

Jokin Azpiazu Carballo

MASCULINIDADES Y FEMINISMO



2. *HOMO HOMINI LUPUS.* ¿ES POSIBLE PENSAR LA MASCULINIDAD DESDE LA MASCULINIDAD?

*Gizona gizonarentzat otsoa ez da besterikan
George Roualten koadroan ulertu nuen dena
urkatuak txuriz jantziak gure dantza beltzean
denok gara errudunak errua ez bada inorena.¹*

«Homo homini lupus», del grupo Beti Mugan,
en el disco *Mugan* (Basati Diskak, 1992)

La primera cuestión importante con que me encuentro cuando quiero abordar la relación entre los hombres, el feminismo, las masculinidades y el cambio es la de la mirada. La mirada, que es una cuestión importante. Michele Aaron se pregunta en su artículo «The New Queer Spectator» (El nuevo espectador *queer*) si no hay algo *queer*, desviado, pervertido, torcido, en el ejercicio mismo de la mirada —cinematográfica, en el caso que le atañe—. Siempre que somos espectadores

1. «El hombre no es más que un lobo para el hombre./Lo comprendí todo en el cuadro de George Roualt./Los ahorcados vestidos de blanco, en nuestra oscura danza./Todos somos culpables si la culpa no es de nadie.»

entramos en un juego de miradas, identificaciones cruzadas e interpretaciones, que superan con creces las intenciones de lo que miramos —una película, por ejemplo— y, probablemente, superan también nuestras expectativas como sujetos coherentes y centrados. Siempre he pensado que una buena película te sitúa en diferentes miradas que te hacen sentirte en peligro, provoca identificaciones que son molestas y, por tanto, productivas. La mirada está en el centro de esta cuestión. El documental *El celuloide oculto*, de Rob Epstein y Jeffrey Friedman, repasa la historia de la presencia y la ausencia LGTB+ en las películas de Hollywood y, en varios momentos, se hace referencia a aquellos elementos que hacen que lo LGTB+ esté presente en varias películas sin necesariamente estar ahí. Es la mirada de las personas LGTB+ que buscamos esos elementos de identificación y representación en la pantalla la que hace que esa presencia sea efectiva.

La mirada produce; y es bastante probable que no sea posible ni deseable escapar de esta máxima. Donna Haraway o Sandra Harding son algunas de las autoras feministas que más han pensado en esta cuestión respecto a la producción de conocimiento. Harding nos habla de la mirada privilegiada del sujeto oprimido, esa que precisamente conoce aquello que el sujeto hegemónico de las ciencias y el conocimiento no puede (ni probablemente esté interesado en) conocer. Así, la posición de poder de algunos sujetos les hace precisamente menos susceptibles de acceso al conocimiento que se esconde en otras esferas que no son las suyas.

Haraway problematiza esto aún más, poniendo en cuestión que las miradas de las personas que están subyugadas sea siempre «inocente» y, más todavía, homogeneizable. ¿Hay un solo punto de vista feminista? ¿Es eso posible en una amalgama de posiciones de poder enmarañadas por el género, la sexualidad, la raza, la clase o las capacidades, por solo nombrar algunas? La filósofa estadounidense parte de esta imposibilidad para plantear que la difracción de las miradas a la hora de producir conocimiento es probablemente la única manera de acercarnos a algo que podemos llamar «objetividad feminista». La difracción es un proceso según el cual la luz, al encontrarse con un objeto, se

multiplica y dispara en distintas y diversas direcciones. Partimos, por lo tanto, de que cada posición genera una mirada y que solo dando cuenta de su diversidad actuamos de manera responsable respecto al conocimiento. La idea de que exista una forma «objetiva» de mirar, por lo tanto, es desechada. La idea de que alguien pueda mirar de manera objetiva, y que el sujeto que mira pueda ser en cualquier caso neutro, se pone en cuestión de forma radical.

Decía, entonces, que cuando empiezo a pensar precisamente en los hombres, la masculinidad y el feminismo el primer obstáculo es la mirada. ¿Y por qué lo digo? Más allá de la política de conocimientos situados que me insta a responsabilizarme de mi propia mirada, a pensar en mis procesos de producción de conocimiento y en cómo mi posición en las redes de poder ha afectado a los mismos, una cuestión importante en esta tarea ha sido teórica. Teórica por cuanto podemos entender que la teoría es sin duda una forma de acercamiento, de enfoque, de mirada. Según el lugar del que partamos, veremos o interpretaremos una cosa u otra.

Al acercarme a la cuestión de la masculinidad desde la investigación social, tengo la sensación de que los enfoques teóricos se van reduciendo en una especie de densificación de referencias que cada vez son menos en número pero más homogéneas. Podríamos decir que las primeras investigaciones sobre masculinidad partían, en gran medida, de marcos teóricos feministas de diferentes signos. Habitualmente, se trataba de planteamientos teóricos muy relacionados con el feminismo de corte liberal y/o institucionalista, aunque también podemos encontrar referencias de carácter más culturalista, marxista e incluso del feminismo *queer*. Con el tiempo, fueron desplazándose, poco a poco, hacia marcos que eran los propios estudios sobre masculinidades. De esta manera, las investigaciones sobre masculinidad han ido citando, cada vez más, a otros estudios sobre masculinidad, generando un círculo cada vez más cerrado y recurrente. Este proceso ha ido acompañado de la creación y consolidación de los llamados «estudios sobre masculinidades», sin gran repercusión en nuestro entorno,

pero sí en otros países del norte de Europa, Estados Unidos y América Latina.

Una de las consecuencias de este giro hacia la autorreferencialidad es el progresivo alejamiento de los enfoques y análisis feministas, sobre todo cuando se trata de ir más allá de las identidades y hay que enfocar la cuestión del poder. No es que el análisis de las identidades no esté relacionado con el poder pero, a menudo, en las últimas décadas, las cuestiones identitarias han tendido a desdibujar la relación con las teorías sobre el poder y la subjetividad. Creo que esto es, en gran parte, responsable de que tengamos muchos estudios sobre masculinidades que nos hablen mucho de la experiencia identitaria de ser hombre aquí o allá, hoy o ayer: qué significa, cuáles son los rituales y formas de paso a la masculinidad, de qué maneras distintas se vive la masculinidad y cuáles son sus grietas... Sin embargo, a menudo estos estudios se quedan en las puertas de la siguiente pregunta: si la identidad es un proceso relacionado con el poder que nos otorga una posición, ¿qué está pasando con esa posición? ¿Cómo la estamos utilizando o cómo no? ¿Cuáles son sus efectos más allá de los efectos en los propios hombres y nuestras masculinidades?

Voy a intentar explicarlo con un ejemplo. En los últimos años se habla mucho del cambio en las paternidades. Los hombres heterosexuales parecen estar elaborando una relación distinta con la paternidad de la que tuvieron sus antecesores. En mi entorno cercano, es así en gran medida. Los padres, en mi época, eran casi siempre esos señores que entraban y salían, con los que se tenía una relación más o menos, desde luego a menudo, poco cercana y expresiva en emociones como la empatía o el cariño. Con ellos se jugaba poco y era muy poco habitual oírles decir cosas como que «la paternidad les había cambiado la vida y que, en el momento en el que nació su hija, algo fue distinto para siempre». Huelga decir que esto no se cumplía en todos los casos. Hoy en día, sin embargo, los hombres parecen estar afrontando la paternidad desde otro lugar: cercanía afectiva y emocional, interés en las competencias y la educación, deseo de compartir tiempo con las criaturas, crianza más cercana... Hay algunos libros y artículos que tratan el tema con diversos

enfoques,² y las representaciones mediáticas sobre la paternidad también señalan esa dirección. El imaginario colectivo lo está asumiendo. De hecho, lo contrario se presenta como un vestigio del pasado, una especie de Mauricio Colmenero³ de la procreación que no nos gusta y, de hecho, huele a alcanfor.

Y, sin embargo, esta imagen de cambio choca con los datos y con las experiencias que obtenemos si aplicamos una mirada relacional, que incluya no solo a los hombres heterosexuales que son padres, sino también a las mujeres con las que comparten —en la mayoría de los casos— la tarea de la crianza, y a sus entornos cercanos —familia, grupo de amigos/as, etc.—. Sigue siendo anecdótico, por no decir ridículo, el número de hombres que solicita la baja de maternidad, es decir, permisos más allá de «unos días de fiesta».⁴ Siguen siendo muy pocos los que, ante la crianza, se plantean pausar sus carreras profesionales —o de otro tipo— para dedicarse a ello. Y las horas que dedican los hombres a sus criaturas siguen siendo las horas «divertidas»: ir

2. Rafael Montesinos: *La nueva paternidad: expresión de la transformación masculina*, UNAM, México DF, 2004; Luis Bonino: «Las nuevas paternidades», *Cuadernos de Trabajo Social*, UCM, Madrid, 2003. Desde un marco de cambio cultural, Victor J. Seilder: *Masculinidades, culturas globales y vidas íntimas*, Montesinos, Barcelona, 2007.

3. Personaje extremadamente machista, racista, homófobo, xenófobo, explotador y retrógrado de la serie de televisión *Aída*.

4. El *Anuario de estadísticas laborales y de asuntos sociales 2016* (Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales) indica que solo el 1,9% de hombres solicita el permiso de maternidad —que puede reclamar cualquiera—. Respecto a 2010, notamos un incremento de un 0,1%, cifra que se mantiene hasta 2014, basculando mínimamente. Las excedencias por cuidado de criaturas también se reparten de forma desigual —93% mujeres—, así como las de cuidado de familiares —84% mujeres—. Estos datos disminuyen respecto a los de 2010, en que las excedencias por cuidado de descendencia correspondían en un 95% a mujeres y se mantienen en el 84% en el caso del cuidado de otros familiares. Las estadísticas son siempre complejas de interpretar y, en este caso, es difícil medir el impacto de la crisis en los datos. Sin embargo, en mi opinión, los avances (cuando los hay) son mucho más tímidos que la percepción social al respecto. También hay que tener en cuenta las críticas a las prestaciones por maternidad y paternidad desde planteamientos feministas, respecto a su duración y transferibilidad.

al parque, acompañarles a hacer deporte, ir al centro comercial los fines de semana... Otras cuestiones relacionadas con la crianza (las no siempre apetecibles reuniones con el profesorado, el acompañamiento en caso de enfermedad, la ayuda en los deberes del colegio...) siguen quedando en manos de las mujeres que, ellas sí, se encuentran a menudo, después de un parón de unos años para la maternidad, reincorporándose a mundos —sus empleos, sus aficiones, sus expresiones artísticas, simplemente salir de copas— donde no es tan fácil ubicarse de nuevo. Me comentaba hace poco Amelia Barquín, de manera informal, que ella observaba en su entorno que las labores de cuidado de las criaturas que implicaban «suciedad» (cortar las uñas, mirar si tiene lombrices, quitar piojos...) seguían siendo exclusiva de las madres.

Desde el primer enfoque, centrado en la identidad masculina, diríamos que el cambio en los hombres es un hecho dado, que es efectivo e incluso imparable. Desde el segundo enfoque, sin embargo, observamos que el cambio en las identidades no necesariamente conlleva una transformación del desequilibrio de poder entre hombres y mujeres en el aspecto relacional-político. Una mirada nos lleva a una lectura triunfalista, la otra a una más compleja, prudente y afilada. Y la pregunta que queda en el aire es, entonces, ¿cómo se relacionan estas dos cuestiones?; el cambio en las identidades con los desequilibrios en las matrices de poder. Si no hay una consecuencia directa probable (cambian las autopercepciones de la paternidad y, en esa misma medida, se dan cambios en la crianza desde un punto de vista relacional), ¿cuál es la relación entre una cosa y la otra? Intentaremos entrar en esta cuestión más adelante.

En cualquier caso, la mirada es determinante, y considero que, probablemente, perder de vista los enfoques críticos feministas al analizar el papel de los hombres en las desigualdades de género nos lleva a adaptar una mirada más centrada en la identidad que en la subjetividad y el poder. Rosi Braidotti, filósofa italiana que ha escrito y debatido sobre la cuestión de la diferencia sexual, propone un marco de análisis diferente. Nos habla de tres niveles, que, además, no son excluyentes sino simultáneos y coexistentes, sobre los que se articula la diferencia sexual.

En el primer eje estarían las diferencias entre hombres y mujeres. Los hombres entendidos como medida del todo, el sujeto moderno como no-mujer, y por lo tanto la mujer como lo otro —en palabras de Simone de Beauvoir— o la mujer como irrepresentable. Ese eje de diferencia nos construye no solo como diferentes sino como asimétricos, poniendo del lado del hombre la subjetividad —capacidad para la acción— y del lado de la mujer, la otredad, la irracionalidad, la inmanencia, la corporalidad.

