

**De ritos, fugas, corazas y otros artilugios:
Teorías sobre el origen del hombre o de cómo se explica
la génesis de la masculinidad**

Mauricio Menjívar Ochoa [\[i\]](#)

Introducción

En los últimos lustros, el análisis de la condición masculina ha ido adquiriendo un estatuto propio como objeto de estudio de las ciencias sociales, muy posiblemente asociado a la crítica feminista que cuestionó la equiparación entre *hombre y humanidad* [\[ii\]](#). Si bien nunca se dudó del estatus de los hombres como sujetos de conocimiento, al separárseles de su connotación universalista para ser reducidos a la de sujeto masculino [\[iii\]](#), ha debido pensarse en estos a partir de sus condiciones específicas igualmente susceptibles de ser conocidas.

Más específicamente se podría señalar que este descentramiento de la posición de los hombres ha tenido varias consecuencias en las ciencias sociales, entre las que nos interesan apuntar dos. En primer lugar, desde ya varios años los estudios en diferentes partes del orbe formulan preguntas antes impensables sobre las subjetividades y las identidades masculinas, y sobre la manera en que se llega a ser hombre. En segundo lugar, y ligado a lo anterior, emergen perspectivas de análisis parten de la premisa de la plasticidad humana [\[iv\]](#). Ello significa que el panorama explicativo deja de estar dominado por los enfoques que hacen de la virilidad una esencia o una cuestión reducida a la biología. Aún más, estas perspectivas esencialistas ya no parten de que la virilidad sea un dato ya dado por el sentido común, por lo que se preocupan por desarrollar explicaciones más o menos elaboradas.

Partiendo de estas consideraciones, el presente ensayo tiene como propósito central abordar y problematizar algunas de las explicaciones que ciertos estudios sobre la condición masculina han brindado sobre un punto básico: la *génesis* social de la masculinidad. Ello implicaría abordar dos cuestiones: si los hombres *se hacen* ¿qué elementos contribuyen a explicar la manera en que se construye la masculinidad? Y si, por el contrario, no se hacen ¿qué explica entonces su condición como hombres?. Para esta tarea haremos una revisión de perspectivas principalmente de orientación sociológica, antropológica así como de inspiración psicoanalítica, algunas de las cuales parten de la masculinidad como construcción social mientras que otras la abordan desde posturas esencialistas y biologistas.

1. El eterno masculino

Una de las principales corrientes de las cuales se han derivado explicaciones sobre la condición masculina, es aquella de orientación sociobiologista. Para los también llamados *diferencialistas* o que sostienen la existencia de un *eterno masculino*, el comportamiento humano "se explica en términos de herencia genética y de funcionamiento de las neuronas. Herederos de las tesis de Darwin, creen que la conducta humana resulta de la evolución y de la

necesidad de adaptarse". Estas teorías sociobiológicas sostienen que "los sexos no están hechos para entenderse sino para reproducirse". De gran asidero en el sentido común patriarcal, esta corriente consideraría que la condición de los hombres es innata y viene dada por los espermatozoides –así como la de las mujeres por los ovarios. Los hombres estarían en "competencia inevitable por la posesión del potencial reproductivo limitado de las hembras", extrapolando modelos de comportamiento basados en la naturaleza. Sería la capacidad dada por la fuerza y la agresividad lo que cuenta en esa competencia y sólo los que poseen tales atributos logran imponerse. [v]

Para otros esencialistas, no es la genética ni los espermatozoides lo que está a la base de ser hombre sino el *falo*. Este es el caso de Eugene Monick, para quien eso es lo que "los hombres son": falo –que es erección y nunca un pene flácido-. Es este el que "abre la puerta a la profundidad masculina". De inspiración jungüeana, para Monick "la literatura sicoanalítica ha ignorado al falo como fuerza originadora (...) como elemento primordial de la psiquis" [vi]. En su texto, la argumentación tiene como punto de origen las implicaciones que tuvo sobre el autor descubrir, a la edad de siete años, el falo de su padre. En sus palabras:

"...recuerdo (...) el poderoso efecto que el incidente tuvo en mí. Ahora pienso que consideré la masculinidad de mi padre como una revelación (...) sé que la masculinidad estaba claramente presente ante mí" [vii]

En esta concepción falocéntrica de la masculinidad, existen varios elementos a destacar. Un primer aspecto deriva de la noción de *siquis* que, según Monick, viene de Carl Jung, Jung habría entendido la *siquis* "en el sentido original griego de alma, esa parte de la experiencia humana que llega a uno desde adentro", que interactúa con el "mundo exterior, pero en ningún caso como un epifenómeno de éste" [viii]. La masculinidad sería, entonces, un mundo interior *esencial* y no un producto *externo* o, valiera decir en nuestros propios términos, un producto *social*.

