

**SEGUNDA PARTE:**  
**LAS ESTRUCTURAS FUNDAMENTALES**  
**DEL PODER MASCULINO**



# INTRODUCCIÓN:

## EL PODER DEL HOMBRE

Durante décadas el discurso universitario, mismo que según Jacques Lacan es una de las continuaciones del discurso del amo, ha considerado al hombre y a lo humano como prácticamente sinónimos. Las ciencias humanas eran las ciencias *del hombre*, y la mujer quedaba de algún modo subsumida en una concepción general de lo humano nombrada desde dicho “hombre”, pero también caracterizada desde el hombre como tal, es decir, desde únicamente uno de los personajes principales de la dualidad imaginaria básica definida por el orden de género. Al referirnos hoy a esta circunstancia, solemos decir, como se ha visto en la primera parte de este libro, que dichas ciencias o discurso *carecen de perspectiva de género*. Dicha perspectiva, como ya se expuso aquí, aparece precisamente para dar su voz y también su lugar a la “mujer”. Sin embargo, como vamos a ver en esta segunda parte, la cuestión es más compleja. Existen indicios para sospechar que la perspectiva de género, tal como ha sido cultivada por las ciencias humanas y sociales, entre ellas la antropología, desde la segunda mitad del pasado siglo, no únicamente recupera la voz o la visión femenina de las cosas, sino que en cierto sentido la constituye retrospectivamente, creando por hipóstasis a la mujer misma tal como la entendemos hoy, como la otra mitad de la humanidad, en un plano simétrico con el hombre. Ello, aunque puede parecer un simple acto de justicia o de restitución histórica, al mismo tiempo, como defenderé aquí, oscurece lo que ha sido la verdadera situación durante milenios e impide ver claramente las estructuras del poder masculino, con respecto a las cuales nuestra moderna idea del género puede que no sea otra cosa que una interpretación.

La operación que se va a efectuar aquí es la de desplazar la perspectiva de género hacia el lado masculino, intentando deslindar lo masculino de lo humano, pero no en el sentido habitual de liberar a lo segundo de lo primero, convirtiéndolo en una especie de concepto neutro que luego puede servir para englobar a lo masculino y lo femenino (o al hombre y la mujer), sino más bien en el sentido de intentar mostrar cómo nuestras nociones de lo humano son en su origen indefectiblemente de carácter masculino, construidas de hecho a partir de la exclusión de un campo femenino, de manera que en el mundo del hombre la mujer tiene el estatus de un bien, un objeto o una cosa más entre el conjunto de los bienes, objetos o cosas.<sup>67</sup>

<sup>67</sup> La distinción que puede establecerse entre el objeto y la cosa ha sido desarrollada por Slavoj Žižek. Podemos intentar aquí su aplicación para distinguir a la mujer como “objeto” de la mujer-cosa. Procederé por paráfrasis. Siguiendo entonces a Žižek (2015: 426), si tomamos al “sujeto masculino” como punto de partida, encontramos que tiene dos opuestos: su contrario, es decir, la “mujer objeto”, pero también su contradicción, que sería la mujer como “persona”. Aquí persona se entiende como “la riqueza ‘patológica’ de la vida interior como opuesta al vacío de la subjetividad pura”. Simétricamente, la contraparte opuesta a la mujer como persona es una cosa, un hombre-cosa, y su contradicción es el sujeto masculino. La mujer-cosa sería “algo inmerso en un mundo de la vida concreto, en el que tiene eco toda la riqueza de sentido del mundo de la vida”, mientras que la mujer-objeto sería “una abstracción, algo extraído de su inmersión en el mundo de la vida.” El sujeto masculino no es, entonces, el correlato de la mujer-cosa (o del cuerpo femenino). El cuerpo femenino es habitado por una persona, pero el sujeto masculino es el correlato de un objeto parcial, de un órgano sin cuerpo (aquí Žižek invierte la célebre fórmula deleuziano-guattariana del cuerpo sin órganos). Žižek insiste en la pareja sujeto (masculino)-objeto como originaria, de la cual la pareja persona-cosa constituiría únicamente la domesticación secundaria. Personas y cosas son parte de la misma realidad, mientras que el objeto, en este caso la mujer-objeto, es el equivalente imposible del sujeto (masculino) mismo. Se llegaría a la mujer-objeto recorriendo hasta el final el lado del sujeto masculino por la banda de Moebius, de modo que nos encontraríamos “en el

Tomemos un sencillo ejemplo, aunque podríamos multiplicarlos: el libro póstumo de Ernest Becker *La lucha contra el mal*, aparecido a principios de la década de los 70 del pasado siglo. Desde nuestra perspectiva *de género* actual lo primero que nos sorprende al leerlo es que en él se hable en todo momento del “hombre”, como si el problema del mal tuviera que ver únicamente con el hombre como tal, es decir, la parte masculina de la humanidad. Pero aunque esto sea lo que un lector contemporáneo pueda sentirse tentado de leer, no parece ser lo que quiso decir Becker. Encontrándose dentro de la tradición del discurso universitario tal como se cultivaba en su época, Becker habla con toda naturalidad del hombre en el sentido genérico —que no hay que confundir aquí con el género—, es decir, queriendo significar con ello a la especie humana en su conjunto. Sin embargo, y éste es el giro que se pretende dar aquí, al mismo tiempo habla única y específicamente del “hombre”, es decir, de la parte masculina de dicha especie. ¿Es consciente de ello? No hay indicios en el texto que per-

---

otro lado del mismo lugar en el que empezamos”. En resumidas cuentas, solo por medio de la reducción violenta del cuerpo de la persona (en este caso el cuerpo femenino) a un objeto parcial es posible el surgimiento del sujeto masculino. Lógicamente, dicha reducción produce un “resto” inasimilable que retorna en forma de fantasma persecutorio, siendo la “vagina dentada” quizá su formulación más conocida a lo largo y ancho de las culturas humanas. Lamias, esfinges, gorgonas, vampiras, brujas, “bellas damas sin piedad” y mujeres fatales, entre otras figuras, constituyen la inacabable panoplia de fantasmas de lo femenino no reducido, por ello no asimilado, apareciendo por ello como no asimilable y monstruoso. Se trata del “enigma y pesadilla” de lo que Pilar Pedraza (1991) ha llamado “la bella”. En buena medida, el poder masculino se construye y justifica en oposición a dichas figuras (baste recordar aquí el caso de Edipo y la Esfinge), cuya destrucción ejemplarizante justifica toda clase de excesos violentos (como los cometidos en la persecución de las brujas). Sin embargo, estas figuras no son otra cosa que el producto, en su mayor parte imaginario, de la estructura misma del poder masculino.

mitan suponerlo. Becker se refiere en contadísimas ocasiones a “la mujer”, y cuando lo hace es siempre o casi siempre en el contexto de alguna actividad masculina. Las mujeres son parte del botín de guerra o son “compradas” o cambiadas de algún modo con motivo del matrimonio, pero tanto la guerra como los arreglos matrimoniales son actividades específicamente masculinas, es decir, llevadas a cabo por hombres y constitutivas del mundo del hombre tanto en su sentido restringido como en el sentido humano general. Dado que Becker ha leído a Lévi-Strauss, podemos decir que su absoluta falta de lo que hoy entendemos por perspectiva de género se encuentra en la línea de la falta de perspectiva de género que ya veíamos en el antropólogo francés, que no es otra que la de las ciencias humanas y sociales de su tiempo, a las que habría que añadir los dos grandes paradigmas dominantes en la época: el marxismo y el psicoanálisis. ¿Acaso en el marxismo, o si se quiere en el materialismo histórico, la mujer no queda igualmente subsumida en categorías generales como “servidumbre” o “proletariado”? ¿Acaso de lo que se trata no es de que la clase trabajadora tome conciencia como tal y, revolución de por medio, alcance el poder, clausurando así la historia? ¿Cuál es el papel de una eventual “liberación femenina” en dicho proceso? Es algo que sigue siendo objeto de debate en la actualidad, entre quienes anteponen la clase al género o viceversa. ¿Y qué decir del lugar absolutamente secundario, según reconoce el propio Becker, otorgado por Freud a la mujer y la “sexualidad femenina”? También es algo que no ha dejado de suscitar desde entonces intentos de corrección, ya sea por parte del psicoanálisis mismo o por el feminismo de filiación psicoanalítica.

Lo que pretendo defender aquí es que todos estos sesgos encubren una realidad, que no es otra que la del poder masculino y el hecho de que el mundo humano tal como lo conocemos ha sido construido por dicho poder y a su

servicio.<sup>68</sup> Cuando Becker nos habla del mal como problema del “hombre”, e intenta fundamentar la comprensión de dicho problema en características humanas universales como el miedo a la muerte y la necesidad de reconocimiento y trascendencia, ¿debemos entender que se trata de lo humano como tal, en el sentido de una determinación, de la única humanidad posible?, ¿o más bien de lo humano en cuanto ha sido producido por el “hombre”, es decir, de las estructuras de poder y dominio articuladas por los machos de nuestra especie? Intentar responder a esta pregunta es importante por más

<sup>68</sup> En palabras de Georg Simmel (1988: 37): “Esta constante tendencia humana, aunque arraigada en profundas razones metafísicas, a destacar uno de un par de conceptos polares —que cobran sentido y valor por comparación mutua— para hacerle englobar y dominar, provisto ya de una significación absoluta, todo el juego de contraposición o equilibrio, se ha construido un paradigma histórico a partir de la relación humana fundamental de los sexos. // El hecho de que el sexo masculino no se limita a ocupar una posición de superioridad relativa sobre la mujer sino que se eleva a lo humano-general, dictando normas que rigen por igual en las manifestaciones singulares de lo masculino y lo femenino, depende, a través de muchas mediaciones, de la posición de poder ocupada por el varón.” A continuación, aunque sin citar el referente hegeliano, Simmel nos ofrece una confirmación de lo visto en el apartado sobre la valencia diferencial de los sexos: “Si acotamos un tanto sumariamente la relación histórica entre los sexos como la existente entre el señor y el esclavo, convendremos en que uno de los privilegios del señor es que no necesita estar pensando siempre que es el señor, mientras que la posición del esclavo determina que éste nunca olvide su posición. No puede desconocerse que es muchísimo más raro que la mujer pierda la conciencia de su condición femenina que el varón la de su condición masculina.” A mi juicio, estas líneas contienen la clave de la historia del feminismo contemporáneo (mismo que surge en el momento en que la conciencia de la propia condición deviene movimiento político y social), y permiten entender la “crisis de la masculinidad” como el momento en que el amo se ve obligado a tomar, como consecuencia del movimiento feminista, conciencia de su posición de dominio, y consecuentemente a problematizarla. Para un desarrollo más pormenorizado de esta idea, véase Vendrell (2002).

de una razón. En primer lugar, si se consigue demostrar que las razones aducidas por Becker —y por los autores en que se fundamenta— no son razones determinadas por la condición humana, como dice él, sino únicamente por la construcción efectuada de lo humano desde el poder masculino, se abre la vía para pensar un mundo *humano* diferente, regido por otros principios, sometido quizá a determinismos de un orden distinto, donde o bien este “mal” que ahora sufrimos ya no sería necesario, o bien tomaría otras formas y nos llevaría a enfrentarnos a problemas diferentes. Desde nuestra perspectiva actual, mediada por el género, automáticamente tendemos a pensar en un mundo construido desde lo femenino. Ahora bien, la cuestión aquí es que nuestras ideas sobre lo femenino han sido concebidas desde lo masculino. En el mundo del “hombre”, lo masculino y lo femenino son dos caras de una misma realidad. Si a un libro como el de Becker le quitamos lo masculino, la parte del “hombre”, lo que nos queda es... nada. Como vimos, lo femenino, o la mujer, desaparece junto con el hombre, porque las mujeres solo son elementos dentro del mundo masculino y como tales carecen de entidad propia. Intentar liberar a las mujeres desde la perspectiva de lo femenino tal como hoy la conocemos es una empresa condenada al fracaso, porque con ello no se rompe el marco de sentido que define tanto a lo femenino como a lo masculino *dentro* del mundo del “hombre” y de una idea de humanidad definida desde lo masculino. Por ello, para intentar pensar cómo podría ser un mundo de lo femenino, lo primero sería romper con el marco mental que nos impulsa a verlo desde lo masculino, ya sea en oposición a él o formando parte de él, es decir, como una *mascarada* impuesta desde lo masculino como *impostura*. La única forma de conseguirlo es por medio de la constitución de un poder femenino que pueda dar lugar a un mundo de la “mujer”, desde el cual repensar lo humano mismo y viendo qué lugar se da en él al “hombre”. Pero



el feminismo actual, en su mayor parte, no contempla dicha opción ni siquiera como horizonte utópico. Por lo general, se contenta con exigir concesiones por parte del poder masculino, habiendo renunciado a un cuestionamiento de fondo de las estructuras de dicho poder. Podría decirse que el feminismo topa con un techo de cristal que, como cualquier techo de cristal, resulta invisible, pero en este caso para el propio feminismo. El feminismo de la Segunda Ola parece haber tomado conciencia del problema, o al menos haberse acercado a ella, pero el *backlash* de los ochenta ha producido un efecto de retroceso innegable.<sup>69</sup> El feminismo se encuentra hoy fragmentado, por motivos diversos que no es este el lugar para desarrollar. Lo cierto es que ha dejado de ser una amenaza para el poder masculino. La masculinidad, que en sí no es otra cosa que la figuración de dicho poder, ha pasado por su “crisis” pero se ha reconstituido, diversificado y podría decirse que incluso se ha reforzado. La llegada a los puestos de máximo poder político de líderes como Donald Trump, en la primera potencia mundial, o Jair Bolsonaro en su equivalente latinoamericana, ambos abierta y declaradamente machistas, supone el retorno del padre en su versión más obscena, formando parte de una reacción “hipermasculina” a los avances del feminismo.<sup>70</sup> Trump y Bolsonaro son apoyados, por medio

<sup>69</sup> Al respecto, véase Faludi (1992).

<sup>70</sup> Dichos avances han sido recientemente sintetizados en la figura de la “ideología de género”, en sí misma un espantajo creado por la ultraderecha política en connivencia con el integrismo religioso cristiano (en sus diferentes denominaciones, desde el catolicismo a las diversas iglesias “evangélicas”). Dicho espantajo se ha mostrado sin embargo sumamente efectivo a la hora de sumar los miedos de amplios sectores de la población, impulsando decisivamente candidaturas como la de Jair Bolsonaro a la presidencia de Brasil, pero asimismo con un papel nada desdeñable en el triunfo de líderes como Andrés Manuel López Obrador en México.

Retomo aquí el par conceptual desarrollado por Umberto Eco (1984).

del voto, pero no únicamente, tanto por hombres como por mujeres. Ciertas feministas llaman a estas mujeres “patriarcalizadas” o “heteropatriarcales”. También podríamos hablar de ellas como de las mujeres “integradas” en el sistema, por oposición al grupo de las “apocalípticas” que no se reconocen en él.<sup>71</sup> La paradoja quizá esté en que la lucha de estas últimas se produce igualmente al interior del sistema, con los medios en general aprobados por el sistema y con objetivos asumibles por el sistema. Una de las razones de esto, como se pretende mostrar aquí, es que se toman como punto de partida ideas de lo femenino que han sido construidas e impuestas durante siglos y milenios desde el poder masculino y a su servicio. Cosas como el pacifismo, el igualitarismo o la “expresión libre de las emociones” son completamente ajenas al mundo del poder masculino, mismo que, como bien muestra Becker, es el mundo de la guerra, la jerarquía y la contención. Cuando ciertas mujeres, pero también muchos hombres ubicados en la “nueva masculinidad” contemporánea, celebran o reivindican el derecho a llorar, viéndolo como un avance o incluso una estrategia de liberación tanto para los hombres como para las mujeres, no parecen comprender que llorar, así como la libre expresión emocional en general, ha sido siempre el dudoso privilegio del sometido, como lo han sido la igualdad o el “saber perder”.<sup>72</sup> Ante el poder, y su contraparte la violencia, estas estrategias están condenadas al fracaso. Son las

<sup>71</sup> Retomo aquí el par conceptual desarrollado por Umberto Eco (1984).

<sup>72</sup> Aprender a llorar y a perder fueron temas recurrentes en los intentos para eliminar el “sexismo en la educación” en la década de los 90. Al respecto, véanse los trabajos de Askew y Ross (1991) y Spender y Sarah (1993). Independientemente de las buenas intenciones de estos pedagogos, cabe ver en el fomento de la actitud del “buen perdedor” una preparación para la globalización turbocapitalista, según la regla calvinista que impide que el perdedor dirija su protesta contra el sistema en lugar de contra sí mismo (Luttwak, 2000).

estrategias de supervivencia del sometido; mostrarte pacífico puede salvarte la vida cuando se te ha privado del uso de las armas o del entrenamiento para la lucha, como ha sucedido históricamente con las mujeres y con cualquier otro grupo subordinado, y de igual modo toda otra forma y manifestación de conformismo.

La construcción de un mundo alternativo, donde las hembras de nuestra especie tuvieran la preeminencia, pasaría entonces por una ineludible etapa revolucionaria, de enfrentamiento directo con el mundo “humano” actual. Ello no puede hacerse sin emplear las mismas armas y estrategias del poder masculino, que son las que me propongo mostrar aquí. Solo una vez completada esta parte sería posible abrirse a otro mundo fundamentado en otras bases, o como diría el filósofo Slavoj Žižek, con “sueños diferentes”. Digo muy conscientemente “las hembras” porque “la mujer” y “lo femenino” tal como hoy los conocemos se perderían inevitablemente en el proceso, al igual que “el hombre” y “lo masculino”. Sobre lo que pudiera resultar de todo ello solo podemos tener nociones especulativas. Sería un mundo humano diferente, quizá con rasgos del actual y cosas que ya nos son conocidas, pero con otro bien y probablemente también otro “mal”. De cualquier forma, ya no sería el mundo *del hombre*.

Antes de pasar a lo que sigue conviene por mi parte algunas aclaraciones en cuanto al método. Aunque estoy convencido, por las razones ya aducidas y que se profundizarán más a continuación, de que el “patriarcado” es únicamente una forma histórica de la mucho más extensa y universal dominación masculina, no lo estoy menos de que la condición paterna, es decir, el hecho de que los hombres sean reconocidos como “padres” de la descendencia de unas determinadas mujeres, constituye la clave de dicha dominación —y por lo tanto, como ya se dijo también, de las sociedades humanas tal como hoy las conocemos. Parto, por ello de una exploración de la

cuestión paterna, tomándola como el eje alrededor del cual se estructuran tanto la dominación masculina en su sentido amplio, como el patriarcado histórico. Aunque en las sociedades que los antropólogos han llamado “simples”, “primitivas”, “tradicionales”, “vernáculos” o “precapitalistas”, la paternidad es una meta ineludible para cualquier hombre que aspire a ser considerado como tal por su grupo, con el surgimiento de la complejidad, la división de funciones y la estratificación social, las cosas dejan de estar tan claras. Asistimos entonces a la aparición de numerosas figuras de lo que podríamos considerar una disidencia masculina, ya sea voluntaria, o forzada, mismas que complican extraordinariamente al cuadro de las relaciones entre los sexo-géneros. Por diversas razones, que pueden ser de índole económica, política o ideológica, contingentes crecientes de machos humanos, o bien son excluidos de la hombría, es decir, de la pertenencia al club masculino, o bien renuncian ellos mismos o buscan la constitución de centros de poder alternativos. En algunos casos, estos machos caerán de una u otra forma en lo que, en una perspectiva estructural, cabe considerar a todos los efectos como el campo femenino, puede que con la intención de colonizarlo o de asegurar su inclusión en lo masculino, o puede que simplemente asumiendo funciones típicamente femeninas —es decir, consideradas así por su sociedad—, en tanto machos feminizados en mayor o menor grado. En otros casos, como veremos, la disidencia masculina adopta formas de lo que hoy llamaríamos “hipermasculinidad”, acercando a estos hombres a la figura del “monstruo” por oposición al patriarca. La disputa entre estos disidentes, generalmente considerados fuera de la ley, y los defensores del orden patriarcal, se centra en los dos ejes clave de dicho orden: el patrimonio y la conyugalidad, es decir, los bienes y las mujeres, en resumidas cuentas, todo aquello que es objeto de intercambio para asegurar las alianzas entre grupos masculinos. Mientras que el patriarca hereda o

compone su patrimonio por medios considerados legales por su sociedad, ateniéndose con ello a las leyes del padre, tanto las dictadas por el poder temporal como las refrendadas por el poder espiritual, el monstruo, el hombre disidente, intenta conseguir hacienda y mujer por medios considerados ilícitos: el robo, el secuestro, el asesinato o esa forma sutil de ataque al patriarcado llamada “seducción”. Todo ello da lugar a una serie de variaciones y complicaciones de las que se intentará dar cuenta en las páginas que siguen, siempre buscando casos que puedan servir como ejemplo de situaciones de carácter más general aunque sin pretender en ningún momento, claro está, agotar el panorama completo de lo posible.

La perspectiva histórica resulta aquí ineludible, como lo es la lectura de los datos históricos desde el tamiz de las estructuras fundamentales. Por diversas razones, que van desde el mayor conocimiento al interés personal por determinadas situaciones, me he centrado en determinados casos y me he limitado a mencionar otros que seguramente merecerían un análisis igualmente pormenorizado. También hay muchas otras situaciones que ni siquiera aparecen en el texto, lagunas que el lector puede completar según sus afinidades, conocimiento y circunstancia. En lo que sigue se habla de la historia de la Iglesia en Occidente, mayormente la católica, en especial de su constitución como eje de poder espiritual al interior del grupo masculino, en pugna pero a la vez en cuanto refuerzo del poder temporal. Se habla de figuras que encarnan la disidencia en el imaginario popular o no tan popular: el bandido, el seductor, el aventurero o el “superhombre de masas”, ilustrándose la reflexión con ejemplos tanto de “la realidad”, es decir, personas o personajes históricamente documentados, como del imaginario en su sentido más literal, personajes surgidos de la imaginación de escritores, de la cultura popular o de la de una época en concreto. Se habla de momentos históricos que a juicio del autor de estas líneas cabe conside-

rar cruciales en la evolución del orden de género, como la Revolución Francesa, pero también de la situación existente en ciertos estamentos de la sociedad que dio lugar a la misma. Otro momento clave lo ha sido el surgimiento y desarrollo imparable hasta nuestros días del capitalismo industrial, dando lugar a reestructuraciones de tanta envergadura como la desactivación progresiva del patriarcado histórico y la reducción de la función paterna a simple correa de transmisión del poder crecientemente omnímodo del Estado. Por último, se intentan ofrecer elementos para comprender la situación actual, en la nueva perspectiva que impone la globalización. ¿Qué ha pasado con el poder no ya de los padres, sino con el de los hombres en general?, ¿qué desplazamientos podemos detectar actualmente al respecto, dando lugar a qué cambios o fomentando qué permanencias, en favor de qué o de quién? Todo ello en la idea de que el presente y el futuro, no ya del patriarcado, sino de la paternidad y la hombría mismas, es el campo donde se juega la reestructuración no únicamente del orden de género, sino de la idea misma de humanidad.

### *I. La oscura cuestión paterna: patriarcas y disidentes*

¿Es un hombre lo mismo que un padre?, ¿es la paternidad el destino, cumplido o no, de todo hombre?, ¿puede existir una hombría desvinculada de la paternidad?, ¿o una paternidad desvinculada de la hombría? Vayamos por partes.

Un estudio de Giuditta Lo Russo, publicado en 1995 con el título *Uomini e Padri. L'oscura questione maschile*, se plantea estas interrogantes desde la antropología feminista (Lo Russo, 1998). El título incluye tres de los términos que podríamos considerar clave en la ecuación: “hombre”, “padre”, “cuestión masculina” (masculinidad). Sin embargo, excluye o deja

fuera uno no menos importante: “macho” en el sentido biológico de la palabra, es decir, como la contraparte biológica de la “hembra”.

Deberíamos tener claro, antes de enredarnos en estas ciertamente oscuras cuestiones, la masculina y la paterna, que todos estos términos designan cosas distintas, no directamente superponibles: el macho de la especie humana, algo que sería más correcto designar con la firma cromosómica XY o con el signo convencional del círculo con la flecha en la parte superior derecha, no es lo mismo que el hombre; de igual modo, el campo masculino de un grupo humano no se superpone directamente ni con el número de sus machos ni con el de sus hombres.<sup>73</sup> Para empezar, no todos los individuos nacidos machos, es decir, con el cromosoma “Y” en su dotación genética, alcanzan la categoría de “hombres”, misma que requiere del reconocimiento social por medio de la demostración de diversas aptitudes y la superación de pruebas. “Hombre” es, entonces, por lo general un título que se otorga solo a una parte de los machos; el número variará según que los requisitos impuestos por la cultura sean más o menos excluyentes. En nuestro mundo contemporáneo, que ha eliminado o tiende a eliminar las iniciaciones reguladas o las pruebas de hombría, hombre y macho tienden a confundirse. Nacer macho es nacer hombre, y luego las variaciones en el desempeño de la hombría se interpretan cuantitativamente y dan lugar, en la mente de ciertos teóricos, a las llamadas “masculinidades diversas”. Lo cierto es que dichas masculinidades se miden con

<sup>73</sup> En última instancia, tanto el macho de la especie como el hombre son tipos ideales, constructos teóricos. La realidad empírica no muestra machos puros, ni mucho menos “hombres”. Es necesario llegar a la conclusión de que en uno y otro caso se trata de tendencias o realidades estadísticas. Resulta necesario postularlas a efectos analíticos, pero teniendo siempre en cuenta la salvedad aquí mencionada.

respecto a un modelo, y el modelo sigue pareciéndose mucho más de lo que la gente cree al de la hombría tradicional.

El campo masculino de un grupo, sociedad o cultura está por lo general compuesto por los machos reconocidos como hombres,<sup>74</sup> lo cual obliga a sus integrantes a respetar una serie de reglas, así como a diversas renunciaciones. Tradicionalmente, pero también hoy en formas más o menos encubiertas, los hombres han debido mostrar su valor por medio de la superación de pruebas iniciáticas, mismas que suelen incluir el entrenamiento en actividades como la caza o la guerra. Es el mundo juvenil del héroe; en sus años formativos, los hombres, o los aspirantes a serlo, se modelizan sobre el patrón del héroe: el gran cazador, el guerrero, el descubridor, el conquistador, el protector, el defensor, el vengador y otras figuras de la misma o parecida índole. Pero el héroe debe evolucionar conforme va ganando en edad, a veces en compañía de su cohorte etaria. Como ha señalado el sociólogo Enrique Gil Calvo (2006), tradicionalmente existen únicamente dos caminos para el héroe que madura: la patriarcalización, o bien la monstruosidad.

El camino considerado correcto es el primero, el cual incluye la paternidad. Aquí cabe introducir otra distinción: el padre no es lo mismo que el simple genitor. La paternidad implica la asunción —y el derecho— de la propiedad sobre las crías de una determinada hembra, o de varias. Los niveles de obligación y responsabilidad asumidos por el padre divergen según las diferentes culturas. En sentido estricto, la plena patriarcalización solo ocurre en los sistemas así llamados de “patriarcado”, donde el padre, es decir, el varón que ha asumido legalmente la paternidad sobre determinadas crías, goza

<sup>74</sup> Decimos “por lo general”, porque también puede haber hembras, o cuerpos hembra, ocupando posiciones en el campo masculino. Por lo mismo, y de una forma más numerosa y variada, encontramos machos, o cuerpos macho, en el campo femenino. De todo ello veremos ejemplos en lo que sigue.



de poder tanto sobre ellas como sobre la hembra que las ha gestado. Dicho poder puede llegar a ser irrestricto, incluyendo el derecho de vida o muerte, y puede traducirse en poder político. Los sistemas patriarcales suelen incluir en su organización la existencia de linajes patrilineales, es decir, donde la pertenencia al grupo se transmite por medio de los hombres. En las sociedades que se organizan en un sentido matrilineal, donde la transmisión se efectúa por medio de las mujeres, el padre tiene una menor importancia política *como tal padre*, no obstante, la tiene como hermano de la madre, el cual, conviene no olvidarlo, es a su vez padre de hijos adscritos a otro linaje. Aquí, la función paterna se acerca a la del simple genitor. Aunque el padre puede tener relaciones de diverso tipo con sus hijos, no tiene un poder real sobre ellos, lo cual lo asemeja a la figura del padre despatriarcalizado contemporáneo de que hablaremos posteriormente.