El segundo eje de diferenciación serían las diferencias entre mujeres. La mujer —en singular— como construcción ideológica-histórica se encuentra de frente con las mujeres, con la imposibilidad de englobar en ese concepto toda la experiencia femenina. De los debates de los movimientos feministas respecto a la clase, la raza o las capacidades, entre otras, surgen diferentes acercamientos a la cuestión de la esencia femenina, se problematiza y se pone en cuestión como una construcción (Teresa de Lauretis), como una *performance* (Judith Butler), como una esencia positiva inexplorada (Luce Irigaray) o como una trampa ideológica (Monique Wittig). Cada una puede elegir entre estas y otras formas de entender la esencia femenina o su inexistencia, pero lo importante aquí es que dicha esencia se debate y se pone en cuestión, no se da por hecha.

El tercer eje de diferencia se encuentra dentro de cada mujer. Este eje parte de una connotación positiva de la contradicción, de una reflexión de la identidad como memoria viva e identidad corporizada, que es cambiante y excéntrica, es decir, no centrada. La identidad guardaría una relación privilegiada con el inconsciente y, por lo tanto, no es reducible a una serie de decisiones conscientes, consecuentes y coherentes. Sin embargo, la subjetividad política es una posición consciente y deliberada, obviamente relacionada con la identidad, pero no limitable a la misma. Partiendo de la idea del deseo como fuerza política que elaborara el filósofo francés Gilles Deleuze, Braidotti nos plantea que la subjetividad femenina feminista puede entenderse como un deseo de las mujeres, un deseo de ser, de hacer, de justicia, de libertad. Y reconocer las contradicciones propias respecto al deseo y las

creencias en el mismo es, en su opinión, un motor en positivo más que un lastre.

La obra central de Braidotti está, por supuesto, planteada desde la identidad y la subjetividad femenina como proyecto político. Por eso, aplicarla a la cuestión de la masculinidad no es tan fácil como darle la vuelta y cambiar «hombre» por «mujer». No obstante, para acercarnos a la cuestión de la subjetividad y la identidad, me gustaría tomar algunos elementos de su planteamiento para aplicarlos a lo que nos ocupa. Parece ser que las reflexiones sobre la masculinidad se han enfocado desde las diferencias entre hombres y mujeres y las diferencias entre hombres, pero olvidando la separación —analítica— entre identidad y subjetividad (más adelante hablaremos sobre masculinidades en plural, hegemonías y masculinidad alternativa). En el campo analítico, puede ayudarnos pensar la identidad como una serie de vectores de identificación que nos sitúan en una posición concreta en la cartografía del poder. Sin embargo, la noción de subjetividad añade un elemento de acción individual y colectiva. Si los procesos de identificación nos sitúan en posiciones concretas, ¿adónde nos dirigimos desde ellas, con nuestra —limitada— capacidad de acción? La subjetividad, por lo tanto, implica siempre movimiento, aunque sea en potencia. Deseo de acción, deseo de ser y no ser, deseo de hacer y deshacer.

En nuestro contexto, en que la diferencia entre hombres y mujeres opera como eje central de la organización desigual de las sociedades modernas, ¿cuál es el proyecto político de la subjetividad masculina? ¿Podemos tener tal cosa quienes estamos *de facto* situados en el eje de poder que organiza la subjetividad como tal? Yo no lo veo muy claro pero, a pesar de que no me identifico con la idea de esencia masculina ni femenina —ni tan solo con la esencia (biológica) hombre y mujer—, me parece que pensar esta cuestión desde el punto de vista de la diferencia y la irreversibilidad nos ofrece un marco de análisis más rico que aceptar la hipótesis de que «no hay» ni hombres ni mujeres puesto que todo es una construcción social y lingüística. Esta última sería una asunción bastante irresponsable respecto a los efectos reales que una

construcción social tiene en el mundo material y en la vida de las personas. Cuando hablamos de la construcción, reconstrucción y deconstrucción de las identidades masculinas y femeninas, hemos de tener en cuenta, y mucho, que la posición en los ejes de poder económico, simbólico, discursivo... nos diferencian y nos colocan en lugares distintos, desde los cuales las legitimidades y las tareas son, también, distintas y específicas.

Voy a plantear de nuevo la pregunta que lanzaba al principio de este capítulo: ¿Es posible pensar la masculinidad desde la masculinidad? Parece ser que, precisamente, la tendencia es hacerlo así. Sin embargo, considero que la mirada que puede enriquecernos y alimentar prácticas políticas y medidas que favorezcan un cambio social de calado no vendrá de esa mirada interior, autocentrada y recurrente que ya he mencionado. Es necesario un desplazamiento de la mirada para obtener puntos de vista más complejos, ricos y sustanciosos. Alguien se preguntará cómo podemos los hombres adoptar esa mirada habiendo sido educados, concebidos, entendidos y leídos como hombres. Ya he mencionado que no creo que exista una esencia masculina de la que no podamos deshacernos; sin embargo, considero que más que el desplazamiento interior de la mirada, o además de este, necesitamos medidas prácticas y elementos que están más cerca de lo que pensamos.

Puede parecer que estoy haciendo un planteamiento de carácter filosófico y abstracto, pero resulta indispensable que cuando nos planteamos intervenir y actuar desde una mirada que no es la propia, pensemos en mecanismos que nos ayuden a descentrar esa mirada. De la misma manera que algunas *hippies* utilizaban algunas drogas para desquiciar su mirada y percepción, tenemos que plantearnos cuáles son nuestros recursos. Mantenernos cerca de los movimientos feministas y prestar atención a sus propuestas, más allá de la mera aprobación paternalista («está bien lo que plantea esta gente»), leer y acercarnos al pensamiento feminista, romper nuestros círculos habituales de socialización y saber participar de otros espacios sin apropiárnoslos... Ser activos en dejarnos hacer.

En aras de promover este descentramiento de la mirada, considero importante mantener el contacto con las teorías feministas, seguir prestando atención a los principales debates en el seno de los movimientos feministas, realizar una tarea de escucha activa respecto a las reflexiones y reivindicaciones de este movimiento y de otros que pueden ayudarnos a pensar en esta cuestión, como son el movimiento LGTB+, los movimientos por los derechos de ciudadanía, de migrantes, de diversidad funcional... Creo que nos cuesta como hombres participar en movimientos o cuestiones que hayan partido de sujetos que no somos nosotros, que han construido sus teorías y reivindicaciones desde un lugar que no es el nuestro y, a menudo debido a ello, pensamos que los hombres necesitamos una teoría propia, una mirada propia, sobre las cuestiones de género. Por el contrario, pienso que son precisamente las miradas construidas desde otras posiciones las que nos ayudan a pensarnos mejor y de manera más crítica. Yo, al menos, aprendo más sobre esto leyendo a Clarice Lispector o Audre Lorde que a los grandes hombres de la literatura masculina describiendo sus ombligos una y otra vez, obra tras obra.

Desde un punto de vista práctico y de cara a la investigación social, me interesa asimismo mantener una mirada siempre amplia y no-centrada en la identidad. Tener a mano las diferentes fuentes que puedan ayudarnos a contextualizar un problema: datos económicos, datos de usos del tiempo, reflexiones e investigaciones que recogen la experiencia de mujeres y otros sujetos no-hegemónicos en el actual panorama de desigualdad... Cualquier cosa que nos ayude a pensar que el autoestudio no es la única forma de conocimiento. Por eso digo a menudo que no me interesa el tema de la masculinidad o de las masculinidades. No es que no me interese el estudio de las identidades masculinas y su cambio en el espacio/tiempo. Es que considero que una mirada que se quede en eso no aporta claves para un cambio profundo en las relaciones de poder, un cambio que es tan necesario y deseado como ineludible desde el punto de vista de nuestras responsabilidades.

Hegemonías y jerarquías de la masculinidad

Decir que los estudios sobre masculinidad obvian la cuestión del poder no sería cierto, por supuesto. Una de las obras iniciales de lo que se consideran estos estudios, *Masculinities* de la antropóloga australiana Raewyn Connell, parte de un análisis del género como sistema de poder para acuñar uno de esos términos que hemos ido escuchando a lo largo de los años: la «masculinidad hegemónica». La propuesta de Connell es muy interesante desde un punto de vista del análisis del poder y sus efectos. En lugar de identificar el género como una característica inherente y fija en los individuos, Connell desarrolla, a partir de lecturas feministas y críticas, una concepción del género como sistema: una red de vectores de poder en la que pueden darse desplazamientos y reubicaciones.

Partiendo de ese marco general, la antropóloga nos plantea que la masculinidad no es una y única, sino que está asimismo estructurada en una jerarquía «interna» de poder. Existe el modelo de masculinidad que se sitúa en el centro de la misma y la define, modelo que ella define como masculinidad hegemónica. Como en cualquier hegemonía, la masculinidad hegemónica se impone de manera invisible, no es perceptible a primera vista, se establece como medida de lo normal y de sentido común. No es fácilmente alcanzable, pero se convierte en un modelo que seguir, en una identidad genérica que reproducir y defender: quien es un hombre y encarna una masculinidad hegemónica deberá, de diferentes maneras en diferentes contextos, demostrar su posición y luchar para que no le sea arrebatada. Es precisamente esta jerarquía la que hace que exista una desvalorización, castigo y violencia hacia otras masculinidades que no encajan en ese modelo: hombres que encarnan masculinidades femeninas, hombres gays, hombres que no muestran emociones violentas...

A raíz de esta teoría, los estudios sobre masculinidades han dedicado un buen rato a identificar los parámetros de la masculinidad hegemónica: qué es y cómo se construye, cuáles son

sus mecanismos de exclusión. Tanto es así que prácticamente es imposible hoy en día escuchar a nadie hablar de masculinidad, en singular. El lenguaje, una vez más, nos da una pista que no deberíamos ignorar. Las masculinidades son puestas en plural y, sin embargo, aún es muy común que hablemos de la feminidad en singular. De hecho, son pocas las activistas, académicas o investigadoras que hablan de feminidades. Incluso compartiendo el análisis de Connell, considero que el uso que se ha hecho del mismo y la forma de «pluralizar» la masculinidad nos da algo, pero también nos quita algo. Nos da un análisis más complejo y puede que completo de las formas de encarnar la masculinidad en diferentes hombres, pero nos resta capacidad de entender la masculinidad desde un punto de vista más político y de poder, como un elemento que eliminar.⁵

Los mandatos de la masculinidad, tan teorizados en los últimos años, han sido la punta de lanza de muchas iniciativas y reflexiones en torno a este tema. Se dirá, por ejemplo, que un hombre es quien no muestra sus sentimientos, quien ejerce autoridad por todos los medios, quien hace uso autolegitimado de la violencia, quien no tiene contacto sexual o afectivo con otros hombres, quien se pone en riesgo para mostrar su valentía... la lista sigue y sigue, y podríamos citar estudios que explican múltiples actitudes y formas de hacer que hacen *hombres* a los hombres. Vuelvo, y quizá de forma obsesiva, a la cuestión de la mirada. Pensamos la masculinidad en su relación consigo misma,

5. Como a Tere Maldonado, me preocupa el uso de los plurales. En «Feminismos, jerarquías y contradicciones» (*Pikara Magazine*, 4 de marzo de 2013: bit.ly/2fnWD2D), se pregunta sobre la necesidad de nombrar siempre los feminismos en plural. Según ella, por un lado, es indicativo del reconocimiento de la pluralidad de perspectivas dentro del feminismo pero, por otro, puede indicar también la incapacidad de reconocer al feminismo su carácter de Teoría y Movimiento con el que es imprescindible dialogar. En esta misma línea, sitúo mi preocupación respecto a la forma plural al referirse a la masculinidad: «¿Qué hacemos con la masculinidad: reformarla, abolirla o transformarla?» (*Pikara Magazine*, 14 de marzo de 2013: bit.ly/1tcEFSZ).

pero no en su relación con lo que no es ella misma. Sabemos que los hombres son más proclives a ponerse en riesgo, por ejemplo, al volante del coche. Pero, ¿sabemos de las víctimas y daños que causan por ello? Tras casi seis siglos de modernidad, en la que los hombres nos hemos mirado a nosotros mismos, seguimos pensando que observar la masculinidad desde donde la hemos observado siempre nos dará la clave para... ¿seguir siendo hombres pero de otras maneras?

En cualquier caso, estas reflexiones sobre la forma en la que se construye y refuerza la masculinidad hegemónica han contribuido a generar una idea sobre el modelo de hombre que no queremos. Hemos identificado la masculinidad hegemónica y, por tanto, lo que queremos es desplazar nuestra masculinidad hacia otros modelos más igualitarios y menos nocivos. Les hemos llamado «masculinidades alternativas» o «nuevas masculinidades». Con base en esta idea hemos diseñado campañas, intervenciones en el espacio público, programas de formación en escuelas e institutos, formación para formadoras... Es habitual encontrar campañas e iniciativas, especialmente desde las instituciones que prevén acciones «dirigidas a las chicas» y otras «dirigidas a los chicos».