Este mundo interior no es meramente individual, sino "transpersonal". Es decir, se trata de un mundo esencial sin historia, común a todos los hombres pero que les trasciende. De este mundo transpersonal es de donde, al no encontrar un mejor término, se encuentra la *fuentes* de la cual emana la identidad masculina. Según Monick, si bien este mundo no le era completamente ignorado antes de su experiencia frente al falo paterno, habría sido hasta entonces cuando aquel mundo le fuera revelado:

"Era un mundo que de alguna manera yo sabía que existía, pero hasta esa revelación no tenía ninguna imagen tangible que encarnara mi incipiente sentido interior (...) El y yo estábamos unidos dentro de una identidad masculina que tenía sus raíces más allá de ambos". [ix]

Monick ha atribuido al falo una "naturaleza sagrada" pues para un varón "el falo porta la imagen divina interior de lo masculino". De aquí que, según este autor, se pueda explicar que la disminución de nuestra masculinidad se iguale a la pérdida del órgano sexual masculino, mientras que el logro de la virilidad se iguale a su uso activo. Convertido en un "símbolo religioso y psicológico", el falo " *decide* por su propia cuenta –independientemente de las decisiones del ego de su dueño- cuándo y con quién entrar en acción" [x]. Presentado como un "arquetipo en su esencia", los "hombres no pueden –por más que deseen lo contrario- hacer que el falo obedezca al ego. El falo tiene su propia mente" [xi].

Así, este ente divinizado y autónomo, "gobernado por su propia ley o naturaleza interior" [\[xii\]](#), coloca el tema del origen de la identidad masculina afuera de cualquier explicación de origen cultural y lo ubica en este mundo-interior-transpersonal.

No obstante, si la cultura juega un papel, en la perspectiva de Monick se trata de uno represivo y no genético: la cultura inhibe la "conducta fálica". Basado en su propia experiencia señala que antes de su "revelación" en el lecho paterno:

"El falo estaba reprimido en las estructuras culturales de mi socialización: educación, civismo, profesión. En ese mundo no hay lugar para el falo como imagen divina; no le permite participar en la vida cotidiana". [\[xiii\]](#)

Según él, de la misma manera en que se evade culturalmente al falo "como imagen divina", los hombres estarían ocultando "su fuente de autoridad y poder no exponiendo su sexualidad, sus genitales". [\[xiv\]](#)

Aún así, existiría un "deseo masculino de participar en la cofradía –veneración masculina del dios-". Esto se concretaría en rituales de pasaje como los existentes en Uganda, donde:

"...la circuncisión masculina era motivo de una gran celebración tribal. La circuncisión ritual era la forma en que un niño se convertía en hombre, y era necesario que el joven pasara la severa prueba sin retroceder ni acobardarse". [\[xv\]](#)

De manera consecuente con su postura esencialista, Monick pareciera encontrar en tales rituales no uno de los factores sociales que intervienen en la construcción de la masculinidad sino, más bien, la muestra de que el mundo interno tiene que ser sacado de su letargo. Otros autores, también de inspiración junguiana, comparten la idea de que existen "estructuras profundas de la psique masculina" que deben ser desbloqueadas por rituales tribales homosocializadores [\[xvi\]](#). En este caso serían el "patriarcado" y el "feminismo", quienes habría contribuido a generar este bloqueo o, en otros términos, a impedir una "conexión adecuada con las energías masculinas profundas e instintivas, con los potenciales de la masculinidad madura", tal y como hemos reseñado en otro lado [\[xvii\]](#).

2. La masculinidad como negación o de la huida de la feminidad

Entre los llamados Men's Studies y estudios afines de orientación crítica a los supuestos esencialistas, es bastante aceptado que la construcción de la identidad masculina surge de un doble proceso: la identificación con un modelo masculino y el repudio o la diferenciación de la feminidad. Para dar sustento teórico a esta aseveración, algunos han partido de la psicología y del psicoanálisis.

Siguiendo los argumentos de Freud, Michael Kimmel ha señalado la significación del proyecto edípico, el cual resulta decisivo para la génesis de la masculinidad. Este proyecto es un proceso de renuncia del niño "a su identificación con el profundo vínculo emocional con su madre, reemplazándolo entonces por el padre como objeto de identificación". Según este modelo, la sexualidad del muchacho pasará a parecerse a la sexualidad del padre "(o por lo menos, a la manera que él se imagina a su padre): amenazante, devastador, posesivo y

posiblemente, castigador. El muchacho ha llegado a identificarse con su opresor; ahora él mismo puede llegar a ser el opresor" [\[xviii\]](#) .

No obstante, en el joven persiste el temor a fracasar en su tarea de ser un "hombre total" al ser "de-sexuado" como tal; ello le relegaría a ser un "hijito de su mamá, un afeminado". Así, para Kimmel, la hombría llega a ser una búsqueda de toda la vida para demostrar su logro, "como si probáramos lo improbable a los demás, porque nos sentimos tan inseguros de nosotros mismos" [\[xix\]](#).