Interesa destacar aquí que, en los sistemas patriarcales, pero no únicamente, la paternidad es el destino previsto para todo hombre reconocido como tal. Formar parte plenamente del campo masculino implica, pues, hacerlo como padre, de igual modo que en los años formativos implicó asumir con mayor o menor fortuna el modelo heroico.

¿Qué ocurre con los hombres que no alcanzan esa condición, ya sea por voluntad propia o por circunstancias diversas? Devienen lo que Gil Calvo llama el *monstruo*, la figura del varón malogrado, misma que —como por otro lado también la del patriarca— puede resolverse positiva o negativamente con respecto a la comunidad. ¿Forma parte el monstruo del campo masculino? Desde la perspectiva que aquí se maneja, la respuesta es negativa. Habiendo renunciado a la paternidad, y con ella a la patriarcalización (caso de encontrarnos en sistemas de patriarcado estricto), el individuo en cuestión ha renunciado a la hombría. Puede que lo haya hecho ya en sus años formativos, negándose a asumir la condición heroica

(negándose a la caza, la guerra, las competiciones, los deportes u otras formas de violencia, o mostrándose pusilánime en los ritos de iniciación), o puede que su no patriarcalización haya tenido lugar posteriormente por diversas causas. También es posible que haya sufrido una despatriarcalización por haber perdido su patrimonio (el otro elemento indispensable del patriarca clásico) o a su familia, o ambos. O incluso por haber perdido habilidades masculinas básicas, como la capacidad para cazar o guerrear. Como sea, el resultado final es el mismo: la exclusión, a veces una verdadera expulsión, del campo masculino. La pérdida de hombría, como en algunos casos recogidos en la literatura etnográfica (Cardín, 1984; Clastres, 2010) puede ser radical. Pero en otros casos pasa mucho más desapercibida, en especial cuando la renuncia es consciente y buscada por el “hombre” en cuestión.

Podemos revisar algunas formas de renuncia a la patriarcalización, y la paternidad, y ver cómo afectan a la condición “masculina” de quienes se encuentran ahí.

En primer lugar, y de una forma muy antigua y extendida, tenemos el caso de lo que podemos llamar el hombre dedicado a la religión, es decir, que de alguna forma la encarna, la dirige o la transmite. Tendríamos desde los clásicos chamanes, aunque esta condición puede variar mucho a lo largo y ancho del espectro etnográfico, hasta los cleros secular y regular del cristianismo, pasando por un conjunto muy amplio de variedades de la experiencia sacerdotal en culturas de complejidad variable. Los chamanes, aunque sean “hombres”, no siempre son reconocidos como integrantes del campo masculino.<sup>75</sup> Los sacerdotes y monjes suelen estar sometidos a

<sup>75</sup> En su conocido y documentado estudio sobre el tema, Mircea Eliade (1976 [1951]) llegó a la conclusión de que el chamanismo era fundamentalmente una *–o la–* “técnica del éxtasis”. Pero precisamente nada puede estar más alejado del campo masculino que la experiencia extática. La masculinidad se construye por medio de la contención, sobre cuyas modali-

diferentes grados de celibato, lo cual impide su paternidad y por consiguiente su patriarcalización. Los monjes del ámbito religioso cristiano, por ejemplo, renuncian a todo ello pero forman comunidades aparentemente “masculinas”. En realidad, los cenobios se encuentran en el lado femenino de la sexuación —por usar las fórmulas lacanianas—, dando igual que los cuerpos que los componen sean masculinos o femeninos.<sup>76</sup> Renunciando a la paternidad, los monjes lo hacen igualmente a la hombría. Muchas de sus órdenes se encuentran bajo el

---

dades se hablará en las páginas que siguen, mientras que el éxtasis supone precisamente una ruptura de dicha contención, en resumidas cuentas, del propio orden masculino o impuesto desde lo masculino. No existen líderes guerreros, políticos, y ni siquiera religiosos en sentido estricto, de carácter extático. Ni el poder temporal ni el espiritual en forma de religión estructurada admiten el éxtasis. San Francisco de Asís puede experimentarlo, pero no así el Papa; es lo que Víctor Turner (1988) ha llamado la *communitas* por oposición a la estructura. Cabe mencionar igualmente ciertos cultos de la antigüedad grecolatina, pero con raíces anteriores, donde la experiencia extática podía comportar la autocastración, en su sentido literal, por parte de los varones participantes. Dichos cultos, dato nada banal, tenían lugar en honor de “diosas madre” como Cibeles (Baring y Cashford, 2014). El comportamiento de sus seguidores podría ser calificado hoy de psicótico desde el psicoanálisis, como de hecho ha sido calificado el trance chamánico. Los paralelismos entre chamanes y santos, como Francisco de Asís, monjes y otros religiosos, fueron igualmente señalados por Eliade. Mencionar, por último, el carácter en muchas ocasiones “particular e incluso privado” de la experiencia chamánica (Eliade, 1976: 29), por contraposición al ritual o la ceremonia “públicas” que definen otro tipo de conductas religiosas. En cierto sentido, el “desorden” chamánico se contrapone al orden religioso, de igual modo que los límites imprecisos del campo femenino lo hacen con el bien estructurado, delimitado y contenido campo masculino. La estructura de este último, contemplada como estructura no únicamente de orden, sino también de poder, se estudia en las páginas que siguen.

<sup>76</sup> Sobre las fórmulas de la sexuación definidas por Jacques Lacan véase Wright (2004), y del propio Lacan su célebre seminario 20, *Aun* (Lacan, 1975).- Me extenderé más sobre la cuestión en los apartados que siguen.-

patronazgo directo de una divinidad femenina,<sup>77</sup> con lo cual nos encontramos ante el esquema de un grupo de hermanos bajo la falda de su “madre”, sometidos a ella según un patrón que, en términos primatológicos, podemos llamar “bonobo” (Waal, 2007). Los monjes no han renunciado ciertamente al patrimonio pero, dado que no fundan familias, no lo manejan patriarcalmente; ellos, como grupo, son su única familia. Por otro lado, renuncian a ocupaciones típicamente masculinas como la caza o la guerra,<sup>78</sup> así como a cualquier otra forma de violencia, para dedicarse a actividades tradicionalmente femeninas como el cultivo, el artesanado y, muy importante en ciertas épocas, la transmisión del saber. El cultivo de las letras y del saber, cuando aparece, rompe con el esquema masculino tradicional: quienes se entregan a él no suelen ser grandes guerreros, ni siquiera líderes políticos, aunque pueda darse la

<sup>77</sup> Es decir, bajo la advocación de algún avatar de la madre por excelencia del cristianismo, la Virgen María. Aunque el cristianismo reconoce la existencia de un único Dios, la figura femenina de María goza de categoría prácticamente divina en los lugares —y en las ramas del cristianismo— donde se la venera, lo cual permite su equiparación con otras figuras históricas de la Diosa (Baring y Cashford, 2014). Un caso bien conocido por el autor de estas líneas es el de la Virgen de Montserrat, patrona de Catalunya (España), en un papel en todo semejante a la Virgen de Guadalupe como patrona de México (en ambos casos sería mejor decir “matrona”). Puede igualmente afirmarse que la Virgen actúa como divinidad local, intercesora ante la divinidad universal, Dios, quien es a la vez su “marido” (al menos en cuanto genitor), su padre (como padre de todos los seres) y su hijo, dado que en su forma humana fue gestado en su vientre.

<sup>78</sup> Cabría hacer una excepción con las órdenes militares, nacidas en el marco de las Cruzadas, y cuyo fin principal es hacer la guerra. La más conocida quizá sea hoy la de los Templarios, pero existieron varias. El estatuto de dichas órdenes es peculiar y de ningún modo puede decirse que se constituyan en típicas del monacato en modo alguno. Las reticencias despertadas por el uso de las armas por parte de la orden templaria, dado que el mismo se oponía a las ideas monásticas cristinas al uso, han sido señaladas por Gonzalo Martínez Diez (2001).

superposición en algunos casos. En realidad, el cultivo de las letras y el saber procede del campo religioso; el origen del pensamiento, como ha apuntado Pascal Quignard (2015), podría no ser otro que el chamanismo. Los filósofos griegos son chamanes transpuestos a la polis, al servicio de ella o, quizá en otro momento histórico, dedicados a subvertirla en su fondo mismo (lo cual a Sócrates, por ejemplo, le costó la vida). Ciertamente, en el llamado mundo Antiguo los líderes pueden ser hombres cultivados, y se dan casos de excelencia tanto en el arte de la guerra como en el de las letras en un único individuo; Pericles en Atenas, por ejemplo; Julio César, Catón o Marco Aurelio en Roma, etcétera. Pero aparecen épocas, como la Edad Media europea, donde la antigua función masculina, es decir, la administración de la violencia, y el cultivo de las letras sufren un divorcio prácticamente absoluto. Aquí encuentra su nicho el monje clásico del cristianismo, quien renuncia a la paternidad y al patrimonio propios para encerrarse en el *scriptorium* a iluminar manuscritos, la mayor parte de las veces, por no decir la totalidad, copiando textos recuperados de la Antigüedad, pero dedicando el grueso de sus esfuerzos al libro por excelencia de esa cultura, la Biblia.<sup>79</sup> El monje, por

<sup>79</sup> Recientes investigaciones parecen apuntar a que “las mujeres también creaban manuscritos de lujo en la Edad Media” (<https://www.lavanguardia.com/ciencia/ciencia-cultura/20190109/454045257440/mujeres-manuscritos-edad-media-lapislazuli.html>). La prueba aducida es la presencia de lapislázuli en el sarro dental de un cráneo femenino, siendo dicha piedra preciosa al parecer un componente de uno de los colores empleados por los mejores iluminadores medievales. El lapislázuli se habría incrustado en el sarro por la acción de chupar el pincel. La nota periodística hace hincapié en “la idea de que eran los hombres, sobre todo los monjes, quienes producían los manuscritos iluminados”, misma que habría sido ahora puesta en cuestión. En la lógica que presentamos aquí, sin embargo, no hay discrepancia alguna, dado que el monje se encuentra estructuralmente mucho más cerca de la mujer que del guerrero o caballero. Podría afirmarse, por ello, que la transmisión del saber se encontraba prácticamente

lo general, y en menor medida el sacerdote, son al principio respetados por el guerrero porque no constituyen para él, para su linaje y para sus maniobras patriarcales, peligro alguno. El monje y el sacerdote, y en mayor medida todavía el ermitaño, figura medieval donde las haya aunque su origen sea anterior, en realidad se encuentran excluidos del núcleo patriarcal del campo masculino. En el orden simbólico del género, su posición estructural es parecida a la de los antiguos eunucos, quienes solían cumplir igualmente funciones relacionadas con la gestión del saber, en las cancillerías de Roma igual que en las cortes china o turca. El monje y el sacerdote son hombres *despatriarcalizados*, monstruos ciertamente benignos, pero monstruos al fin.<sup>80</sup>

Otro caso clásico es el de los segundones o solteros, común en los sistemas de mayorazgo europeos donde solo un hermano, generalmente el primogénito, hereda la hacienda completa. Los segundones de la nobleza, casta guerrera, han dado lugar histórica y culturalmente a la figura del caballero

---

reservada al lado femenino de la sexuación. El reporte completo de la investigación puede consultarse en (<http://advances.sciencemag.org/content/5/1/eaau7126>).

<sup>80</sup> En su origen, el monje, o el “solitario”, se opone a la ciudad y a todo lo que ella representa, empezando por el destino patriarcal (familia y patrimonio). En el caso de las mujeres, se encuentra igualmente la renuncia a su inserción en las estructuras patriarcales, en especial por la vía de poner su útero al servicio de las mismas. Véanse al respecto los excelentes estudios de Peter Brown (1993) y Aline Rousselle (1989). Cabe tener en cuenta aquí igualmente el anatema lanzado contra el matrimonio (es decir, contra la carne y, en especial, contra las mujeres), por San Pablo y otros padres de la Iglesia. En la Edad Media europea todo ello dará lugar a una estructura de poder paralela y en disputa con la estructura masculina patriarcal clásica. Donde la segunda establece su división principal entre lo masculino y lo femenino, la primera lo hará entre los “continentes”, es decir, fundamentalmente el clero de todo tipo, y los “cónyuges”, hombres y mujeres que no han rechazado el matrimonio, sin importar su clase y condición (Duby, 1999).

andante. Dicha figura suele ser vista como una de las formas del héroe, y ciertamente lo es, pero si se trata de un segundón la condición heroica deviene siniestra, porque el “caballero” tiene entonces como propósito conseguir su patriarcalización por medio de las armas, hurtando esposa y hacienda a su propietario legítimo. Varias de las historias, muchas de ellas novelizadas, que nos han llegado dentro del ciclo artúrico describen este tipo de situación, bien analizada por el antropólogo René Girard (2012). Muy distinta es la condición del segundón campesino. A este personaje se le presentan dos caminos: o bien quedarse en la hacienda familiar, pero con la condición de permanecer soltero, o bien salir a buscarse la vida por su cuenta. En ambos casos, la patriarcalización es incierta. Si el segundón decide permanecer en la casa, como célibe, de nuevo nos encontramos con un desplazamiento hacia el campo femenino (o al menos con una exclusión del masculino): no hay paternidad, ni familia, ni se constituye un patrimonio, por lo tanto, la “hombría” queda en duda. Si se trata de una familia rica, el segundón puede muy bien verse empujado hacia la carrera eclesiástica, de grado o por fuerza, con lo cual desembocamos en el caso visto anteriormente.

Hasta ahora nos hemos movido en el campo de la monstruosidad “benigna”, pero en ciertos momentos de la cultura europea aparecen otros tipos que justifican mucho más la apelación a lo monstruoso propiamente dicho. Todos ellos se caracterizan por “robarse” a las mujeres, rompiendo así el esquema de alianzas de la cultura patriarcal, mismo que en ámbitos como el mediterráneo se exagera hasta dar lugar al sistema del honor. Mencionaré aquí tres de estas figuras, cuyo grado de feminización es variable; yendo de la que se mantiene como más masculina a la más “femenina” tendríamos: el bandido, el Don Juan y el seductor.

El bandido, proscrito, cimarrón, salteador de caminos, pirata, o cualquiera de las otras formas o denominaciones

que adquiere a lo largo de la historia, es la figura más antigua. Podríamos decir que es un tipo que encontramos desde que existen graneros, granjas, campos que guardar, caminos, aldeas y ya no digamos ciudades y comercio, en cualquier cultura. El bandido se encuentra, de un modo que en el siguiente punto precisaremos más, “fuera de la ley”, es decir, de la ley del padre, o ley patriarcal allí donde este sistema se encuentra plenamente operativo.<sup>81</sup> El bandido puede ser genitor, desde luego, y también padre, pero en modo alguno patriarca. No es, sin embargo, una figura femenina ni feminizada en ningún sentido; al contrario, puede convertirse y ser considerado paradigma de hombría, en la forma que modernamente hemos convenido en llamar “machista”. Surgiendo y proliferando en los resquicios de la sociedad patriarcal, el bandido es una figura masculina parasitaria y un verdadero precedente histórico del machismo contemporáneo.<sup>82</sup>

El Don Juan y el seductor se encuentran mucho más circunscritos históricamente. Son dos tipos distintos, aunque popularmente se tienda a confundirlos, y de hecho pertenecen a diferentes épocas. Don Juan es un paradigma establecido literariamente y sería aventurado sacar conclusiones sobre su proyección en la realidad social de su siglo o de los siglos pos-

<sup>81</sup> Allí donde existe, la ley patriarcal tiende a confundirse con la del padre, lo cual perdura al menos en Occidente —pero no únicamente— hasta el advenimiento del capitalismo industrial. En realidad, se puede decir que con la pérdida de fuerza del patriarcado, lo hacen igualmente el padre y su ley, como se verá en los apartados siguientes.

<sup>82</sup> En el sentido de que los hombres que se mueven en los márgenes del patriarcado, cuando no están feminizados de alguna forma, ejercen abiertamente una violencia que las estructuras patriarcales mantienen “congelada” en forma de poder. Esta violencia fuera de control es una de las características del machismo, y a ella se opone la violencia “legal”, ejercida de diferentes maneras según las estructuras dominantes sean feudales, las correspondientes a las monarquías absolutas, o las del Estado contemporáneo.



teriores a aquel en que vio la luz por vez primera. Siendo una figura típicamente barroca, tiene precedentes medievales<sup>83</sup> y ha sobrevivido hasta los inicios de la modernidad, e incluso hasta hoy en sus versiones más ridiculizadas. Gil Calvo lo considera un héroe negativo, más que un monstruo propiamente dicho, y podríamos incluso hablar de una figura trágica. Su formulación más acabada, en el campo artístico, quizá la constituya la ópera de Mozart *Don Giovanni*, con libreto de Lorenzo Da Ponte. Dudar de la hombría de este sustractor de mujeres, que cuenta sus conquistas por miles –*e mille tre!*– parece absurdo, y sin embargo desde la perspectiva patriarcal hay algo en él que no encaja en absoluto. De hecho, se trata de un desorganizador de la red patriarcal de alianzas, cuyo pivote es el intercambio de mujeres. En este sentido, y desde la perspectiva masculina –y ya no digamos desde la del honor– Don Juan es un subversivo, un hombre “deshonrado”. Ello no lo convierte tampoco, ni mucho menos, en un feminista *avant la lettre*. Más bien es una figura que se mueve, al igual que el bandido, pero con muy diferentes propósitos, en los resquicios del mundo patriarcal, de hecho en la frontera misma del campo masculino. Si lo comparamos con el seductor clásico, figura típica del último siglo aristocrático, el XVIII, y aristócrata

<sup>83</sup> Por ejemplo, en Catalunya, el conde Arnau, cuya leyenda inspiró a los escritores del renacimiento cultural catalán (como Joan Maragall) y, ya en el pasado siglo, fue recreada en forma de serial televisivo. En esta leyenda confluyen la figura del mal señor feudal (un mal patriarca, o un monstruo, en términos de Gil Calvo) y del seductor de monjas (precedente claro de figuras como Don Juan o Casanova). No podemos olvidar que las monjas son “las esposas de Cristo”, es decir, mujeres reservadas a Dios, con lo cual seducirlas –apartarlas de su vocación o reclusión forzada– en provecho propio constituye un verdadero sacrilegio. El conde Arnau, como Don Juan, y de una forma más atenuada Casanova, se constituyen así en héroes malditos o monstruos antipatriarcales, tanto en el plano terreno como en lo tocante a las relaciones con el Padre y Señor por excelencia: Dios.

en sí mismo, Don Juan es como una especie de versión plebeya del tema, indefectiblemente ligada a las posibilidades que para los hombres abrieron en cierto momento las ciudades, y en especial las universidades. Si el segundón medieval, en los tiempos feudales, o bien se quedaba en casa, célibe, o bien salía a conquistar familia —de hecho, mujer— y hacienda a punta de espada, a partir de la Baja Edad Media y el Renacimiento muchos de ellos van a ir a parar a las universidades. Las grandes capitales universitarias europeas crean una figura nueva que ya no nos ha abandonado: el estudiante. Es ciertamente “él”, porque las mujeres siguen sujetas al patriarcado y carecen en absoluto de este tipo de movilidad. La estudiante no aparece hasta prácticamente el siglo xx. El estudiante de la universidad tardomedieval, renacentista y barroca es un hombre, y es un hombre “suelto”, es decir, un peligro. En términos patriarcales, es tan peligroso como el bandido, puede que incluso más. El estudiante, en especial el pobre, cantado en los cármica burana medievales, se mueve a sus anchas por la taberna y el prostíbulo, donde se encuentran las mujeres desprotegidas. Pero es grande la tentación de hacer presa en las otras mujeres, las “decentes”, a las que no le es posible acceder por la vía patriarcal clásica. De ahí surgen una serie de tipos y figuras literarias que van a confluír en el arquetipo de Don Juan. En su formulación típica,<sup>84</sup> Don Juan lleva su

<sup>84</sup> “Don Juan Tenorio”, de José Zorrilla, es quizá la versión más conocida del mito en los países de habla hispana. Sin embargo, se trata de su actualización romántica. También el poeta inglés Byron consideró la figura de Don Juan tema romántico por excelencia, aunque su versión nos lo sitúa ya en unas coordenadas mucho más “modernas”. El personaje ha mantenido su fascinación hasta nuestros días, como lo prueba —y es solo un ejemplo— la pieza que le dedicó Henry de Montherlant a mediados del pasado siglo: *La Mort qui fait le trottoir (Don Juan)*. Para un estudio del mito de Don Juan desde una perspectiva estrictamente literaria, sesgada hacia versiones francesas como la de Molière, véase Jean Rousset (1985). Para Rousset, el personaje esencial del mito lo es el Convidado de Piedra, al que

imposible patriarcalización como una verdadera condena. No es que se condene por ello, sino que se encuentra condenado ya de antemano. No pudiendo devenir padre ni patriarca, su destino es el de vagar, pasando de una mujer a otra o, como diríamos hoy, de cama en cama. Ahora bien, cuando Mozart compone su ópera nos encontramos ya en pleno siglo XVIII, en el momento en que va a surgir la figura del seductor clásico. En este sentido, Don Juan es un precedente de figuras históricas como Giacomo Casanova, quien era amigo de Lorenzo da Ponte y pudo haber participado en el libreto de la ópera, y literarias como el vizconde de Valmont, el protagonista masculino, con calidad de antihéroe, de la novela epistolar *Las amistades peligrosas* de Choderlos de Laclos.

Si de Don Juan se puede decir que se mueve en la frontera de la fortaleza masculina, pero conservando todavía dicha condición, aunque sea como monstruo, la situación de Casanova y de Valmont es ya otra, ambos se encuentran más del lado femenino que del masculino. Casanova, en tanto figura histórica –aunque la imagen más clara que de ella nos ha llegado la debemos a sus memorias, es decir, a un producto “literario”–, se encuentra en una posición intermedia entre el estudiante pendenciero que intenta labrarse una fama “maldita” y el aristócrata de cuna que no hace otra cosa que aprovecharse de su situación. De orígenes plebeyos, Casanova luchó por ascender socialmente y terminó por autotitularse Caballero de Seingalt, habiendo completado diversos estudios y llegado, en su juventud, al doctorado en teología. Sin embargo, y quizá sea esto lo que hace su figura hoy tan atractiva, no dejó de ser nunca un estafador, un fullero y un caballero, ciertamente, pero *de fortuna*, quien nunca dudó en recurrir a la espada cuando así se le hizo necesario y dio con sus huesos en

---

quizá podríamos considerar como el representante del orden patriarcal mismo.

la cárcel siempre que las autoridades consideraron que había que pararle los pies. Con todo ello, basta con leer un puñado de páginas de sus célebres memorias para constatar que Casanova se mueve en un mundo primordialmente femenino. En realidad, en la parte masculina de la sociedad se le tiene poco en cuenta; se le protege y mantiene, a veces como algo parecido a un bufón o una mascota, pero de igual modo se le echa a patadas, se le persigue, encarcela, menosprecia o expulsa cuando ya no se considera que resulte entretenido o útil. Giacomo Casanova nunca formó parte del club masculino de su tiempo, y mucho menos de aquel al cual le hubiera gustado pertenecer, el de las clases dominantes. Por lo mismo, quizá, nunca se patriarcalizó. Parece que tuvo hijos, pero no fue propiamente un padre. Ni su descendencia ni sus amantes fueron jamás consideradas por él como una “propiedad”, y sus haciendas se deshacían con la misma facilidad con que se hacían. Se trata, entonces, de un tipo masculino nuevo, otro de cuyos ejemplos podría serlo Rousseau. Pero Rousseau es más bien un hombre que no encaja en sus propias pretensiones patriarcales, y sus relaciones con el mundo femenino son de un tipo que posteriormente se llamará “masoquista”; a Casanova, por el contrario, la patriarcalización no parece haberle quitado el sueño ni poco ni mucho y su posición de deseo es mucho más ambigua.

Con todo, Casanova no da el tipo del seductor dieciochesco clásico. Resulta significativo que en una de las mejores reflexiones que se han dedicado al personaje, la de Miklós Szentkuthy (2002 [1939]), nunca se hable de él en estos términos, y en cambio se lo considere sin ambages un intelectual e incluso un filósofo, así como uno de los hombres que mejor ha sabido comprender “la verdadera naturaleza del amor”. Para Szentkuthy, dicho amor tiene que ver fundamentalmente con la imaginación masculina, en donde la mujer –las mujeres reales, se entiende– tiene poca importancia. Podríamos decir

que Casanova se mueve impulsado por lo que José Enrique Ruiz-Doménec (1993), refiriéndose a la novela de caballerías medieval, llama las “sugestiones masculinas”. El veneciano quedaría así emparentado con la figura del caballero andante, constituyendo la versión dieciochesca, “ilustrada” y en cierto sentido moderna del mismo. Casanova es igualmente el paradigma del “aventurero” (también reconocido y nombrado así por Szentkuthy), quien, junto con el santo –mezcla del ermitaño y el monje, con algo de místico–, constituye uno de los tipos fundamentales de la masculinidad alternativa tal como se desarrolla en la historia de Europa.<sup>85</sup> El aventurero no debe ser confundido con el héroe, debiendo ser entendido más bien como el hombre que se mueve transversalmente por el medio social, mezcla de impostor y cazador de fortunas. En épocas posteriores tendrá igualmente su versión femenina, aunque ya en estos siglos existen algunas mujeres que quizá merecerían el título.<sup>86</sup> En su faceta de aventurero, podemos decir que la sombra de Casanova ha sido alargada, llegando prácticamente hasta nuestros días.<sup>87</sup> Digno sucesor

<sup>85</sup> Sobre la condición paradigmáticamente aventurera de Casanova, véanse las interesantes reflexiones de Georg Simmel. Según este sociólogo, el aventurero se caracteriza por vivir en el presente, lo cual se aviene perfectamente con un tipo masculino que ha renunciado al patriarcado. Efectivamente, el proyecto patriarcal obliga a pensar la propia vida en términos de finalidad, es decir, de futuro. Simmel (1988: 14) ironiza sobre los constantes proyectos matrimoniales exhibidos por Casanova en sus *Memorias*, tan irrealizados como irrealizables. De igual modo, Simmel equipara el aventurero al jugador, lo cual conviene también a la figura de Casanova y abona nuestra tesis en el sentido de considerarlo un precedente de personajes de ficción como el agente secreto 007, filiación que exploramos en las páginas siguientes.

<sup>86</sup> Entre ellas Catalina de Erauso, la célebre Monja Alférez, que une a su condición de aventurera la que hoy llamaríamos de “persona transgénero” (Esteban, 2002).

<sup>87</sup> En dicha faceta, Casanova cuenta con un precedente indudable: el pícaro. Aunque en sus recreaciones literarias más conocidas se trate de un

suyo es el “superhombre de masas” teorizado por Umberto Eco (1995), tipo que surge en el siglo XIX, es decir, ya en plena sociedad burguesa, y que encuentra algunas de sus mejores recreaciones en el XX. Superhombres de masas y aventureros netos son personajes de ficción como Arsène Lupin, “caballero ladrón”,<sup>88</sup> Rocambole,<sup>89</sup> Simon Templar, apodado precisamente El Santo,<sup>90</sup> o el agente secreto James Bond 007, con

personaje masculino, existe también en versión femenina.

<sup>88</sup> Creado por el escritor francés Maurice Leblanc. Existen diversas ediciones en español de las numerosas novelas protagonizadas por el personaje.

<sup>89</sup> Personaje folletinesco, creado por el también francés Ponson du Terrail. Ha dado lugar al adjetivo “rocambolesco” para dar cuenta de situaciones tan enredadas como improbables.