Entonces, partiendo de la idea de que es importante identificar cómo se construye la masculinidad hegemónica y establecer mecanismos para desmontarla, me pregunto cuál es el modelo que estamos entendiendo como hegemónico y si responde a la forma en que realmente se encarna el género en nuestra realidad del sur de Europa. Me temo que la tendencia ha sido identificar un modelo altamente nocivo y desagradable, un modelo arquetípico que provoca rechazo: el hombre agresivo, capaz de justificar su superioridad con base en la violencia o viceversa, que ostenta constantemente lo macho(rro) que es; ciclado de gimnasio, chillón, que pasa el día dando collejas a sus colegas, que aborrece a los maricones y mira mal a los negros, que llega el lunes presumiendo del «cacho» que ha pillado el fin de semana y conduce el coche con una mano mientras fuma, bebe y quién sabe si algo más. No me digáis que no lo estáis viendo.

Este modelo de hombre no deseable se ha construido en gran medida en una intersección de clase, raza y origen. Por supuesto que tiene mucho que ver con una cierta forma de entender la masculinidad chungu o hegemónica, la que imaginamos que encarnan las personas incultas, no leídas, de clase baja y barriobajeras. Digo también «raza», porque en los últimos años se está estableciendo una idea bastante generalizada de que quienes encarnan este tipo de masculinidad son las personas llegadas de otros lugares del mundo, pero obviamente no de los lugares «más al norte», sino de América Latina y el norte de África. Sorprendería saber cuántos jóvenes, y no tan jóvenes, al preguntarles sobre distintas expresiones de violencia de género contestan que eso es cosa de «moros y sudacas» que vienen de «países muy machistas», por «su religión y tal». El término *hegemonía* abre un debate complejo en este campo. Hegemonía se refiere, en la acepción de Gramsci, al proceso mediante el cual una relación de poder se mantiene de forma invisible, siendo aceptada sin generar un deseo de resistencia. Esta invisibilidad y la normalidad implícita que rodean a la hegemonía son complejas en el caso de la masculinidad. A pesar de que a menudo se entiende que el modelo hegemónico de masculinidad es ese arquetipo que he nombrado anteriormente, es importante señalar que la visibilidad de este modelo está ocultando el bosque de masculinidades más respetadas, pero no necesariamente menos opresivas. La mayoría de hombres siguen comportándose según cánones muy clásicos; sin embargo, me atrevería a decir que no podemos ya hablar de masculinidad hegemónica en esos casos, en la medida en que son modelos que no dan prestigio social en todas las ocasiones, sino que a menudo lo restan. El modelo hegemónico, el que pasa desapercibido, es hoy mucho más discreto y menos aparentemente adscrito al machismo, lo cual no significa que sea más igualitario: no reivindica una supremacía masculina, pero la practica de manera cotidiana. Tampoco significa que sea el modelo mayoritario, porque «hegemónico» no significa siempre «mayoritario».

Probablemente, nos encontremos en estos momentos con una masculinidad hegemónica más cercana al patrón del hombre «bueno y sensible» que «respeto a las mujeres» sin por ello perder

el control sobre la situación. Este modelo hace uso extensivo de la imagen del macho *old school* como contramodelo que le permite ocultar el machismo latente en sí. Por lo tanto, es pertinente separar entre lo hegemónico —como patrón social dominante de lo que un hombre debe ser hoy en día— y las conductas generalizadas —que no tienen por qué casar con este modelo hegemónico—. Estamos rodeados a nivel cuantitativo de hombres que encarnan el modelo de hombre-varón-masculino de forma bastante «clásica», pero sin embargo es otro modelo de masculinidad —que en ocasiones identificamos como «nueva masculinidad»— el que marca el camino de lo admisible y deseable.

Establecer una dicotomía entre el hombre-varón-masculino por un lado y las nuevas masculinidades por el otro resulta una reducción de los procesos de cambio en las relaciones de género a la cuestión de la identidad y, una vez entrado en ese terreno, una simplificación de los procesos complejos en los que esta se transforma. No hay que obviar que muchos de estos cambios operan bajo la función de adaptación del machismo a través del universo, supuestamente poco explorado, de las emociones masculinas y la estética. No pretendo dibujar un panorama sin salida en el que todo gesto o movimiento nos devuelve al punto de partida, sino proponer que situemos la mirada en diferentes indicadores al mismo tiempo, para obtener una visión más rica y compleja, y afirmemos que todo proceso de cambio está lleno de capas y sombras en las que a menudo ni siquiera somos conscientes de todas las formas de expresión de la desigualdad de género y el machismo.

En este sentido, cabe también preguntarse por las representaciones mediáticas de la masculinidad, atrapadas con frecuencia en el doble filo de las leyes del *marketing* simbólico: ofrecer, por un lado, el mensaje oficial de respeto y de condena de la violencia de género y, por otro lado, la necesidad de mantener unas representaciones funcionales respecto a los modelos de feminidad y masculinidad. Así, se diversifican las representaciones de la masculinidad a nivel estético, pero se siguen manteniendo los valores patriarcales en lo que respecta

a la dominación, el protagonismo, la sexualidad o la competitividad. Ocurre lo mismo en los modelos de feminidad que se representan en los medios: abren los parámetros de lo representable, pero habitualmente se quedan en el terreno de lo estético, incapaces de superar cualquier test de Bechdel.⁶

Por eso me pregunto si los modelos de sargento chusquero, quinquí poligonero o futbolero/putero son válidos para trabajar el sexismo y el machismo. Mi breve experiencia en debates, formaciones e intervenciones educativas me sugiere que no. Considero que la idea de identificar una serie de modelos negativos funciona más para generar un efecto de condena y separación que de cuestionamiento y cambio. Estéticamente, nos permite identificar el modelo que no nos gusta y es relativamente fácil aprender qué cosas no hay que hacer o hay que esconder de la vista pública para no formar parte del grupo de los malos. Identificamos estos comportamientos con unas formas concretas de encarnar la masculinidad y, luego, cuando se dan expresiones de violencia contra las mujeres, por ejemplo, repetimos aquello de «no me lo esperaba de él, no era el típico *machirulo*».

Claro está que ciertas formas de expresión, ciertas afirmaciones y ciertos comportamientos no son ya ampliamente aceptados, y esto es sin duda un paso adelante, sobre todo para quienes sufren y sufrimos sus consecuencias. Sin embargo, ¿cuánto de lo que antes era aceptable en las relaciones de dominación y de poder ha cambiado realmente? ¿Cuánto se mantiene, pero simplemente ha adoptado formas sutiles y, por lo tanto, se ha tornado invisible?

6. El test de Bechdel, o test de Bechdel-Wallace, es una prueba simple que plantea una pregunta, inspirada en parte en una idea expresada por Virginia Woolf en *Una habitación propia*, que pregunta sobre las condiciones en las que las mujeres son representadas en la ficción. La pregunta es: «¿Existe algún momento en la obra de ficción estudiada en el que dos mujeres mantengan una conversación que no esté relacionada con un hombre?». La pregunta puede «fallar» por varios motivos: no hay dos mujeres en esta película/serie/libro; no hablan entre ellas sin presencia masculina; cuando hablan lo hacen sobre hombres. El test ha sido ampliado con una serie más de preguntas y presenta diversas versiones.

Hace no tanto que un profesor de primaria me contaba una anécdota que puede venir a ilustrar lo que digo. En su escuela, como en tantas otras, el tiempo de recreo estaba en gran medida concentrado en el patio —con puntuales excepciones de usuarias de la biblioteca—, en el que imperaba una actividad concreta, el fútbol, que por lo general practican los chicos. En mi época, los chicos se apoderaban del patio sin motivo aparente; el patio era para jugar al fútbol y, si alguien se quejaba, solía llevarse un balonazo. Este profesor me contaba que ahora los chavales «negocian» de manera distinta el espacio: «Comprenderéis que si vosotras queréis hacer otro tipo de actividad hay más espacios donde hacerlo; pero, para jugar al fútbol, solo hay este; es lógico que lo usemos para eso» y «además, si queréis, os dejamos jugar».

Es importante reconocer que la tendencia a la negociación dialogada es positiva. Nadie se ha llevado un balonazo y eso no está mal. Pero hay que entender que las consecuencias del episodio, desde un punto de vista de poder, son muy pequeñas, por no decir que todo se mantiene en el mismo lugar: los chicos siguen dominando el espacio central, con todo lo que ello implica en los ámbitos simbólico y material, y las chicas pueden ejercer de invitadas cuando ellos así lo consideran. «Te sorprendería ver qué cosas hacen los chicos de ahora para llegar al mismo sitio de antes por caminos muy distintos», me explicaba este profe.

Ampliando la mirada más allá del patio de la escuela, me parece pertinente preguntarnos en cuántos espacios los hombres seguimos llegando a los mismos lugares, a veces desde caminos conocidos, otras explorando caminos nuevos, para llegar a la misma posición. Seguimos siendo amos y señores de espacios materiales y simbólicos a los que, de vez en cuando, invitamos a quienes se quedan fuera: un poquito a las mujeres, algún gai, las lesbianas si las adivinamos...; avances que son, a la transformación feminista, lo que los anuncios de Benetton a la igualdad racial. Pero el terreno de juego es nuestro. No me refiero además solo a la cuestión de los micromachismos, de los que últimamente se está hablando bastante, sino también a los macromachismos de toda la vida. ¿Tiene el empresariado actual

un discurso evidentemente misógino? Probablemente no. ¿Hay mujeres en las posiciones directivas de las empresas? Solo de manera excepcional. Podemos llevar el ejemplo a prácticamente cualquier terreno que se nos ocurra y en la mayoría de los casos el patio sigue estando igual.

Y, sin embargo, ¿cuántos de nosotros estamos dispuestos a reconocernos en el modelo de masculinidad que hemos descrito más arriba? Seguramente casi nadie. Resulta cada vez más difícil explicar a cualquier persona asignada con el género masculino que lo suyo tiene que ver con el poder y que hay que repensarlo. En gran medida, considero que esto se debe a haber generado un modelo en negativo con el que prácticamente nadie puede, ni quiere, identificarse hoy. Más aún, pensemos la hegemonía como aquello que permite mantener un sistema social de desigualdad favoreciendo al género masculino, haciendo pasar su privilegio por sentido común de una manera invisible. Desde esta perspectiva, hoy en los países del sur de Europa, no considero que sea el modelo de macho alfa, violento, impositivo y que no llora, el que mantiene y reproduce la hegemonía masculina. Porque considero que ese modelo se ha deslegitimado, al menos en algunos espacios, y el que está ganando terreno es otro, más diverso, más complejo, menos visible. El modelo que llega a la misma posición pasando por caminos diferentes.

Recientemente, me sorprendió de manera positiva un artículo académico que introducía la noción de «masculinidades híbridas».⁷ El término, que suena mucho a ciencia-ficción, define de alguna manera el proceso que estaba describiendo. Las formas de masculinidad que ejercen hegemonía no son ya necesariamente «nuevas» o «antiguas». Más bien producen espacios híbridos, masculinidades «de adaptación», capaces de reconocer las ventajas de incorporar algunos elementos de las masculinidades históricamente no-hegemónicas, como por ejemplo la *gai*, para resituar su posición en un sistema de género cambiante, en el cual las posiciones anteriores ya no son fáciles de defender.

7. Tristan Bridges y C.J. Pascoe: *Hybrid masculinities: new directions in the sociology of men and masculinities*, Sociology Compass, Los Angeles, 2014.

En esta línea, creo que es importante señalar que cuando Connell definió la masculinidad hegemónica, lo hizo desde un punto de vista del poder, y definió este poder como cambiante y adaptativo dentro de un sistema de género. Sin embargo, considero que desviar este análisis hacia la cuestión de las identidades, hacia las distintas formas de encarnar la masculinidad, nos ha llevado a un lugar bien distinto. En relación con ello, me gustaría abrir una pregunta que, en verdad, no sabría contestar, pero que llevamos rumiando en varios espacios compartidos con compañeras feministas y del movimiento LGTB+. ¿Resulta efectivo seguir enfocando la cuestión del cambio de los hombres desde un punto de vista de los modelos y las identidades, en lugar de hacerlo, por ejemplo, desde el desempoderamiento?