Según Kimmel, la adquisición de la identidad de género masculina tiene como indicador "el impulso de repudiar a la madre", lo cual tiene tres consecuencias para el muchacho. La primera empujaría "lejos a su madre real, y con ella los rasgos de acogida, compasión y ternura que pudiera haber encarnado". La segunda consecuencia es que tiene que suprimir en sí mismo tales rasgos, cuya posesión revelaría "su incompleta separación de la madre". La demostración de que ha logrado separarse deberá ser desplegada permanentemente a lo largo de su vida. Según señala este autor "la identidad masculina nace de la renuncia a lo femenino, no de la afirmación directa de lo masculino, lo cual deja a la identidad de género masculino tenue y frágil". En tercer y último lugar, y como demostración de su éxito diferenciador, el joven llega a aprender que debe "devaluar a todas las mujeres en su sociedad, como encarnaciones vivientes de aquellos rasgos de sí mismos que ha aprendido a despreciar". He aquí, según Kimmel, los orígenes del sexismo, que Freud, de manera conciente o no, habría contribuido a descubrir [\[xx\]](#).

Las maniobras masculinas para evitar la simbiosis con la madre, también han estado a la base del trabajo realizado por Robert Stoler y Gilbert Herdt. En un estudio *psicodinámico* realizado a partir de los sambia de Nueva Guinea, aportan otras hipótesis sobre la construcción de la masculinidad en el marco de relaciones familiares [\[xxi\]](#).

Una primera hipótesis sobre esta tribu –que fomenta un tipo de masculinidad feroz con el fin de "obtener éxito en la guerra y en la caza- apunta a que "cuanto más prolongada, íntima y placentera sea la simbiosis entre la madre y su hijo varón, mayor es la posibilidad de que un niño se vuelva femenino. Si el padre no interrumpe de un modo eficaz esa fusión, el niño puede llegar a convertirse en transexual". Cabe anotar que en esta fórmula confluirían una madre que de niña habría sido "masculinizada", y un padre ausente y desdibujado "inepto como modelo de masculinidad". [\[xxii\]](#)

La segunda hipótesis propone que "los niños varones deben desarrollar barreras intrapsíquicas contra su deseo de fusión con la madre". De esta manera, la masculinidad social resultaría de tal defensa contra la simbiosis, lo cual a su vez implicaría:

"...envidia y temor ante la mujer, necesidad de mantenerla a distancia y rebajarla aunque se la desee. La rudeza, el machismo y la homofobia son manifestaciones defensivas para renegar de cualquier aspecto femenino del sí mismo" [\[xxiii\]](#)

Stoler y Herdt concluirían que "si se supera la simbiosis y se instala la separación psicológica con respecto de su madre, un niño puede avanzar hacia cuestiones edípicas, o sea, desear tenerla para sí en lugar de ser como ella. Para este fin se identificará con el padre, a quien admira...". Así, la creación de una masculinidad beligerante por parte de los sambia responde a una "reacción defensiva frente a las amenazas del medio ambiente..." [\[xxiv\]](#)

Elizabeth Badinter ha brindado una argumentación que parte de autores como Eric Erikson – del cual también parten Stoler y Herdt-, J. Money, A. Ehrhardt y Ruth Hartley que dan fundamento a los conceptos de *identidad* y de *diferencia*.

Según Badinter, gracias a Erik Erikson sabemos que la adquisición de una identidad, ya sea social o psicológica, es un proceso "que implica una relación positiva de inclusión y una negativa de exclusión. Uno se define en base a semejanzas y diferencias" [sic]. El sentido de identidad sexual operaría de esa manera. Erikson habría señalado la importancia del concepto de *diferenciación*:

"...Se sabe que un niño puede distinguir su identidad sexual gracias a la diferenciación con los miembros del sexo opuesto, y que esa diferenciación tiene tanta importancia como la identificación con los del mismo sexo". [Por su parte] J. Money y A. Ehrhardt subrayan la importancia del código negativo. No sólo es un conjunto 'vacío' sino que sirve a la vez de modelo de lo que no debe hacerse y de lo que es propio del otro sexo" [\[xxv\]](#)

De igual manera, la psicóloga Ruth Hartley habría llegado a la conclusión de que el niño se define ante todo por vía negativa:

"Los hombres aprenden antes lo que no deben ser para ser masculinos, que lo que deben ser. Para muchos niños la masculinidad se define simplemente como: lo que no es femenino. Nacido de mujer, acunado en un vientre femenino, la criatura masculina está condenada a dedicar gran parte de su vida a diferenciarse, cosa que no sucede con la criatura femenina..." [\[xxvi\]](#)

Según Hartley, la negación que debe efectuar todo varón para "afirmar" su masculinidad es triple, y no sólo respecto de la madre, fundamento de lo femenino. También tendrá que convencer al resto, y a sí mismo, de que no es un bebé y que no es un homosexual. Así, la identidad masculina sería secundaria, en tanto que al primer momento de identificación con la madre seguiría "aquella negación que es la masculinidad". En el caso de la niña, no sería de necesaria tal separación y proceso de negación con la madre ni en un primer momento ni después. Más bien, se asistiría a un proceso de identificación [\[xxvii\]](#).