<sup>90</sup> Creado por Leslie Charteris, autor inglés. La popularidad de sus relatos, de nula calidad literaria, a veces tediosos pero repletos de hazañas sobrehumanas, se incrementó considerablemente cuando fue llevado a la televisión en los años 60 del pasado siglo. Contó con el rostro del actor Roger Moore, quien en la década siguiente, y seguramente no es casual, interpretaría al agente 007 en varias películas. Hubo incluso un intento de recuperar al personaje en una nueva edición de la serie televisiva y de llevarlo al cine, interpretado esta vez por Val Kilmer, ya a finales de los noventa. El Santo es un verdadero “superhombre de masas”, en el sentido de que sus habilidades físicas no tienen nada que envidiar a los hoy mucho más conocidos superhéroes de los universos Marvel o Dc (surgidos directamente de otro medio típico de la cultura de masas, el cómic). Pero El Santo es importante para nosotros por otros conceptos: al igual que su homólogo francés Arsène Lupin, es originalmente un ladrón, es decir, un fuera de la ley. Con el tiempo, se convierte en colaborador de las autoridades y en “desfacedor de entuertos”, una especie de caballero andante moderno; es esta última faceta la que fue mostrada en la serie televisiva. En la película *The Saint* (1997, dirigida por Phillip Noyce), sus habilidades como seductor son puestas de manifiesto en la que quizá sea la mejor escena del film. Por último, destacar su uso de identidades ficticias encubiertas bajo diferentes nombres del santoral católico. Tenemos así al bandido, al santo y al seductor reunidos en un único personaje, en un claro ejemplo de cómo la cultura de masas es capaz de desarrollar síntesis que absorben y resignifican toda una tradición anterior, en este caso un conjunto de masculinidades alternativas al modelo patriarcal.

licencia para matar,<sup>91</sup> aunque la lista sería interminable. Aunque el uno sea un personaje de ficción y el otro alguien que existió realmente, la filiación entre James Bond y Casanova puede establecerse de una forma bastante clara: comparten la pasión por el juego, la seducción, la astucia (ambos son fulleros y

<sup>91</sup> Creado por Ian Fleming, escritor que en sí mismo reunía varias de las características trasladadas a su personaje: espía, gastrónomo, *gentleman* y hombre de club o fumador compulsivo. James Bond, en especial en las novelas escritas por Fleming (quien posteriormente ha tenido varios continuadores) reúne todas las características de lo que hoy, desde la “nueva masculinidad”, suele caricaturizarse como el modelo masculino clásico, el del “hombre que se autodestruye”. Ciertamente así es; Bond fuma y bebe compulsivamente, sus hábitos alimentarios pondrían de los nervios a cualquier dietista, rehúye todo tipo de moderación o control médico y se dedica a una profesión extremadamente peligrosa. Pero James Bond no es ni pretende ser un patriarca; su modelo es ya el del machista y su éxito se corresponde con el del machismo contemporáneo. En el cine, que constituye su versión más popular, ha dado lugar a la serie de películas sobre un único personaje (y sobre prácticamente un único argumento) más prolongada y exitosa de la historia, más de veinticuatro filmes a lo largo de medio siglo largo, lo cual da una idea de hasta qué punto encarnó y sigue encarnando una cierta masculinidad que se resiste a morir. Como ideal del hombre y del macho, su recreación más pura es la del primer ciclo de películas, las protagonizadas por el actor Sean Connery. Con Roger Moore aparece un Bond más suave y blando (que empieza fumando puros pero termina, en su última película, cocinando una omelette para su pareja), tendencia que culmina con las dos películas protagonizadas por Timothy Dalton. Toma después el personaje Pierce Brosnan y le imprime una nueva dureza, misma que vemos culminar en el hasta el momento último ciclo, interpretado por Daniel Craig. Se podría pensar, entonces, que el machismo del último medio siglo ha seguido una curva y completado un círculo, volviendo a sus orígenes. Sin embargo no es así: el Bond estelarizado por Craig sigue siendo el macho de siempre, pero a la vez acusa los efectos de la “crisis de la masculinidad”. De este modo, en las últimas películas se incide como nunca se hiciera antes en la biografía del personaje, las contradicciones e incluso los traumas inherentes al hecho de llevar la pesada carga de ser el 007. Con ello vemos puesto en cuestión el modelo mismo de masculinidad que el personaje encarna

usan tanto de la proeza física como del engaño), el gusto por la buena vida (comida, bebida, carruajes, hoteles) dejando que paguen los demás (los nobles en el caso de Casanova o el Estado en el de Bond),<sup>92</sup> los viajes, e incluso las tareas de espionaje. Ambos son igualmente ajenos al patriarcado, aunque defiendan el sistema social que lo ampara, o simplemente le sean indiferentes. Desde esta perspectiva, la utopía del soltero Playboy, estudiada por Beatriz Preciado (2010), de la cual James Bond es un perfecto propagandista, podría ser remontada hasta el mismísimo Casanova.<sup>93</sup>

La figura de Giacomo Casanova es enormemente conocida por habernos legado sus monumentales *Memorias*<sup>94</sup> y por

<sup>92</sup> Como propone Enrique Gil Calvo (2006), más que un héroe, James Bond es un funcionario corrupto.

<sup>93</sup> Por supuesto, la soltería es una cuestión clave aquí. Ninguno de los personajes mencionados es un hombre casado (cuando se casan, como en los casos de Lupin o Bond, sus matrimonios duran poco), como tampoco se casó Casanova ni lo hace Don Juan. La aceptación social del soltero tiende a ser considerada moderna, propia de la sociedad capitalista industrial, pero en realidad todas las sociedades con un cierto grado de complejidad han tenido que tolerar en mayor y menor grado a los solteros (no así a las solteras). Cabe recordar que el primer emperador romano, Augusto, tuvo que obligar a los miembros de las familias prominentes a casarse, con el objetivo de asegurar descendencia legítima —es decir, herederos— para el linaje. Si se tuvo que llegar a tal extremo fue porque la soltería se encontraba lo suficientemente extendida como para convertirse en un problema para el orden establecido, al menos la soltería que cuenta, la de los miembros varones de las clases poseedoras. Por otro lado, la soltería de los pobres, y ya no digamos la de los solitarios del desierto, monjes y monjas, los fuera de la ley, los marginados y proscritos, no parece haber inquietado nunca mucho. Podemos añadirle la soltería de los segundones, hombres de la familia por quienes no pasa la herencia, al menos la principal. Tampoco está claro que en la sociedad contemporánea la soltería de los hombres sea aceptada de tan buen grado como a veces se cree. Sigue siendo una anomalía, aunque todavía más aceptada que la soltería de las mujeres.

<sup>94</sup> La edición más completa en español posiblemente sea la de Mauro Armiño (traducción y notas), publicada por Atalanta en dos volúmenes



haber sido llevado al cine en diversas ocasiones, haber sido novelizado e incluso haber dado lugar su personaje a versiones historietísticas. Desde la perspectiva actual nos resulta atractivo –o repulsivo– porque presenta un tipo de hombre nuevo en su tiempo, que se mueve como pez en el agua en el campo femenino, insinuando así tendencias que hoy conocemos y podemos evaluar mejor. Pero Casanova sigue siendo un hombre, aunque ya no lo sea en el sentido obsesivo en que puede serlo Don Juan. Sin embargo, su no patriarcalización ya no es vivida como una condena; se nos antoja más un producto de la época e incluso de la elección personal.

Ahora bien, el seductor clásico tiene dos rasgos de que carece Casanova: es un aristócrata y es un hombre no ya feminizado, sino incluso femenino. Su paradigma quedó literariamente fijado en la figura del vizconde de Valmont,<sup>95</sup> aunque cuenta con otras recreaciones típicas.<sup>96</sup> Lo de la feminización y la condición aristocrática son cosas que cabe poner juntas porque, con toda probabilidad, solo entre las clases más elevadas fue posible en la segunda mitad del siglo XVIII jugar plenamente el juego de la feminización. Como ya ha sido señalado por diversos autores, se trató de un tiempo cierta-

(Casanova, 2009), aunque existen otras, así como múltiples ediciones fragmentarias. También existen ediciones de los libros que el propio Casanova publicó separadamente, como aquel donde narra su célebre fuga de la prisión de Los Plomos, en Venecia.

<sup>95</sup> Valmont es el protagonista masculino de *Las amistades peligrosas*, novela epistolar escrita por Pierre-Ambroise Choderlos de Laclos. Considerada inmoral en su tiempo, en el siglo XX conoció un renacimiento exitoso, siendo llevada al teatro y al cine. Existen varias ediciones en español. El personaje, así como la “teoría del libertino” que encarna, han sido estudiados por Roger Vailland (1969). Resulta significativo que Choderlos de Laclos sea el autor de un ensayo sobre la educación de las mujeres, también recuperado en los últimos años (Choderlos de Laclos, 2000).

<sup>96</sup> Cabe destacar entre ellas el célebre *Point de lendemain*, relato escrito por Vivant Denon. Existe edición en español (Denon, 2005).

mente femenino: la época en que mujeres como la marquesa de Pompadour y madame Du Barry, ambas favoritas de Luis XV, y más tarde la celebérrima María Antonieta, con su corte propia en los “dominios de la reina” de Versalles, marcaron la tendencia en los círculos más elevados de la sociedad, esa “dulzura de vivir” a la que una revolución, por cierto extremadamente masculina, por no decir machista, puso un brusco final.<sup>97</sup> No es el único caso en la historia de constitución de momentos y culturas “femeninos”. Tiene un ilustre precedente en las famosas “cortes de amor” provenzales de los tiempos de Leonor de Aquitania, que han dado lugar a la noción de amor cortés, la mitología de la Dama y su caballero sirviente<sup>98</sup> —o directamente sometido—, y puede que estén incluso en el origen de nuestras ideas modernas sobre el “amor romántico”.<sup>99</sup> De igual modo, el momento que podemos llamar “versallesco” es un precedente de feminizaciones contemporáneas igualmente importantes y de consecuencias todavía poco o nada evaluadas. No pretendemos decir que se trate de antecedentes del feminismo contemporáneo, sino de épocas en donde lo femenino, arbitrado por ciertas mujeres de gran peso social, impone su pauta a los hombres mismos, es decir, a aquellos que de alguna manera forman parte de su corte o pretenden hacerlo. Aquí es donde surgen figuras como la de Valmont, recreación de un tipo del seductor aristocrático cuya realidad histórica, más allá de lo literario, es tan difícil de evaluar como la del Don Juan clásico. Los aristócratas del tipo

<sup>97</sup> Las tres mujeres citadas, junto con varias ilustres precedentes, han sido estudiadas por Benedetta Craveri (2006) desde la perspectiva de lo que supuso el poder femenino en la corte real francesa del Antiguo Régimen.

<sup>98</sup> Resulta significativo que el “caballero sirviente” haya vivido momentos de esplendor en la Venecia del siglo XVIII, es decir, aquella en la que nace y por la que se mueve Casanova (Ravoux-Rallo, 2001).

<sup>99</sup> Según la conocida —y discutida— tesis de Denis de Rougemont (1993 [1938]).

Valmont, hayan existido en la realidad o no, o hasta el punto en que lo hayan hecho, son los seductores en el sentido más puro de la palabra.<sup>100</sup> Hombres que cuidan su aspecto hasta en sus más mínimos detalles, que se maquillan, se pintan los labios y añaden otros adornos a su rostro, que sustituyen la espada por un espadín, visten ropas de vivos colores y camisas con encajes, llevan pelucas empolvadas, van perfumados, etcétera.<sup>101</sup> En el mundo de *Las amistades peligrosas*, no cabe duda sobre quién es el fuerte; la marquesa de Merteuil ocupa la posición masculina con mucha mayor propiedad que el propio vizconde. Y sin embargo, junto a este mundo subsiste el patriarcado clásico, mismo al que tanto la marquesa como su acólito —estamos tentados de decir su discípulo— tratan de burlar al tiempo que se sirven de él para sus fines. Por supuesto, lo pagarán caro.

El castigo sufrido por la pareja protagonista de la novela de Choderlos de Laclos no es nada, sin embargo, comparado con lo que constituyó el arrasamiento completo de todo este mundo por parte de la Revolución. Encandilados con el asunto de los Derechos del Hombre —que no de la Mujer— y la caída del Antiguo Régimen, es éste un aspecto que suele pasársenos por alto. Como siempre, nos falta la perspectiva de género, o bien la manejamos de una forma muy limitada. Las célebres “mujeres de la Revolución francesa”, desde

<sup>100</sup> La seducción clásica ha sido estudiada por Lydia Vázquez (1996). Por otro lado, un reciente estudio de Benedetta Craveri parece confirmar plenamente la existencia de este tipo de aristócrata seductor o “libertino” en los últimos tiempos del Antiguo Régimen en Francia, aunque su incidencia haya sido tan minoritaria como la de la aristocracia misma (Craveri, 2018).

<sup>101</sup> Sucesores históricos de este tipo lo son el dandy decimonónico y el “hombre de mundo” del XIX-XX, todos ellos propios de la sociedad burguesa y de quienes ya no puede decirse propiamente que se trate de “seductores”. El gran texto sobre la mundanidad en el marco de la aristocracia aburguesada del *fin-de-siècle* francés es *En busca del tiempo perdido*, de Marcel Proust, dandy y mundano él mismo, pero en modo alguno un seductor.

Olympe de Gouges hasta madame de Staël, pasando por la líder del partido girondino madame Roland, a pesar de todos sus esfuerzos no consiguieron crear ningún mundo femenino ni feminizar la revolución en lo más mínimo, y en su mayoría terminaron en el cadalso o apartadas de la escena política y pública con malos modos.<sup>102</sup> La Revolución, desde la perspectiva de los panfletos contra María Antonieta,<sup>103</sup> puede ser

<sup>102</sup> El tema ha llamado la atención de diversos investigadores y, especialmente, de investigadoras como Paule-Marie Duhet (1974) y Linda Kelly (2004). Pueden consultarse igualmente los textos de Dominique Godineau (1993) y Elizabeth G. Sledziewski (1993) publicados en la Historia de las mujeres dirigida por Georges Duby y Michelle Perrot. De hecho, ni de madame de Staël ni de madame Roland puede decirse que fueran feministas o que hayan tenido una agenda específica en ese sentido. Mientras estuvieron activas en política, se comportaron como sus homólogos masculinos. Si la segunda, Roland, terminó sus días en la prisión y la guillotina no fue por su programa feminista, sino por haber formado parte del partido conservador (los girondinos fueron con respecto a los jacobinos algo parecido a los mencheviques con respecto a los bolcheviques en la revolución rusa, y terminaron igual). Las verdaderas “feministas” de la revolución acabaron guillotinas, encerradas en el manicomio o en el exilio. Hubo también mujeres “contrarrevolucionarias” como Charlotte Corday, la asesina de Marat. Esto en cuanto a los nombres propios que han llegado hasta nosotros. Otras muchas mujeres intentaron armar clubs femeninos, o incluso mixtos, todo lo cual fue prontamente suprimido por el jacobinismo triunfante. La política revolucionaria quedó reservada a la parte masculina de la sociedad, culminando, en un primer momento, en el Terror comandado por Robespierre y Saint Just, luego en el golpe contrarrevolucionario de Napoleón, para terminar en la restauración monárquica.

<sup>103</sup> Estudiados por Chantal Thomas, quien en su estudio deja claro el componente feminizador de la corte y la política francesa ejercida por María Antonieta y sus allegadas más directas. Contra ello se dirigió en buena medida el componente misógino de los revolucionarios masculinos, quienes no dudaron en colocar en el mismo saco a la reina y a mujeres revolucionarias, tanto de derecha como de izquierda, como madame Roland u Olympe de Gouges. Para el revolucionario masculino, todas son merecedoras del mismo desprecio. Thomas (1993: 134) lo resume con las siguientes frases: “Si la Revolución representa el principio masculino, la reina encar-

vista como una reacción típicamente machista cuyo resultado final fueron Napoleón, el célebre código napoleónico y dos décadas de guerras y sangre a lo largo y ancho de Europa. Lo masculino volvió por sus fueros. Danton, Marat, Desmoullins, Robespierre o Saint Just no son ciertamente seductores, ni del tipo aristocrático ni del plebeyo, ni Valmonts ni Casanovas; son hombres en el sentido llano de la palabra, por no decir simple y llanamente “machos” (ya no en su sentido biológico, sino en el que hoy damos al término machismo). Ironías de la historia, el mundo feminizado de los últimos tiempos de la corte de Versalles, ciertamente minoritario sin por ello dejar de marcar una tendencia, es barrido con extrema violencia con la ayuda de mujeres de toda clase y condición que no consiguieron con ello otra cosa que asegurarse otro siglo de cadenas. Puede parecer anecdótico, o una interpretación forzada, pero no lo es tanto si tenemos en cuenta que las cortes de amor provenzales, y de hecho toda la cultura feminizada de los trovadores y las damas del Languedoc, fueron igualmente barridos unos siglos antes, y con parecido lujo de violencias, por medio nada menos que de una cruzada dictada por el *Papa* del momento. Dicha cruzada no se hizo oficialmente contra las cortes de amor ni la cultura provenzal en sí, sino contra la herejía cátara, pero el resultado fue el mismo.<sup>104</sup> Otro paralelismo lo tenemos en la reacción antifeminista contemporánea,

---

na el principio femenino. El sangriento estandarte de su roja cabellera es también el emblema de la religión de los menstruos”.

<sup>104</sup> La destrucción del mundo cátara tendrá su continuación en la persecución de las beguinas y los beguinos, grupos de disidentes religiosos conectados con el catarismo en cuanto a su forma de vida y donde las mujeres, y en este caso mujeres directamente salidas del pueblo bajo, contaban con gran importancia y liderazgo. Muchas de ellas serán encarceladas durante años y varias terminarán muertas en la hoguera, siendo sus restos venerados como reliquias por sus seguidores. Al respecto, véase el interesante trabajo de Blanca Garí (2006).

dando lugar al machismo en sentido estricto (Ehrenreich y English, 1990), a reacciones de hipermasculinidad y a tales niveles de violencia contra las mujeres que han tenido que ser bautizados como feminicidio (término que pretende emular al de genocidio) y para encontrar precedentes de los cuales habría que remontarse a la caza de brujas del XVII; fenómeno, por cierto, de la misma o parecida índole de los otros comentados aquí.

Aunque con ello nos hemos alejado un tanto de nuestro tema. Vamos ahora a intentar recuperar el hilo en los apartados que siguen.

## *II. En el nombre del padre*

Hemos intentado mostrar cómo los intentos por parte de los varones de escapar a la paternidad, o los impedimentos que encuentran en la sociedad para ello, comportan anomalías en lo referente a su adscripción plena al bando masculino. En la ciudadela masculina, organizada en torno a la figura del padre ideal, el hombre cumplido ha debido recorrer tradicionalmente los estadios del héroe y del patriarca. Incluso en sociedades no estrictamente patriarcales, la función paterna, o al menos la del progenitor, no está nunca ausente. Puede ser ejercida por el grupo masculino en su conjunto, en los sistemas de casa de los hombres o club masculino, o puede ser ejercida, en cuanto al patrimonio, por un tío materno que a su vez será el progenitor de los hijos de otro linaje materno.

Las combinaciones posibles son diversas y enriquecen el panorama etnográfico de nuestra especie.

En muchas culturas la condición de soltero, y con ella la elisión de la paternidad, ni siquiera se contemplan. Pero con el surgimiento y desarrollo de las llamadas “sociedades

complejas” —complejas al menos en cuanto a la estratificación social, la división de funciones, la aparición de un área específica para la política o la diversificación de la actividad económica—, aparece una serie de líneas de fuga que o bien pueden ser creadas o vistas con aprecio por los propios varones, o bien les son impuestas cuando los papeles heroicos y, sobre todo la patriarcalización, quedan reservados para un número restringido de ellos. Hemos intentado dar cuenta de algunas de estas líneas en lo referente a sociedades estrictamente patriarcales, como lo fueron las del occidente europeo desde la Antigüedad y hasta el fin del Antiguo Régimen. Sin embargo, ninguno de los tipos presentados es exclusivo de esa área histórico-cultural. Ermitaños, monjes y santos los hubo —y los hay— en muchas otras tradiciones religiosas, y lo mismo bandidos, forajidos y fuera de la ley de todo tipo. Quizá lo más problemático sería encontrar los tipos más específicos del Don Juan o el seductor, aunque ciertamente indicios de los mismos se encuentran en otras tradiciones literarias, por supuesto que con las peculiaridades que vienen al caso.

Lo que nos interesa destacar aquí es cómo en todos estos tipos “alternativos” al del patriarca clásico, la masculinidad opera siempre ya sea por defecto, ya por exceso. El tipo religioso de varón, el que según Friedrich Nietzsche —a quien habría que leer aquí con perspectiva de género— dará lugar a la “psicología del sacerdote”, es masculino por defecto. Ya se trate del solitario del desierto —quien huye al desierto precisamente escapando de sus deberes como patriarca en la ciudad antigua—,<sup>105</sup> del monje clásico, del canónigo o del fraile, muchos de los cuales darán lugar a figuras del santoral católico, el hombre religioso es un varón, en cierto sentido, emasculado. Los señores de la guerra, ya sea en los imperios y ciudades antiguos, en la época feudal o en

<sup>105</sup> Ésta es la tesis desarrollada por Peter Brown (1993).

la de las monarquías absolutas, toleran a este tipo de varón, e incluso lo protegen, porque no supone peligro alguno para sus estrategias patriarcales en cuanto a las alianzas matrimoniales, incremento de sus patrimonios y demás consecuencias sociopolíticas. Hay casos singulares, por supuesto, pero la tendencia general es ésta. Quizá la excepción más clara a esta regla en el mundo del monacato lo hayan sido las órdenes militares surgidas en el contexto de las cruzadas. Dichas órdenes, de las cuales la más conocida es la de los Caballeros del Temple, o Templarios, consiguieron la hazaña de conjugar la emasculación con la guerra. Nos referimos aquí por emasculación a la privación voluntaria de la descendencia y, con ello, de la herencia de un patrimonio propio. Sin familia y sin patrimonio, no hay patriarcado posible; así, los templarios y los integrantes de otras órdenes parecidas no fueron ni padres ni patriarcas. Y sin embargo, lejos de retirarse a una vida de rezos —como en Cluny—, de trabajo y oración —como los benedictinos y cistercienses, de silencio —como los cartujos—, de pobreza mendicante —como los franciscanos y otros frailes— y, en general, de transmisión del saber recibido de la Antigüedad, los templarios o los caballeros de las órdenes Teutónica, del Hospital o de Calatrava, entre otras, optaron por el cultivo de las armas. Había ahí una anomalía que con el tiempo comportaría la disolución, a veces violenta, de dichas órdenes. Sobre los templarios no tardaron en caer acusaciones de sodomía, y su costumbre de viajar, comer y combatir por parejas, incluso cabalgando el mismo caballo, no contribuyó precisamente a acallarlas. La sodomía, en este contexto, indica un exceso más que un defecto de masculinidad. Se trata de un exceso de mismidad, lo cual comporta ideas tanto de poder como de peligro. Los templarios se convirtieron en un peligro y como tales fueron proscritos, perseguidos y aniquilados. Para ello se suelen aducir motivos económicos, pero ciertamente otras muchas órdenes religiosas con cuantiosos bie-



nes no fueron perseguidas del mismo modo. Los templarios, en el delicado juego del mundo patriarcal europeo medieval, ofrecían un motivo.

Igual exceso de masculinidad encontramos en los diversos tipos de bandidos, bandoleros, salteadores, malhechores e individuos fuera de la ley en general. Aunque hoy solemos tener de muchos de ellos, así como de sus hazañas, una idea romántica o romantizada, lo cierto es que en su mundo y contexto tendieron a ser contemplados negativamente, como bestias feroces. Algunos se salvaron de dicha imagen, pero sin duda ni Robin Hood, ni Dick Turpin, Luis Candelas o el Serrallonga catalán fueron como lo cantan las baladas o se cuenta en los relatos para niños. Cabe añadirles la figura del caballero felón, generalmente, como ya dijimos, un segundón que tiene que salir a conseguir esposa y hacienda por la fuerza de las armas, las más de las veces con pocos o ningún escrúpulo. La historia de todo este abigarrado mundo de proscritos, muchas veces manipulados por los patriarcas en favor de sus propias estrategias, llenaría muchos volúmenes y no es nuestro propósito aquí. Para dar cuenta de que nos las estamos viendo con un exceso dentro del campo masculino, un verdadero precedente del machismo contemporáneo, me limitaré a explorar el esquema libidinal típico de la mayoría de las historias de este tipo de personajes, convertidas en leyenda e incluso en mito, y muchas veces trasladadas a la literatura.

Dicho esquema, que además se repite en otros casos parecidos a lo largo y ancho del mundo, tiene que ver con una cuestión para nosotros primordial: el robo de mujeres.

Digamos que, si bien las mujeres han constituido por lo general moneda de cambio prácticamente desde la aparición

del género,<sup>106</sup> las estrategias empleadas por los hombres para su apropiación han sido de muy diversos tipos. El hombre “integrado” en el sistema patriarcal obtiene a su mujer o mujeres por medio de estrategias de intercambio o de compra. El hombre situado en el lado “apocalíptico” de la ecuación, por decirlo como Umberto Eco, no tiene por lo general acceso a estos medios. Puede, por supuesto, comprarse una mujer, pero no se tratará de una “mujer legal”, sino de alguien a su vez excluido, proscrito o marginado del sistema de intercambios, alguien que por lo tanto no le reportará ninguna ventaja en el sistema de alianzas ni posición en el mundo patriarcal. Ahora bien, la versión popular del asunto, al menos la que aparece en la época romántica, nos dice lo siguiente: el bandido se robará la mujer prometida a un hombre decente, y ella se enamorará del ladrón. El hombre decente, obstaculizado de este modo en su camino patriarcal, hará lo posible por recuperar a esa mujer, pero solo para encontrarse con la desagradable sorpresa de que ella, ya “corrompida”, prefiere quedarse al lado del bandido. A partir de aquí, el desenlace puede adoptar diversas modalidades. Es la historia clásica de *Cármén*, la ópera de Bizet, o de novelas como *La Punyalada* –*La Puñalada*– de Marià Vayreda, que describe el caso en un contexto tan rico en bandidos como la montaña catalana.<sup>107</sup> Pero los ejemplos pueden multiplicarse; lo encontramos en los cuentos de tema gauchesco de Borges, en las historias de piratas caribeños, en el western y en la novela negra y su adaptación al cine. Hoy lo llamaríamos “síndrome de Estocolmo”, pero parece tratarse de algo muy antiguo. Por supuesto, en algunas versiones la mujer nunca se enamora de su secuestrador, en otras ella

<sup>106</sup> No constituye por ello ninguna paradoja que la “contribución a la teoría de la femineidad” de Horst Kurnitzky (1978) lleve por título *La estructura libidinal del dinero*.

<sup>107</sup> Publicada originalmente en 1904, en los albores del modernismo catalán.

misma se pone en sus manos con fines de venganza, o el prometido se desentiende de ella o el propio bandido la rechaza, etcétera. Pero la cuestión de la pugna por la mujer permanece. La mujer robada convierte a su ladrón, en términos de la lógica patriarcal, en un monstruo, y podemos empezar a sospechar que los monstruos, al menos los de este tipo, lejos de carecer de masculinidad, son masculinos por exceso. Se llega así al *macho*. El macho es más hombre incluso que el patriarca. Con una mujer y un patrimonio robados, el macho no necesita pasar por la paternidad para demostrar su hombría —puede tener hijos o no, poco importa, no fundará ningún linaje—, pero nunca será reconocido como miembro de pleno derecho del club patriarcal. Será perseguido, apresado y ejecutado o enviado a remar a las galeras, mientras que su patrimonio es confiscado y su mujer, si la tiene, es devuelta al redil, enviada a un convento o quizá acabe sus días en un burdel —de donde puede que ya procediera.

Tenemos aquí, entonces, diversas figuras que, ya sea desde el defecto o desde el exceso de lo masculino —de lo que aquí es considerado lo masculino— permiten situar a la masculinidad patriarcal en una especie de justo medio, dictándole tanto sus prerrogativas como sus límites. Todos estos modelos van a servir para medir a los varones en cuanto a su hombría. Un patriarca que se exceda en sus prerrogativas puede contar con que será comparado con el bandido o bandolero que asola sus tierras, de lo cual se esperará que sirva para devolverlo al cauce correcto. Por lo mismo, un futuro patriarca que muestre un excesivo interés por la religión o el estudio, será llamado a capítulo en cuanto a los deberes de su hombría en cuanto se presente la ocasión. Los ejemplos que de ello nos ha legado la historia son innumerables, y los dramas a que este esquema ha dado lugar, inimaginables. Pero no es éste el lugar para entrar en dicha casuística.

Don Juan, por ejemplo, tiene algo de bandido —se roba a las mujeres— pero, como apunta Enrique Gil Calvo (2006), se

trata más de un héroe maldito que de un monstruo. Esto lo convierte en un tipo nuevo, como lo será un par de siglos después Giacomo Casanova. Con el crecimiento de las ciudades y el paso del feudalismo a los Estados-nación, aparecen nuevas posibilidades para los hombres en fuga. En los casos del Don Juan y el casanova, así como del seductor clásico, parece obvio pensar que nadie los ha obligado a transitar por donde lo hacen, en los límites del poder masculino mismo. El mundo patriarcal los rechaza, pero no los persigue ni los proscrib, o no en la misma medida que al malhechor clásico. O al menos no siempre. Estos tipos de hombre encuentran su nicho y son, a su manera, los primeros representantes de lo que hoy llamamos “el nuevo hombre” o “la nueva masculinidad”. La pregunta aquí sería, ¿hasta qué punto son reconocidos estos nuevos tipos, en tanto que “hombres”, por aquellos sí plenamente integrados en la estructura patriarcal? Don Juan puede adscribirse al tipo del macho, es decir, el hombre por exceso, pero ¿Casanova?, ¿Valmont?, ¿qué hay en ellos de excesivo en cuanto a lo masculino?, ¿no nos encontraríamos más bien ante un defecto, algo que los acercaría a los hombres religiosos? Casanova en parte lo era, doctor en teología y abad. En cuanto a Valmont, ¿acaso no anticipa con su culto a la marquesa de Merteuil algo así como el retorno, no ya de la Dama, sino de la Diosa misma?