Nuevas y viejas formas de dominio

Hasta aquí he reflexionado sobre la construcción de un modelo, más que hegemónico, arquetípico de masculinidad, que presentamos como negativo y que, a menudo, funciona más como un exterior constitutivo que como un herramienta de cuestionamiento. Claro que, si esa imagen de la masculinidad es exterior, ¿cuál es *el otro* arquetipo que la define? Su contrapunto es lo que se ha venido denominando como «nueva masculinidad» o «masculinidad alternativa». Para el trabajo de investigación que realicé entre 2011 y 2012 analicé algunos de los documentos de importancia para los movimientos y propuestas que han intentado implicar a los hombres en cuestiones de igualdad. Escudriñé —haciendo uso de técnicas de análisis del discurso— manifiestos, comunicados, y otros textos relevantes para eso que hemos nombrado, de maneras diversas: hombres por la igualdad, hombres igualitarios, iniciativas institucionales por la igualdad dirigidas a hombres...

En el discurso que ha emergido en los últimos años, está muy presente la idea de las nuevas masculinidades, que enfatiza la idea de cambio, de reforma, de búsqueda de un nuevo espacio

dentro de la masculinidad que no sea el de la masculinidad clásica, el modelo en negativo que he descrito antes. Sin embargo, la idea de «salir» de una, está muy ligada a la de «entrar» en otro terreno de prácticas y valores más acorde con los principios de respeto e igualdad, el terreno de los *hombres buenos*. Para ello lo situamos como un lugar nuevo, que se opone diametralmente a la manera de funcionar del viejo espacio de la masculinidad; y así, cuando hablamos de cambiar las formas de masculinidad, creemos estar hablando de un proceso histórico que enfocamos de manera diacrónica: hablamos de «progreso».

Llegadas a este punto es importante desgranar un poco qué entendemos por cambio, por avance y por progreso. Parece importante señalar aquí que el cambio, a escala social y de identidades, es un hecho dado. Y, cuando digo que «es un hecho dado», me refiero a que es prácticamente, y casi diría técnicamente, imposible que el orden social se mantenga intacto, y por lo tanto las identidades que se forjan en ese orden social son cambiantes por definición. A menudo, cuando desde las ciencias sociales nos esforzamos en señalar e identificar los cambios, tenemos la obsesión de señalar lo inevitable. Sin embargo, considero más interesante tratar de señalar cuál es la dirección de los cambios: ¿Avanzamos hacia sociedades con más reparto de poder? ¿Nos movemos hacia estadios más emancipados? ¿Vamos en direcciones contradictorias en las cuales algunas cosas avanzan en un sentido mientras otras lo hacen en dirección opuesta? Por eso mencionaba antes que, cuando digo que algo ha cambiado o es diferente, no me refiero a que este cambio sea necesariamente positivo o digno de celebración.

Lo cierto es que hemos deseado tanto los cambios en este aspecto que hemos considerado cualquier variación como positiva, por el mero hecho de producirse. No quiero que se me malinterprete, las sociedades se han transformado para bien en muchos aspectos, los hombres hemos vivido cambios que han afectado en positivo a la construcción de marcos de vida más igualitarios. Negarlo supondría no reconocer toda la labor del movimiento y el pensamiento feministas y de otros movimientos y personas —en sus diferentes vertientes y facetas a lo largo

de los últimos siglos—. No olvidemos que llegar al lugar en el que estamos ha costado sudores, sacrificios, dolores de cabeza, vidas y algunas alegrías a muchas mujeres, algunos hombres y a muchas que no quieren ser clasificadas ni en una ni en otra categoría. Lanzar un mensaje de pesimismo absoluto sería un gesto feo hacia la memoria feminista, y no es esa mi intención.

Considero que la idea de lo nuevo contra lo viejo se ha alimentado de una idea de progreso para la que todos los cambios son positivos pasos adelante, heredada de la Ilustración vía modernidad, y lastrada por una visión que, paradójicamente —o no tanto—, tiene a la masculinidad como el centro universal de las cosas. Una vez más, aplicar una mirada que contemple la intersección de diferentes ejes de poder puede ayudarnos. Es probable que, en diferentes épocas históricas, haya habido hombres que hayan encarnado de manera consciente o inconsciente —si es que tal distinción es posible— modelos de masculinidad o formas de ejercerla que distasen del modelo principal de la época. Pensemos, por ejemplo, en hombres homosexuales a mediados del siglo xx, algunos de los cuales pusieron en tela de juicio que la masculinidad se definiera desde la misoginia. Pensemos también en hombres a los que la diversidad funcional ha colocado fuera del trono de la masculinidad. O en hombres bajitos, flojitos, calzonazos, emigrados a lugares donde su estatus y su autoridad son otros.

Sin embargo, hay un momento histórico en el que empezamos a hablar de nuevas masculinidades, pero nunca en referencia a esos hombres de diferentes maneras periféricos, ni a las masculinidades encarnadas por mujeres. Nos estamos refiriendo a un momento bastante concreto —dependiendo de los lugares, puede situarse en las décadas de 1980/1990 y, en mi entorno, podemos hablar de finales de los noventa—, en el cual un perfil de hombres relativamente identificable —blancos/locales, de clase media, por lo general de ideología progresista, heterosexuales y en pareja/familia— comienzan a plantearse, de manera consciente y voluntaria, que quieren realizar cambios en sus conductas e identidades. Supongo que, a estas alturas, ya se entiende que no pretendo restar ningún

valor a ello, todo lo contrario. Pero sí me gusta señalar que, cuando en este caso acuñamos el adjetivo «nuevo», lo hacemos precisamente cuando el protagonista es el sujeto que se considera central en una sociedad altamente familiarista y organizada por género, clase, procedencia y pensada desde un modelo humano capacitista. Se puede argumentar que, justamente por eso, es importante que personas que gozan de una posición subjetiva central sean quienes den un paso.

Pero, lo que parece evidente es que, cuando proponemos cambios y pensamos en reformar las masculinidades, es un tipo específico de masculinidad la que tenemos en mente. En los textos y manifiestos que analicé, por ejemplo, la presencia que indican estos elementos es habitual y recurrente.⁸ Hay un énfasis en las cuestiones relacionadas con el cuidado, la mayoría de las veces en lo que se refiere a las criaturas pequeñas, los propios hijos e hijas. El cuidado de las personas adultas está bastante menos presente y las referencias a las relaciones de pareja son el principal centro de atención: «Nos resulta más fácil ser solidarios con las mujeres en general que con nuestra pareja» (se sobreentiende un vínculo de pareja heterosexual); «el hombre igualitario ha iniciado un proceso de replanteamiento de su relación con sus hijos e hijas»; «empezando con nuestra propia educación, la de nuestros hijos e hijas en igualdad» (se sobreentiende la paternidad); «el hombre igualitario ha comenzado a cambiar su actitud hacia la homosexualidad, reconociendo que las personas homosexuales sufren una situación de

discriminación» (presupone que la homosexualidad está fuera, que los homosexuales somos ya de por sí igualitarios y que solo sufrimos, sin causar sufrimiento o encarnar masculinidad domadora). Según la mayoría de estas propuestas, entonces, los hombres debemos empezar un cambio que incluya el desarrollo de la emocionalidad, la paternidad responsable y unas relaciones igualitarias y libres de violencia con nuestras parejas. Las políticas públicas dirigidas a hombres desde departamentos y consejerías de igualdad a menudo enfatizan estas mismas cuestiones, junto con la violencia de género, la cual, en gran medida, se reduce también —tanto en el ámbito jurídico como en el imaginario social— a la pareja/expareja heterosexual. No seré yo quien niegue que los hombres heterosexuales deben cambiar, pero la caracterización anterior es explicativa de cómo se entienden estas políticas y a quién se dirigen.

Pero ¿son el machismo y el sexismo una cuestión heterosexual? En verdad, depende de por dónde lo miremos. Monique Wittig, en *El pensamiento heterosexual*, un texto bastante breve y asequible, presenta la heterosexualidad no como una práctica sexo-afectiva, sino como un completo régimen de creencias y mandatos que organizan la vida social. Así, la heterosexualidad no se define únicamente por la persona o personas con las cuales tenemos relaciones sexuales sino por una serie de actitudes, comportamientos y valores que dan sentido a todo el orden social, desde lo más pequeñito hasta lo más estructural. La forma de entender nuestro lugar en el mundo, nuestras realidades y ficciones, nuestros papeles y formas de proyectarnos en el espacio público, en el espacio privado, en todos esos espacios que quedan en medio son heterosexualidad, son el pensamiento heterosexual. Entendernos como complementarios, buscar en la vida familiar y en pareja una satisfacción que resulta ser el sostén de todo un sistema económico basado en la invisibilización y la desvalorización del trabajo de reproducción social es pensamiento heterosexual.

Hace ya bastantes años que activistas y pensadoras LGTB+ venimos dándole vueltas a la cuestión de la heterosexualidad como régimen. A medida que las realidades gais, lésbicas y

8. En el mencionado trabajo analicé manifiestos de grupos y también presentaciones de documentos oficiales, entre los cuales se encontraban «Manifiesto de condena de la violencia de género» (GHIA), «Los hombres ante la violencia sexista. 25 de noviembre, Día Internacional contra la Violencia contra las Mujeres» (Gizon Sarea), «Los hombres, la igualdad y las nuevas masculinidades: presentación» (Izaskun Moyua), «Gizonak emakumeen aurkako indarkeriaren aurrean» (Miguel Ángel Lozoya), «Decálogo. Un hombre por la igualdad es aquel que:» (AHIGE), «Trabajos y objetivos» (Piper Txuriak) o «Ante situaciones de violencia hacia las mujeres» (Piper Txuriak). Lo limitado del corpus convierte el trabajo en una aproximación que más que ofrecer conclusiones cerradas pretendía abrir debates en torno a la cuestión.

*trans*⁹ se han ido haciendo un hueco en el estrecho espacio social de la heterosexualidad compulsiva, hemos asistido a un proceso doble, sino multidimensional y relacionado. Por un lado, la necesaria normalización de las vidas gays, lesbianas y *trans** —probablemente, por este orden cronológico— conlleva la conquista de espacios de libertad, de algunos derechos jurídicos y sociales, y la paulatina habitabilidad de algunas opciones sexuales. Sin embargo, es importante señalar que así como las paredes de la ciudadanía sexual se van ampliando, también es cierto que las opciones de apertura de las disidencias sexuales se reducen, a través de un proceso de asimilación. Es quizás un proceso complejo en el cual no es fácil decidirse entre dos polos: la asimilación total o la resistencia, a menudo inhabitable.

En un artículo que analiza el auge y declive de los barrios gays de las grandes y medianas ciudades del norte global, Cesare Di Felicianantonio plantea que, probablemente, no haya que elegir entre ambos polos. La comercialización y utilización de los barrios gays para maniobras urbanísticas de gentrificación o para el *pinkwashing*¹⁰ de países tan poco respetuosos con las liberta-

9. Siguiendo la propuesta de Lucas Platero en su libro *Trans*sexualidades. Acompañamiento, factores de salud y recursos educativos* (Bellaterra, Barcelona, 2014), utilizo aquí el término *trans** con asterisco, para referirme a una realidad amplia de vivencias y reivindicaciones de expresión de género, que abarca las diferentes formas de vivir la transexualidad, el transgenerismo y otras formas relacionadas con la expresión de género que no necesariamente empiezan por «trans».

10. Denominamos *pinkwashing* («lavado rosa») al proceso según el cual los derechos y libertades de las personas LGTB+ son utilizados de manera estratégica para «lavar la cara» de países o instituciones privadas o públicas. El ejemplo más citado es Israel, que a menudo se presenta como un país avanzado en derechos LGTB+, para mostrarse como un país democrático ocultando, entre otros, su carácter militarista e imperialista salvaje respecto a Palestina. Los derechos de las personas LGTB+ han sido enarbolados en los últimos años para maniobras islamóforas, así como lo han sido los derechos de las mujeres, una práctica que, análogamente, llamamos *purplewashing* («lavado morado»). Jasbir Puar, en *Terrorist Assemblages: homonationalism in queer times* (Duke University Press, Durham, 2007) y en artículos posteriores, elabora la noción de «homonacionalismo» para nombrar el proceso

des como Israel puede interpretarse como un giro a la neoliberalización total de la ciudad. Se podría decir que ya nada queda de subversivo en la vida social de esos barrios, pero sin embargo también cabe puntualizar que los procesos de recuperación de las sexualidades no-normativas por parte de los poderes fácticos nunca son perfectos y siempre provocan rupturas e interrupciones. En cualquier caso, traigo esta idea aquí para señalar que no habrá probablemente ni un proceso de normalización total, como tampoco habrá procesos de resistencia absoluta a las normas del género y la sexualidad.