Badinter ha sugerido que este principio de diferenciación sexual es de carácter universal; sucede en todos los tiempos y lugares, aún cuando la manera como se produzca varíe "considerablemente de una sociedad a otra". Para ella, la explicación social sería insuficiente y no podría sustituir al factor psicológico. Según ella:

"La necesidad de diferenciarse del otro no es un producto del aprendizaje sino una necesidad arcaica (...) El acto cognoscitivo empieza a operar a partir de la distinción y la clasificación, pero sobre todo, a partir del dualismo. El niño aprende a clasificar gentes y objetos en dos grupos, uno parecido a él, el otro opuesto". [\[xxviii\]](#)

En este sentido se utilizan las categorías de masculino o femenino para comprender el mundo y, sobre todo "para entenderse a sí mismos" [\[xxix\]](#).

Kimmel ubicaría a la diferenciación masculina respecto de la madre a la base del sexismo, a lo cual habría que añadir con Badinter que la raíz de ser misógino [\[xxx\]](#), cruel, además de

polígamo, duro, perverso fuerte, independiente, etc., viene de esta separación y del temor a la homosexualidad, como producto de la identificación con la madre [xxxii].

Varias observaciones pueden hacerse a los enfoques realizados por estos autores. El planteamiento de Kimmel, al partir de la importancia del proyecto edípico, pareciera esencializar en la feminidad rasgos como la compasión y la ternura. Sin embargo, estas características son parte del modelo hegemónico de feminidad posicionado en las relaciones patriarcales. Es decir, no es un rasgo psíquico sino una construcción social. Tampoco las mujeres, ni todas ni siempre, pueden operar bajo dicho patrón ni alcanzar este "ideal". Elizabeth Badinter, en su muy lúcido texto *¿Existe el instinto Maternal?...*, ha dado convincentes pruebas a partir del caso francés, de que el amor maternal es una construcción histórica con fines políticos. A la altura del siglo XVIII, el niño era considerado más como un estorbo para todas las mujeres que se ven obligadas a trabajar para vivir, que como objeto de ternura. El resultado es que su abandono es una práctica común y sin censura social [xxxii]. Si bien la reflexión a partir de la evidencia empírica debe ser reforzada, las evidencias sugieren que este principio edípico debería ser revisado históricamente, lo cual nos haría dudar, al menos en principio, de su aplicabilidad como herramienta analítica generalizable en el sentido utilizado por Kimmel.

Podría resultar más razonable el principio de diferenciación *psíquico* sostenido por Badinter: es del todo coherente pensar que los seres humanos operamos a partir de la identidad y la distinción para definirnos en el mundo. No obstante, otra evidencia sugiere que no podemos depreciar la explicación *social* en favor de esta supuesta necesidad arcaica que sería la *diferenciación*. David Gilmore ha recogido varias reseñas sobre la sociedad tahitiana que datan desde el siglo XVIII, las cuales testimonian las escasas diferencias entre mujeres y hombres, no sólo en el plano de los roles, sino en el de la agresividad y la ternura. Retomando el estudio de Robert Levy realizado en los años sesenta, Gilmore escribe:

"...que las diferencias entre los sexos 'no están muy marcadas' en Tahití, sino que son más bien 'borrosas' o 'difusas'. Los varones no son más agresivos que las mujeres, ni las mujeres más 'tiernas' o 'maternales' que los hombres. Además de tener personalidades similares, los hombres y las mujeres desempeñan papeles tan parecidos que casi resultan indistinguibles" [xxxiii]

Tampoco habría existido entre los hombres angustia ni ansiedad al asumir lo que Levy conoce como "una identidad femenina". El "afeminamiento" se aceptaría como un tipo corriente y general de personalidad masculina. De tal manera, si bien el tipo sexista y patriarcal está claramente más difundido, la diferenciación no pareciera ser una necesidad tan arcaica y universal como propone Badinter y su rol fundante de la masculinidad tendría una fuerza explicativa parcial. Así, y aunque esta evidencia no invalida del todo los argumentos de corte psicologista, si los relativiza y obliga, nuevamente, a la contrastación histórica.

Por último habría que añadir que Maurice Godelier, desde una mirada antropológica, ha cuestionado el "rol fundante que el psicoanálisis ha asignado a la sexualidad para la estructuración de la subjetividad humana", pues para este autor el análisis debería subordinar la sexualidad a los arreglos de poder. Aquí la sexualidad aparecería más como "una herramienta eficaz para instalar jerarquías" [xxxiv].