Si de algo no escapan todas estas figuras de lo masculino, es de medirse con respecto a una ley muy concreta, la del padre, es decir, la ley cuyo representante es el nombre del padre, o dicho en los términos que maneja el psicoanálisis, la función fálica. Ya sea por exceso o por defecto, dicha función y dicha ley serán las varas de medir con respecto a la hombría encarnada por cada quien. El religioso pretende situarse “por encima de la ley”, por decirlo como Blanca Garí (2006), pero únicamente de la del padre terrestre, el representante de Dios, ya sea el rey, el conde o el emperador. O incluso

sus equivalentes femeninos, si se da el caso. El religioso, aun así, se encuentra siempre sometido a la ley del padre celestial, Dios Padre, y ahí, ciertamente, ya no hay Diosa que valga.<sup>108</sup> Por su parte, el bandido, así como el Don Juan o el seductor en determinados momentos de su trayectoria, se encuentran claramente “fuera de la ley”; de las leyes del reino, de las del señor feudal en cuestión, o incluso de las leyes de la Iglesia cuando es ella la que se impone. Cualquiera de estas instituciones, defensoras del orden patriarcal, puede perseguir al fuera de la ley; sumémosles el municipio, cuando aparece. La Iglesia puede excomulgar al bandido, como puede hacerlo también con el rey, noble o quien sea que no se pliegue a sus normas. En lo que dure dicha excomunión, el afectado se encontrará fuera de la ley. Aparecen aquí otras figuras: el heterodoxo, el hereje, la bruja. A los ojos del poder establecido, todos tienen algo que ver con el proscrito. Victoria Sau (1973), en su trabajo sobre el bandolerismo catalán, señala repetidamente los paralelismos entre su persecución y la de las brujas. No nos es posible entrar aquí pormenorizadamente en el análisis de un fenómeno como la brujería y su represión, pero tanto el carácter antipatriarcal, o al menos alternativo al mismo, de la brujería, como el componente misógino de su persecución, se encuentran hoy firmemente establecidos.<sup>109</sup> De nuevo, se trata de intentos de sustraerse a la ley del padre.

Puede pensarse el mundo humano, al menos por lo que se refiere a las sociedades patriarcales, pero también a las de

<sup>108</sup> Siempre, claro está, que nos ciñamos a los desarrollos ortodoxos del cristianismo. Existen indicios de que en determinadas “herejías” o heterodoxias la Diosa ha podido ocupar un papel, si no superior, equivalente al del Dios. Dichas heterodoxias han sido ferozmente combatidas por la Iglesia oficial del momento, incluso, como el caso del catarismo, por medio de cruzadas *ad hoc*.

<sup>109</sup> Entre las interpretaciones más recientes del fenómeno, destaca la de Silvia Federici (2011).

dominación masculina simple –no patriarcal–, según un esquema donde todo se estructuraría, de hecho, giraría, en torno a la ley del padre. Así es como lo piensa el psicoanálisis y así es como lo he intentado pensar antropológicamente, dando ya cuenta de ello en trabajos anteriores. En dicha estructura, que quizá como mejor se entienda sea como un sistema de círculos concéntricos, el centro se encuentra fijado por el eje del poder del padre, es decir, por lo que paradójicamente constituye la excepción en cuanto al sometimiento a la función fálica, pero permitiendo así que el conjunto se sostenga. Se trata, en efecto, de un vacío alrededor del cual gira todo lo demás. Dicho vacío, en el plano cosmológico –lo que San Agustín llamó la Ciudad de Dios y en la Edad Media se conoció como la Jerusalén Celeste– se encuentra constituido por el padre supremo, Dios, algo que, siéndolo todo, por lo mismo no es nada. En el plano terrestre, la excepción fundante puede encarnar en muy diversas figuras, siempre enraizadas en el ancestro o padre primordial, el *urvater* de quien hablaremos en el siguiente apartado. Es dicho enraizamiento lo que otorga legitimidad al rey, el conde, el emperador, el líder militar o a cualquier otro representante de Dios y por lo mismo del Ancestro, es decir, de la raíz identitaria del grupo. Pero se entiende que todas estas figuras solo ocupan esa posición temporalmente, y de hecho muchas veces están ahí para ser asesinadas. Su posición no es tan diferente de la de los elegidos para encarnar a determinadas divinidades en las fiestas sacrificiales de los mexica. Durante el tiempo que dura dicha encarnación, el representante *goza*, literalmente, de todo cuanto puede ser gozado; encarna así, no únicamente al dios, sino a lo que supone, como él, no estar sometido a la función fálica. La larga lista de emperadores, reyes y otros líderes, papas incluidos, asesinados a lo largo de la historia da perfecta cuenta de que nos hallamos ante una estructura pertinaz, clave. Aunque se finja tomar el asesinato como un acontecimiento

no previsto, lo cierto es que esperar escapar de él una vez se ocupa determinada posición, al menos hasta que dicha necesidad se desvía hacia otra parte, resulta ilusorio. El destino del gozador supremo es la muerte, siendo él mismo quien la encarna en cuanto pulsión de muerte, es decir, Goce. Todos los demás, los que giran en torno a este centro, se encuentran sometidos en mayor o menor medida a la función fálica, en resumidas cuentas, a la Ley. Solo el líder supremo escapa a la ley, se sitúa por encima de la ley –no otra cosa implica la soberanía–, pero de nuevo, solo la de los hombres, no la de Dios.<sup>110</sup>

A partir de aquí podemos proceder de círculo en círculo, como si de una visita a los infiernos dantescos se tratara, yendo desde el que se encuentra más cercano al vacío central hasta las fronteras exteriores y más allá.

El primer círculo es sin duda el de los hombres y padres, es decir, los hombres cabales, cumplidos, “integrados”, lo cual en el patriarcado implica haber conseguido la posición precisamente de patriarca, cabeza de familia o de linaje, con posesión de un patrimonio y de descendientes, de preferencia igualmente masculinos, a quienes legárselo.<sup>111</sup> Durante milenios, la posición del hombre-padre implicó el derecho y el deber de la violencia, ya sea en los terrenos de caza como en los campos de batalla. Las variaciones al respec-

<sup>110</sup> No está de más recordar aquí que el gozador supremo es igualmente el máximo transgresor, obligado a ello por su posición. Emperadores romanos como Tiberio, Calígula y, quizá como paradigma, Nerón, lo prueban con creces. (Al respecto, véase Pascal Quignard, 2005.) Todos ellos murieron asesinados.

<sup>111</sup> De nuevo, el modelo más acabado lo encontramos en la Roma imperial, cuando los “padres” que durante la República detentaron el poder político se ven progresivamente privados del mismo y desplazados por el emperador-dios, quien a partir de entonces ocupará el centro y a quien los patricios ahora rendirán el *obsequium* antes reservado a los esclavos con respecto a sus amos (Quignard, 2005).

to son múltiples según culturas y momentos históricos, pero el esquema esencial se mantiene. Hablaremos de dos terrenos donde aparecen fundamentalmente estas variantes y que se corresponden con el cruce entre la variable que podríamos considerar de género, y las de la edad y la estratificación social. En primer lugar, la edad; el patriarca cumplido es ciertamente alguien que empuñó las armas en su juventud y que puede volver a hacerlo en la madurez, pero en realidad a quien corresponde básicamente la lucha es al joven, es decir, al héroe. El patriarca aspira a tener descendientes varones que le liberen de la obligación de tomar las armas, aunque siempre se reserve el uso de la violencia de forma directa o indirecta, quizá por medio de la administración de justicia. En una situación de patriarcado sólido, con poca o ninguna oposición, lo que en realidad detenta el patriarca es el poder. La violencia, excepto en casos de guerra u conflicto civil o doméstico, es decir, interno, adquiere un carácter que hoy llamaríamos deportivo. Un caso clásico es de las justas y torneos que sirven para probar su valor a los jóvenes de la nobleza feudal, quienes no por ello dejan de reservarse el deporte, noble por excelencia, de la caza. El patriarca, claro está, puede seguir igualmente cazando hasta que se cansa o envejece.<sup>112</sup> Tenemos sobradas pruebas de todo ello tanto en la Antigüedad como en la Europa medieval, hasta el fin del Antiguo Régimen. Por supuesto, en siglos posteriores la burguesía triunfante intenta emular este

<sup>112</sup> O muere en un accidente de caza, forma de dejar este mundo no tan honrosa como el campo de batalla, pero igual de frecuente o más. Resulta interesante el caso del emperador Tiberio, ya convertido en gozador y transgresor máximo, algo así como un patriarca de patriarcas. Su muerte se produce como consecuencia de haber querido ensartar a un jabalí con su lanza, contando ya más de setenta años. Se siente mal, se lo da por muerto y el joven Calígula se proclama emperador. Pero Tiberio se recupera y tiene que ser ultimado por Macrón, general al servicio de Calígula (Quignard, 2005).



tipo de distracciones, y en los regímenes fascistas la caza también vivirá momentos de esplendor como deporte reservado a la casta dominante. Pero no únicamente, los líderes comunistas de la antigua URSS mantienen sus pabellones de caza, y algún presidente norteamericano, al menos hasta los tiempos de la Segunda Guerra Mundial, será todavía famoso por sus habilidades cinegéticas.<sup>113</sup> De igual modo, la importancia de la figura del guerrero cazador en culturas alejadas de Occidente es omnipresente. Puede decirse que no hay cultura preagrícola o con algún grado de estatalización, donde no encontremos al prestigio masculino asociado con hazañas de caza, duelo, emboscada o guerra abierta. Dejamos abierto a la especulación, únicamente, el periodo de la revolución neolítica donde se produce el paso de la caza-recolección a los sistemas estratificados que de inmediato se construyen sobre el excedente aportado por la agricultura. Sin embargo, existen numerosos

<sup>113</sup> Como también las guerreras; es el caso de Ike Eisenhower, general en la Segunda Guerra Mundial convertido en presidente al término de misma, o más recientemente el de George Bush padre, quien había combatido en la misma guerra como piloto. Cabe recordar que el presidente de los EE. UU. es asimismo el comandante en jefe del ejército, y puede desencadenar guerras de invasión, de castigo o simples operaciones militares puntuales en cualquier momento y con cualquier excusa. En realidad, prácticamente ningún presidente se ha privado de ello; desde la invasión fallida de la Bahía de Cochinos —es decir, de la Cuba revolucionaria— con Kennedy hasta el reciente bombardeo de supuestas instalaciones para la fabricación de armas químicas en Siria por Trump, la función guerrera ha formado siempre parte del puesto presidencial, aunque su detentador se haya limitado a dirigir o supervisar las operaciones desde la retaguardia. En el universo del cine comercial dicha función suele aparecer de forma explícita. El presidente guerrero, o al menos luchador, aparece defendiendo a su familia (*Air Force One*, 1997), las instituciones de su país (*White House Down*, 2013) o el mundo entero (*Independence Day*, 1996). Por jocosas e improbables que nos puedan parecer todas estas situaciones, no dejan de alimentar el mito del presidente en tanto líder guerrero, máximo defensor de la nación y de sus valores.

indicios de que incluso en sistemas de horticultura primitiva, las actividades cazadoras y guerreras se mantienen con mayor o menor importancia a la hora de definir la masculinidad.

Pero con ello hemos entrado en el segundo cruce de variables, aquel que se produce entre el género y la estratificación social. Es bastante obvio que el campesino no es un guerrero. De igual modo, progresivamente se le restringirá o prohibirá por completo la caza. Aquí nos encontramos con la aparición de un tercer grupo, el de los campesinos,<sup>114</sup> al que posteriormente se añadirán los artesanos especializados, los comerciantes y otros burgueses en el sentido de habitantes de las ciudades. En dichos grupos, si bien todavía se espera que los hombres se patriarcalicen, ya no se espera de ellos heroísmo juvenil alguno ni desempeño guerrero de ningún tipo. Andando el tiempo, a estos hombres se los convertirá en soldados, algo muy diferente del guerrero,<sup>115</sup> pero en general, al menos en el largo periodo de tiempo que abarca desde la consolidación del Imperio Romano hasta el fin del feudalismo europeo, de estos hombres ni se espera ni se desea que hagan uso de las armas.<sup>116</sup> Lo mismo ocurrirá con el obrero en los tiempos de la Revolución Industrial. Campesinos y obreros, al menos en su sentido clásico, no se encuentran ya entonces en el círculo interior, el más cercano al eje central de poder, sino que son desplazados hacia el exterior, hacia lo que podríamos

<sup>114</sup> Sobre las peculiaridades del estatus campesino en una sociedad estratificada, distinto de los horticultores o agricultores primitivos, véase el estudio ya clásico de Eric R. Wolf (1982).

<sup>115</sup> Las diferencias entre la condición del guerrero y la del soldado han sido sugerentemente exploradas por Gilles Deleuze y Félix Guattari (1997).

<sup>116</sup> Resulta significativo que el momento de constitución de los ejércitos de soldados en el sentido moderno coincida con aquel en que las autoridades —real y eclesiástica— emprenden esfuerzos inéditos para el control de las armas en colectivos tradicionalmente conflictivos, como los estudiantes. Por ejemplo en el París del siglo xv, por donde se mueve el estudiante y poeta François Villon (Obregón, 1954).

llamar un segundo círculo, una categoría *inferior* de hombres. Nos encontramos aquí con un fenómeno que, de ser observado únicamente desde el género, podría parecer desconcertante: el campo masculino se encuentra *jerarquizado*, y ello desde antiguo, prácticamente desde la aparición misma de las llamadas “sociedades complejas”, estratificadas o fundadas económicamente en algún tipo de cultivo (agricultura, ganadería o ambas). Pero de los campesinos, en general, al menos de los “libres”, así como de los obreros, todavía se espera que reproduzcan el modelo patriarcal. Aunque su patrimonio sea por lo común ciertamente escaso, al menos cuentan con su familia, sobre todo con su *prole*. Se encuentran, por tanto, todavía situados plenamente dentro del campo masculino.

Caso muy distinto es el del siguiente círculo: bandidos, forajidos, filibusteros, malhechores, secuestradores, mercenarios, proscritos de todo tipo a los que hay que sumar los marginados: esclavos, jornaleros de temporada, pobres en general. Su número irá en aumento conforme avanza la complejidad social (Lis y Soly, 1984), produciéndose un efecto en apariencia paradójico: dicho círculo se incrementa conforme aumenta la riqueza, el poder y, en especial, la demografía del sistema social en cuestión, imperio, reino, califato o similares. Es la historia del Imperio Romano, por ejemplo, donde el ciudadano-soldado de los orígenes, con sus tierras y perrechos, todavía plenamente vigente durante la República, es en los tiempos del Imperio un ser marginal que ha emigrado a la ciudad y se ha convertido en receptor neto de lo que podríamos llamar “subvenciones del Estado”, en forma de los célebres “pan y circo” (Toner, 2012). Por supuesto, las masas de los tiempos del Bajo Imperio ni hacen la guerra, misma que ha quedado reservada para profesionales y mercenarios, ni mucho menos tienen acceso a la caza, que ha ido quedando únicamente para los señores. ¿De cuántos hombres en dicha situación podemos decir que se hayan convertido

en patriarcas con todas las de la ley? Seguramente los hubo, como seguramente hubo muchos que jamás lo lograron o se lo plantearon siquiera.<sup>117</sup> Pero ya no importa demasiado, porque, aunque siguen siendo hombres, al menos los libres, su poder como tales es escaso o nulo. En la mayoría de los casos ha quedado reducido a la emisión del sufragio cuando les sea requerido, o a la participación en algaradas bajo el patrocinio de tal o cual noble con pretensiones políticas. De una forma literal, dichos hombres se encuentran en los márgenes y su situación no es tan diferente de los esclavos; de hecho, algunos esclavos cuentan con mayor poder o riqueza aunque carezcan de derechos políticos.<sup>118</sup>

Pero aun así, todos estos hombres, quizá con excepción de los esclavos, o de tipos especiales como los eunucos u otros miembros de la casta sacerdotal o que se mueven en el ámbito

<sup>117</sup> Duby (1999) es claro al respecto: en la Edad Media las clases populares apenas cuentan, y tampoco cabe pensar que lo haya hecho su vida sexual o matrimonial. La regulación de esta última institución por parte de la Iglesia se dirige fundamentalmente a la clase dirigente, y debe ser entendida en el marco de la pugna entre el poder temporal —emperador, realeza y nobles— y el así llamado “espiritual”, es decir, la jerarquía eclesiástica estructurada en torno al Papa y al cuerpo cardenalicio, teniendo a los obispos como sus principales delegados territoriales. Una vez completado el hundimiento, al menos sobre el papel, del Antiguo Régimen, el conflicto se desplazará hacia los dos poderes que surgen triunfantes en el siglo XIX: la burguesía y la ciencia, en especial la medicina. Esta última intentará por todos los medios asegurarse el control de la sexualidad burguesa, como han mostrado Stephen Heath (1984) y, en un plano más especulativo, Michel Foucault (1989). El equivalente de la descuidada vida sexual, matrimonial o no, del campesino, lo será en los tiempos de la revolución industrial la vida sexual del obrero.

<sup>118</sup> Paul Veyne (1991) analiza el tema a partir de la figura literaria del liberto Trimalción, personaje del *Satiricón* atribuido a Petronio. La época es la del reinado de Nerón.

religioso,<sup>119</sup> siguen siendo “hombres”, es decir, que su estatus se encuentra por encima del de las mujeres, nuestro siguiente círculo.

Ya en el círculo más exterior y por ello alejado del eje de poder central, ocupado por las mujeres, salimos del campo masculino para entrar en el femenino. Como ha sido puesto de relieve por William Blake Tyrell (1989) en su estudio sobre el mito de las Amazonas, como mejor se comprende lo femenino es viéndolo como un espacio protector que se extiende entre la ciudadela masculina y el mundo exterior, que sería aquello que se encuentra más allá de lo humano. De hecho, si contemplamos a las culturas humanas como sistemas de domesticación, viéndonos a nosotros mismos, como ya apuntó Darwin, como una especie *doméstica* a la par de otras a las que hemos igualmente domesticado para que nos sirvan, y establecemos un eje que iría desde lo más domesticado a lo menos, hasta llegar a lo *salvaje*, observaremos que la mayor domesticación se considera siempre lo propio del círculo interior, el del hombre-padre, disminuyendo progresivamente

<sup>119</sup> Es posible que para los religiosos, cuando dicha condición implica el celibato –real o supuesto, pero con efectos parecidos o idénticos en términos de patriarcalización–, quepa hablar de un “tercer género”, mismo que constituiría la verdadera tercera parte con respecto a la dualidad básica masculino/femenino. Es algo que cabe investigar mejor, pero hay indicios que podrían sustentar esa hipótesis, en especial el intento por parte de los integrantes de dicho “tercer género”, es decir, el clero, de crear un poder paralelo al poder masculino patriarcal clásico. Es algo que, para la Edad Media europea, puede postularse a partir del estudio de Duby (1999) sobre “el caballero, la mujer y el cura”. En efecto, la figura del caballero simboliza el poder masculino clásico, el del guerrero, quien recibirá o bien se apropiará de una mujer para devenir patriarca. El cura, ajeno en principio a este esquema, intentará, no ya mediar en él, sino controlarlo por todos los medios a su alcance, primordialmente sirviéndose de la institución del matrimonio, puesta progresivamente bajo el control de la Iglesia.

hasta el exterior, el de la mujer rebelde.<sup>120</sup> De ahí la superposición ideológica posterior, sobre dicho eje, del par razón/sinrazón. El patriarca se considera a sí mismo lo más razonable, directamente inspirado por el Rey, por el Papa, o por cualquiera de las figuras de poder del eje central (a su vez inspiradas por Dios o por el Ancestro); los campesinos u otros hombres-padres aspirantes al patriarcado ya sufren una merma al respecto, y por lo tanto deben ser *gniados* (por el cura, el noble, el maestro...), mientras que los hombres excluidos del patriarcado o incluso de la paternidad, deben ser *controlados*, es decir, vigilados y, en su caso, castigados. Sin embargo, aun así son depositarios de las migas de razón que corresponden todavía a su condición masculina, siempre claro está que conserven su condición libre. Ahora bien, con el paso al mundo femenino se produce la entrada en la sinrazón. Aquí cabe distinguir entre dos categorías esenciales, la de las mujeres-madres,<sup>121</sup> o mujeres propiamente dichas, constituidas

<sup>120</sup> En el eje eclesiástico de poder, la posición superior en cuanto a domesticación, medida en términos de sumisión y servicio a Dios, la ocupa el clérigo. Los guerreros se encuentran por debajo, del mismo modo que los clérigos, en tanto “continentes”, se encuentran en conjunto por encima del resto de los hombres, “conyugalizados” (Duby, 1999). Podríamos decir que la domesticación de la carne debe tender a su completa “espiritualización”, cuestión igualmente trasladada a las órdenes religiosas femeninas. De nuevo, encontramos un paralelismo entre este esquema y el que se establecerá a partir del siglo XVIII entre la “sexualidad burguesa”, capaz de contenerse, y la obrera, popular o campesina, considerada como incontinente e incontrolable (Foucault, 1989).

<sup>121</sup> En la antigua Grecia estas mujeres ocupan el gineceo, mismo que se opone a la *polis* como lo femenino se opone a lo masculino. Los romanos desconocían la institución del gineceo y entre ellos las mujeres libres, las matronas, contaban con un mayor poder e influencia que sus homólogas griegas (Cantarella, 1997). La *polis* griega es entonces un mundo por excelencia masculino, como lo es la *política* que se deriva de ella. De igual modo, en Roma, el Senado y, más tarde, el Imperio, son instituciones netamente masculinas. *Grosso modo*, *polis* y gineceo se corresponden con lo que para

en franja de seguridad que rodea y protege la ciudadela masculina, y la de las mujeres “caídas”, ya sea por rebelión propia o por haber perdido la protección patriarcal.<sup>122</sup> Esas mujeres constituyen la última frontera: cortesanas, prostitutas, brujas, y ya entrando en lo salvaje, tipos imaginarios como la ménade, la sirena, el hada, la náyade y un largo etcétera cuya característica común es la de encontrarse entre lo humano y lo bestial, es decir, en la frontera de lo puramente irracional, de ese mundo de lo que andando el tiempo se llamará “la Naturaleza”.

Por supuesto que en los círculos ocupados por las hembras de la especie se produce igualmente el tipo de cruces con los factores de la edad y la estratificación social ya mencionados. Nunca es lo mismo la hembra núbil que la mujer en edad reproductiva, debiendo añadir aquí una categoría específica, la de la mujer menopáusica.<sup>123</sup> La kore griega, por ejemplo, es la adolescente de la que todavía no se decide la inserción, o bien en el círculo de las mujeres-madres, o bien en el de las caídas o marginadas (Agamben y Ferrando, 2014). Por su parte, las mujeres “corazón de hombre” pueden entre los piegan aprovechar su salida de la edad reproductiva para, caso de que dispongan del suficiente patrimonio, hacer uso de un poder similar al de sus homólogos masculinos (Lewis, 1986). De igual modo, la prostituta es rara entre los pueblos no estratificados, mientras que aparece prácticamente siempre cuando las sociedades alcanzan un determinado nivel de complejidad política.<sup>124</sup> En estos pueblos, además, aparece la figura de la

---

nosotros han sido, al menos hasta hace poco tiempo, el espacio público (masculino) en oposición al hogar o ámbito privado (femenino).

<sup>122</sup> Véase mi análisis para el caso del orden de género en Cuajinicuilapa, Gro., México (Vendrell, 2015).

<sup>123</sup> Sobre la menopausia y sus implicaciones en la vida de las mujeres, véase Germaine Greer (1993)

<sup>124</sup> Existe actualmente un debate, no únicamente sobre lo aceptable o inaceptable de la prostitución (lo cual no nos concierne aquí, donde solo nos

mujer poderosa, cuyo poder puede ejercerse sobre todo tipo de hombres: la reina, la emperatriz, la condesa u otros títulos por

---

ocupamos de los hechos), sino sobre su denominación correcta: la prostituta, mujer “de mala vida” o simplemente “de la vida”, o la puta, clásicas se han convertido, a efectos de corrección política, en la sexoservidora o trabajadora sexual de hoy. Sin embargo, existe otra denominación que podría abarcar todos los casos y, a la vez, ofrecer elementos para una mejor ubicación y comprensión del fenómeno: mujeres públicas. Aplicar aquí el par público/privado abre un conjunto de vías de análisis. En el patriarcado, la mujer pública es aquella que no cuenta con la protección patriarcal, es decir, de los hombres de un grupo familiar o linaje. Como tal, la mujer pública puede ser comprada, rentada o, en otro orden de cosas, estuprada y violada con impunidad (dado que al no ser de nadie no se pondrá en marcha el sistema de venganzas entre familias). Aunque se dan casos de mujeres públicas en pueblos poco estratificados socialmente, por razones diversas, pero donde la captura por un grupo hostil es la más frecuente (Luc de Heusch, 1973), la mujer pública propiamente dicha surge a la par que la vida privada, es decir, de una distinción entre lo público y lo privado que requiere de un cierto grado de estratificación social. La mujer-madre, así como la joven destinada a convertirse en tal y la anciana o menopáusica que cuenta con la protección de su grupo, son mujeres “privadas” en todos los sentidos de la palabra, destinadas de hecho a la vida privada, a veces a ser encerradas en el gineceo o instituciones similares. Las mujeres públicas, aunque puedan ser madres, no entran dentro de esta categoría, así como tampoco las ancianas que se han quedado solas, cuyo tipo clásico dará lugar a la idea de la bruja. Existen desde antiguo diversos tipos de mujeres públicas, desde las cortesanas de alto nivel a las que se venden en la calle, agrupadas o no en burdeles bajo la protección de chulos y *madames*. Estas mujeres no forman parte propiamente del círculo femenino, sino que se encuentran desplazadas hacia el exterior, en la frontera con lo inhumano. Sin embargo, lo cual no deja de ser una paradoja, pueden estar mucho más cerca del campo masculino, o incluso integradas en él, que las mujeres privadas. Con la revolución industrial aparecen en las ciudades europeas ingentes masas de mujeres desprotegidas, cuya condición, que podría calificarse de semipública, es inmediatamente sospechosa. Dejando aparte a las claramente convertidas en prostitutas —es la edad de oro de la prostitución, que Jacques Solé (1993) sitúa a partir de 1870—, el resto busca la protección en las leyes del nuevo Estado burgués, algo que se revela completamente insuficiente. Con el tiempo, este flujo de mujeres “liberadas” del patriarcado clásico se constituirá en el embrión del movimiento feminista.



el estilo, aunque no todas las sociedades reconozcan esta posibilidad. En el antiguo Egipto, por ejemplo, nunca hubo en sentido estricto “faraonas”, aunque sí hubo al menos una mujer “faraón”,<sup>125</sup> la célebre Hatshepsut, y desde luego hubo muchas “esposas de faraón” influyentes y célebres, como Nefertari, esposa de Ramsés II, o la no menos célebre Nefertiti, esposa de Akhenatón. Tampoco en el Imperio Romano hay emperatrices, ni en el azteca tlatoanas, pero en Europa, a partir de la Edad Media, hubo Señoras y Reinas de pleno derecho, como Leonor de Aquitania o Isabel de Inglaterra. Un caso especial, del que además ya hemos hablado aquí, es el de las consortes que adquieren un poder e influencia mayores incluso que sus maridos. Un ejemplo conspicuo lo es el de María Antonieta de Francia. Resulta interesante, y por lo demás significativo, que los ataques más duros contra la monarquía en los días previos a la Revolución la tengan por objeto a ella, como si el rey, Luis XVI, no contara para nada. No menos significativo es que uno de los mayores propagandistas revolucionarios, Camille Desmoulins, haya considerado necesario sacar del