Volviendo a lo que nos atañe, podríamos decir que los hombres que hemos vivido nuestras sexualidades de formas no-normativas no hemos escapado de la masculinidad y, por muy paradójico que suene, de la heterosexualidad. Tras la muerte de un hombre en Bilbao asesinado por su marido, el escritor vasco Juanjo Olasagarre se refería en su columna en el periódico *Deia* al asesinato machista como algo que debería hacernos pensar sobre qué hemos conseguido las comunidades LGTB+ y qué no. Olasagarre afirmaba que, en momentos como este, queda en evidencia que no hemos sabido construir una ética subalterna más allá de los espacios de normatividad heterosexual en la pareja, del fantasma de la posesión amorosa y de los peores visos hacia la violencia que ello conlleva. Nos expulsaron a patadas de la masculinidad por ser maricas y en lugar de aprovechar la oportunidad para construir y pensarnos desde otros lugares, peleamos por volver al vientre paterno: nos quitamos la pluma, nos abrazamos al ideal del amor romántico, quisimos ser familias normales y corrientes. No se me malinterprete, ¿era responsabilidad nuestra más que de otros? Probablemente no, pero es evidente que no hemos logrado escapar del mismo monstruo que nos llamó «monstruos».

No hace falta llegar a las manifestaciones más extremas y evidentes de violencia machista. En un trabajo de investigación

según el cual algunas formas de identidad LGTB+ son incorporadas a los proyectos nacionalistas e imperialistas, como en el caso del *pinkwashing*.

en el que estoy involucrado, entrevistando a muchas personas LGTB+ del ámbito asociativo y político vasco, las tensiones entre gays y lesbianas dentro del movimiento LGTB+ han aflorado en muchas de las conversaciones, con semejanzas más que evidentes respecto a cualquier espacio mixto en el que hombres jugamos un papel dominante: definimos la agenda y pensamos estar en el centro de toda experiencia humana. Pongo estos ejemplos no para culpabilizar a nadie sino para volver sobre la cuestión de los hombres nuevos y las masculinidades alternativas. Seguimos pensando el hombre con base en una características muy definidas y, a partir de ahí, definimos propuestas de cambio. Paradójicamente, de manera simultánea y sin quererlo, invisibilizamos la complejidad de la cuestión de la masculinidad y la hombría, y su estrecha relación con el poder, obviando que no pueden ser abordadas desde un punto de vista estético o identitario.

La violencia son los otros

Precisamente la cuestión de la violencia es una piedra de toque de en qué medida interiorizamos o, al contrario, exteriorizamos el cuestionamiento de género. Ya he mencionado anteriormente que los hombres, por lo general, hemos mostrado diferentes grados de afinidad respecto a las reivindicaciones feministas. Diría que hay diversos factores que explican esto y, sin embargo, es posible que ninguno de ellos sea capaz de explicar el fenómeno por sí mismo. Lo que sí parece evidente es que el rechazo a la violencia contra las mujeres es una de las cuestiones feministas que más hondo ha calado en los hombres. No hay más que observar cuántos participamos en las concentraciones de repulsa contra los asesinatos machistas, en comparación con el número de los que apoyan las movilizaciones, por ejemplo, contra la reforma de la ley del aborto.

No es tan obvia como parece la explicación de este amplio rechazo de los hombres hacia las expresiones más evidentes y perceptibles de violencia contra las mujeres, como los asesinatos

machistas, los malos tratos físicos o las violaciones con uso de coacción física. Por un lado, y en la línea que ya he desarrollado antes, el movimiento feminista en sus diferentes expresiones ha conseguido, a lo largo de las últimas décadas, un hito de gran importancia, como es cambiar el sentido común de la sociedad. Como dice Ana de Miguel,¹¹ no se ha limitado a reivindicaciones concretas o acciones puntuales sino que, de forma telúrica, ha ido modificando los marcos de interpretación de las sociedades respecto a cuestiones relacionadas con las mujeres y otros sujetos oprimidos por el patriarcado. De esta manera, los sentidos comunes se van modificando, en un proceso que es lento y difícil. Es por esto que lo que hace unas décadas se consideraba aceptable hoy en día no lo es y viceversa.

Sin embargo, creo que hay otros elementos que actúan para generar este rechazo masivo hacia la violencia contra las mujeres: por un lado, el tabú específico respecto a la violencia, en particular en el caso del Estado español y, más en concreto, en la Comunidad Autónoma Vasca, pero que podemos englobar en un marco más amplio a escala occidental-europea. No me detendré demasiado en esta cuestión, pero el desarrollo hacia sociedades cada vez más violentas estructuralmente —con niveles de elevadísima precariedad vital para cada vez más grupos de población— se apoya en un rechazo explícito del uso de la violencia por parte de cualquiera que no sean el Estado o el mercado. En mi opinión, esto influye en lo siguiente: en lugar de entender la violencia contra las mujeres como la punta del iceberg de un sistema machista —que es en sí mismo violento—, rechazamos la violencia como expresión extrema, porque no está justificado «llegar hasta ahí».

Pero creo que debe pensarse la violencia contra las mujeres dentro de un *continuum*, de una —o varias— líneas de desarrollo de un sistema de género que es, en sí mismo, violento. Aurora Iturrioz, militante feminista, en el contexto de las políticas

11. Ana de Miguel: «El movimiento feminista y la construcción de marcos de interpretación. El caso de la violencia contra las mujeres», *Revista Internacional de Sociología*, Madrid, 2003.

públicas, propone un uso terminológico específico para tratar de evitar la confusión al respecto:¹² un marco amplio al que llamamos «violencia machista», que incluye todas las formas de agresión que se derivan de un sistema androcentrado, binarista y heterosexista. La violencia contra las personas LGTB+, por ejemplo, estaría incluida en esta categoría. Sin embargo, este marco define también una categoría denominada «violencia sexista» que incluye las formas de violencia derivadas de la separación sistémica y jerárquica entre hombres y mujeres que el patriarcado impone. Bajo esta categoría incluiríamos, entre otras, la violencia de género tal y como la recoge la ley integral de 2004:

*... todo acto de violencia física y psicológica, incluidas las agresiones a la libertad sexual, las amenazas, las coacciones o la privación arbitraria de libertad.*¹³

La ley de 2004 fue objeto de mucho debate y crítica dentro de los distintos movimientos feministas, por su formulación aparentemente abierta a distintas formas de violencia que se derivan del sistema sexo/género, pero su limitación al ámbito de la pareja/expareja. Sin embargo, la categoría de «violencia sexista» incluiría también formas de violencia que se dan fuera de ese ámbito, como la violencia sexual contra las mujeres fuera de la pareja, la explotación etc., que en el texto legal quedan poco concretadas o no están incluidas. La puesta en práctica de la ley en diferentes ámbitos —prevención, sanción...— ha cerrado la puerta, en numerosas ocasiones, a formas de violencia que han resultado no reconocidas bajo el texto legal —o bajo la interpretación que del mismo han hecho los organismos

12. La propuesta se recoge en: *Documento sobre la violencia machista, la terminología utilizada por la Diputación Foral de Gipuzkoa y el análisis que la sustenta*, Diputación Foral de Gipuzkoa-Dirección de Igualdad, Donostia, 2014. Este tratamiento terminológico ha cristalizado en varios textos oficiales y protocolos, sobre todo en la región de Gipuzkoa.

13. Ley orgánica 1/2004 de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género.

judiciales—. Son conocidos, en este sentido, los casos de violencia en manos de personas que no son parejas-exparejas o los casos de violencia de carácter institucional, entre otros.¹⁴ A pesar de reconocer la importancia del texto legal, la mayoría de las críticas se han centrado, por lo tanto, en la incapacidad de una ley que se presenta como integral para abordar la amplia gama de formas de violencia que el machismo promueve y su formulación neutra, que deja fuera muchos elementos básicos de la crítica feminista a estas.

Otra posible propuesta es la elaborada en el marco de un proyecto europeo que incluía universidades y entidades de varios países, para implementar y mejorar la formación de personas que trabajan con adolescentes y jóvenes respecto a las violencias de género. Aquí, en plural, «violencias de género» pretende englobar formas que en la acepción habitual de «violencia de género» (como se recoge en la ley de 2014 y, en gran medida, en el sentido común dominante) no se incluyen. El proyecto, llamado GAP Work, propone esta expresión como forma de definir «todas aquellas violencias que tienen su origen en una visión estereotipada de los géneros y en las relaciones de poder que esta conlleva o en las que se basan».¹⁵ Por lo tanto, el concepto «violencias de género» pretende ampliar el habitual marco de interpretación de violencia contra las mujeres dentro del ámbito de la pareja heterosexual, para poder incluir las diferentes formas de violencia que el sistema sexo-género desata: la homo-lesbo-transfobia, la presión normativizadora sobre los cuerpos, la negación de la soberanía sobre

14. Podemos citar, como ejemplo, la respuesta del ejecutivo español respecto al caso de una trabajadora sexual, asesinada por un cliente, en la que el vínculo afectivo previo —o la carencia del mismo— fueron esgrimidos como argumento para indicar que no se trataba de un caso de violencia machista, bit.ly/1dlfJDA.

15. En el proyecto participaron universidades y asociaciones de diferentes países, como las asociaciones Tamaia y Candela, entre otras en Cataluña, bajo la coordinación de Barbara Biglia. Sobre la noción de «violencias de género», Barbara Biglia y Conchi San Martín: *Estado de Wonderbra*, Virus, Barcelona, 2007.

el propio cuerpo, el binarismo de género como única opción viable...

Sea como sea, estos dos ejemplos y otros tantos indican la necesidad de grupos, activistas y pensadoras feministas de situar la cuestión de la violencia de género o violencia contra las mujeres en marcos de comprensión que superen el aislamiento interpretativo en el que actualmente se encuentra. Transmitir que las expresiones de violencia explícita contra las mujeres son parte de un marco más amplio sobre el que hay que incidir, si no queremos que se perpetúen, está resultando difícil y a menudo provoca efectos negativos a la hora de intervenir.¹⁶ Por eso, en los casos de violencia de género, hay una mayor sensibilización pero, al mismo tiempo, parece ser que en el caso de los hombres se marca una línea de separación muy clara entre «los hombres que maltratan» y «los hombres que no lo toleran». He señalado en varias ocasiones que considero muy importante que algunos hombres se hayan posicionado públicamente respecto a la violencia de género, porque contribuye a romper el corporativismo masculino que protege determinadas prácticas, ya sea desde nociones de amistad y lealtad personal, ya sea directamente desde la misoginia autovictimizadora. Por eso es importante que en los últimos años muchos hombres hayan declarado que no justificarán ni tolerarán la violencia de género.

Tristemente, en demasiadas ocasiones se separa la violencia contra las mujeres del sistema que la sustenta, produciendo un efecto de distanciamiento y desidentificación: vamos a denunciar la violencia de género porque no la aprobamos, porque nosotros no la ejercemos y otros sí, porque es algo ajeno que podemos condenar. Compartimos totalmente las lecturas que critican un determinado imaginario en torno a las violencias de género, promovido por ciertas interpretaciones de la ley de 2004, en el que aquella se entiende como una especie de actualización del concepto de violencia doméstica y se

16. Los movimientos feministas se han pronunciado a menudo respecto a esta limitación, afirmando la necesidad de ampliar y profundizar la legislación y las iniciativas que se desarrollan bajo su amparo.

sigue enmarcando en la pareja, en lo privado y en una serie de conductas individuales, en lugar de entenderlo en el marco de los valores y relaciones sociales que la hacen posible.

En la saga de *Alien* —una de mis favoritas—, llega un momento, en las entregas tercera y cuarta, en que la teniente Ripley no puede ver al *alien* como un simple enemigo contra el que batirse, porque ha estado dentro de ella, porque ella ha estado dentro de él. Aún contando con la paradoja inherente de que *alien* significa literalmente «extraño» o «ajeno», propongo que los hombres empecemos a pensar la violencia de género y el sistema que la hace posible como Ripley piensa en el *alien* en las partes tercera y cuarta de la saga: es un enemigo que batir, sí, pero no un simple enemigo que batir, es el enemigo que crece dentro de nosotros y en el que nosotros hemos crecido.¹⁷ Propongo que miremos la violencia de género y otras expresiones de las violencias derivadas del sistema androcéntrico nunca desde fuera, nunca pensando «yo no soy eso», nunca desresponsabilizándonos.

¿Significa esto que debemos culpabilizarnos eternamente o flagelarnos? Intentaré acercarme a esta cuestión de la culpa, la responsabilidad y el malestar en el capítulo de conclusiones de este mismo texto. No obstante, de momento, diré que considero importante mantener una postura crítica al respecto. A veces, la culpa se expresa en forma de autoculpabilización impostada que no genera potencial de cambio. Sin embargo, en otras ocasiones, tratamos de desechar el malestar de forma rápida, desde una visión desresponsabilizada y acomodaticia propia del capitalismo individualista actual. Desde esta apreciación, deberemos buscar un sentido de la responsabilidad que nos sitúe en la incomodidad necesaria para dejar de señalar simplemente lo que los demás hacen mal y cuestionar nuestras propias prácticas. Tenemos la labor de repensar la cuestión de la violencia sexista

17. En la tercera parte, Ripley sabe que acabar con *alien* significa necesariamente acabar con ella misma, y en la cuarta parte se sabe parte humana, parte animal y encuentra su aliada en Call, una máquina muy humana. La saga da para varias interpretaciones, sin duda.

como elemento específico, pero también como parte de una trama más amplia. Podríamos poner en conflicto nuestra propia sensibilidad respecto a este tema, cuestionando sus causas y efectos reales, por ejemplo, pensando por qué, en buena parte, la visión masculina respecto a la violencia sexista sitúa a las mujeres como meras víctimas y a los hombres como salvadores.