3. La virilidad en las explicaciones antropológicas: utilidad vrs. poder

Dentro de las explicaciones antropológicas, la de David Gilmore propone que la *utilidad social* se encontraría a la base de la génesis de la masculinidad. La *virilidad*, en palabras del propio Gilmore, sería una instrumental construido culturalmente cuyo propósito es el de la perpetuación social, o en sus términos:

"...para perdurar, todas las sociedades se enfrentan a dos requisitos básicos y formales: la producción y la reproducción, es decir, la economía y el renacer" (...) Por razones anatómicas u otras, en la mayoría de las sociedades las mujeres se responsabilizan de la reproducción y los varones de la producción (y defensa). [\[xxxv\]](#)

En este tanto, la derivación de la propuesta de Gilmore es que el origen cultural de la masculinidad es erigida por el grupo para que sea funcional con sus necesidades. Este autor sostiene que la continuidad básica de la sociedad enfrenta amenazas directas o indirectas, las cuales son de dos tipos: la primera, de tipo interno, es la entropía, que es el peligro de que "la materia se convierta en energía libre y las cosas 'se desmoronen' por si mismas". La segunda es de tipo externo: son "los peligros inherentes a la vida humana (y animal) (...): depredadores, animales salvajes, recursos limitados". Debido a estas amenazas la cultura despliega "códigos y normas morales" cuyo propósito es el de "animar" a la gente " (...a veces con premios y castigo psicológicos, en vez de materiales) a perseguir unos fines sociales, al mismo tiempo que satisfacen sus propios deseos personales", es decir que la cultura reconcilia "las metas individuales con las del grupo" [\[xxxvi\]](#)

Con este punto de partida podríamos señalar que la explicación respecto de cómo se construye la virilidad combina tesis que otorgan un papel crucial a la ideología, al entorno y a la psicología, mismas que pasamos a revisar.

La primera gran tesis propuesta por este autor, aludiendo a la ideología, es que la virilidad sería "la barrera social que las sociedades deben erigir" frente a las amenazas tanto internas como externas, las cuales harían "peligrar la vida en grupos". La virilidad sería una estrategia humana que habría dado buenos resultados "en la mayor parte de las circunstancias". Se trata de una virilidad bajo presión que habría permitido a la mayoría de los grupos humanos afrontar situaciones de guerras así como de escasez material [\[xxxvii\]](#). Aquellos que no habrían tenido tales exigencias funcionarían como contrapunto explicativo; tal sería el caso de los tahitianos, antes mencionados, o el de los semai, que encuentran en la huida una respuesta social válida.

Lo anterior da cabida a una segunda tesis de corte materialista. Partiendo de Marx en *Críticas al Programa Gotha*, sostiene que "todo valor social es el producto del trabajo humano actuando sobre las materias primas de la naturaleza". Toda formación social dependería para su reproducción "de un sostenido nivel de trabajo, del esfuerzo humano que constantemente extrae orden y sentido del flujo de la naturaleza. Los ideales de virilidad, como parte de la cultura, serían un producto del trabajo físico y mental, parte del "esfuerzo humano que constantemente reproduce las condiciones que le dieron nacimiento", y que hace una contribución a la constructividad general. A pesar del fuerte énfasis que pareciera otorgarle al trabajo, según este autor lo que operaría, más que una relación de causalidad, es una acción combinada "entre el contexto material de una sociedad y su ideología". [\[xxxviii\]](#)

El tercer factor necesario en la ecuación de la virilidad, junto con la ideología y el entorno es "la dimensión psicológica". Gilmore propone que existe una "tendencia humana universal" a huir del peligro y a "buscar consuelo en el regazo de la madre", que sería lo que denomina como "regresión psíquica". Los hombres encontrarían en esta regresión, los obstáculos para el desempeño de su papel en condiciones de gran adversidad, ya sea para defender o para proveer al grupo. De ahí "la formación-reacción de una masculinidad omnicompetente y reacia a las fobias" [\[xxxix\]](#) .

La lucha por la masculinidad sería, entonces, una batalla contra tales deseos y fantasías regresivas, una difícil renuncia a los anhelos del idilio infantil que resulta inaceptable, no sólo para el individuo, sino "para la sociedad como mecanismo en funcionamiento". Así, diría nuestro autor, desde el punto de vista posfreudiano "la imaginería de la virilidad puede interpretarse como una defensa contra el eterno niño interior [\[xli\]](#). Para la elaboración de esta imaginería las sociedades recurrirían a las aprobaciones culturales, ritos y pruebas de aptitudes y resistencia, que no sería una esencia o un arquetipo, como señalarían los autores de inspiración jungüana, sino un producto cultural altamente funcional.

El resultado presentado por Gilmore es una virilidad bajo presión basada en la doctrina del logro, orientada a la lucha y al rendimiento y a cumplir tres requerimientos morales: preñara la mujer, proteger a los que dependen de él y mantener a los familiares. Esto por supuesto, en las sociedades que enfrentan condiciones hostiles en su medio.