<sup>125</sup> Por ello, al menos en la fase de su vida como gobernante, quizá lo más correcto sería hablar de ella como de un “hombre”, en el sentido de alguien que ocupa una posición plenamente reconocida en el campo masculino aun teniendo un cuerpo femenino, o correspondiente a la hembra de nuestra especie. En tanto cuerpo que encarna, además, el vacío central de poder, es decir, el no sometimiento a la función fálica, Hatshepsut es el hombre-padre por excelencia, el representante del ancestro y de la divinidad masculina máxima, en este caso el sol. Ocurre lo mismo con el resto de lideresas plenamente soberanas, cuando no actúan como simples consortes; de ahí hechos tan significativos como el celibato de Isabel I de Inglaterra, la “reina virgen”, o el carácter de simple consorte del príncipe de Edimburgo, marido de Isabel II, la reina actual. El caso de Isabel de Castilla y Fernando de Aragón es parecido, teniendo en cuenta que su matrimonio no supuso una verdadera unión dinástica y que la reina de Castilla lo siguió siendo únicamente ella. Es algo que vemos reproducirse igualmente fuera de Europa; un ejemplo conspicuo lo constituye la célebre Ci Xi, la última gran emperatriz de China.

clóset histórico la famosa “ley sálica”, norma que impedía reinar a las mujeres, para defender la curiosa tesis –curiosa en su tiempo y contexto– en el sentido de que María Antonieta no podía ser considerada en realidad “reina” (Thomas, 1993).<sup>126</sup> Es como si, además de a la persona que lo lleva indignamente, hubiera que impugnar el título mismo. María Antonieta se convierte entonces, no solo en un agente de “feminización”, y por lo tanto, por medio de la irracionalidad, de decadencia de la monarquía francesa, sino incluso en una impostora al título real, por no hablar de su “extranjería”. En esta perspectiva, que no es otra que la de género, María Antonieta puede ser vista como ejemplo conspicuo de infiltración de lo femenino en el campo masculino. Resulta como mínimo curioso que algo que en siglos anteriores no parece haber supuesto mayor problema –siempre, claro está, que se guardaran las formas–, adquiriera ahora carta de naturaleza y sea presentado como algo de extrema gravedad. Hay que recordarlo de nuevo: la Revolución Francesa es de signo machista, una reacción del tipo de lo que hoy llamaríamos “hipermasculinidad”. Las mujeres de las clases populares fueron usadas al principio como tropas de choque y elementos de agitación, pero enseguida se les prohibió la participación po-

<sup>126</sup> La gran transgresión de María Antonieta de Francia, algo que ni el pueblo ni la revolución le perdonaron, fue haber tomado el control de la corte de Versalles. Luis XVI continuaba siendo nominalmente el rey, pero sometido prácticamente en todo a la voluntad de su esposa. De ahí que Camille Desmoulins, propagandista de la revolución, haya considerado necesario recuperar las antiguas leyes que establecían la imposibilidad de las mujeres para ser “reinas”. Es como si todo el mundo hubiese comprendido que María Antonieta, no únicamente había trascendido su condición de esposa real para convertirse en “reina”, sino que lo era *efectivamente*, es decir, siendo ella quien controlaba el poder y la toma de decisiones en Versalles. A diferencia de reinas como Isabel de Inglaterra o Isabel de Castilla, sin embargo, María Antonieta parece haber sido una reina efectiva completamente *femenina*, en el sentido en que entonces y todavía hoy se entiende lo femenino (Walter, 1972).

lítica directa, y ello por considerar que no contaban con la suficiente *razón* para la misma. Siendo la revolución de los “clubs”, lo es también de los clubs masculinos, pues no otra cosa es la célebre Montaña, con personajes como Robespierre o Saint Just, por no hablar de Marat, Danton, el propio Desmoulins y tantos otros, muchos de los cuales acabaron descabezados por sus propios colegas. Entre la plana mayor de los revolucionarios, solo se libraron de la guillotina Mirabeau, quien en realidad era el aristócrata del grupo y murió tempranamente de muerte natural,<sup>127</sup> y Marat... asesinado por una mujer. No es un hecho banal, como tampoco lo es la decapitación de la girondina Madame Roland, o la de Olympe de Gouges, quien intentó “corregir” la Declaración de los Derechos del Hombre incluyendo los de la Mujer; su ingenuidad, en el sentido de haber querido adelantarse en exceso a su tiempo, le costó la vida. Otras no salieron mejor libradas: el manicomio o el exilio. Los clubs femeninos fueron prontamente prohibidos, incluso los mixtos, y las mujeres regresaron al hogar y a las calles, es decir, a sus círculos en el sentido anteriormente descrito. Sufrieron un destino muy parecido al de las odiadas aristócratas versallescas: la muerte, el exilio o la relegación a la vida privada. Si hemos de juzgar por los argumentos empleados para apartar a las mujeres de la política, podemos incluso considerar que la Revolución Francesa constituye el origen del machismo contemporáneo. Con ello entraríamos en el análisis de lo que ha ocurrido con todo este asunto en los últimos dos siglos y cuarto, donde se han producido cambios importantes, mas no, o no todavía, decisivos. De ello nos ocuparemos a continuación.

<sup>127</sup> Podríamos incluir a otro aristócrata, cuyo papel fue importante, especialmente en los primeros días, el marqués de La Fayette. No solo sobrevivió a la Revolución, sino incluso al periodo napoleónico, llegando a ser testigo de la restauración monárquica. Sobre los principales protagonistas masculinos de la revolución, véase Louis Madelin (2004).

### III. Del *urvater* al *compa*

El patriarcado no ha existido, o no de la misma forma, en todas las culturas que ha conocido hasta el momento nuestra especie. Sin embargo, la figura paterna, el reconocimiento de alguna forma de vínculo parental, ha estado vinculado a la masculinidad desde sus inicios y sigue estándolo hoy. La construcción del hombre es al mismo tiempo la construcción del padre, aunque, como hemos visto, no todos los hombres alcanzan dicha condición. Los orígenes de este esquema permanecen ciertamente “oscuros” y es de suponer que lo seguirán siendo ya que, dados los datos disponibles, así como el tipo de fuentes, no es posible ir mucho más allá de una “especulación controlada” al respecto (Cucchiari, 1981).

En cualquier caso, y como se ha intentado mostrar en los apartados anteriores, la figura del padre resulta esencial. El psicoanálisis lo reconoció tempranamente y Freud dedicó al tema uno de sus ensayos más conocidos y a la vez discutidos, *Tótem y tabú*. Se trata quizá del libro más “antropológico” de Freud, en la tradición de la antropología de salón o de gabinete que venía desarrollándose desde el siglo XIX y cuyo representante más destacado, profusamente citado por Freud, había sido James Frazer. Freud usó ciertas teorías e hipótesis, los datos disponibles de la primatología de su tiempo, y por supuesto a Darwin, para establecer una curiosa comparación entre los neuróticos estudiados por el psicoanálisis, los “salvajes” que constituían por entonces el terreno de una antropología incipiente, y la infancia tal como se desarrollaba en la Europa de su tiempo en los círculos burgueses. El resultado constituye uno de los libros más incómodos del *corpus* freudiano, poco reconocido por los psicoanalistas ortodoxos y prácticamente nada por la profesión antropológica. Lévi-Strauss, por ejemplo, no tuvo empacho a la hora de colocarlo sin más en la larga serie de versiones del conocido mito de Edipo.

Sin embargo, el libro ha continuado reeditándose, leyéndose y comentándose; Lacan no dejó de reivindicarlo –en el marco de su reivindicación del *corpus* freudiano al completo–, y con motivo del centenario de su aparición un grupo de autores mayormente procedentes del psicoanálisis publicó un libro de estudios conmemorativos (Braunstein et al., 2013). Dicho libro contiene un interesante trabajo del lacaniano Néstor Braunstein, mismo que ha inspirado nuestra indagación sobre “la oscura cuestión paterna” y a quien citaremos a partir de ahora con una cierta extensión.

Ocurre que *Tótem y tabú* no se deja eludir tan fácilmente, y por mi parte estoy convencido de que se trata de uno de esos clásicos a los que la disciplina antropológica debería prestar más atención. Dejando de lado la literalidad de los hechos que en él se plantean, es decir, la cuestión del asesinato del macho alfa primordial, el reparto de las hembras entre los hermanos, la instauración de la comida sacrificial en parte para escapar a la culpa, en parte para evitar la repetición de lo mismo, y el tabú del incesto resultante de todo ello, lo cierto es que los problemas planteados por Freud resultan cruciales para una comprensión del género, o lo que es lo mismo, de la instauración de la dominación masculina. Porque lo que Freud nos cuenta, o sobre lo que especula, es ni más ni menos que el origen del “padre”, esa figura esencial para el mantenimiento del género como estructura de poder. Podemos estar más o menos de acuerdo con las hipótesis o con aquello hacia lo que apunta la especulación de Freud, como podemos estarlo con otras muchas hipótesis por el estilo, pero hay al menos algo que queda claro y que como punto de partida no está nada mal: *la paternidad no es una condición natural*.

El *urvater*, o padre primordial, ha dado lugar a la figura del Dios Padre, o padre de todos los dioses. La existencia real de dicho padre primordial se vuelve innecesaria una vez ha quedado establecida la figura en el imaginario, es decir, en eso que

llamamos la “realidad” del género. Como ya vimos, el padre primordial encarna en múltiples figuras de poder, cuya posición es a veces ocupada por hembras de la especie, reconocidas como mujeres, pero de las que al mismo tiempo se espera que se comporten como hombres, en todo y por todo igual a como lo haría su homólogo masculino. Y ni siquiera en todas las culturas se reconoce tal posibilidad. Este “padre” se convierte en el modelo visible de los patriarcas que conforman el primer círculo del campo masculino, modelo igualmente, aunque sea *a contrario*, del resto de los hombres, es decir, de los cuerpos reconocidos como tales, mayormente machos, pero también alguna o varias hembras. Dado que la existencia de un matriarcado, a pesar de todos los intentos efectuados,<sup>128</sup> a día de hoy no ha podido ser probada, no existe una estructura simétrica del mismo tipo para el campo femenino, por lo que las mujeres se estructuran al igual que los hombres en torno al padre, la ley y el nombre del padre, en la forma vista en los apartados anteriores. Y se trata siempre del padre, aunque la posición esté ocupada por una “madre” —o simplemente por una mujer—, porque en el sistema de género vigente no hay nada como una ley de la madre o un nombre de la madre, es decir, algo así como una función fálica materna.<sup>129</sup> Es posible quizá detectar intentos en este sentido en el campo femenino, pero que nunca han logrado cuajar hasta conver-

<sup>128</sup> El trabajo de Evelyn Reed (1987 [1975]) puede ser tomado como un compendio de los esfuerzos efectuados al respecto en la década de los setentas del pasado siglo, en el marco de una antropología de la mujer declaradamente feminista.

<sup>129</sup> Caso de haberlo, lógicamente lo “femenino” dejaría de ser tal como hoy lo entendemos. Un matriarcado o un mundo de dominación femenina, con una Ancestra, una Diosa, y sus representantes, como eje organizador, es algo cuya configuración desconocemos porque es algo que nadie ha visto nunca, aunque de ello se hayan intentado recreaciones míticas, literarias o especulativas en un sentido general.

tirse en un contrapoder efectivo a la dominación masculina.<sup>130</sup> Por supuesto, desde el campo masculino se ha hecho todo lo posible por desbaratarlos.

Recuperar a Freud y a sus epígonos en la cuestión del padre, de su nombre y de su ley nos parece importante porque plantea un punto esencial: ¿es posible una sociedad sin padre? Algunos han ido más lejos y han postulado la inevitabilidad del patriarcado mismo (Goldberg, 1976). Hemos intentado mostrar que no es así y que no hay que confundir al patriarcado, en tanto sistema de poder históricamente situable, con la función paterna, mucho más antigua, también más exten-

<sup>130</sup> Podríamos citar los intentos de constituir agrupaciones de mujeres de tipo conventual, organizadas en torno al culto a una Virgen María elevada al rango de Diosa en plano de igualdad con su “marido”, Dios, o incluso en un plano superior. Entrarían aquí desarrollos religiosos considerados en su momento como heréticos y perseguidos y arrasados en consecuencia, desde el catarismo a las beguinas, pero también las órdenes religiosas para mujeres aceptadas por las iglesias del tronco cristiano. Otro caso interesante es el de la brujería. Hay indicios de que en ciertos momentos las brujas amenazaron con constituirse en un verdadero contrapoder femenino, lo cual explicaría al menos en parte la saña con que fueron perseguidas por el poder patriarcal. En el plano mítico, tendríamos los mundos o reinos amazónicos. La versión griega parece haber sido un simple mito de inversión (Tyrell, 1989), pero su persistencia y su recuperación en el momento de la colonización americana (Cardín, 1986) nos hablan de la permanente fascinación, o el temor, del poder masculino al respecto. La cultura popular contemporánea ha recuperado la idea del mundo o isla de las Amazonas por medio del personaje nacido en los cómics y llevado a la televisión y al cine de la Mujer Maravilla (*Wonder Woman*). De su popularidad es muestra el que haya estado a punto de ser elegida como emblema de la lucha de las mujeres por la igualdad en el seno de la ONU. Finalmente fue descartada, lo cual no deja de ser significativo. Tampoco las brujas, en su calidad de “mujeres rebeldes”, parecen haber perdido ni un ápice de su fascinación. Aunque el poder, al menos en Occidente, parece haber dejado de considerarlas un peligro, la cultura popular de masas sigue rindiéndoles tributo por medio de toda clase de productos literarios, cinematográficos o televisivos.

didada e igualmente más persistente. Porque si bien, y éste es el punto que quiero plantear en este apartado, el patriarcado se encuentra hoy en franca recesión, y en muchos lugares puede decirse que ya prácticamente ha desaparecido, la figura del padre sigue viva. ¿Qué ha ocurrido?

Para empezar, no todo el mundo estaría de acuerdo con la aserción sobre la decadencia y desaparición del patriarcado. El término ha pasado al lenguaje popular y sigue usándose como una “palabra clave” (Illich, 1990) para referirse en general a la dominación masculina. Sin embargo, todo apunta a que el patriarcado histórico, como orden de poder, se encuentra en recesión en Occidente desde hace al menos dos siglos, puede que incluso más, un retroceso que la globalización ha extendido progresivamente al resto del mundo.

Es importante hacer aquí una salvedad. Que el patriarcado esté en recesión no necesariamente significa que haya desaparecido, ni en todas partes ni al mismo tiempo. Existen indicios de que se encontraba ya muy erosionado entre las capas más altas de la sociedad de los siglos XVII y XVIII, es decir, en el momento en que las monarquías europeas se convierten en absolutas y, en connivencia con la Iglesia —un ámbito, recordémoslo, sin “padres”, aunque a sus miembros se les llame muchas veces así—, desactivan el poder de los nobles, los cuales habrían pasado así de ser patriarcas (como en el feudalismo anterior) a ser cortesanos, padres quizá, pero ya sin un poder político efectivo. Dejando aparte esa posibilidad, misma que cabría investigar mejor, el momento de la desactivación del patriarcado, dirigida a todas las capas sociales, coincide con el triunfo de la burguesía y con el de la revolución industrial y la consecuente implantación del capitalismo fabril. De nuevo, hay que pensar que el proceso empieza en los estratos más altos de la sociedad y desde allí se capilariza progresivamente hacia las clases trabajadoras, campesinos y obreros. Es probable que desde mediados del siglo XIX, para



capas cada vez más extensas de la población, el patriarcado haya dejado de tener sentido, mientras que en otros segmentos sociales se habría mantenido vigente hasta bien entrado el siglo siguiente, y puede que hasta hoy. Ahora bien, la desaparición progresiva del patriarcado no significa el fin de la dominación masculina; es casi al contrario, ésta se convierte —¿reactivamente?— en machismo, cuyos efectos sobre el campo femenino pueden ser devastadores.

Como han puesto de relieve Barbara Ehrenreich y Deirdre English (1990), el siglo XIX resulta decisivo a la hora de comprender las transformaciones promovidas en el orden de género por el capitalismo industrial. El orden económico capitalista, acompañado del nuevo paradigma político burgués, la democracia liberal, requiere de una serie de ajustes en la composición social que, a pesar de haber sido presentados durante el último siglo y medio como avances o “progresos”, no dejan de tener una cara oscura. Es conocida la necesidad, para el despegue del capitalismo industrial, de contar con la confluencia de dos factores esenciales: la acumulación de capital y la posibilidad de vender libremente en el mercado la “fuerza de trabajo”, es decir, la existencia de un libre flujo de “trabajadores” obligados a dicha venta para poder sobrevivir.

La historia de esa confluencia, de cómo se fueron preparando tanto los capitales que permitieron dar inicio al capitalismo fabril, como la masa de trabajadores que irá a laborar a las fábricas levantadas con dicho capital, ha sido contada ya ampliamente,<sup>131</sup> y no es nuestro objetivo extendernos en ella. Lo que se pretende aquí es, como en todo lo anterior, aplicar la perspectiva de género a dicha historia, lo cual nos permitirá entender mejor algunas de sus consecuencias en lo que a la evolución del orden de género respecta.

<sup>131</sup> Véanse, por ejemplo, Kriedte (1982) y Kriedte, Medik y Schlumbohm (1986).

El patriarcado clásico, o lo que Iván Illich (1990) llamó “el género vernáculo”, siendo un orden de dominación masculina, introducía sin embargo todo un sistema de protecciones. Hoy quizá las consideraríamos “mafiosas”, dado que es en este tipo de asociaciones criminales donde mejor se han conservado, pero al fin y al cabo se trataba de protecciones. Mencionaremos dos: los gremios, que cubren al trabajador adscrito a ellos y le permiten, con suerte y talento, desarrollar una carrera dentro de su profesión, y el sistema del honor y la vergüenza,<sup>132</sup> que protege a las mujeres asegurándoles un puesto en la familia o la casa, un matrimonio y la entrada en el estatus de mujer-madre de una forma socialmente reconocida. Por supuesto, ni los gremios ni el patriarcado (en las ciudades ambos se encuentran fuertemente entrelazados) consiguen asegurar el éxito para el conjunto de sus miembros, ya sea del gremio, o de la familia o linaje. Hemos visto ya abundantes ejemplos de ello. Con el tiempo se forman legiones de pobres, marginados, vagabundos y, en menor medida, de “mujeres públicas”. Ello ocurre básicamente en las ciudades; pero también en el campo, con el final del feudalismo y la entrada de las prácticas capitalistas, aparecen contingentes cada vez más numerosos de personas que solo cuentan con sus brazos para salir adelante (Lis y Soly, 1984). El capitalismo, después de haber sido en parte responsable de la existencia de esta población desarraigada y flotante, que acude masivamente a las ciudades en busca de trabajo o de cualquier medio de supervivencia, se va a servir de ella para iniciar el sistema de producción fabril. Tenemos aquí lo que se ha llamado el “flujo de trabajadores”, mismos que con el tiempo constituirán la llamada “clase obrera”.<sup>133</sup> Durante la práctica totalidad del siglo XIX, y en

<sup>132</sup> Julian Pitt-Rivers (1979) ha desarrollado una “antropología del honor”.

<sup>133</sup> O “proletaria”, porque de ella se espera que se reproduzca a sí misma produciendo a la vez nuevos contingentes de trabajadores para los talleres y fábricas

muchos lugares hasta bien entrado el xx, dichos trabajadores se encuentran desprotegidos. El capitalismo ha destruido los antiguos gremios y hará lo posible por obstaculizar la creación de sindicatos. El trabajador queda frente a frente con el empleador, quien tiene todas las de ganar porque cuenta con el respaldo del nuevo Estado-nación burgués, de la democracia liberal y de las ideologías políticas, económicas y sociales que surgen para validar el nuevo orden de cosas. En tanto estructura de orden patriarcal, el gremio es el enemigo a batir, y de hecho va a ser eliminado sin contemplaciones. Los nuevos sindicatos obreros no serán ya propiamente patriarcales, sino que se ajustarán mucho más, al menos en sus inicios, a una estructura de club masculino para obreros. Es decir, los sindicatos son ya organizaciones netamente *machistas*. Tampoco es éste el lugar para profundizar en la historia sindical, que además presenta numerosas variantes según países y sectores productivos, pero muchas de sus iniciativas, incluida en cierto momento la de devolver a las mujeres “al hogar” para dejar el mercado de trabajo libre para los varones, se justificarán en su momento empleando argumentos machistas.

El nuevo modelo triunfante de familia, la llamada “nuclear” por algunos autores y “conyugal” por otros, puede ser visto como una solución de compromiso establecida por el capitalismo industrial con base a sus propias necesidades productivas y reproductivas. No se trata ya de la vieja familia vernácula, propia del orden patriarcal. Ésta se seguirá manteniendo básicamente en el campo o en lugares a donde la industrialización todavía no ha llegado. Pero donde sí lo ha hecho, y fundamentalmente en las ciudades, la familia patriarcal se desvanece en favor de la nuclear o conyugal. En este tipo de familia, y aunque sigue existiendo y denominándose como tal, el padre ya no es un patriarca. Puede que siga teniendo pretensiones de ello, en especial en la primera o primeras generaciones emigradas a la ciudad, pero su destino es

perder por completo las prerrogativas patriarcales y convertirse en un “padre compañero”. Es ésta una figura problemática que de inmediato se convertirá en objeto de estudio y pasto de intervenciones psico-médicas, viéndose progresivamente sometida a una progresiva pérdida de competencias en favor de lo que Iván Illich (1978) ha llamado “profesiones inhabilitantes”. En resumen, el padre se mantiene nominalmente, pero viéndose progresivamente *desactivado* en cuanto figura de poder. Los aparatos del Estado, por medio de lo que Michel Foucault (1989 [1976]) llamó “biopolíticas”,<sup>134</sup> se harán progresivamente cargo de sus antiguas esferas de actividad y decisión. Habiéndosele impedido no ya el abuso de poder, sino su ejercicio mismo, el “padre” queda como una figura con funciones limitadas, de hecho, un mero representante del poder del Estado, una figura de mediación en una posición de mayor igualdad con la madre. Puede mantener sus viejas pretensiones de ser el “proveedor” económico de la familia, pero cuando la coyuntura lo requiere también la madre puede asumir ahora dicha competencia.<sup>135</sup> Al mismo tiempo, se conminará al padre a entrar en el terreno antiguamente reservado a la mujer: tareas domésticas, cuidado de los hijos (Beck y Beck-Gernsheim, 2001). Se constituye así la llamada por Illich “sociedad unisex”. El poder de los antiguos patriarcas queda reducido ahora prácticamente al del voto, y ello solo a partir del momento en que se comprende la utilidad del sufragio universal. Dicho sufragio, al principio únicamente masculino, se extenderá después igualmente a las mujeres, no tanto porque algunas de ellas lo reclamen con insistencia, sino más bien por lo mismo que se otorgó el masculino, porque se com-

<sup>134</sup> Para una revisión de la noción foucaultiana en el marco de los avatares de la biopolítica contemporánea, véase Roberto Esposito (2006).

<sup>135</sup> El caso estadounidense ha sido analizado desde la perspectiva antropológica por Marvin Harris (2006)..

prende su manipulabilidad y se evita así un potencial foco de conflicto. El sufragio se convierte en la legitimación mayor del sistema. Con el tiempo, estos individuos cuya vida privada se reduce a penas a su ámbito familiar, es decir, conyugal, quizá con los abuelos y algún otro familiar dependiente, se constituirán en las llamadas “masas”, mismas que dispondrán de una “cultura de masas” articulada y en cierto sentido impuesta por los “medios de comunicación de masas”, todo ello al servicio de las necesidades y buen funcionamiento del orden capitalista.

Junto con la desactivación del patriarcado, se produce la del sistema del honor. El Estado pretende reservarse el derecho al uso legítimo de la violencia, con lo cual todo el sistema de venganzas por afrentas al honor es atacado y suprimido. Dicho sistema era un componente importante del poder patriarcal. Sin posibilidad de hacer uso de la violencia o de vengar las afrentas, la protección patriarcal pierde su sentido, desplazándose igualmente en favor del Estado.

Se establece entonces, junto al flujo de trabajadores que el capitalismo requiere, un flujo paralelo de mujeres. Dichas mujeres, al menos en las capas más desfavorecidas de la sociedad, al principio son requeridas igualmente como trabajadoras. Cuando aparecen las restricciones al trabajo femenino, en parte impulsadas por los sindicatos obreros mismos, parte de ese flujo de mujeres es “reterritorializado”, para decirlo como Deleuze y Guattari, en el hogar. Otra parte, sumamente importante en términos cuantitativos, irá a integrar lo que se ha llamado “la edad de oro de la prostitución” (Solé, 1993). Es el momento, en la segunda mitad del siglo XIX, en que las ciudades industriales se llenan de “mujeres de la vida”, callejeras o agrupadas en burdeles de todo tipo y condición. Por supuesto, importantes contingentes de mujeres seguirán trabajando, en especial en nuevos sectores de actividad y en empleos di-

señados especialmente para ellas.<sup>136</sup>

Ehrenreich y English nos muestran que el siglo XIX, donde se desarrollan con toda su novedad y todo su vigor estos procesos, es el siglo en que se constituyen las dos caras de la problematización del antiguo género vernáculo o patriarcal: por un lado, la constitución de un “problema de la mujer” o “cuestión femenina” en términos hasta el momento inéditos, y por el otro el desarrollo de una serie de reacciones desde el campo masculino, mismas que van desde el machismo puro y duro hasta una supuesta crisis de la masculinidad y el intento de cerrarla por medio de la proliferación de las llamadas “masculinidades diversas”.

En realidad, el hecho mismo de que hoy nos planteemos la necesidad de una antropología del género, igual que existen unos estudios o una perspectiva de género, junto con todas sus derivaciones en cualquier campo de las ciencias humanas y sociales, es fruto de estos procesos, y ellos son la consecuencia de los ajustes impuestos por el nuevo sistema capitalista industrial, al principio en algunos países de Europa occidental y en sus colonias —o antiguas colonias, como los EE. UU.—, extendiéndose desde ahí progresivamente a todo el mundo por medio de la globalización.

Pero nuestra cuestión aquí es la figura del padre, junto con su Nombre y su Ley. ¿Qué ha sido de ellos con la disolución del patriarcado?, ¿hasta qué punto son encarnados dicho nombre y dicha ley por el padre compañero?, ¿y si él ya no los encarna, quién o qué lo hace?, ¿hacia dónde se ha desplazado el poder, esa función fálica sin la cual —al menos según los psicoanalistas— el orden social ni siquiera resulta pensable?

<sup>136</sup> Para profundizar en estos aspectos, véase Julia Varela (1997)..

#### *IV. Más allá del padre: las nuevas formas del amo*

El patriarcado tradicional constituye un obstáculo para el capitalismo industrial, dado que entorpece la circulación y libre venta de la mano de obra. Aunque la confluencia entre la acumulación de capital —la célebre “acumulación primitiva” señalada por Marx— y la libre venta en el mercado de la “fuerza de trabajo”, en su sentido cuantificable, parecen ser consustanciales y condición *sine qua non* del capitalismo en cualquiera de sus fases, no es hasta el advenimiento del capitalismo industrial cuando la disponibilidad de dicho trabajo deviene imperativa. Como ya se ha dicho, la nueva burguesía industrial, en connivencia con un Estado-nación puesto a su servicio, procederá de diversas maneras para procurarse fuerza de trabajo. Ello ha sido suficientemente estudiado por historiadores y teóricos de todo tipo de tendencias, a los cuales remito al lector interesado en conocer más a fondo los procesos implicados. Aquí me ocuparé únicamente de aquello que concierne directamente a la modificación del orden de género y de las estructuras del poder masculino con vistas a poder atender las necesidades del nuevo sistema económico y político.