Por otra parte, esta tendencia al reduccionismo es extensible más allá de las actitudes individuales: la desconfianza ante cualquier uso de la violencia defensiva por parte de las mujeres; los múltiples protocolos de actuación en las instituciones y organismos que, mayoritariamente, no atacan las raíces de la violencia de género ni sus expresiones en las propias instituciones; el tratamiento de unos medios de comunicación *a priori* sensibilizados, pero que informan a partir de lecturas desfasadas y estereotipadas, que reproducen la idea de violencia de género como un problema de conductas individuales desviadas de la normalidad...

Patriarcado y victimización masculina

Me gustaría proponer una lectura de conjunto que huyera del victimismo masculino —que a menudo deriva en posturas neo-machistas— y permitiera una posición más responsable y comprometida. Sin embargo, este acercamiento no está exento de dificultades y contradicciones y, sobre todo, es más difícil de articular en acciones e intervenciones concretas. Una de las cuestiones importantes por resolver en los grupos de hombres e iniciativas por la igualdad dirigidas al género masculino ha sido la cuestión del diagnóstico: ¿qué hacen de nosotros y con nosotros el patriarcado o los sistemas de género? En lo que respecta a esta cuestión hay, al menos, dos posturas posibles y un montón de tonos de gris.

Por un lado, podríamos decir que el patriarcado construye hombres y mujeres, adjudicando una serie de valores, características físicas y roles sociales a cada cual. En un binario

hombre/mujer que castiga duramente la trasgresión de dichas categorías. Este carácter productivo del patriarcado afecta a todo el mundo. En este sentido podríamos decir que el sistema de género «nos hace algo» a todas, todos, *todes*. Así, a los hombres se nos adjudican una serie de comportamientos, atribuidos desde el nacimiento —o antes incluso—, y nuestras actitudes son fruto de ese aprendizaje patriarcal. Para entendernos, los hombres somos víctimas del patriarcado y es por eso que, secundariamente, victimizamos a mujeres, a hombres que no cumplen con los mandatos de género y a gais, lesbianas y *trans**.

Claro está que, desde otro punto de vista, podemos argumentar que la victimización que sitúa a un sujeto en una posición de poder, en el seno de un sistema de género estratificado, es un tipo muy específico de victimización. Entonces, ¿el patriarcado nos fuerza a ser privilegiados? Algunas personas hemos argumentado en varias ocasiones que esa visión victimizadora de los hombres es demasiado fácil de plantear a nivel retórico, un tanto difícil de articular desde un punto de vista político y teórico, y casi imposible de abordar en la realidad material. Si el patriarcado nos afecta y nos oprime a todos y todas, ¿quién es el patriarcado? ¿Una idea, un fantasma, un concepto sin arraigo en el mundo material? No cabe ahora zambullirse en el largo debate sobre el origen del patriarcado y la opresión de género, pero puede resultar útil señalar una paradoja: si todas/todos somos víctimas, ¿quién es el verdugo?¹⁸

En cualquier caso, probablemente el debate interesante sea el que determine qué forma de acercamiento puede resultar más productiva para provocar procesos de cambio social. Ya he señalado anteriormente que es común que, desde los grupos e iniciativas que trabajamos por la igualdad, busquemos formas de nombrar y representar tanto nuestra crítica como nuestras

18. Agradezco a Andoni Tolosa, *Morau*, su inspiración cuando, en una canción al respecto de otras cuestiones diferentes, cantaba «Inon borroririk ez egoteko nolatan dago hainbeste biktima», cuya traducción sería: «Si nadie es el verdugo, de dónde sale tanta víctima», Morau ta Agotak, *Kalamidadiak*, Gaztelupeko Hotsak, Soraluze, 2008.

propuestas, de manera que resulten atractivas y produzcan un efecto en las personas sobre las que queremos incidir. En muchos casos, tanto desde las instituciones como desde iniciativas autónomas, se ha optado, no necesariamente de manera definitiva ni dogmática, por la victimización de los hombres frente al patriarcado. La razón es que se considera que partir de la culpa —de la que luego hablaré— no es un buen punto de partida, y no generaría un enganche y un anclaje suficientes en sectores amplios de la población masculina.

Sin embargo, sería importante evaluar qué tipo de asociación genera esta perspectiva y de qué manera puede valorarse cualitativamente. Lo que es evidente es que en varias ocasiones este aspecto ha generado roces entre los grupos e iniciativas de hombres y activistas y grupos feministas, así como en el seno de estos espacios.¹⁹ Y aquí es importante señalar que, a menudo, la línea entre lo que se considera «estratégico» y un punto de partida teórico sobre el que sustentar la acción colectiva, e individual, puede ser difusa. Por eso, algunas consideramos que este enfoque victimizador puede provocar un efecto ambivalente: primero de acercamiento y, posteriormente, de acomodamiento y conformismo o autocomplacencia. Una posición desde la que resulta difícil provocar una responsabilización en los hombres respecto a nuestros propios actos, actitudes y posiciones en la jerarquía de género y sus diferentes niveles.

Si quisiéramos dibujar una línea entre las distintas formas de acercarnos al tema, podríamos situar a un lado la victimización y, al otro, la lectura en torno a los privilegios masculinos en las sociedades actuales. Hay que señalar que las líneas divisorias entre dos términos opuestos son siempre falsas y, en la realidad, es muy difícil situar nuestras posturas de forma clara en torno a ellas. Sin embargo, podríamos apuntar que los

19. Es importante señalar que los grupos de hombres e iniciativas en torno a la masculinidad no han mantenido posturas unitarias al respecto de esta cuestión, existiendo múltiples acercamientos y posicionamientos variables. Huelga decir que los movimientos feministas tampoco han mostrado una única postura.

privilegios y los daños son, entre los efectos del patriarcado sobre los hombres, dos fuerzas magnéticas que, junto a otras, influyen en los discursos que estamos elaborando y en los que, aunque sea de forma precaria, nos situamos.

¿Cambio, adaptación o transformación?

Los distintos acercamientos a las cuestiones de género por parte de los hombres —me refiero sobre todo a los hombres que quieren hacer algo al respecto— indican puntos de partida divergentes que desembocan en distintas posiciones. La historia de los grupos de hombres por la igualdad y de las iniciativas en torno a las masculinidades indican precisamente esto.

Los principales argumentos para involucrar a los hombres en cuestiones de igualdad parecen ser éticos. Los hombres nos comprometemos, o debemos comprometernos, con la igualdad porque es una deuda histórica que tenemos hacia las mujeres, porque debemos hacerlo y es justo. Este parece ser el mensaje principal de las iniciativas en torno a esta cuestión.²⁰ Sin embargo, no debemos obviar las particularidades y las contradicciones que emergen en los discursos sobre las (nuevas) masculinidades.

20. En Euskal Herria, como ya he mencionado, contamos con numerosas iniciativas de hombres por la igualdad de género: las iniciativas institucionales como Gizonduz —de ámbito autonómico— o de distintos ayuntamientos a través de las consejerías y comisiones de igualdad, los grupos autónomos de hombres igualitarios en centros sociales, colectivos más consolidados con estructuras semiestables... Otras comunidades —Cataluña, Andalucía...— cuentan también con algunos grupos de mayor o menor implantación y visibilidad, algunos de los cuales reciben ayudas o son impulsados institucionalmente, pero la iniciativa vasca es bastante particular respecto a su afincamiento institucional y los recursos de los que dispone. Considero importante sumarles las propuestas de coeducación y otras intervenciones en espacios educativos, que se están multiplicando en los últimos años y que, en la mayoría de casos, cuentan con un enfoque de trabajo sobre «nuevas masculinidades» para hombres de diversas edades.

Uno de los grandes argumentos esgrimidos desde las diversas iniciativas por la igualdad dirigidas a hombres, especialmente por aquellas que han sido articuladas desde el entorno institucional, es el del bien común. Algo que no debe sorprendernos viniendo de ese ámbito. Ofrecer una visión harmónica de la convivencia social es, de hecho, parte de la hegemonía institucional; de otra manera no sería posible mantener un discurso de representación como el que las instituciones del Estado suelen articular. No obstante, merece la pena detenerse a pensar en los posibles efectos de estos discursos que afirman que la igualdad nos beneficiará a todas y a todos, y con la igualdad todas y todos viviremos mejor e incluso el país avanzará más lejos (sea lo que sea que entendamos por «avance» y por «lejos»).

Es importante puntualizar que, desde cualquier iniciativa que pretenda provocar un cambio social a través de la identificación y apoyo a un programa o a una serie de propuestas políticas o sociales, buscamos siempre emitir un mensaje que pueda ser entendido, que resulte asumible y atractivo para las personas a las que queremos llegar y con las que queremos impulsar dicho cambio. Esto es evidente tanto en las iniciativas institucionales como en aquellas impulsadas desde espacios de participación política directa como movimientos sociales/populares.²¹

21. Esta lógica de «convencer» y «atraer» a las personas a nuestras ideas e iniciativas implica, a menudo, el supuesto de que quienes impulsamos determinadas reflexiones o campañas tenemos muy claro lo que queremos y, por tanto, debemos ser estratégicas para atraer a las personas hacia unas determinadas prácticas e ideas perfectamente articuladas. Pero los debates de los últimos años y el ciclo de movilizaciones desde el 15 de mayo de 2011 en el Estado, así como la crisis de sentido y debates en el seno de varios movimientos populares en Euskal Herria han puesto en cuestión ese principio o tótem activista de «atraer». Al respecto, se ha planteado que la labor de los movimientos populares e iniciativas de cambio social puede estar más relacionada con conectar que con atraer. Sobre este debate, véase Silvia L. Gil: *Nuevos Feminismos. Sentidos comunes en la dispersión. Una historia de trayectorias y rupturas en el Estado español*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2011. En Euskal Herria, la Fundación Joxemi Zumalabe realizó una reflexión colectiva, entre los años 2012 y 2014, con decenas de personas de diversos movimientos populares, que incluía aspectos como este y

Si tenemos esto en cuenta, transmitir a los hombres que la igualdad es fuente de beneficio puede considerarse un argumento estratégico para acercarlos y animarlos a tomar compromisos respecto a la desigualdad. Sin embargo, me surge la duda de si somos conscientes de las consecuencias que conlleva atrasar eternamente algunos debates y seguir pensando que, apelar a la buena voluntad a través de la seducción, es la mejor opción para provocar cambios que trasciendan lo estético. Partamos de un análisis político y materialista —o neomaterialista— para pensar la desigualdad entre hombres y mujeres, ya que esta afecta a todos los aspectos de la vida social, personal y emocional de las personas: la división sexual del trabajo, las diferentes formas de violencia contra las mujeres y otros sujetos que no están en el centro de la masculinidad moderna, el reparto desigual del espacio simbólico... ¿En qué se traducen este conjunto de relaciones de poder o, más bien, qué metáforas podrían servirnos para entenderlas?

La metáfora de los costes y los beneficios puede resultar simplificadora aquí, en la medida en que, en la era de la financiarización, se ha convertido en un cálculo no ya cuantitativo sino especulativo de cualquier variable vital, capaz de regular la mayoría de las relaciones sociales. Desde esta metáfora, tendríamos que pensar en qué beneficios plantea la transformación feminista y, desde luego, cuál es el coste para quienes obtenemos beneficios de la desigualdad. Pensado desde ahí, parece evidente que, para que alguien gane, alguien debe perder. Podríamos pensar, desde una metáfora espacial, que modificar las posiciones en el mapa del poder implica un desplazamiento en el plano, no solo para algunos elementos, sino para todo el conjunto de ese mapa de poder. Desde una metáfora biomecánica, cuestionar el metabolismo del poder conlleva necesariamente que algunos órganos y aparatos se resientan e incluso queden obsoletos. Es probable que no demos con la metáfora definitiva, porque de hecho si lo convirtiéramos en un recurso permanente no nos serviría para pensar o representar el

que cristalizó en el libro-DVD *Dabilen harriari goroldiorik ez*, disponible en joxemizumalabe.eus/gogoeta/.

problema. Pero quiero indicar que es necesario poner en marcha formas de pensar esta cuestión que superen el mantra del beneficio común para todos y todas.