Otros autores y autoras también han partido de algunos supuestos o llegado a algunas conclusiones, similares a la de Gilmore respecto de los factores explicativos de la génesis de la masculinidad, aunque con niveles de profundidad y propósitos distintos. Un texto de difusión sobre el tema de la masculinidad acoge la perspectiva funcionalista, aunque de manera más llana. Efectivamente, en su texto *Intimididades masculinas*. Walter Riso supone la utilidad de la fuerza física "en los niveles preestatales de la civilización", donde el poder muscular masculino era importante en dos tipos de situaciones: era necesario que los hombres fueran fornidos para la guerra así como cuando "el hábitat se volvía hostil", con lo que "el músculo comenzaba a ser determinante para la sobrevivencia". Igualmente rescata los ritos de iniciación masculina que partía del principio de que "para hacerse hombre y ser reconocido como tal, es necesario sufrir" [\[xlii\]](#). No obstante, este autor no ha profundizado en los motivos funcionales que se encontrarían a la base de dichos rituales.

En un mayor nivel de complejidad, y a partir de un estudio en que compara "ciento cincuenta sociedades investigadas etnográficamente", la antropóloga feminista Peggy Reeves Sanday ha partido de una tesis similar a la de Gilmore en donde se sostiene una relación explicativa entre medio ambiente y masculinidad. Según reseña Irene Meler, esta autora "observa que cuando las condiciones ambientales son adversas, ya sea porque el entorno geográfico se inclemente, o árido, o los vecinos belicosos, y cuando a causa de esos factores el grupo haya debido migrar o embarcarse en guerras, el dominio masculino aumenta" [\[xliii\]](#).

Debe anotarse que Reeves incorpora, no obstante, el problema de la dominación masculina, que no se encuentra incorporado en el andamiaje conceptual de Gilmore. Irene Meler ha resaltado críticamente este aspecto, que guarda particular importancia para nuestra discusión sobre los factores fundantes de las masculinidades. Como hemos señalado, Gilmore parte del supuesto marxista de que toda formación social es producto del trabajo humano actuando sobre la naturaleza. Para la continuidad de tal formación, sería necesario

un nivel sostenido de trabajo, productor de orden y sentido a partir del flujo de la naturaleza. No obstante, según señala Meler, este autor obviaría un aspecto medular de la teoría marxista, a saber:

"su énfasis en el conflicto existente entre diversos sectores sociales y en la tendencia humana a explotar a sus semejantes estableciendo relaciones de dominación. La sociedad que percibe Gilmore [continúa Meler] parece un conjunto homogéneo, cuyos intereses son comunes." [\[xliii\]](#)

Dentro de la conflictividad social se encuentra la dominación y el abuso masculinos sobre las mujeres, que el planteamiento de Gilmore nublaría. Y ciertamente, aunque el antropólogo ha explicitado que en las sociedades con una virilidad bajo presión las mujeres suelen estar bajo el control de los varones, desestima el factor explicativo que las perspectivas "feministas radicales" y "los marxistas más doctrinarios", han otorgado al poder como explicación universalmente aplicable. Al referirse a las interpretaciones sobre los "roles sexuales" que aquellas han brindado, Gilmore desestima que la ideología sexual tenga siempre una "función explotadora". Esto necesariamente llevaría a preguntarse ¿a quién beneficia?. La respuesta en estas teorías, según este autor, es que las ideologías masculinas serían

"...máscaras o justificaciones de la opresión de la mujer. Ven las ideologías masculinas como mistificaciones de las relaciones de poder, como ejemplos de falsa conciencia" [\[xliv\]](#).

Gilmore sólo considera posibles tales explicaciones en casos extremos de dominación masculina y como explicación parcial pero no como explicación universal. Cita casos de los muchachos bosquimanos, cuya cultura es considerada como igualitaria por las feministas, quienes deben someterse a pruebas de resistencia y destreza que no incluyen a las muchachas. También señala que en otras culturas la concepción de masculinidad no tiene función opresora [\[xlv\]](#).

Para nosotros pareciera evidente que en estas posturas críticas a ciertos feminismos y marxismos gravita la argumentación sobre la funcionalidad o utilidad social que tanto peso otorga este autor a la masculinidad: los hombres son llevados a cumplir un papel para la sobrevivencia del grupo. No obstante, y por otro lado, Gilmore obvia la falta de involucramiento de los hombres en la proveeduría de sus hijos e hijas en sociedades 7occidentales, cuestión que ha pasado a formar parte de la agenda en algunos países y de algunos organismos internacionales [\[xlvi\]](#). A este respecto una hipótesis arrojada por nuestro estudio sobre el tema de la paternidad en Costa Rica [\[xlvii\]](#), es que para algunos hombres la noción de familia, y las responsabilidades masculinas que se adquieren con el vínculo familiar, cubre fundamentalmente a la relación de pareja en la que se encuentran inmersos así como los hijos de *esa relación*. De esta suerte con la distancia temporal y espacial, su relación con hijos e hijas de relaciones anteriores, van perdiendo intensidad y frecuencia. Lo dicho problematizaría la postura de Gilmore en lo relativo a la protección y manutención de *todos* sus familiares, y restaría peso a su explicación funcional.