En primer lugar, se produce un desplazamiento del poder, mismo que tenderá progresivamente a acumularse en las instancias burocráticas del Estado-nación burgués. En el Antiguo Régimen, el patriarcado tradicional encuentra su sustento en la monarquía de derecho divino, a su vez ideológicamente sancionada por la jerarquía eclesiástica. Como ha señalado Ernest Becker (1977), las familias patriarcales, ya sean campesinas, de pequeños comerciantes, de artesanos o menestrales urbanos, y también, claro está, las grandes familias nobles de espada o de toga o de la burguesía enriquecida, encuentran su reflejo y su confirmación en la familia real. Centrándonos en el caso francés, cuya importancia histórica sería difícil discutir, el momento clave en la transformación de las estructuras de dicho

poder patriarcal es el de la Revolución. Visto dicho acontecimiento con perspectiva de género, puede afirmarse que con la Revolución se produce al paso de una sociedad patriarcal a una sociedad machista. De una forma por lo demás literal, el viejo patriarcado resulta decapitado junto con el rey y la reina de Francia, a quienes buena parte de la nobleza acompañará al cadalso. Ello, junto con las vejaciones sufridas por la jerarquía eclesiástica, supone el primer golpe a la credibilidad de las viejas estructuras de poder. Las mismas se mantendrán en pie, más o menos tambaleantes, durante mucho tiempo, pero quedarán indefectiblemente tocadas. Aunque el siglo XIX verá diversas restauraciones monárquicas y periodos revolucionarios, escorándose estos últimos cada vez más a la revolución proletaria, la vieja situación ya no se recuperará. Dejando de lado la evolución política, hay un factor nuevo que lo impide: la industrialización. Es sabido que la revolución industrial no se produce en todas partes al mismo tiempo ni avanza con la misma rapidez, pero lo cierto es que, tanto en sus núcleos como en sus efectos, a lo largo del siglo XIX se extiende imparablemente por toda Europa, así como por antiguas colonias que la abrazan con entusiasmo, como los Estados Unidos, y de una u otra forma por el resto del mundo. La industrialización requiere de grandes cantidades de capital, previamente acumulado en los siglos de capitalismo comercial, y también de contingentes cada vez más numerosos de mano de obra *libre*. Se llega a los tiempos del “ciudadano trabajador” (Montgomery, 1997), personas que ya no son súbditos de un rey absoluto, sino ciudadanos de una república o una monarquía constitucional. A su vez, en su inmensa mayoría, son *trabajadores*. Sin esta figura del trabajador y sin la mística del trabajo no se entienden ni la obra de Marx y Engels ni las revoluciones proletarias, pero tampoco los fascismos del siglo XX. Baste recordar el libro que al trabajador como figura dedicará el filósofo y escritor alemán Ernst Jünger (1990 [1932]),



concebido en el ambiente de los años que median entre las guerras mundiales. Junto con el soldado, el trabajador se convierte en uno de los grandes tipos humanos del siglo xx.

Ahora bien, como vimos cuando comentamos el necesario desmantelamiento de los gremios, la mano de obra libre es también la mano de obra desprotegida. Liberar a dicha mano de obra de la antigua protección patriarcal es también dejarla sin la protección que podía procurarle dicho sistema. En realidad, la función protectora se desplaza hacia el nuevo Estado burocrático, pero el proceso por el que éste se hará cargo de la misma se desarrollará con una lentitud exasperante. Será necesario todo un siglo de conflictos, luchas, revueltas e intentos revolucionarios, para que los nuevos estados-nación, en su mayoría contruidos según el modelo francés, desarrollen legislaciones mínimas al respecto, regulando cosas hoy para nosotros tan obvias como el trabajo infantil, reduciendo las jornadas laborales a dimensiones asumibles por la nueva biopolítica, creando sistemas de protección laboral, normas de seguridad, y un largo etcétera que, al menos hasta hace pocos años, en prácticamente todo el mundo, se daba por supuesto. El proceso se producirá a muy diferentes velocidades según los diferentes países, sus economías y sistemas políticos, los regímenes coloniales, y un largo etcétera de circunstancias. Hubo naciones que tuvieron que dedicar gran parte de sus esfuerzos a completar su unificación, mientras que otras pasaban a controlar vastos imperios coloniales, a la vez que las antiguas potencias perdían los suyos. Hubo guerras coloniales y conflictos internos, y todo ello comportó, entre otras cosas, el surgimiento de las ciencias sociales. La antropología se ocupó de investigar a los pueblos que habitaban los territorios coloniales, la sociología empezó a estudiar la sociedad metropolitana y sus conflictos, y diversas ramas de la historia se ocuparon, o bien de sustentar ideológicamente a las nuevas naciones, o bien del estudio de aquellas destinadas a despare-

cer ante la expansión de los países imperialistas; a esto último se le ha llamado “orientalismo” (Wallerstein, 2006).

El ciudadano trabajador es en principio -y en cierto momento pareció que pudo haber sido así de una forma mucho más radical- un ser sin género. Es lo que Barbara Ehrenreich y Deirdre English han llamado “la solución racionalista”: lo que define al trabajador es su capacidad de trabajo, no su género. Ello supone acabar con el patriarcado clásico, es decir, con la división del trabajo por géneros tal como se daba en lo que Illich llamó “el género vernáculo”. Pero no únicamente: la solución racionalista da lugar a la sociedad “unisex” en estado puro, donde todo el mundo hace de todo, la práctica totalidad de los trabajos pueden ser desempeñados por cualquier “trabajador”, sin importar ni su género ni, en principio, su edad. Incluso la familia se convierte en un obstáculo. Sin embargo, aunque el patriarcado entró en recesión con una cierta rapidez, en especial en las grandes ciudades, la familia simplemente se reajustó quedando reducida a su núcleo conyugal. Aquí debemos hacer algunas precisiones atendiendo a lo ocurrido en tres grandes momentos o derivas de la sociedad industrial: la propiamente capitalista liberal, los regímenes de planificación económica, conocidos como “comunistas”, y las sociedades fascistas.

En el capitalismo, por razones que seguramente todavía no se comprenden bien, la solución racionalista fue rápidamente abandonada en favor de la “romántica” (Ehrenreich y English, 1990). Ello suponía recuperar la diferencia sexual o de género, pero con contenidos nuevos que poco o nada tenían ya que ver con el patriarcado o el género vernáculo. Según Ehrenreich y English, el capitalismo industrial plantea la “cuestión femenina” o el “problema de la mujer” como algo inédito. En el mundo del género vernáculo la mujer no supone ningún problema –o ninguno que no pueda ser resuelto por los expedientes acostumbrados– porque tiene su

propio lugar: su esfera de actividad, sus espacios, su instrumental e incluso sus celebraciones y fiestas. Pero con el hundimiento del sistema patriarcal y la emigración masiva a las nuevas ciudades industriales, la posición de la mujer deja de ser clara. ¿Debe trabajar al igual que los hombres?, ¿y quién se encargará en este caso de atender el hogar y criar a los hijos, es decir, el relevo de la fuerza de trabajo?, ¿o de ocuparse del propio trabajador: alimentarlo, cuidarlo en la enfermedad, procurarle el necesario descanso, etcétera? Hablamos aquí, claro está, de la mujer trabajadora o de clase obrera, porque en los círculos burgueses o en las nuevas clases altas, los problemas son otros. Sin embargo, no dejan de plantearse igualmente. En cierto momento, pareciera que sobre la mujer obrera recaen todas las cargas del sistema (la hoy tan comentada “doble jornada” de las mujeres es en realidad muy antigua), mientras que sobre la mujer de las nacientes clases medias no recae nada, quedando “liberadas” de cualquier función social útil y, derivado de ello, abocadas a una serie de problemas nuevos de salud física y mental.

Con el tiempo, el sistema capitalista comprende la importancia de preservar un espacio doméstico donde el trabajo no pagado de las mujeres absorba los costos del mantenimiento y la renovación de la mano de obra industrial. Ello, aunado a las primeras crisis de sobreproducción, hará que los nuevos sindicatos obreros, convertidos en actores indispensables del sistema, aboguen por el regreso de las mujeres al “hogar”. Es algo que no sucederá en todas partes igual ni con la misma importancia, pero lo esencial es que la familia queda salvada, aunque reducida, al menos como modelo, a su núcleo básico, la llamada “familia conyugal”. La revolución proletaria irá cambiándose en esos países por la demanda de mejores condiciones de trabajo y mejores salarios, y la familia nuclear se convertirá progresivamente en la unidad de consumo básica del sistema, conforme el mercado se vaya diversificando para

atender las “necesidades” diferenciadas de cada uno de sus miembros: las del esposo, ciudadano trabajador, las de su abnegada esposa y madre de sus hijos, las de los hijos mismos e incluso la de los abuelos si los hay, o de alguna tía soltera. También las de las mascotas, claro está, mercado floreciente, etcétera.

Parece claro que en estas condiciones resultaría abusivo seguir hablando de “patriarcado”. Al padre se lo mantiene como correa de transmisión del poder entre la célula familiar y la burocracia estatal, pero su autoridad se irá viendo progresivamente mermada, llegando a su cota más baja cuando las mujeres se vean de nuevo requeridas por el mercado de trabajo, o cuando se haga necesaria la entrada de dos salarios para atender las deudas contraídas en el espinoso camino del ascenso social. En el proceso, además, y teniendo en ello una parte importante los movimientos feministas, la mujer habrá ido adquiriendo una serie de derechos: al voto, al control de sus bienes, a disponer de cuentas bancarias a su nombre, etcétera. Un conjunto de derechos sociales, políticos y económicos cuya contraparte ha sido un recrudecimiento del machismo.

En los países comunistas, empezando por la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (U.R.S.S.) y culminando en Cuba, la situación ha sido ligeramente distinta. Allí, en el marco de una economía planificada por el Estado, la solución racionalista se intentó aplicar con mucho más vigor. Ello suponía un mayor ataque, no ya al patriarcado, cuyo desmantelamiento se daba por supuesto y además de una forma explícita, sino a la institución familiar misma. Los intentos de “comunitarismo” social fueron numerosos, sobre todo en los primeros años revolucionarios y en la U.R.S.S. Se implantaron los koljós y los sovjós, se diseñaron estructuras arquitectónicas y urbanísticas *ad hoc*, y se ensayaron otras innovaciones. Las mujeres tenían los mismos derechos y deberes que los hombres, entre ellos el de luchar codo con codo con ellos en

las guerras (Navailh, 1993). Pero poco a poco la familia regresó, y las viejas estructuras, como queda también claro con lo sufrido por muchas mujeres-soldado al regreso de la guerra, nunca se fueron del todo, en especial en las áreas rurales. La premio Nobel Svetlana Alexiévich (2015) aporta sobre ello testimonios estremecedores. Por otro lado, los líderes de estos países adquirieron rápidamente dimensiones patriarcales, al estilo de los viejos monarcas. El “padrecito” zar se vio sustituido por el padrecito Stalin, aunque preciso es reconocer que sus sucesores no tuvieron ya el mismo ascendiente sobre su pueblo.<sup>137</sup> Algo parecido sucedió con Mao en China, con Castro en Cuba, con el fundador de la dinastía todavía en el poder en Corea del Norte y con numerosos líderes de los antiguos países de la Europa del Este bajo control soviético, desde el yugoslavo Tito hasta Enver Hoxa en Albania. Tras la descolonización, algunos líderes del llamado Tercer Mundo siguieron o intentaron seguir sus pasos. La racionalización más radical posiblemente haya sido la de los Jemeres Rojos en Camboya, cuya destrucción de la familia y el patriarcado y el intento de crear una sociedad de comunidades estrictamente rurales supuso el sacrificio de miles de vidas. La clase intelectual y las clases medias del país fueron descabezadas por completo, desde los médicos a los maestros, hasta que el experimento llegó a su fin por su propia dinámica interna, de una forma parecida a como lo hizo la Revolución Francesa en el periodo del Terror.

De mucha menor duración, excepto en el caso español, fue el experimento fascista. En términos de género los tres fascismos históricos: el nazi en Alemania, el propiamente dicho de Mussolini en Italia, y el franquista español, comparten el ensalzamiento de la familia tradicional y el relegamiento de la mujer al hogar y la vida privada. Pero los énfasis son

<sup>137</sup> Sobre Stalin como “zar rojo”, véase Simon Sebag Montefiore (2010).

distintos, como lo son las culturas de base. En Alemania la mujer debía someterse a las tres “K”, *Kinder, Küche, Kirche*, es decir, niños, cocina, iglesia.<sup>138</sup> No obstante, muchas mujeres alemanas siguieron trabajando, tanto en el periodo de guerra como antes de la misma. Con la caída de Berlín y del régimen nazi, Alemania se incorporó progresivamente al capitalismo liberal occidental, del que hoy es una de las mayores potencias mundiales, y lo mismo sucedió con sus estructuras familiares y el orden de género. En Italia la familia fue ensalzada siguiendo las directrices socioculturales tradicionales, decretándose igualmente que el puesto de la mujer era el hogar (Grazia, 1993). De igual modo que con el caso alemán, el experimento terminó con la derrota en la Segunda Guerra Mundial y el país fue incorporado al capitalismo liberal. En España, en cambio, que no participó directamente en dicha guerra, la dictadura del general Francisco Franco se extendió durante cuatro décadas. Después de los primeros intentos de autarquía económica, y una vez concluida la guerra y desaparecidos los aliados alemán e italiano, el régimen de Franco se convirtió en un títere de los intereses estadounidenses en Europa occidental y el Mediterráneo, incorporándose progresivamente al capitalismo, pero con la apertura en el plano político mucho más lenta. Las mujeres españolas lo pagaron con largas décadas de encierro, sin derechos políticos y con graves restricciones a su actividad económica (Bussy Genevois, 1993). Con la muerte de Franco en 1975 y la llamada “transición”, también España se ha incorporado de lleno al capitalismo liberal. Podríamos añadir que España e Italia comparten el rasgo común de tratarse de sociedades mediterráneas, plenamente integradas en el sistema tradicional del honor tal como ha sido estudiado por diversos autores. Ciertamente, no en todas las regiones

<sup>138</sup> Para la situación de la mujer, familiar y sexual en la Alemania nazi, véanse Bleuel (1976) y Bock (1993).

de estos países la situación se ha dado históricamente de la misma manera, pero en donde este sistema se mantuvo fuerte, también lo hizo el patriarcado tradicional; ello, en el caso español, perduró en gran parte del país, en especial en las áreas rurales, durante la práctica totalidad del franquismo.

Los regímenes fascistas fueron intentos de volver a la Ley o Nombre del Padre en su forma más obscena, como terminaron siéndolo igualmente, aunque nunca se reconociera así, los regímenes comunistas. Todos ellos, sin embargo, se han visto superados en fecha más o menos temprana o tardía por el capitalismo liberal. Cabría añadir aquí el caso de las dictaduras latinoamericanas, impulsadas en muchos casos por los intereses comerciales de determinadas compañías multinacionales o los de la potencia capitalista dominante, en connivencia con el ejército, y que han acabado resolviéndose también en democracias liberales de fragilidad variable. En resumen, y aunque subsisten situaciones que pueden ser consideradas anómalas, puede afirmarse que el capitalismo, ahora en sus formas neoliberales, ha salido triunfante como sistema económico rector de la llamada “globalización”, es decir, en todo el mundo. Algo que en su momento fuera llamado, a raíz de la caída de los regímenes comunistas en Europa, “el fin de la historia”.

Pero la historia sigue, solo cambian los amos.

### *V. Matrix: ¿el regreso de la madre?*

En el texto que publica en la antología, compilada en parte por él, sobre el centenario del *Tótem y tabú* de Freud, el psicoanalista Néstor Braunstein plantea la posibilidad de que las nuevas tecnologías estén haciendo posible la sustitución de la vieja ley del padre por formas de poder inéditas, las cuales se ejercerían primordialmente por medio de internet y nos lle-

garían por la vía de esas pantallas que han ido convirtiéndose en elementos omnipresentes en nuestras vidas. En palabras del autor:

Los hombres y sus hembras son los únicos en el reino animal que saben de la relación que existe entre la cópula genital y la continuación de la especie en ‘cachorros’ que aún no tienen pero aprenderán y acabarán por tener el conocimiento de esa lengua. (...) La humana es la única raza de primates que reconoce el cuerpo del padre como aquel que se ha unido sexualmente con la madre... (...) La prohibición y la asignación de una función totémica al padre o a sus representantes imaginarios y simbólicos sigue siendo, como han sostenido Freud, Lévi-Strauss y Lacan, un rasgo antropológico específico. (...) El padre, en sus tres variantes: *Urvater* de la horda salvaje, tirano de la autocracia tebana o creador irrepresentable e innumerable de la ley mosaica, las tres propuestas por Freud, conserva así su papel de fundador del psiquismo en sus oscilaciones entre el déspota que prohíbe y el padre humillado que es uno de sus destinos frecuentes en la sociedad actual, desgarrada en la transición del capitalismo patriarcal al anonimato implícito en el discurso de los mercados. En este discurso aparecido recientemente, último avatar del amo, la figura antropomórfica del padre es obsoleta. Ha sido sustituida por objetos técnicos de telecomando, por servomecanismos desechables, que ejercen el gobierno y el control sobre masas que deben obedecer sin chistar al código de procedimientos (*manual del usuario*) dictado por el objeto mismo. (Braunstein, 2013: 79-80)

Cito ampliamente a Néstor Braunstein, en primer lugar, porque es quien ha inspirado con su texto toda esta sección del libro, intento de reconstruir las estructuras del poder masculino centradas en el eje parental, pero a la vez porque me permite retomar lo ya visto y apuntar hacia unas conclusiones sobre lo que puede estar pasando con dicho poder y, en consecuencia, con el género mismo.



En primer lugar, podemos estar de acuerdo en que los humanos<sup>139</sup> son los únicos que son capaces de “saber”, en el sentido de hacerse conscientes de ello, cuál es la relación entre la cópula y la procreación. Ahora bien, ¿es siempre así?, ¿existe esa consciencia en todas las sociedades? Y si es así, ¿desde cuándo? Estas preguntas nos devuelven a una de las lecturas con que iniciábamos esta sección del libro, *Hombres y padres*, de Giuditta Lo Russo, pero también a las investigaciones de Bronislaw Malinowski sobre los habitantes de las islas Trobriand. Como es sabido, Malinowski postuló el desconocimiento por parte de los trobriandeses de la relación directa entre la cópula y la procreación, mismo que en realidad cabe traducir en el rechazo por parte de dichos pueblos de la participación del macho, o de su semen, en la formación de la criatura. Ello vendría a encajar perfectamente con la estructura matrilineal de dichas sociedades, donde el parentesco se transmitía por la vía femenina y el papel del padre, es decir, del marido de la madre, se encontraba desprovisto de connotaciones de autoridad. Como es igualmente sabido, al menos por todas aquellas personas versadas en el conocimiento antropológico o interesadas en estos temas desde las ciencias sociales, esta supuesta ausencia en cuanto al conocimiento de la paternidad biológica indujo a Malinowski a polemizar con los freudianos en lo referente a la tesis del complejo de Edipo. Según Malinowski, dicho complejo debía quedar reducido a las sociedades patriarcales, de preferencia a las occidentales y, dentro de ellas, a la clase burguesa en cuyo seno habían tenido lugar la práctica totalidad de las observaciones clínicas por parte de Sigmund Freud. Malinowski no tardó en ser contestado por Ernest Jones, discípulo, biógrafo y panegirista por

<sup>139</sup> Es interesante que Braunstein hable de “los hombres y sus hembras”. Los “hombres” solo llegan a ser tales por la vía del género, por medio de la cual convierten a las “hembras” en sus *mujeres*.

excelencia de Freud, quien afirmó que en el caso trobriandés, y por extensión en el de las sociedades de filiación matrilineal, el complejo de Edipo se encontraba simplemente desplazado, siendo el hermano de la madre quien ocupaba la posición de autoridad que en los sistemas patriarcales corresponde al padre. En términos lacanianos, cuya obra es posterior, podríamos decir que la cuestión estriba en la existencia de un nombre del padre, o una Ley, posición que puede ser ocupada por diferentes miembros de la familia o incluso del grupo social en un sentido más extenso, y que en la actualidad estaría siendo sustituida por esos “servomecanismos desechables” de que habla Braunstein, junto con su manual del usuario.

Según el autor, nos encontraríamos en la situación que fuera anticipada por Gilles Deleuze y Félix Guattari en su obra sobre “Capitalismo y esquizofrenia”, en la década de los 70 del pasado siglo. Como se sabe, dicha obra se compone de dos volúmenes, de los cuales el más célebre es el primero, *El Antiedipo*, libro que supuso en su momento un pequeño terremoto intelectual al atacar al psicoanálisis en sus mismas bases. Dice Braunstein (2013:80):

Ante la constante obsolescencia de los “ordenadores” tecnológicos, el padre (un sujeto, todo sujeto, según el escalafón de la sucesión generacional) es un anacronismo viviente, alguien que va detrás de las novedades del día de hoy y, más aún, está ya muerto ante las previsibles novedades del día de mañana. Aunque él no lo sepa, aunque pretenda ignorarlo. La rivalidad imaginaria personalizada y teorizada como “complejo de Edipo” tiende a convertirse en una antigualla en el día de hoy, cuando los padres, los gobernantes y los maestros desdibujan su autoridad y tienen que aggiornarse para alcanzar a los hijos, a los gobernados y a los estudiantes. El gobierno de los cuerpos y el régimen pulsional parecen definirse en ámbitos distintos de la familia. No se trata tan sólo de un cambio en el régimen familiar –como siempre los ha habido en el planeta

y en los diferentes momentos históricos—. Es el momento de repensar críticamente las tesis sobre las “máquinas deseantes” de Deleuze y Guattari y definir si *El Antiedipo* fue (y en qué medida) profético en un grado tal que no pudo apreciarse hace cuarenta años.”

Podría pensarse, leyendo lo anterior, que incluso la familia en su expresión mínima, según el célebre modelo “nuclear” o “conyugal”, se encuentra en vías de desaparición y no únicamente de cambio. La multiplicación de “nuevas formas de familia” que hemos visto producirse —y promoverse— en los últimos años podría indicar un momento de transición hacia la desaparición de la familia misma en cuanto institución, con lo cual se habría cumplido, con algunas décadas de retraso, uno de los mitos fundamentales de la segunda mitad del siglo xx: el fin de la familia (Janssens, 2004). Sea como sea, aunque dicha institución pudiera mantenerse en formas como las “familias monoparentales”, las familias compuestas por parejas del mismo sexo y similares, lo cierto es que la subsistencia en las mismas de la función paterna se revela sumamente problemática. Pero hay más; como se sabe, Deleuze y Guattari construyeron su caracterización del mundo capitalista sobre el modelo patológico de la esquizofrenia, siendo el *esquizo* su personaje típico en oposición al neurótico, el paranoico o el histérico. Ahora bien, los psicoanalistas defienden la tesis de que la desaparición de la ley del padre, o si se quiere de la ley simbólica, nos abocaría de lleno a una patología distinta: la psicosis, la cual supone quedar sujetos a la pulsión pre-simbólica, o lo que para ellos es lo mismo, al deseo de la madre.<sup>140</sup> Según Braunstein, en el “nuevo discurso de los mercados”, a diferencia de los anteriores que él llama del “amo” y del “capitalismo”, nos encontraríamos a merced del objeto @ (a

<sup>140</sup> Una buena exposición del tema se encuentra en Žižek (1994).

minúscula).

Ese objeto no es la ley ni es quien impone la ley; es inerte y, al mismo tiempo, es la condición de posibilidad del funcionamiento del dispositivo de la producción (*Gestell*) que se determina ‘automáticamente’ en función de un cálculo utilitario que realiza la ‘red’ de los objetos autoprogramados y ajenos a toda ‘voluntad’. El saber (de la ciencia) está objetivado en la construcción del objeto como servomecanismo cibernético. (2013: 80)

Se trataría, entonces, de un poder ya sin rostro, un “servomecanismo cibernético” muy parecido al recreado por la película *Matrix*,<sup>141</sup> ente cuyo nombre remite indefectiblemente a la “madre”. El objeto @ representa el deseo en ese otro constituido ahora por la máquina, esa matrix capaz de regular nuestro deseo sin necesidad ya de pasar por la ley del padre, convirtiéndonos en entes meramente pulsionales. Nuestra identidad habría quedado así convertida en un algoritmo donde el “género” solo constituiría una cifra más.

## VI. *El retorno del péndulo*

¿Cabe hablar realmente de un retorno a la pulsión presimbólica, es decir, a la psicosis?, ¿o se trata de otra cosa?, ¿se están haciendo realidad las “máquinas deseantes” en el sentido del esquizo postulado por Deleuze y Guattari? Posiblemente, ni una cosa ni la otra. Cerraremos esta ya larga reflexión con dos salvedades, una inspirada directamente por Braunstein, y la otra por ciertos acontecimientos políticos recientes. Ello nos permitirá pasar ya a nuestra conclusión –provisional– so-

<sup>141</sup> Película de Lilly y Lana Wachowski, estrenada en 1999. Posteriormente contó con dos secuelas, constituyendo una trilogía.

bre el presente y el futuro de eso que a día de hoy seguimos llamando el género.

En primer lugar, la desaparición de la ley del padre no supone una caída en la psicosis o en una pulsión pre-simbólica mítica carente de orden, sino más bien la entrada en nuevas sujeciones. Vale la pena citar de nuevo *in extenso* a Braunstein:

El telecomando, de todos modos, ejerce su poder organizando la relación del sujeto con el lenguaje más allá del marco familiar que resulta subordinado y subordina como nuevo tótem a quien está encargado de transmitir el tabú. Este proceso se desarrolla ante nuestros ojos y, por supuesto, no tiene lugar de un día para otro; es un cambio gradual que lleva desde las *sociedades disciplinarias* (Foucault), en vías de caducar, a las *sociedades de control* (Deleuze) que se perfilan en un nuevo amanecer. El juego de las pulsiones, nunca “natural”, siempre lenguajero, tiene otras reglas que se imponen a los jugadores en sus papeles de padre, madre, niño. La palabra de orden (consigna, *mot d'ordre*) ha pasado de las figuras antropomórficas tradicionales de las organizaciones tribales al conjunto de máquinas interconectadas en la sociedad global. La orientación hacia la constitución de un “hombriguero” global parece imposible de detener y obliga a pensar éticamente... (...) Es desde el anonimato de los objetos tecnocientíficos que se delimitan los lugares estructurales que ocuparán los sujetos en nuestra época. Lo que ahora constatamos y que parece una novedad procede, para nosotros, en Occidente, desde los albores mismos de nuestra civilización. Es un efecto de la escritura, de esos *hypomnemata*, vilipendiados por Platón, que venían a desplazar a las figuras del poder representado por padres y maestros que transmitían el saber y las leyes de viva voz. (2013: 81-82)

A partir de aquí, podemos preguntarnos quién o qué se encuentra detrás de esos “objetos tecnocientíficos” que hoy nos imponen su nuevo orden a la vez que nos imponen un lugar en él. A todas luces, no se trata de una mátrix servomecánica autónoma, sino que sigue tratándose de algo programado y

revisado por humanos como nosotros. Quizá la imagen más esclarecedora al respecto sea la propuesta por Jean Baudrillard (2000) en el título de una compilación de sus últimos trabajos periodísticos: “Pantalla total”.

Ciertamente, lo que hoy parece interponerse entre nosotros, convertidos paulatinamente en mónadas del “hombri-guero global”, y los nuevos amos, es una pantalla, o mejor dicho un conjunto de ellas. La pantalla se ha convertido en el acompañante y auxiliar indispensable en las vidas de millones de personas a lo largo y ancho de la aldea global. El viejo televisor es hoy un aparato casi obsoleto al lado de las *tablets*, las *laptops* y, sobre todo, del teléfono celular inteligente. Por medio de estos aparatos accedemos a Internet, de donde nos llegan las novedades y noticias de todo el mundo prácticamente en tiempo real, y donde quién más quién menos contamos con nuestras cuentas “personales” en diversas redes sociales, servicios de telefonía y mensajerías automáticas y gratuitas como el célebre y para muchos ya indispensable *whatsapp*. Todo ello bajo la égida, convertida en suerte de divinidad de nuestro tiempo, de la Comunicación, o quizá mejor dicho de la Conexión. Estar “conectados” es algo así como una forma extrema de comunicación, es la comunicación convertida en forma de vida. De hecho, si como apuntan ciertos constructivistas radicales, el lenguaje en realidad no sirve para comunicarse, sino para “crear situaciones” (Glaserfeld, 1996), podemos decir que hoy nos encontramos más “situados” que nunca. Pero al mismo tiempo, como se dijo, esta nueva forma de comunicación nos “conecta”. Supuestamente, lo hace entre nosotros y con el mundo, pero también nos conecta a la máquina, la “mátrix”, o por retomar los conceptos desarrollados por Deleuze y Guattari, a un “cuerpo sin órganos” de una magnitud que ellos no hubieran podido siquiera imaginar.

La mátrix genera la ilusión de que estamos conectados a ella libremente, así como entre nosotros y con todo lo demás.

Pero se trata únicamente de una ilusión. Nuestra conectividad se encuentra dirigida, limitada, y además constituye un gigantesco sistema de drenaje de datos personales de utilidad inmediata para el nuevo mercado global.