Me pregunto si los hombres somos conscientes de la dimensión de nuestros privilegios y si los procesos de reflexión están suficientemente maduros como para que seamos capaces de valorar qué ganaremos o no en el caso de perderlos o renunciar a ellos. La mera idea de imaginar mi vida sin el privilegio masculino —y blanco, entre otros— me parece ciencia ficción. No puedo ni tan solo vislumbrar algo tan simple como que es muy probable que no estuviera escribiendo esto ahora; que estaría condicionado por unas cuantas experiencias que me hubieran obligado a poner a prueba mi autoestima y confianza para que no se fueran por el desagüe; que seguramente mi relación con la música y otras formas de expresión que practico serían bien distintas; que hubiera sido más complicado todavía lograr un mínimo de autonomía económica; y un interminable etcétera de diferencias que hubieran afectado a mi trayectoria vital. ¿Debemos tirarnos ya por un puente? De momento no es la intención, pero pensar en nuestros privilegios debería llevarnos a sacar algunas conclusiones. Una de ellas es que no creo que la pérdida de privilegios que poseemos desde que nacimos pueda encajarse fácilmente y entenderse como una ganancia. También creo que a menudo nuestras experiencias de opresión son las que nos hacen lo que somos. Como dice una amiga, «demostramos gracias al cielo por haber sido maricas», pero tampoco nos tiremos al rollo de que ha sido estupendo porque nos ha dignificado en la lucha y la resistencia, y demás maravillas de la épica revolucionaria.

Sin embargo, estas reflexiones sobre la facilidad o no de encajar la pérdida de privilegios no ponen en cuestión la necesidad de hacer cambios. ¿Vamos a hacerlo? Por supuesto. ¿Nos va a gustar? Pues seguramente no demasiado, pero es nuestra responsabilidad, sin duda. Aunque volvamos atrás un momento, para pensar en la afirmación anterior: «Con la igualdad ganamos todos y todas». ¿Qué nos ofrece a los hombres está máxima liberal?

Hay algunas cuestiones recurrentes que emergen cuando tratamos de enumerar las ventajas de la igualdad para los

hombres. Una de las ideas más comunes —y populares— es que los hombres hemos estado y estamos limitados emocionalmente, que no podemos o no sabemos expresar nuestras emociones debido a un aprendizaje de género que nos enseña a ser fríos, racionales, *aemocionales*, si es que la palabra existe. Explicado así, en pocas palabras, los hombres no tenemos emociones y, cuando las tenemos, no las expresamos en la misma medida que las mujeres. Hay varias autoras que han dedicado tiempo y esfuerzo a analizar la construcción de las emociones en la modernidad. En nuestro entorno geográfico, la red Emocríticas es un buen ejemplo de pensadoras de diferentes disciplinas que trabajan la cuestión de las emociones desde la crítica feminista. El de las emociones es un espacio hasta ahora poco explorado y que, aún hoy en día, se considera «demasiado personal» para poder relacionarlo con aprendizajes sociales de género, clase o posición social. Sin embargo, desde posiciones críticas feministas, estamos construyendo una reflexión, según la cual, las emociones también se generan y son un proceso en el cual no escapamos del corsé que nos imponen los aprendizajes de género.

Hay emociones que se catalogan como masculinas y emociones que se catalogan como femeninas, y se consideran adecuadas o no, justificables o no, comprensibles o no, dependiendo del género que hemos asignado a la persona que las experimenta o expresa. Un clásico: los hombres no debemos mostrar miedo ni debilidad, no debemos llorar ni expresar el pánico en nuestros rostros y gestos. Esta inhibición de determinadas emociones es lo que, a menudo, consideramos una «limitación emocional» o «incapacidad emocional» de los hombres. Ese es uno de los espacios en el que, en los términos planteados por la idea de «nuevas masculinidades», si nos cuestionamos nuestra masculinidad y la alejamos de los principios hegemónicos, «saldremos ganando». Ahora bien, ¿es del todo correcto decir que los hombres no expresamos emociones, o estamos más limitados que las mujeres en ese aspecto?

Escena uno: una mujer entra a una sala de espera en el servicio de urgencias. Una persona de su familia está siendo atendida con heridas graves y nadie le informa de qué está

pasando ni cuál es la situación. Harta de preguntar y no recibir respuestas claras, levanta la mesa de cristal de la sala de espera y la rompe contra la pared para llamar la atención a través de su rabia.

La rabia es la protagonista evidente. La rabia y el miedo por lo que pueda estar pasando en la sala de intervenciones hace que la mujer rompa la mesa. El resultado es que se llevan a la mujer al ala de atención psicológica del hospital. Si hubiera sido un hombre, probablemente se hubiera solucionado con un cigarrillo en la puerta. El caso es que la rabia se entiende aún como una emoción que los hombres estamos legitimados a expresar. En el caso de las mujeres, es aún una anomalía. De hecho, hay un juicio previo: en la era *new age* de los sentimientos bien o mal gestionados²² la rabia se considera una emoción que desterrar. Claro, esto sucede después de miles de años de monopolio de la rabia por parte de los hombres.

Escena dos: estás sentada en medio de un partido de fútbol en un campo mediano-grande. El 95% de los asistentes son hombres. Te detienes a observar durante 90 minutos. Esta escena es más fácil todavía de interpretar. ¿Puede alguien afirmar que, en un campo de fútbol, como ejemplo de espacio generalmente ocupado por hombres, no hay emociones? Probablemente, haya poco más que emociones. Frustración, rabia, enfado, ambición... a raudales además.

Después de pasar por estas dos escenas, quisiera reformular la idea de que los hombres estamos o hemos estado limitados

22. Sarah Ahmed trata, en *The Promise of Happiness* (Duke University Press, Durham, 2010), la individualización extrema y la reducción de cuestiones relacionadas con el bienestar en el terreno de lo personal: las causas sociales que puedan generar malestar se disuelven y desaparecen y todo pasa a ser una cuestión de gestión de emociones, sentimientos y capacidades para encajar los problemas. Solo quienes lo consiguen llegan a ser felices, sea lo que sea que signifique el concepto fantasma de «felicidad», del cual se obvian —pero si escarbamos son evidentes— los sesgos de género, sexualidad y raza —entre otros— sobre los que se cimienta. Ahmed elabora una crítica feminista, *queer* y decolonial de la felicidad.

emocionalmente. Creo que hemos estado y estamos limitados a la hora de expresar emociones que se entienden como femeninas, así como las mujeres han estado limitadas a no expresar emociones del patrimonio social masculino. De la misma manera, a los hombres se nos ha instado a no vestir prendas que se consideren femeninas y se nos ha castigado socialmente cuando lo hemos hecho. Pero ¿quiere eso decir que hemos ido desnudos? Los hombres hemos vivido y vivimos la limitación de ciertas formas de expresión emocional, pero también el privilegio y el monopolio de otras que, aún hoy en día, están absolutamente limitadas para las mujeres: la lujuria, el deseo sexual, la rabia, la ambición...

Me voy a aventurar a dar un paso más en una hipótesis que no es probablemente más que una idea que me ronda por la cabeza: algunas de aquellas emociones que los hombres hemos expresado sin problemas, y que nos han dado nuestros buenos réditos, aún siguen siendo tabú para las mujeres y, directa o indirectamente, como he señalado antes, se considera que no deben expresarlas porque son incorrectas. Es muy común, por ejemplo, que nos llamen la atención las mujeres que ocupan posiciones de poder y muestran ambición. Las criticamos mordazmente, nos parece que «no es un avance» que las mujeres se comporten «como hombres». Ahora bien, preferimos no hablar de la posición y la ventaja en la que nos sitúa a los hombres la naturalización de nuestras ambiciones, ni de que la proporción de mujeres en posiciones de poder real sea aún ridícula. Al mismo tiempo, el tabú innombrable de que los hombres seamos empáticos y lloremos se está rompiendo. Se está produciendo un cambio sustancial en este sentido, hasta el punto de que considero, como ya he mencionado anteriormente, que el canon de referencia actual del hombre que sustenta el poder no es el del hombre frío, racional y calculador. En la era del individualismo y de la gestión-de-todo, el hombre triunfador debe ser emocional, saber entender y expresarse con sus parejas, con sus empleados, con sus iguales.

Me refiero a estas cuestiones porque pienso que los hombres estamos ganando un terreno que no es, ni por asomo, proporcional al que las mujeres puedan estar ganando a la hora de poder expresar emociones. Me preocupa que esta especie de

igualdad formal —en la que «lo que está mal está mal para todos y todas»— nos haga estigmatizar algunas emociones y expresiones, sin tener en cuenta el desequilibrio estructural del que partimos y reduciendo las emociones, otra vez, a conductas individuales, divididas en *buenas* y *malas*. Si la violencia contra las mujeres es violencia y está mal, y la violencia que las mujeres puedan ejercer para defenderse es igualmente violencia y está igualmente mal, ¿acaso no nos quedamos en el mismo lugar en el que estábamos antes?²³

En esta misma línea, se señalan las ventajas de la paternidad responsable. Ya he señalado que, a menudo, el movimiento y las iniciativas que se desarrollan en torno a hombres e igualdad están muchas veces centradas en lo familiar y en estructuras de hogar concebidas para el trinomio hombre-mujer-descendencia. Hay, por lo tanto, multitud de iniciativas dedicadas a sensibilizar a los hombres heterosexuales con descendencia sobre el modelo de paternidad que deben adoptar. El contacto con las criaturas, la empatía hacia ellas y la implicación en sus cuidados son cuestiones centrales que exigen un cambio en profundidad en las visiones, hábitos y prácticas de los hombres que se lanzan a la paternidad, a menudo sin flotador.

Me aventuro a decir, una vez más, que estamos acercándonos poco a poco a una visión de sentido común en la que el modelo de paternidad irresponsable, desapegada y no implicada empieza a considerarse como un vestigio del pasado. Los hombres comienzan a implicarse en estas cuestiones, llevan a sus criaturas al parque, a la escuela, al kárate de la tarde y, no pocas veces, reciben los vivas y palmaditas en la espalda correspondientes: «míralo cómo se implica», «se le ve contento y entregado a sus hijas...», cosa que no sucede con las mujeres que realizan las mismas tareas. Algunas

23. Me estoy refiriendo aquí a algunos comentarios y reacciones respecto al uso de la fuerza por parte de las mujeres en la cuestión de las violencias de género. Ya sea defendiéndose individualmente de sus atacantes o planteando formas colectivas de autodefensa, las mujeres han propuesto y proponen formas de acción que han sido a menudo criticadas bajo el principio liberal de «la violencia no es legítima, venga de donde venga».

Encuestas de Presupuestos de Tiempo²⁴ indican que el tiempo que los hombres dedican al cuidado de las personas a cargo en el hogar va en aumento, pero está por ver si esta tendencia se mantiene. De hecho, la relación de disponibilidad respecto al mercado laboral es evidente: la tendencia de los hombres a dedicar más tiempo a estas tareas está relacionada con su menor tiempo dedicado al empleo (la crisis desde 2008 tiene mucho que ver al respecto). Incluso así, no se corresponde de manera proporcional el tiempo que se resta al empleo con el que se suma al cuidado y el trabajo doméstico. Por el contrario, en el caso de las mujeres, en los períodos de aumento del tiempo dedicado al trabajo remunerado, han mantenido la tendencia a aumentar su tiempo de cuidados.²⁵ Se observa el incremento de la participación de los

24. Las Encuestas de Presupuestos de Tiempo son herramientas que miden a qué tareas y en qué proporción nos dedicamos en la cotidianidad. Consisten en la recogida de datos respecto a nuestras actividades diarias en períodos de cinco minutos (en el caso de la encuesta del Instituto Vasco de Estadística, EUSTAT), en los que las personas encuestadas van indicando a qué actividad se han ocupado principalmente durante esa franja horaria. Las EPT han servido para medir las tareas que, aunque remuneradas, ocupan tiempo pero no se contabilizan en los datos sobre empleo. Nos dan algunas pistas sobre la evolución del reparto de los trabajos domésticos y de cuidado así como de los hábitos de ocio. Sin embargo, hay limitaciones metodológicas y epistemológicas al respecto de esta herramienta, que Matxalen Legarreta, entre otras, ha evidenciado en su tesis *El tiempo donado en el ámbito doméstico-familiar: estudio sobre el trabajo doméstico y los cuidados*. Las reflexiones que aquí planteo parten de la interpretación de los datos de la EPT de la Comunidad Autónoma del País Vasco, en el período 1993-2013, especialmente en el apartado 5.º, «El cuidado de las personas en la familia», elaborado por Gisella M. Bianchi Pernalici y Yolanda González-Rábago. Sobre este tema, véase Matxalen Legarreta (coord.): *Dos décadas de cambio social en la CA de Euskadi a través del uso del tiempo. Encuesta de Presupuestos de Tiempo, 1993-2013*, EUSTAT, Gasteiz, 2015.