Otra visión que brindan un contrapunto a las tesis funcionalistas de Gilmore es la de Maurice Godelier, y en la cual la *utilidad* social no se encuentra a la base de la *génesis* de la *virilidad*. Con un enfoque que privilegia el conflicto Godelier realiza un estudio antropológico sobre la tribu baruya de Papúa, Nueva Guinea. En esta perspectiva:

"...la división sexual del trabajo y los roles de género, lejos de constituir artilugios destinados a la supervivencia del grupo, son recursos para establecer las jerarquías sociales y la dominación masculina como el arreglo básico sobre el que ellas se sustentan" [\[xlvi\]](#)

Las bases del poder masculino se sustentarían en que las mujeres son excluidas de los medios de producción, de la política y de lo simbólico. No obstante, el problema de este planteamiento sería, a decir de Irene Meler, que "la división del trabajo no sirve como causa explicativa del dominio, porque lo presupone", y que Godelier al explicitar la dominación no habría registrado "que existe una cierta *funcionalidad* en algunos arreglos". [\[xlix\]](#)

4. Masculinidad: la construcción del imaginario sobre los cuerpos

La última tendencia que nos interesa abordar en este ensayo, es heredera del desarrollo de la categoría de género que fuera planteada por las feministas anglosajonas de finales de los años sesenta y comienzos de los setenta [\[ii\]](#).

Según esta línea de pensamiento de los estudios sobre masculinidad, la imagería de la virilidad –y por lo tanto la femineidad- es construida sobre los cuerpos a partir de un hecho arbitrario: la genitalidad y la reproducción u otros factores de la "naturaleza humana" [\[iii\]](#). Este imaginario es interiorizado por los hombres, quienes a su vez participan reproduciéndolo y recreándolo de manera más o menos activa, con márgenes de maniobra ciertamente estrechos. Es decir, y a grandes rasgos, la identidad masculina encuentra su origen a los procesos de socialización e interiorización de las nociones de género, mismas que se fundamentan en la producción simbólica a partir de las diferencias anatómico-biológicas corporales.

Partiendo de esta línea de pensamiento, Joseph-Vincent Marqués plantearía que el proceso de *socialización* –que tiene lugar luego de la constatación de la anatomía-, jugaría un papel básico en la instauración de la masculinidad en los individuos particulares. Con la socialización "se trata de fomentarle [a los hombres] unos comportamientos, de reprimirle otros y de transmitirles ciertas convicciones de lo que significa ser varón" [\[iii\]](#). Pero más aún, el "*núcleo de la construcción social del varón*" radicaría en que durante tal proceso de socialización los hombres son señalados como *importantes*:

"Ser varón en la sociedad patriarcal, es ser importante. Este atributo se presenta con un doble sentido: por una parte, muy evidente, ser varón es ser importante porque las mujeres no lo son; en otro aspecto, ser varón es ser muy importante porque comunica con lo importante, ya que todo lo importante es definido como masculino" [\[iiii\]](#)

En este planteamiento la socialización brinda un modelo que debe ser seguido por los sujetos a partir de un proceso simultáneo que procura homologar y diferenciar. El mecanismo de homologación opera cuando se busca reducir las diferencias personales potenciales entre los individuos varones, a los cuales se trata de uniformar en un único modelo masculino. Se busca abrir las diferencias cuando se contraponen a los varones con respecto de las mujeres, las cuales, a su vez sufren un proceso análogo.

En el caso de los varones, Marqués sostiene que éstos son encarados con un *Modelo-Imagen* de sí mismo que cumpliría dos funciones contradictorias: la de *refugio*, por una parte, y la de *impugnación y angustia*, por otra. La primera función serviría a manera de "consuelo",

para aquellos hombres ubicados en una jerarquía inferior en la escala intra-genérica, es decir, aquella marcada por las relaciones hombre-hombre. El consuelo radicaría en que, siendo imposible para todos poder ubicarse en las categorías de jefatura, para la cual todo hombre habría sido criado, al menos a todos cubre el beneficio del "orgullo corporativo masculino", marcado por el hecho de que ser varón es ser importante. Como señala Marqués, este orgullo se afincaría en el consuelo de que "prestigiosos o importantes personajes resultan ser sus colegas o congéneres. Dios Padre, Jesucristo, el Papa, Alejandro Magno..." y una interminable lista, "son socios del mismo club al que pertenece el varón" [\[liv\]](#)