Sería ingenuo pensar que poderes clásicos como el Estado, y ya no digamos ese “patriarcado” que sigue sonando hoy como un mantra en los labios de tantas activistas y teóricas feministas, tienen un verdadero control sobre la mátrix servomecánica. No lo tienen, ni poco ni mucho. Dejando al lado al patriarcado, convertido en un verdadero espantajo, cabe decir que los Estados que supuestamente iban a sustituirlo no son hoy mucho más que una forma un tanto más compleja de terminal, igualmente conectados a la megamáquina global. Pero entonces, ¿quién controla a dicha máquina?, ¿o acaso puede decirse que se controla a sí misma (hipótesis “mátrix”)?<sup>142</sup>

No hemos llegado, que se sepa, a la situación de una verdadera mátrix, de modo que cabe pensar que la máquina dispone de controladores. Si existen, son anónimos. No aparecen generalmente en las portadas de los periódicos, ocupando la sección de noticias referentes a la política internacional o nacional. Tampoco aparecen en la sección de economía, al menos de una forma abierta, aunque sin duda es allí donde debemos buscar las pistas. Los que actualmente nos controlan, por medio de nuestra “conectividad”, los verdaderos “fantasmas en la máquina”, no son los presidentes, ministros, consejeros, gobernadores o alcaldes, o los líderes políticos de tal o cual partido o facción. No es ya a ese nivel donde se toman las decisiones, o al menos las más importantes. Para encontrar a los verdaderos controladores, que es como decir al verdadero “poder”, hay que remitirse a las instituciones que regulan la economía internacional, y más allá de ellas, a las

<sup>142</sup> Hipótesis que parece haber sido la preferida de Jean Baudrillard (2000), quien sin embargo no la llamó así.

grandes corporaciones multinacionales. Recurramos de nuevo a Braunstein:

La figura del padre, heredero del *Urvater* de *Tótem y tabú*, se materializaba en el lenguaje como nombre-del-padre y ordenaba al conjunto social con ese doble rostro, ya señalado, de ideal normalizante y de interdictor; de tótem y tabú. Su último avatar fue –en muchos lugares sigue y seguirá siendo– el capitalista que, según Marx y según Freud, engendraba las fuerzas del rebelde que lo derrocaría, el proletario para el primero, que escribió en el siglo XIX, Edipo para el segundo, autor del siglo XX. En el mundo contemporáneo este conflicto se va progresivamente desubjetivando, descarnando. ¿Desaparece así el sujeto, el sujeto del significante? No; él es integrante de la estructura pues ¿a quién se dirigiría el objeto @, agente y semblante en el discurso que hoy asoma, el discurso de los mercados que requiere de los aprieteclas, de los usuarios, de los cuerpos que están en el lugar del ‘goce’ intimados por el dispositivo? La función de dominación es ejercida por el objeto. En ese plano el sujeto es el siervo de la máquina que ocupa el lugar del esclavo en el discurso del amo y del proletario en el discurso capitalista. Los procesos se desarrollan de manera objetiva. La carne goza de su alienación cibernética. (...) El eclipse del sujeto que sobrevive transformado en ‘terminal’ de la máquina es un efecto de la sumisión a la dictadura de los objetos llamados ‘ordenadores’. En ellos se concreta el imperio de los *hypomnemata*. La máquina cibernética es el soporte de una memoria sin cerebro y sin cuerpo viviente... (...) El saber científico es ‘la verdad’ del nuevo discurso de los mercados, donde la ‘agencia’, el lugar dominante llamado del ‘semblante’, corresponde hoy al objeto tecnológico. Vivimos bajo la égida de una ‘inteligencia’ sobrehumana que domina sin perderse en sueños ni ensoñaciones. Sin deseo ni fantasma. Una pura memoria. Un archivo sin arcontes.” (82-83)

¿Inteligencia sobrehumana? No del todo. O quizá *no todavía*. Sigue tratándose de algo programado por *inteligencias*



*humanas* al servicio del capitalismo avanzado de hiperconsumo. En dicho sistema, nuestro valor es nuestro crédito, en el sentido de nuestra capacidad de compra. Nuestro crédito es también nuestra identidad, o al menos la que cuenta para el sistema. Tanto compras, tanto vales. Y *eres* lo que *vales*. En las conclusiones analizaremos como se traduce esto en términos de género, pero antes debemos ocuparnos de la reacción, o lo que ciertos autores han llamado “el retorno del péndulo”.

No es un secreto para nadie que la “conectividad” se encuentra lejos de estar a disposición de todo el mundo, ni para el todo el mundo de la misma manera. Aparte de ello, los modelos de vida que se proponen en su seno, por ejemplo, la “vida líquida” teorizada en sus libros por el sociólogo Zygmunt Bauman (2004) o el hiperconsumo de Lipovetsky (2007), solo pueden ser asumidos por capas restringidas de la población mundial, de importancia variable según diversos países. Podemos dejar de lado las “vidas desperdiciadas” igualmente analizadas por Bauman (2005), cuya muestra quizá más representativa la constituyen hoy los miles de personas que se juegan y muchas veces pierden la vida intentando cruzar el Mediterráneo desde África o México desde centroamérica, incluidos importantes contingentes de la población mexicana, para llegar a los anhelados paraísos del norte. Se trata de gente sin crédito, algo que para el sistema carece de valor. Podríamos llamarlas igualmente “vidas excedentarias”. Por otro lado, de mayor importancia para el retorno del péndulo, es decir, del padre y de su ley, están las masas empobrecidas cuyo crédito se encuentra, o bien en franca disminución, o bien en riesgo de perderse por completo. En la actualidad, asistimos por parte de dichas masas a un fenómeno ya señalado por Jacques Lacan hace décadas: la solicitud de un nuevo amo. De un amo tangible, visible, encarnación de ese poder crecientemente abstracto que ha venido a instalarse detrás de sus pantallas y es responsable directo de sus miserias, pero que para ellos carece de rostro.

Se produce entonces el regreso del padre y de su ley. Pero no basta con su Nombre, es preciso que ese nuevo padre tenga un rostro que encarne además el poder, como si dijéramos la personificación del poder que todavía creen poseer las masas, o en términos estrictamente democráticos, “el pueblo”. El poder de voto de estos sectores crecientemente mayoritarios de las poblaciones de las antiguas democracias, empobrecidos debido a una crisis que ha tenido, entre otros, el efecto de ahondar de una forma irremisible y escandalosa la brecha entre los beneficiarios netos del sistema –los amos– y los esclavos conectados a la máquina, se ha traducido en los últimos años en la entronización de una nueva serie de *urvaters*, en su sentido más obscuro. Quizá los casos más clamorosos, por su peso específico en el mundo global, sean los de la elección de Donald Trump como presidente de los Estados Unidos, primera potencia militar y económica mundial, y el de Jair Bolsonaro en Brasil, la gran potencia latinoamericana. Hay otros casos que entrarían dentro de la tendencia, con matices, pero basta con estos dos. Por su incontinencia verbal, sus declaraciones explícitamente machistas, su tendencia a saltarse las leyes y normas de la política liberal, su militarismo –especialmente en el caso de Bolsonaro–, sus políticas xenófobas o su apelación a un patriotismo descarnado, Trump y Bolsonaro constituyen encarnaciones casi perfectas, “de manual”, del padre obscuro tal como ha sido teorizado por el psicoanálisis. Su ascenso al poder ha suscitado y sigue suscitando los fantasmas, al parecer nunca superados, del fascismo. En efecto, si como ya vimos, los fascismos europeos fueron intentos de recuperación del patriarcado clásico, al menos en lo que concierne a la cumbre del poder político, pero también capilarizándose desde ahí al conjunto del cuerpo social, puede decirse que estos nuevos *amos* tampoco representan otra cosa, salvando todas las distancias culturales e históricas que procedan. Ello es quizá menos acusado en el caso de Trump

que en el de Bolsonaro, pero a fin de cuentas no deja de tratarse del retorno del péndulo en su versión más obscena. Cabe hacer hincapié, además, en que ambos se han servido con profusión, y al parecer con éxito, de los nuevos medios tecnológicos, internet y las redes sociales, así como aplicaciones de mensajería instantánea como *Whatsapp*, para difundir su mensaje o perjudicar a sus rivales por medio de las *fake news* o bulos, forma moderna de manipulación de la opinión pública que seguramente hubiese hecho las delicias de Goebbels, el —en su momento— innovador propagandista de Hitler.

Sin embargo, personajes como Trump o Bolsonaro son impostores, tanto en su pretensión de ocupar la posición del amo, en su versión puramente fálica, como en su pretensión de detentar el poder. En este sentido, puede decirse de ambos, y de tantos otros líderes mundiales actuales, que forman parte de la “pantalla total” dispuesta para encubrir la verdadera naturaleza del poder, así como sus centros. Su función es la de mantener bajo control a los deudores, los empobrecidos y, por supuesto, a esas corrientes de “vidas desperdiciadas” que, en número creciente, amenazan con poner seriamente en riesgo e incluso con echar abajo todo el sistema.<sup>143</sup>

<sup>143</sup> Jair Bolsonaro dio su primer discurso tras la victoria a través de Facebook Live. De igual modo, con anterioridad se había señalado su carácter cibermediático: “El presidenciable de Brasil que creció en Facebook y no quiere salir de ahí. Jair Bolsonaro, el favorito para ganar las elecciones del domingo, tiene millones de seguidores en las redes, rechaza los debates y da contadas entrevistas para mantener el mensaje bajo control.” ([https://elpais.com/internacional/2018/10/24/actualidad/1540388654\\_185690.html](https://elpais.com/internacional/2018/10/24/actualidad/1540388654_185690.html)) Su perfil mostraba la imagen del mismo Bolsonaro, o la de alguien disfrazado de él, sosteniendo frente a la cámara (o la pantalla) una máscara con la faz del líder, enmascarada a su vez por unos lentes con los colores nacionales de Brasil. Bolsonaro, ahora ya efectivamente elegido presidente de Brasil por una amplia mayoría de votos, se muestra entonces en su realidad, no ya habiéndose apropiado de la pantalla y del mensaje, sino como siéndolo él mismo. Su rostro, como el del Gran Hermano en la película

## *Conclusión: sobre la naturaleza, el presente y el futuro del género*

El género con mayúscula, es decir, el sistema u orden de género, del cual se deriva la realidad de los géneros, una vez que nos sumergimos en su estudio se revela como algo sumamente desconcertante. La conclusión de que se trata de un constructo sociocultural, una estructura de poder, parece imponerse por sí misma, y sin embargo nos cuesta aceptar que dicho constructo pueda hallarse, con variaciones, en todas las sociedades humanas conocidas, tanto en el registro histórico como en el etnográfico. La tentación subsecuente es la de buscar una razón de tipo natural detrás de tal persistencia, extensión y aparente indestructibilidad. Si el género aparece en cualquier registro histórico que podamos tener, en cualquier sociedad humana estudiada etnográficamente, y se muestra incluso capaz de sobrevivir a siglo y medio de movimiento feminista, la conclusión lógica sería pensar que *está en los genes*. Quizá no todo él, pero algo debe haber. Sin embargo, no parecen menos formidables las dificultades que a la vez encontraríamos para hacer encajar en la dotación genética de nuestra especie la sorprendente variedad, dentro de un mismo orden, que ofrecen los registros en cuanto a las for-

---

inspirada por la distopía orwelliana *1984*, ocupa ahora la pantalla en lo que se prevé como un régimen de restricciones a las libertades e imposición de una policía –militar– del pensamiento. Inevitable no recordar aquí el célebre *dictum* de Marshall McLuhan: “el medio es el mensaje.” Pero al mismo tiempo, hay que pensar que detrás del rostro de este padre obscuro (dado que aquí de lo que se trata es del retorno del *patriarcado*, no de la instauración de una *fraternidad* socialista como la recreada por Orwell) se oculta el verdadero poder, el único que ha celebrado a nivel internacional su triunfo: los Mercados, eufemismo para referirse a quienes hoy verdaderamente los controlan, las grandes corporaciones multinacionales.

mas de presentarse lo masculino y lo femenino. ¿Entonces?, ¿debemos aceptar que nos encontramos ante un problema antropológico insoluble?

Como ya apunté en mi anterior libro sobre el género como forma de violencia, y no he dejado de desarrollar desde entonces, hay una hipótesis que permite una salida al dilema, quizá la única posible: el género se encuentra en todas partes y resulta tan difícil, por no decir imposible, de batir, porque es lo que ha constituido a la humanidad misma tal como hoy la conocemos y la concebimos. Es necesario que invirtamos nuestra forma habitual de pensar sobre el tema: no es que la humanidad haya “creado” al género, para atender tales o cuales necesidades o por las razones que sean, sino que más bien tenemos que aprender a pensar que nosotros mismos, nuestra especie, hemos sido creados tal como ahora somos por el género. De un modo parecido a como Claude Lévi-Strauss consideraba que los mitos se transmitían por medio nuestro, es decir, que en cierto sentido éramos “hablados” por el mito, cuyas estructuras nos trascendían ampliamente, hay que llegar a la conclusión de que somos hablados, constituidos, “recreados” de alguna forma por el género.

No hay aquí metafísica alguna. El género surgió en algún momento de la evolución de nuestra especie, sin necesidad de que nadie lo “inventara”. El género, como el lenguaje y seguramente la mayoría o práctica totalidad de las estructuras e instituciones sociales y culturales, son creaciones inconscientes, tienen el estatus de propiedades emergentes, con la suficiente fuerza para transformarnos hasta el punto de, en sentido estricto, *crearnos* a su imagen y semejanza. Del mismo modo que los humanos muestran una sorprendente capacidad para olvidar que han sido ellos quienes han concebido a los dioses a su imagen y semejanza, y no al revés, lo mismo ocurre con el género.

Solo que el género es más antiguo que los dioses conocidos por la humanidad, de hecho, constituye su condición *sine qua non*, como la constituye igualmente de la humanidad misma tal como hemos sido capaces de pensarla desde que existe el orden de género.

Es necesario postular, a partir de aquí, que ni los “hombres” ni las “mujeres”, ni tampoco ninguna otra de las categorías que hoy luchan por acceder a las sustancialización dentro de una mal llamada “revolución del género”, tienen existencia alguna por sí mismas. Fuera del orden simbólico que llamamos género no puede haber ni hombre ni mujer, ni tampoco masculinidad ni feminidad, ni posición intermedia alguna. Pero, por lo mismo, no puede haber ninguna de las instituciones que conforman a la humanidad tal como hoy la concebimos: la prohibición del incesto, el matrimonio, la familia, el parentesco, las exclusividades sexuales o el complejo amor-celos. Salvatore Cucchiari (1981), en un artículo justamente célebre, lo puso de manifiesto hace ya bastantes años. Por desgracia, como tantos otros “descubrimientos” efectuados por las ciencias humanas y sociales, tampoco éste ha conseguido atravesar el velo de nuestro sentido común. Entre otras cosas, porque dicho sentido común, y con él nuestra subjetividad misma, nuestro “yo”, se encuentran constituidos precisamente por dichas instituciones, teniendo como fondo al género.

La persistencia del género se explica porque, desde su emergencia, y una vez constituidas las estructuras e instituciones de eso que llamamos “la humanidad” —algo que es más un constructo histórico que una especie en el sentido biológico—, generación tras generación de humanos, a lo largo y ancho del planeta, han venido reproduciendo el modelo o esquema básico bajo pena de acorralamiento o desaparición en caso de no hacerlo. No cabe descartar que algunas de las adaptaciones básicas necesarias para adquirir el estatus de “hombre” o

conservar el de “mujer” hayan ido incluso incorporándose a nuestro bagaje genético, lo cual contribuiría a reforzar la idea de la “naturalidad” de dichas características, pero en mi opinión caben pocas dudas de que el grueso de las estrategias de masculinización, feminización, y todo lo que llevan consigo, son de carácter sociocultural. Ello, no obstante, se encuentran a tal punto arraigadas en las instituciones y las estructuras del mundo humano que pueden ser dadas por obvias, de manera que las más de las veces su absoluta implacabilidad, por no decir su *crueldad*, se nos escapan. Somos convertidos en hombres o mujeres, según las vías humanamente establecidas, por medio de largos y duros procesos de socialización cuya artificialidad no llegamos a comprender, sencillamente porque nos cuesta pensar una humanidad construida sobre otras bases. No ha sido hasta los más recientes desarrollos de las ciencias humanas y sociales cuando dicho descentramiento de lo humano, y la reflexión subsecuente sobre sus fundamentos, se ha hecho posible. En las últimas décadas, en gran medida gracias al impulso de movimientos como el feminismo, los grupos que componen la diversidad sexual, o el transgenerismo, han asistido al intento de aplicar parte del conocimiento adquirido a la transformación social, pero las acciones no siempre han sido coherentes, los criterios para la selección de lo aceptable con respecto a lo intolerable distan de estar claros, y las reacciones provocadas suelen ser brutales.

En cierto sentido, somos tan incapaces de salir de nuestra propia época, con toda su panoplia de sesgos y valores, como lo somos de salir del género mismo y de la humanidad creada por él. Las estructuras fundamentales del género como orden de poder, algunos de cuyos rasgos esenciales se intentan mostrar en las páginas precedentes, son siempre las mismas, con contadas excepciones cuya “artificialidad” con respecto al orden humano general de las cosas las convierte en las que

confirman la regla.<sup>144</sup> Ahora bien, dentro del marco de esas estructuras fundamentales, las variaciones posibles son muchas. Para dar cuenta de las mismas, no basta con estudiar al género en sí mismo, o con “ponerlo en perspectiva”; es necesario cruzarlo con la edad o la estratificación social, y, ante todo, en el caso de los desarrollos civilizatorios, es necesario historizarlo. En situaciones de poca complejidad en cuanto a la estratificación social, los sistemas para determinar quién entra o quién resulta excluido de los centros de poder definidos por el género, en este caso la condición de “hombre”, son relativamente simples: hay que superar pruebas o ritos iniciáticos, hay que saber desempeñarse como cazador, guerrero, u horticultor o pastor cuando se practican la ganadería o la horticultura, y a partir de cierta edad es necesario alcanzar el estado matrimonial y la condición de progenitor. No todos están obligados a hacerlo, y muchas culturas articulan “salidas” para los escasos candidatos potenciales que prefieren rechazar la hombría y todo lo que conlleva. Para las hembras, el estatus suele estar igualmente definido y ni siquiera hace falta alcanzarlo, porque se da por supuesto. Para ellas la tragedia, como bien ha señalado Françoise Héritier, es la incapacidad de engendrar. La esterilidad femenina (propia o del marido, pero ella acabará casi siempre cargando con la culpa) es una causa de “caída” del estatus femenino convencional, el de mujer-madre, a una posición marginal. Otras mujeres,

<sup>144</sup> Sería el caso de sistemas familiares como el de los nayar de la India, adoptados por la necesidad de defender al grupo en circunstancias históricas muy específicas, o el mucho más complejo, en cuanto a su diseño, y radical en lo referente a sus intenciones, del *kibbutz* israelí. Cabe apuntar que en este último caso sus diseñadores se inspiraron en las teorías en su época dominantes sobre la condición humana, tales como el marxismo y el psicoanálisis. Véanse los textos compilados en Lévi-Strauss, Spiro y Gough (1974). Para la cuestión del *kibbutz* pueden consultarse también los trabajos de Clara Malraux (1988) y Leopoldo Müller (1973).



por diversas circunstancias, se encuentran en otro tipo de situaciones al margen de lo considerado normal: las mujeres públicas, escasas en este tipo de sociedades, pero existentes, ya sea por haber perdido la protección del esposo, del linaje o clan, o haber sido capturadas en alguna expedición punitiva, de caza o guerra.

En la mayoría de estas sociedades, la posición de poder, con el uso de la violencia como su prerrogativa asociada básica, está reservada a los nacidos machos (en el sentido biológico). Pero hay casos en que las hembras pueden acceder a ella, y casos donde esta adscripción parece encontrarse invertida. En realidad, el esquema básico del orden de género no se modifica por ello, pero además, al haberse construido sobre la diferencia sexual de la especie (biológica), el precio que tienen que pagar las hembras para ocupar la posición de poder es considerable. En ciertos casos, como en el de los mundugumor, estudiados por Margaret Mead, las mujeres rechazan o minimizan la función procreadora. Este rechazo de la maternidad y sus servidumbres lo encontraremos en diversas ocasiones a lo largo de la historia humana, lo cual contradice la supuesta existencia de un “instinto maternal”, idea probablemente creada para poner y mantener a las hembras en su sitio como mujeres-madres. Las razones pueden ser diversas. El origen de esta actitud en las mujeres mundugumor nos es desconocido. En otras ocasiones, ha sido la incorporación de las mujeres a la vida, si no “pública”, al menos mundana, la que parece haber generado estos comportamientos como tendencia general e incluso moda (Badinter, 1981). Se ha reportado también el rechazo de las mujeres a cumplir con su papel en la procreación en situaciones de aculturación grave (Clastres, 1996). Otra de las situaciones estudiadas es el caso de las mujeres a quienes se permite el acceso al poder cuando ya no se encuentran en su edad fértil y han conseguido acumular los recursos necesarios para sustentar dicho poder (Lewis, 1986).

Esto, en cuanto a tendencias generales capaces de afectar a un pueblo o cultura enteros, o una entera clase social o conjunto de ellas. Pero lo cierto es que con la complejización social muchas hembras-mujeres acceden a elevadas cotas de poder, mucho mayores que las de grandes contingentes masculinos de sus sociedades. El caso extremo es el de la “reina” que ejerce su mandato en solitario, en muchos casos al precio de su “esterilización”. Ha sido igualmente el camino de líderes religiosas populares (Juana de Arco, santificada después de haber sido quemada por bruja), de santas como Catalina de Siena, o de abadesas. El caso de las “presidentas” de repúblicas o monarquías constitucionales en el mundo contemporáneo se parece más al de las mujeres “corazón de hombre”, dado que estas mujeres suelen acceder al poder en edades avanzadas y permanecer estériles mientras ocupan el cargo, se encuentren o no en la menopausia.

Todas estas mujeres, como la denominación “corazón de hombre” parece confirmarlo, ocupan una posición de poder que se encuentra en el polo “masculino” del orden de género. Por ello, no suelen hacer nada por cambiar dicho orden, o al menos nada que no hubiera hecho un rey, líder religioso o presidente masculino. No “feminizan” el mundo, y sería interesante ver lo que podría ocurrir en caso de que decidieran hacerlo. En realidad, es difícil pensar en cómo podrían, dado que nadie sabe a ciencia cierta cómo sería un mundo “femenino”, no ya un mundo construido sobre nuestra actual idea de lo femenino, sino un orden de género completamente diferente, una humanidad distinta.

Con la aparición de la complejidad, el poder masculino sufre parecidas escisiones, solo que más profundas y afectando a un mayor número de los integrantes del campo correspondiente. Una de las estrategias más antiguas para el mantenimiento de dicho poder ha sido su dualización según un polo que podemos llamar de lo temporal, donde encarna

en la figura del guerrero, y un polo de lo espiritual, donde hallamos al chamán. De ambas figuras (en sus múltiples formas encontradas a lo largo y ancho del espectro cultural de la humanidad) puede decirse, no únicamente que constituyen las dos caras del poder masculino, sino que reproducen la división misma entre lo masculino y lo femenino. En cierto sentido, se trata de una apropiación de lo femenino al interior de lo masculino, dado que no basta con constituir a lo femenino mismo y colocarlo en una posición subordinada, sino de trasladarlo simbólicamente al ámbito de lo masculino. Recuérdese que el modelo básico es siempre el de la división sexual, la cual en sí misma, en su naturaleza puramente biológica, es irreductible. Como ha señalado Françoise Héritier, el macho cela los poderes fecundantes de la hembra, y el género no es más que la traducción simbólica de ese celo, del intento de apropiación de esos poderes por parte del macho. Para ello, la hembra es puesta en custodia y el macho instauro la relación de paternidad, la más propiamente humana. No es únicamente la hembra la subordinada a esta nueva estructura de poder, sino que lo es la sexualidad misma. Por ello, no debe extrañarnos que muchas veces a la hembra, ya convertida en “mujer”, se la asocie o incluso se la confunda con lo sexual, como si le fuera inherente, mientras que el macho-hombre se encontraría mucho más alejado de ello. Tampoco debe extrañarnos ver aparecer aquí la clásica equiparación entre lo femenino y lo “natural”, cuando no lo irracional o lo incontrolable. Así, la subordinación de la sexualidad se convierte a la vez en la de la hembra, convertida en “mujer-madre” al servicio del orden masculino. Entonces asistimos al “retorno de lo reprimido”, cuando tanto lo sexual como lo “femenino” adoptan figuras y formas peligrosas o monstruosas: la ninfómana –de ninfa–, el súcubo, la bruja, la cortesana, la lolita (una de las múltiples formas de la mujer-niña), la mujer “pública” (es decir, no sometida al control de un determinado linaje), la vampira, y un

extenuante etcétera, a veces lo mismo con múltiples variantes culturales. Todas ellas pueden ser consideradas encarnaciones, entre lo imaginario y lo real, del resto no sometido en la hembra humana y a la vez del resto no subordinado de la sexualidad humana. Por supuesto, se trata de la subordinación y sometimiento al grupo, es decir, a lo social, y al lenguaje, lo simbólico, en resumidas cuentas, a eso que llamamos la cultura o la “civilización”.

Volviendo al campo masculino, la dualidad básica guerrero-chamán (o cazador-chamán) se convertirá con el tiempo en la dualidad entre el poder de los que detentan el uso de las armas, rey, nobles, caballeros, etcétera, y los que detentan lo que podríamos llamar el manejo de los símbolos sagrados, jefes de iglesia, obispos, diáconos, sacerdotes o monjes. En los ejemplos más conocidos y estudiados, donde esta doble estructura se muestra quizá de una manera más clara, puede observarse que la interpretación de dicha estructura y del eje central del poder varían según el grupo considerado. Los guerreros, simbolizados en su cúspide por el rey (sea cual sea el nombre que éste adopte), consideran al poder espiritual como inferior y sometido. En el mundo del guerrero, lo que rige es la violencia, en ejercicio o en espera de ello, es decir, las armas, pero también el patriarcado, el patrimonio, el linaje, etcétera. Ahí el poder espiritual es visto como un complemento colocado en una posición subordinada. Pero desde el lado de este último poder las cosas se ven de una forma distinta: el líder religioso o jefe de iglesia (por ejemplo, el Papa) es quien se encuentra verdaderamente en contacto directo con Dios, por encima del rey. Por lo demás, la estrategia es aquí la continencia, que en sus formas más puras se traduce en celibato. Los sacerdotes se contienen, y ello lleva el poder masculino a sus cotas más altas, dado que el poder masculino se establece en última instancia, como ha señalado Joan Copjec, por medio de la contención autoimpuesta. Pudiera entonces

establecerse una jerarquía según el grado de contención: en lo más alto de la misma estarían los sacerdotes y monjes, con esa infiltración constituida por las monjas, es decir, hembras que han renunciado a entrar en el estado de mujeres-madre para pasar a colocarse directamente bajo la protección divina. Un segundo nivel de contención lo constituiría el resto de los machos, los que no renuncian al estado conyugal, es decir, al matrimonio y la familia. Las mujeres-madre reconocidas como tales se encontrarían en un mismo plano, pero sometidas a los hombres. Por debajo de todos ellos se encontrarían las mujeres “públicas”, las “caídas” y, en general, las incapaces de contener su sexualidad en lo más mínimo. En el límite, dichas hembras se convierten en el terror máximo de los hombres, dando lugar a las figuras fantasmáticas ya mencionadas, temor que quizá pueda resumirse en la célebre y ampliamente extendida por el mundo imagen de la “vagina dentada”. Pero también se encontrarían aquí los hombres caídos o expulsados del patriarcado. ¿Qué otra cosa es el mito de Don Juan sino expresión de esta incontinencia masculina? ¿O la figura del seductor clásico, encarnada en biografías como la de Giacomo Casanova? Pero encontraríamos aquí, de hecho, a múltiples figuras de la “monstruosidad” masculina, todas ellas formas, en el imaginario, del diablo, cuya característica principal es atacar de raíz y en lo posible romper, por una parte, el sistema de alianzas patriarcales sobre el que se fundamenta el mundo de los guerreros, y por la otra las pretensiones de continencia de los sacerdotes. Cabe recordar aquí las célebres “tentaciones de San Antonio”, figura mítica del anacoretismo antiguo, pero desde luego no es el único, el tema se repite a lo largo de toda la historia del monacato, tanto en Occidente como en sus formas orientales o en otras partes del mundo. Una versión contemporánea del tema la encontramos en las insinuaciones efectuadas por algunos jerarcas de la Iglesia católica en el sentido de que sería el Diablo mismo, nada me-

nos, quien se encontraría detrás de los escándalos por casos de pederastia y abusos en general cada vez más difíciles de silenciar. El sacerdote pederasta se ha convertido en una de las figuras conspicuas contemporáneas del monstruo, en un mundo donde la pederastia o pedofilia constituye el último gran tabú en cuanto al establecimiento de los límites que han de asegurar la subordinación de lo sexual a lo social. La pedofilia o el abuso sexual infantil son hoy nuestro Gran Miedo sexual, por razones complejas que no corresponde analizar aquí, y cuando el abusador es un sacerdote el golpe va directo al núcleo del poder eclesial: la continencia.