Sin embargo la segunda función, esto es, la *impugnación* y la *angustia*, se producen al analizar el saldo que deja la comparación del varón promedio con tales figuras. Así, la gran mayoría resultamos ser "muy poca cosa", y la tal constatación puede suponernos una impugnación de nosotros mismos "... Ser varón es potencialmente estar condenado a la angustia" [\[lv\]](#) (21)

De esta suerte, mientras que la primera parte de este modelo patriarcal es altamente tranquilizadora puesto que "*ser varón es ya ser importante, de modo que quien es varón es importante por ese solo hecho*", la segunda parte conlleva a la vez una obligación y una posibilidad de ser impugnado dentro del colectivo: "*ser varón obliga a ser importante, de modo que quien es varón sólo si consigue ser importante llega a ser propia o plenamente varón*" [\[lvi\]](#) .

Así el mensaje que da origen a la masculinidad es profundamente dual. La virilidad aparece más endeble y precaria que sólida así como condenada al inacabable juego validación-impugnación. Siguiendo la lógica argumentativa de Marqués, encerrándolos esta dualidad, la sociedad patriarcal sienta las bases para convertir a los hombres en sus "socios útiles". En esta aseveración asoma, nuevamente, la masculinidad como componente funcional de la sociedad. Sólo que en este caso la sociedad patriarcal aparecería como un sujeto con racionalidad propia, y el fin no es la sobrevivencia del conjunto sino la dominación en la que os hombres seríamos accionistas.

Michael Kaufman también ha partido de la idea de la interiorización del género y de la complicidad masculina, aunque otorgando un mayor peso a la categoría del poder así como a los hombres como agentes del proceso. Para este autor:

"...lo clave del concepto de género [en el marco del cual se debe entender la masculinidad] radica en que éste describe las verdaderas relaciones de poder entre hombres y mujeres y la interiorización de tales relaciones" [\[lvii\]](#)

Kaufman plantearía un concepto más dinámico de la construcción de la masculinidad, en la que los hombres no son meros entes pasivos de los procesos socializadores. En efecto, si bien estos procesos aparecen teniendo un papel fuertemente condicionante, lo cierto es que en esta perspectiva los sujetos participan en la "adaptación" y "fortalecimiento" de las instituciones patriarcales, así como en su recreación. Para explicitar esta proceso, Kaufman ha propuesto el concepto de "*gender work*"; en sus propias palabras:

"La interiorización de las relaciones de género es un elemento de en la construcción de nuestras personalidades, es decir, la elaboración individual del género, y nuestros propios

comportamientos contribuyen a fortalecer y adaptar las instituciones y estructuras sociales de tal manera que, consciente o inconscientemente, ayudamos a preservar los sistemas patriarcales. Estos procesos, considerados en su totalidad, constituye lo que yo llamo *gender work* de una sociedad" [\[lviii\]](#)

El proceso de construcción del género, y por lo tanto de las masculinidades, no podría ser una cuestión estática, algo en lo cual nos convertimos, pues existiría "un proceso activo" que lo crea y lo recrea de manera más o menos permanente de acuerdo a las relaciones cambiantes del poder de género y a las interacciones permanentes "con las estructuras del mundo que nos rodea" [\[lix\]](#)

Una tercera y última propuesta que nos interesa destacar en la línea de explicaciones es la de Pierre Bourdieu, quien parte de la crítica a las visiones parciales que tienden a explicar las relaciones de género privilegiando o lo simbólico o las condiciones materiales de vida [\[lx\]](#) – última vertiente en la que se inscribe Gilmore-

Para la superación de estas visiones parciales, Bourdieu propone la conveniencia de "un análisis materialista de la economía de los bienes simbólicos". Esta tarea sería emprendida en su libro *La dominación masculina*, con su "análisis etnográfico de las estructuras objetivas y de las formas cognitivas (...) de los bereberes de la Cabila" [\[lxi\]](#).

Su planteamiento nos aproxima significativamente a la forma en que son construidos socialmente los sexos a partir de la interacción entre "estructuras objetivas" y "formas cognitivas". Una de las claves de este planteamiento radicaría en que la división entre los sexos reside en la concordancia de aquello que pertenece al mundo de las cosas –es decir, "la conformación del ser"- y la forma de conocer. En la experiencia humana esto estaría a la base de la naturalización de la sociedad androcéntrica, y por lo tanto de la dominación masculina. En palabras de Bourdieu:

"La división entre los sexos parece estar «en el orden de las cosas», como se dice a veces para referirse a lo que es normal y natural, hasta el punto de ser inevitable: se presenta a un tiempo, en su estado objetivo, tanto en las cosas (en la casa por ejemplo, con todas sus partes «sexuadas»), como en el mundo social y, en estado incorporado, en los cuerpos y en los hábitos de sus agentes, que funcionan como sistemas de esquemas de percepciones, tanto de pensamiento como de acción"