La situación actual del orden de género, así como de sus estructuras de poder y los personajes –identidades– a que dan lugar, es de confusión y desconcierto. Ello no obstante, sería preciso investigar de una forma más sistemática hasta dónde alcanza dicho desconcierto, teniendo en cuenta factores como la clase social, el país, la etnia o la franja etaria. Para los que nos dedicamos a la investigación y la crítica sobre estos temas, los malestares son evidentes. Malestares al interior del movimiento feminista, mismo al que cabría referirse en plural, así como malestares de todo tipo en los cruces identitarios entre los movimientos LGBTQ+, los transgenerismos y los propios feminismos, y entre ellos y otros movimientos sociales más preocupados por las luchas “de clase” o las diferencias socioeconómicas, raciales y étnicas. Frente a todo ello, asistimos en la actualidad a un verdadero contraataque por parte de los sectores más conservadores de la sociedad. Una de sus estrategias más hábiles ha consistido en darle la vuelta al género y convertirlo en una “ideología” opuesta a los derechos de la “familia natural”, mismos que cabría defender por todos los medios posibles. La estrategia consiste en eludir la consideración de las propias ideas sobre el género, la familia, el matrimonio, etcétera, en tanto que ideología, atribuyendo esta etiqueta únicamente a los defensores de los géneros múltiples, las

familias diversas o el matrimonio igualitario. Haciéndolo así, se consigue presentar a los modelos normativos sobre todo ello en tanto que “naturales”, es decir, exentos de la susodicha ideología. Por supuesto, desde la óptica que manejamos aquí, dicha operación resulta falaz, pero su eficacia social no puede ser negada. El triunfo del ultraconservador Jair Bolsonaro en Brasil, con el apoyo de las iglesias evangélicas más ultras, pero también la agenda, socialmente conservadora en muchos rubros, del actual presidente de México, constituyen un buen indicio de la fuerte implantación y persistencia de los modelos tradicionales, incluyendo las ideas sobre lo masculino y lo femenino y sus papeles respectivos en el orden social.

Las perspectivas de futuro son entonces inciertas. Para los que nos encontramos implicados de alguna forma en estos cambios de perspectiva, la impresión puede ser la de una transformación tan imparable como irreversible. Pero una mirada sosegada más allá de nuestras redes académicas o sociales, incluidas las internauticas, invita a la prudencia. Todo parece indicar que para sectores numéricamente muy importantes de la sociedad global, de hecho mayoritarios, el orden de género ha sufrido en las últimas décadas pocos cambios más allá de los inducidos por los ajustes del propio sistema. Sin duda el patriarcado ha proseguido su desmantelamiento, perdiendo cada día más importancia en nuestras sociedades, pero dicha pérdida del poder patriarcal se ha visto compensada con creces –trágicamente– por el crecimiento de un machismo cada vez más violento. Puede que los padres hayan perdido poder político como tales, y también en el hogar, pero las mujeres siguen siendo violentadas, golpeadas y asesinadas, y en países como México, con importantes problemas de descomposición social, lo están siendo más que nunca. El feminicidio ha alcanzado cifras de verdadero escándalo no solo en México, sino en toda Latinoamérica. Sigue siendo un problema global, pero habría que analizar y comparar cifras según países, áreas

culturales y económicas o estratos sociales, lo cual queda fuera de nuestros objetivos aquí.

¿Se trata de una última reacción ante modelos destinados irremisiblemente a desaparecer?, ¿son las presentes cifras de feminicidios, secuestros, violaciones o acoso el último coletazo del machismo, y con él del patriarcado y de la dominación masculina en general?, ¿pueden ser incluidos en esta lista de reacciones el ascenso al poder de líderes ultraconservadores en diversos países, o la reaparición de partidos ultranacionalistas o incluso fascistas con agendas claramente sexistas? Es una posibilidad sobre la que solo el tiempo podrá aportar algún tipo de luz. Por el momento, hay elementos tanto para el optimismo como para una lectura mucho más fatalista.

Mientras esto ocurre y centra los debates de académicos y activistas, la Red sigue imparable su expansión y colonización de nuestras vidas, poniendo en marcha cambios cuyo alcance verdadero no empezaremos a ver, seguramente, hasta dentro de unos años. Si nuestra proyección es correcta, es posible que la gente sea vista e identificada cada vez más a partir de su valor crediticio, como de hecho ya ocurre hoy, que en función de identidades de corte más tradicional. No cabe duda de que éstas persistirán, e incluso puede que tomen nuevas formas, contenidos o funciones, pero es igualmente difícil imaginar que “hombres” y “mujeres” podrán seguir siendo durante mucho más tiempo lo que básicamente han sido durante los siglos y milenios de la vida de ese orden que llamamos “el género”. Cabe pensar que los cambios se iniciarán en determinados sectores sociales, como de hecho ocurre siempre, y que desde ahí se irán extendiendo hasta capilarizar el conjunto del cuerpo social. Puede que se llegue a la situación en que, efectivamente, el haber nacido con un determinado cuerpo ya no resulte identitariamente determinante. Hoy para mucha gente ya no lo es, o al menos no tanto como lo fue. A partir de aquí, las relaciones entre los cuerpos cambiarán, discurrirán



por otras líneas según guiones que ya no serán los del género, dando lugar así a la posibilidad de una humanidad diferente. Qué duda cabe de que las nuevas tecnologías, tanto las que hoy ya podemos ver en operación como las que se encuentran en puertas, tendrán en todo ello un papel decisivo. Diversas acciones seguirán produciendo diferentes reacciones, pero al final puede que el panorama de conjunto haya llegado a ser sensiblemente diferente. Las relaciones de poder, tema que nos ha mantenido ocupados a lo largo de las páginas anteriores, deberán reestructurarse en función de esos cambios. Es posible, incluso probable, que a pesar de los intentos de apuntalamiento que hoy podemos ver un poco por todas partes, la ciudadela masculina termine por caer. Los grupos humanos deberán entonces organizarse de otra forma, según estructuras que, de alguna manera, comportarán órdenes de poder distintos. ¿También de violencia? Nos gustaría pensar que no, pero cualquier especulación al respecto nos llevaría al terreno de la ciencia-ficción. Hemos de detenernos aquí, esperando que estas reflexiones puedan ser útiles en la construcción de una humanidad –quizá una trans o una poshumanidad– más justa, equitativa y, por qué no decirlo, feliz.

## *Bibliografía*

- ADOVASIO, J. M., Soffer, Olga y Page, Jake (2008). *El sexo invisible. Una nueva mirada a la historia de las mujeres*, Barcelona, Lumen.
- AGAMBEN, Giorgio y Ferrando, Mónica (2014). *La muchacha indecible. Mito y misterio de Kore*, Ciudad de México, Sexto Piso.
- Alexiéovich, Svetlana (2015) *La guerra no tiene rostro de mujer*, Ciudad de México, Debate.
- ARDREY, Robert (1967) *African Genesis. A personal investigation into the animal origins and nature of man*, London and Glasgow, Collins, The Fontana Library.
- ARDREY, Robert (1968) *The Territorial Imperative. A personal inquiry into the animal origins of property and nations*, New York, Delta.
- ARENAL, Sandra (1986) *Sangre joven. Las maquiladoras por dentro*, Ciudad de México., Nuestro Tiempo.
- ASKEW, Sue y Ross Carol (1991) *Los chicos no lloran. El sexismo en educación*, Barcelona, Paidós Educador.
- BACHOFEN, J. J. (1992) *El matriarcado. Una investigación sobre la ginococracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*, Madrid, Akal.
- BARING, Anne y Cashford, Jules (2014) *El mito de la diosa*, Madrid, Siruela.
- BAUDRILLARD, Jean (2000) *Pantalla total*, Barcelona, Anagrama.

Bauman, Zygmunt

2004 *La sociedad sitiada*, Ciudad de México, FCE.

2005 *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Barcelona, Paidós.

Beck, Ulrich y Beck-Gernsheim, Elisabeth

2001 *El normal caos del amor. Las nuevas formas de la relación amorosa*, Barcelona, Paidós.

Becker, Ernest

1977 *La lucha contra el mal*, Ciudad México, FCE.

Benedict, Ruth

1987 *Raza: ciencia y política*, Ciudad México, FCE.

2003 *El crisantemo y la espada. Patrones de la cultura japonesa*, Madrid, Alianza.

Binford, Lewis R.

1994 *En busca del pasado. Descifrando el registro arqueológico*, Barcelona, Crítica.

Bleuel, Hans Peter

1976 *Sexo y sociedad en la Alemania nazi*, Madrid, Felmar.

Bock, Gisela

1993 “Políticas sexuales nacionalsocialistas e historia de las mujeres”, en: Duby, Georges y Perrot, Michelle (dirs.), *Historia de las mujeres* vol. 9 (pp. 171-201), Madrid, Taurus.

Braidotti, Rosi

2004 *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Barcelona, Gedisa.

Braunstein, Néstor A.

2013 “El padre primitivo y el padre digitalizado: del urvater al Big Brother”, en: Braunstein, Néstor A., Fuks, Betty B. y Basualdo, Carina (coords.), *Freud: A cien años de Tótem y tabú (1913-2013)* (pp. 76-99), Ciudad de México, Siglo XXI.

Braunstein, Néstor A., Fuks, Betty B. y Basualdo, Carina (coords.)

2013 *Freud: A cien años de Tótem y tabú (1913-2013)*, Ciudad México, Siglo XXI.

Brown, Peter

1993 *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, Barcelona, Muchnik.

Bussy Genevois, Danièle

1993 “Mujeres de España: de la República al Franquismo”, en: Duby, Georges y Perrot, Michelle (dirs.), *Historia de las mujeres* vol. 9 (pp. 203-221), Madrid, Taurus.

Butler, Judith

1993 *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of “Sex”*, New York, Routledge.

2001 *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Ciudad México, Paidós/PUEG-UNAM.

Campillo Álvarez, José Enrique

2016 *La cadera de Eva. El protagonismo de la mujer en la evolución de la especie humana*, Ciudad de México, Booket.

Cantarella, Eva

1997 *Pasado próximo. Mujeres romanas de Tácita a Sulpicia*, Madrid, Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer.

Cardín, Alberto

1984 *Guerreros, chamanes y travestís. Indicios de homosexualidad entre los exóticos*, Barcelona, Tusquets.

1986 *Tientos etnológicos*, Madrid, Júcar.

Casanova, Giacomo

2009 *Historia de mi vida*, Girona, Atalanta.

Chase, Cheryl

2005 “Hermafroditas con actitud: cartografiando la emergencia del activismo político intersexual”, en: Grupo de Trabajo Queer (eds.), *El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer* (pp.87-112), Madrid, Traficantes de Sueños.

Choderlos de Laclos, Pierre-Ambroise

2000 *La educación de las mujeres y otros ensayos*, Madrid, Siglo XXI.

Clastres, Pierre

1996 *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa.

2010 *La sociedad contra el Estado*, Barcelona, Virus editorial.

Copjec, Joan

2006 *El sexo y la eutanasia de la razón. Ensayos sobre el amor y la diferencia*, Buenos Aires, Paidós.

2011 *El compacto sexual*, Ciudad de México, Paradiso.

Craveri, Benedetta

2006 *Amantes y reinas. El poder de las mujeres*, Ciudad de México, FCE/Siruella.

2018 *Los últimos libertinos*, Madrid, Siruella.

Cucchiari, Salvatore

1981 “The gender revolution and the transition from

bisexual horde to patrilocal band: the origins of gender hierarchy”, en: Ortner, Sherry B. y Whitehead, Harriet, *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality* (pp. 31-79), New York, Cambridge University Press.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix

1985 *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós.

1997 *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos.

Denon, Vivant

2005 *Sin mañana*, Girona, Atalanta.

Douglas, Ann

1978 *The Feminization of American Culture*, New York, Avon Books.

Duby, Georges

1999 *El caballero, la mujer y el cura. El matrimonio en la Francia feudal*, Madrid, Taurus.

Duhet, Paule-Marie

1974 *Las mujeres y la Revolución (1789-1794)*, Barcelona, Ediciones 62.

Duvignaud, Jean

1977 *El lenguaje perdido. Ensayo sobre la diferencia antropológica*, Ciudad de México, Siglo XXI.

Eco, Umberto

1984 *Apocalípticos e integrados*, Barcelona, Lumen.

1995 *El superhombre de masas*, Barcelona, Lumen.

- Ehrenreich, Barbara y English, Deirdre  
1990 *Por su propio bien. 150 años de consejos expertos a las mujeres*, Madrid, Taurus.
- Eliade, Mircea  
1976 *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Ciudad de México, FCE.
- Engels, Friedrich  
1992 *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, Barcelona, Planeta-De Agostini.
- Esposito, Roberto  
2006 *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Esteban, Ángel (editor)  
2002 *Historia de la Monja Alférez, Catalina de Erauso, escrita por ella misma*, Madrid, Cátedra.
- Etienne, Mona y Leacock, Eleanor (eds.)  
1980 *Women and Colonization. Anthropological Perspectives*, New York, Praeger Publishers.
- Evans-Pritchard, E. E.  
1975 *La mujer en las sociedades primitivas y otros ensayos*, Barcelona, Península.
- Faludi, Susan  
1992 *La guerra contra las mujeres. La reacción encubierta de los hombres frente a la mujer moderna*, Ciudad de México, Planeta.
- Federici, Silvia  
2011 *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Buenos Aires, Tinta Limón.

Fisher, Helen

2000 *El primer sexo. Las capacidades innatas de las mujeres y cómo están cambiando el mundo*, Madrid, Taurus.

Foucault, Michel

1989 *Historia de la sexualidad 1-La voluntad de saber*, México D.F., Siglo XXI.

Fox, Robin

1972 *Sistemas de parentesco y matrimonio*, Madrid, Alianza Universidad.

Garí, Blanca

2006 “Fuera de la ley/por encima de la ley’: proscripción y movimientos ainstitucionales en la Baja Edad Media”, en: Santiago Castillo y Pedro Oliver (coords.), *Las figuras del desorden. Heterodoxos, proscritos y marginados* (pp. 137-166), Madrid, Siglo XXI.

Geertz, Clifford

1987 *La interpretación de las culturas*, Ciudad de México, Gedisa Mexicana.

1989 *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós.

Gil Calvo, Enrique

2006 *Máscaras masculinas. Héroes, patriarcas y monstruos*, Barcelona, Anagrama.

Girard, René

2012 *Geometrías del deseo*, Barcelona, Sexto Piso.

Glaserferld, Ernst von

1996 “Aspectos del constructivismo radical”, en: Pakman, Marcelo (comp.), *Construcciones de la experiencia humana*, Vol. I (pp. 23-50), Ciudad de México, Gedisa.



Godelier, Maurice

1986 *La producción de Grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea*, Madrid, Akal.

2004 *Métamorphoses de la parenté*, Paris, Fayard.

Godineau, Dominique

1993 “Hijas de la libertad y ciudadanas revolucionarias”, en: Duby, Georges y Perrot, Michelle (dirs.), *Historia de las mujeres* vol. 7 (pp. 22-39), Madrid, Taurus.

Goldberg, Steven

1976 *La inevitabilidad del patriarcado*, Madrid, Alianza Ed.

Gough, Kathleen

1974 “Los nayar y la definición de matrimonio”, en: Lévi-strauss, Claude, Spiro, Melford E. y Gouch, Kathleen, *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia* (pp.74-111), Barcelona, Cuadernos Anagrama.

Grazia, Victoria de

1993 “Patriarcado fascista: las italianas bajo el gobierno de Mussolini, 1922-1940”, en: Duby, Georges y Perrot, Michelle (dirs.), *Historia de las mujeres* vol. 9 (pp. 139-169), Madrid, Taurus.

Gray, John

2003 *Perros de paja. Reflexiones sobre los humanos y otros animales*, Barcelona, Paidós.

Greer, Germaine

1993 *El cambio. Mujeres, vejez y menopausia*, Barcelona, Anagrama.

Harris, Marvin

1987 *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Madrid, Siglo XXI.

2006 *La cultura norteamericana contemporánea. Una visión antropológica*, Madrid, Alianza.

Heath, Stephen

1984 *Miseria de la revolución sexual*, Barcelona, Gedisa.

Héritier, Françoise

1996 *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*, Barcelona, Ariel.

Heusch, Luc de

1973 *Estructura y praxis. Ensayos de antropología teórica*, México D.F., Siglo XXI.

Horton, Robin

1980 *Lévy-Bruhl, Durkheim y la revolución científica*, Barcelona, Anagrama.

Illich, Iván

1978 “Desempleo creador. La decadencia de la edad profesional”, en: *Energía y Equidad. Desempleo creador*, Ciudad de México, Posada.

1990 *El género vernáculo*, Ciudad de México, Joaquín Mortiz.

Janssens, Angélique

2004 “Transformación económica, trabajo femenino y vida familiar”, en: Kertzer, David I. y Barbagli, Marzio (comps.), *Historia de la familia europea. Vol. III: La vida familiar en el siglo XX* (pp. 115-179), Barcelona, Paidós.

Jünger, Ernst

1990 *El trabajador. dominio y figura*, Barcelona, Tusquets.

Kelly, Linda

2004 *Las mujeres de la revolución francesa*, Buenos Aires, Ediciones B.

Kriedte, Peter

1982 *Feudalismo tardío y capital mercantil*, Barcelona, Crítica.

Kriedte, Peter, Medik, Hans y Schlumbohm, Jürgen

1986 *Industrialización antes de la industrialización*, Barcelona, Crítica.

Kuper, Adam

1973 *Antropología y antropólogos. La escuela británica 1922-1972*, Barcelona, Anagrama.

Kurnitzky, Horst

1978 *La estructura libidinal del dinero. Una contribución a la teoría de la femineidad*, Ciudad de México, Siglo XXI.

1992 *Edipo. Un héroe del mundo occidental*, Ciudad de México, Siglo XXI.

Lacan, Jacques

1975 *El seminario de Jacques Lacan. Libro 20. Aun*, Buenos Aires, Paidós.

Laqueur, Thomas

1994 *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid, Càtedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer.

2005 *Le sexe en solitaire. Contribution à l'histoire culturelle de la sexualité*, Paris, Gallimard.

Lamas, Marta (comp.)

1996 *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, Ciudad de México, Miguel Ángel Porrúa/PUEG-UNAM.

Leacock, Eleanor

2004 “Interpreting the Origins of Gender Inequality: Conceptual and Historical Problems”, en: McGee, R. Jon y Warmus, Richard L. (eds.), *Anthropological Theory. an Introductory History* (pp. 485-500), New York, McGraw Hill.

Lévi-Strauss, Claude

1991 *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós.

Lévi-Strauss, Claude, Spiro, Melford E. y Gough, Kathleen

1974 *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*, Barcelona, Cuadernos Anagrama.

Lévy-Bruhl, Lucien

1966 *Primitive Mentality*, Boston, Beacon Press.

Lewis, Oscar

1986 “Las mujeres ‘corazón de hombre’ en la tribu de los Piegan del norte”, en: *Ensayos antropológicos* (pp. 287-306), Ciudad de México, Grijalbo.

Lipovetsky, Gilles

2007 *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, Barcelona, Anagrama.

Lis, Catharina y Soly, Hugo

1984 *Pobreza y capitalismo en la Europa preindustrial (1350-1850)*, Madrid, Akal.

- Lo Russo, Giuditta  
1998 *Hombres y padres. La oscura cuestión masculina*, Madrid, Ed. horas y Horas.
- Llobera, José R. (comp.)  
1975 *La antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama.
- Luttwak, Edward  
2000 *Turbocapitalismo. Quiénes ganan y quiénes pierden en la globalización*, Barcelona, Crítica.
- Madelin, Louis  
2004 *Los hombres de la Revolución Francesa*, Buenos Aires, Ediciones B Argentina.
- Malinowski, Bronislaw  
1974 *Sexo y represión en la sociedad primitiva*, Buenos Aires, Nueva Visión.  
1975 *La vida sexual de los salvajes del Noroeste de la Melanesia*, Madrid, Morata.  
1995 *Estudios de psicología primitiva*, Barcelona, Altaya.
- Mallart, Lluís (comp.)  
1992 *Ser hombre, ser alguien. Ritos e iniciaciones en el sur del Camerún*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona.
- Malraux, Clara  
1988 *La civilización del kibbutz*, Barcelona, Labor.
- Marañón, Gregorio  
1929 *Los estados intersexuales en la especie humana*, Madrid, Morata.

- Martin, M. Kay y Voorhies, Barbara  
1978 *La mujer: un enfoque antropológico*, Barcelona, Anagrama.
- Martínez Díez, Gonzalo  
2001 *Los templarios en los reinos de España*, Barcelona, Planeta.
- Meillassoux, Claude  
1977 *Mujeres, graneros y capitales*, México D.F., Siglo XXI.
- McGee, R. Jon y Warme, Richard L. (eds.)  
2004 *Anthropological Theory. An Introductory History*, New York, McGraw Hill.
- Mead, Margaret  
1970 *The Mountain Arapesh II: Arts and Supernaturalism*, New York, The Natural History Press.  
1972 *Sexo y temperamento*, Buenos Aires, Paidós.  
1976 *Experiencias personales y científicas de una antropóloga*, Buenos Aires, Paidós.  
1994a *Adolescencia y cultura en Samoa*, México D.F., Paidós.  
1994b *Masculino y femenino*, Madrid, Minerva.
- Montefiore, Simon Sebag  
2010 *La corte del zar rojo*, Barcelona, Planeta.
- Montgomery, David  
1997 *El ciudadano trabajador. Democracia y mercado libre en el siglo XIX norteamericano*, México D.F., Instituto Mora.
- Moore, Henrietta L.  
2009 *Antropología y feminismo*, Madrid, Càtedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer.

- Morgan, Lewis Henry  
1963 *Ancient Society*, Cleveland and New York, Meridian Books.
- Müller, Leopoldo  
1973 *Los hijos del kibutz*, Buenos Aires, Paidós.
- Navailh, Françoise  
1993 “El modelo soviético”, en: Duby, Georges y PERROT, Michelle Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres* vol. 9 (pp. 257-283), Madrid, Taurus.
- Obregón, Antonio de  
1954 *Villón, poeta del viejo París*, Buenos Aires, Espasa-Calpe.
- Ortner, Sherry B. y Whitehead, Harriet  
1981 *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, New York, Cambridge University Press.
- Pedraza, Pilar  
1991 *La bella, enigma y pesadilla (Esfinge, Medusa, Pantera...)*, Barcelona, Tusquets.
- Pitt-Rivers, Julian  
1979 *Antropología del honor o política de los sexos*, Barcelona, Crítica.
- Preciado, Beatriz  
2010 *Pornotopía. Arquitectura y sexualidad en “Playboy” durante la guerra fría*, Barcelona, Anagrama.
- Quignard, Pascal  
2005 *El sexo y el espanto*, Barcelona, Minúscula.

2015 *Morir por pensar*, Buenos Aires, El cuenco de plata.

Ravoux-Rallo, Elisabeth

2001 *Las mujeres en la Venecia del siglo XVIII*, Madrid, Complutense.

Reed, Evelyn

1987 *La evolución de la mujer. Del clan matriarcal a la familia patriarcal*, Ciudad de México, Fontamara.

Reiter, Rayna R.

1975 *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press.

Roberts, Celia

2007 *Messengers of Sex. Hormones, Biomedicine and Feminism*, Cambridge, Cambridge University Press.

Rosaldo, Michelle y Lamphere, Louise (eds.)

1974 *Woman, Culture & Society*, Stanford, Stanford University Press.

Rougemont, Denis de

1993 *Amor y Occidente*, Ciudad de México, CONACULTA.

Rousselle, Aline

1989 *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial*, Barcelona, Península.

Rousset, Jean

1985 *El mito de Don Juan*, Ciudad de México, FCE.

Ruiz-Doménec, José Enrique

1993 *La novela y el espíritu de la caballería*, Barcelona, Mondadori.



Sau, Victoria

1973 *El catalán, un bandolerismo español*, Barcelona, Ediciones Aura.

Scott, Joan W.

2008 *Género e historia*, Ciudad de México, FCE/Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Silberbauer, George

1983 *Cazadores del desierto. Cazadores y hábitat en el desierto de Kalahari*, Barcelona, Mitre.

Simmel, Georg

1988 *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, Barcelona, Península.

Sledziewsky, Elizabeth G.

1993 “Revolución francesa. El giro”, en: Duby, Georges y Perrot, Michelle (dirs.), *Historia de las mujeres* vol. 7 (pp. 40-55), Madrid, Taurus.

Solé, Jacques

1993 *L'âge d'or de la prostitution*, Paris, Plon.

Spender, Dale y Sarah, Elizabeth

1993 *Aprender a perder. Sexismo y educación*, Barcelona, Paidós Educador.

Szentkuthy, Miklós

2002 *A propósito de Casanova*, Madrid, Siruela.

Sullerot, Evelyne (dir.)

1979 *El hecho femenino*, Barcelona, Argos Vergara.

Thomas, Chantal

1993 *La reina desalmada. María Antonieta en los panfletos*,  
Barcelona, Muchnik.

Tissot, Samuel-Auguste

1991 *L'onanisme*, Paris, Éditions de la Différence.

Toner, Jerry

2012 *Sesenta millones de romanos. La cultura del pueblo en la anti-  
gua Roma*, Barcelona, Crítica.

Turner, Victor W.

1988 *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid,  
Taurus.

Tyrrell, William Blake

1989 *Las Amazonas. Un estudio de los mitos atenienses*, México  
D.F., F.C.E.

Vailland, Roger

1969 *Laclos. Teoría del libertino*, Barcelona, Anagrama.

Varela, Julia

1997 *Nacimiento de la mujer burguesa. El cambiante desequilibrio  
de poder entre los sexos*, Madrid, La Piqueta.

Vázquez, Lydia

1996 *Elogio de la seducción y el libertinaje*, Alegia (Gipuzkoa),  
Oria/R&B.

Vendrell, Joan

2002 “La masculinidad en cuestión: reflexiones desde la an-  
tropología”, *Nueva Antropología*, vol. XVIII, núm. 61: 31-52.

- 2005 *Teoría social e historia. La perspectiva de la antropología social*, México D.F., Instituto Mora.
- 2010 “Messengers of sex, hormones, biomedicine and feminism, by Celia Roberts”, book review, *Culture Health & Sexuality*, vol. 12, issue 3: 335-338.
- 2012 “Sobre lo trans: aportaciones desde la antropología”, *Cuicuilco*, vol. 19, núm. 54: 117-138.
- 2013 *La violencia del género. Una aproximación desde la antropología*, México D.F., Juan Pablos/UAEM.
- 2014 “Del patriarca al playboy. Machismo, hipermasculinidad y crisis de la masculinidad”, en: Peña Sánchez, Edith Yesenia y Hernández Albarrán, Lilia (coords.), *Diversidad sexual y derechos humanos. Niños, niñas y adolescentes* (pp. 37-56), México D.F., Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 2015 “Los marisoles de Cuajinicuilapa, México: análisis de un proceso de terciarización genérica”, *Culturales*, Época II, vol. III, núm. 1: 137-166.

Veyne, Paul

1991 *La sociedad romana*, Madrid, Mondadori.

Waal, Frans de

2007 *El mono que llevamos dentro*, Barcelona, Tusquets.

Walter, Gérard

1972 *María Antonieta*, Barcelona, Círculo de Lectores.

Wallerstein, Immanuel

2006 *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, México D.F., Siglo XXI.

Wolf, Eric R.

1982 *Los campesinos*, Barcelona, Labor.

Wright, Elizabeth

2004 *Lacan y el posfeminismo*, Barcelona, Gedisa.

Zizek, Slavoj

1994 “En su mirada insolente está escrita mi ruina”, en:  
Zizek, Slavoj (comp.), *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock* (pp. 155-203), Buenos Aires, Manantial.

2013 *El más sublime de los histéricos*, Buenos Aires, Paidós.

2015 *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Madrid, Akal.

2017 *Porque no saben lo que hacen. El sinthome ideológico*, Madrid, Akal.