25. Hay que señalar aquí que el tiempo de trabajo doméstico de las mujeres ha descendido, no así la cantidad de mujeres que dedican tiempo al mismo. Las hipótesis indican que la externalización del trabajo doméstico y de cuidados puede ser determinante en la reducción del tiempo dedicado, junto con el descenso del nivel de exigencia respecto a las tareas del hogar. Sin embargo, es difícil

hombres en el cuidado en lo que respecta a las actividades de juegos e instrucción, pero se acompaña asimismo de un incremento del porcentaje de mujeres que dedican tiempo a esta misma labor. Por lo tanto, la brecha de género se incrementa, debido a que hay cada vez más hombres que cuidan, pero esto no implica una reducción del número de mujeres que lo hacen. Este tiempo está fundamentalmente concentrado en los fines de semana (al menos es ahí donde se producen los mayores cambios) coincidiendo con el ocio y las actividades lúdicas. Otros datos, como los de permisos laborales por maternidad que hemos señalado anteriormente, indican que estos permisos siguen siendo muy claramente cosa de mujeres. Pocos hombres, por no decir casi ninguno, dejan de lado sus carreras profesionales para dedicarse a ser padres. En una sociedad tan centrada en el empleo remunerado, disponemos de datos respecto a este aspecto, pero podríamos intuir algo similar sobre las carreras artísticas no remuneradas o aficiones varias, la vida social, el deporte...

Me parece que volvemos a encontrarnos con la misma paradoja de antes. Los hombres seguimos abiertos al cambio, a adquirir nuevas habilidades y a explorar nuevos caminos, siempre y cuando no nos hagan perder lo que ya teníamos. Es difícil negar que pasar tiempo con las criaturas nos aporte una calidez, un sentido, un bienestar, más aún cuando seguimos eligiendo el momento en el que queremos hacerlo. Las propuestas de la economía feminista

obtener datos al respecto, debido a que las EPT no recogen la externalización y las encuestas sobre empleo lo hacen solo de manera parcial, por tratarse de una actividad muy poco regulada. En la citada *Dos décadas de cambio social en la CA de Euskadi a través del uso del tiempo*, Marta Luxán Serrano y Marina Sagastizabal Emilio-Yus señalan, además, que la caracterización del trabajo doméstico realizado por mujeres —el tipo de tareas que incluyen el trabajo doméstico— se mantiene invariable en los últimos veinte años, ocupando las tareas rutinarias —alimentación, trabajos domésticos interiores, vestidos...— 3,3 veces más tiempo que las tareas no-rutinarias —compras, gestiones, diversos, semioicio—. En el caso de los hombres es menor —1,4 veces más—, pero muestra una tendencia al alza. Las autoras ponen en cuestión que la deconstrucción de la masculinidad esté viéndose acompañada por una deconstrucción igual de la feminidad.

subrayan la necesidad de no analizar ni pensar el mundo de la reproducción y los cuidados separado del mundo del empleo, ni de la organización política de las instituciones que lo regulan. Por lo tanto, hay que observar estos elementos tomando un poco más de distancia y teniendo en cuenta las diferentes caras del asunto. Si algunos trabajos de cuidado —sobre todo los de las criaturas— se visibilizan cuando somos los hombres quienes los estamos ejerciendo, ¿cuáles son los trabajos que continúan siendo invisibles y que, por tanto, siguen sin ser nuestra responsabilidad? Y, más aún, ¿estamos los hombres abandonando cuotas de poder en el mundo productivo en correlación con la percepción —en mi opinión magnificada— de la implicación que estamos adquiriendo en la crianza? Seguramente no y, en ese contexto, cabe preguntarse si el enfoque de las ventajas de la paternidad responsable no se está quedando en la superficie de una cuestión más amplia que, si abordáramos con datos, no daría resultados tan positivos.

Otra de las reivindicaciones muy presentes, tanto en el movimiento de hombres por la igualdad como en las iniciativas institucionales dirigidas a hombres, es la asunción de las tareas de trabajo doméstico. Una de las puntas de lanza del movimiento feminista, el reconocimiento de las tareas «de puertas adentro», se ha traducido en la consigna de que los hombres «tenemos que ponernos el delantal» y asumir nuestras responsabilidades. Hemos interpretado esto un poco a nuestra manera y nos hemos apropiado de las partes «más interesantes» del trabajo doméstico. La cocina y las compras para el hogar son ya tareas que compartimos —obsérvese que «compartimos» en gran medida como quien ayuda a alguien a hacer algo, no como quien piensa que ese algo le compete—. Por el contrario, parece ser que seguimos sin realizar tareas demasiado desagradables, como limpiar el baño. De cualquier forma, las tareas del hogar son importantes, demarcan esos cambios que están más allá de lo meramente postural, cambios en profundidad que parten de lo más personal, porque lo personal es político. Y los hombres empezamos a reconquistar el hogar.

Sin restar ningún valor a esta cuestión, quisiera plantear hasta qué punto los hombres hemos convertido de forma peligrosa

el lema feminista de «lo personal es político» en «lo político es personal». Puede parecer un juego de palabras, pero me explique: el primer lema indica que el mundo político (es decir, toda relación social mediada por repartos y usos de poder) no se limita a la esfera pública, no es una cuestión de parlamentos, leyes o grandes acuerdos, ni siquiera de proclamas y reivindicaciones. Es una cuestión que tiene, como punto de partida, o al menos como lugar de articulación principal, el espacio que hemos llamado «privado», donde los hombres no se sabe muy bien lo que hacemos y no se puede cuestionar ni preguntar y que, a las mujeres, hasta hace bien poco, se les suponía —y se les sigue suponiendo— como espacio naturalizado. Este lema ha contribuido a que las conductas «personales» o de convivencia e interacción cotidiana se puedan politizar, por ejemplo, pidiendo cuentas a quienes, desde discursos igualitarios, encarnan actitudes incoherentes en su «vida privada».

El segundo lema implica una pequeña perversión del primero que, en mi opinión, puede dejarnos a las puertas de una perspectiva de cambio poco profunda respecto a los desequilibrios de poder por cuestiones de género. Sin restar valor a los cambios que deben darse en las actitudes personales —suscribiendo el planteamiento del párrafo anterior sin reservas—, opino que, a menudo, el espacio de la individualidad como único lugar de acción que nos ofrece la actual forma neoliberal de patriarcado capitalista en que vivimos puede quedarse corto para modificar pautas, conductas y tendencias que desembocan en injusticia social. Las formas de acumulación de capital social, de hecho, pueden darnos una pista de cómo asumir determinadas conductas, puede ayudarnos a incrementar el capital social y simbólico que ya acumulamos como hombres en la actualidad, sin que nuestro privilegio global se vea trastocado por los pequeños privilegios a los que renunciamos. En cambio, recibimos réditos interesantes al acercarnos a modelos deseables de masculinidad: mantengo mi campo de reconocimiento y relevancia y amplío mi prestigio social adaptándome a las exigencias del modelo del hombre igualitario.

Claro que esta lectura social puede sonar catastrófica, como todas las lecturas que aluden a la capacidad de los sistemas de

poder de asimilar la resistencia hacia ellos. Sin embargo, no pretendo ir tan lejos. Me estoy refiriendo aquí a la necesidad de trascender el modelo del cambio y crecimiento personal para tener en cuenta los análisis feministas. Estos han profundizado en la crítica de la desigualdad estructural, expandiéndola más allá —más bien *más acá*— de lo que otras teorías críticas han alcanzado a hacer, y han insistido en la complejidad de las estructuras patriarcales de género interrelacionadas con otras formas de opresión. En este sentido, por mucho que los hombres hagamos cambios —de momento, limitados— en nuestros espacios personales, ¿son estos cambios suficientes para provocar cambios a una escala mayor que puedan afectar a terceros?

Aquí, de nuevo, estamos condicionados por la ideología neoliberal de la individualidad y del «si quieres, puedes». Por supuesto que podemos cambiar, si queremos, pero ¿cuáles son nuestras propuestas para el cambio en los espacios que trascienden lo personal y privado? Como hemos observado, este es con frecuencia un terreno de autosatisfacción trascendente: soy un hombre moderno, cuido de mis hijos, hablo en femenino en los espacios afines, hago la compra los sábados, soy prácticamente el mejor hombre que puedo ser e incluso una vez, en plan cordial, me besé con otro hombre. Vale, pero ¿cómo vamos a contribuir al cambio social en el resto de aquello que no es yo y yo mismo?

No me estoy refiriendo ahora a que los hombres tengamos que inventarnos una nueva teoría que abarque todos los espacios de lo social (lo micro, lo macro y ese espacio en el que ambos se relacionan, que en lenguaje sociológico se denomina «meso»). Creo que ya he explicado que no es necesario ni deseable y que, seguramente, contribuiría poco al cambio social. Pero necesitamos explicar por qué algunas de las reivindicaciones feministas nos están calando tanto y otras tan poco, o al menos por qué hablamos mucho más de unas que de otras. Sin salir del terreno que se considera privado,²⁶ podemos poner

26. No estoy considerando aquí que la violencia machista dentro de la pareja sea una cuestión privada, señalo que se enmarca, por lo

el ejemplo de la violencia de género en la pareja, que ha generado una opinión pública contraria —insuficiente aún, pero al menos reseñable— por parte de los hombres. En el polo opuesto, podemos situar la cuestión de la custodia compartida, un tema que se ha convertido en bastión reivindicativo de neomachistas.

Algunos grupos, la mayoría de hombres pero también algunos mixtos e incluso algún partido político, defienden la implantación de un modelo de custodia compartida por defecto en los casos de separación. Por otro lado, desde varios grupos feministas, se ha insistido en que la custodia compartida ya existe y que, por lo tanto, no hay que reivindicarla, sino plantearse qué está pasando en los casos en los que las partes no se ponen de acuerdo en este tipo de custodia. La negativa de muchas mujeres a la custodia compartida está relacionada, muy frecuentemente, con los comportamientos previos a la separación (los hombres no se han hecho cargo de sus responsabilidades y, sin embargo, después de la separación reclaman la custodia como si lo hubieran hecho), cuando no con relaciones de violencia soterrada que, a menudo sin ser denunciadas oficialmente, se esconden detrás de la negativa materna a la custodia compartida. Quienes argumentan (y, desgraciadamente, cosechan simpatías e incluso logros administrativos y legales) a favor de la custodia compartida han elaborado discursos que en ocasiones aluden a reivindicaciones feministas (las mujeres no son solo madres cuidadoras, los hombres también pueden serlo) mezcladas con argumentaciones neomachistas sobre el *lobby* feminista en la justicia y la imposibilidad de los jueces de optar por imponer la custodia compartida por miedo a las feministas. Pero, más allá de quién haga la reivindicación,

general, en lo que entendemos como «privado». Precisamente, opino que uno de los problemas al que nos enfrentamos es la resistencia a entender las violencias machistas y, en particular, la violencia de género como una violencia de tipo estructural. A pesar de ello, es importante señalar que las categorías «público» y «privado» han variado mucho desde sus primeras formulaciones desde la teoría feminista, tornándose más complejas en las fases recientes del capitalismo avanzado y mediatizado.

¿cómo es que el resto de los hombres hemos dicho bien poco al respecto? ¿Por qué no nos hemos pronunciado, en muchos casos ni los hombres más cercanos al feminismo, para decir que la demanda de la custodia compartida por defecto pretende esconder las condiciones de desigualdad salvaje y violencia en las que se da la crianza en la actualidad? Respecto a algunas cuestiones feministas, lo tenemos claro, respecto a otras, no sabemos lo que pensar. Y esto me parece significativo.

Los hombres que queremos implicarnos en cuestiones feministas hacemos nuestras, por ejemplo, las propuestas del movimiento feminista para atacar la cuestión de la desigualdad salarial o la explotación laboral específica hacia las mujeres —aquí sí, las propuestas feministas son las nuestras—; pero, ya que estamos pensando en que «lo personal es político», ¿qué vamos a hacer en el ámbito «personal»? Podemos proponer no acceder a ciertos puestos de trabajo, podemos promover iniciativas que apoyen la acción positiva,²⁷ por ejemplo, respecto a los problemas de representatividad social; podemos proponer que los hombres no accedamos o renunciemos a los puestos de visibilidad en los movimientos sociales, partidos políticos o instituciones. ¿Podemos proponerlo? ¿O resulta que nos parece suficiente el paradigma de la paridad 50/50?

27. «Acción positiva» es un término de amplio uso en políticas de igualdad de género y otras. Denominamos «acción positiva» a las medidas dirigidas a eliminar las desigualdades existentes contra grupos históricamente discriminados, mediante medidas temporales que admiten que, al existir diferentes posiciones de poder, proponer las mismas medidas para todo el mundo resultaría en una reproducción de las condiciones anteriores. Por ejemplo, si queremos incidir en la infrarrepresentación de las mujeres en los espacios artísticos, podemos proponer becar en mayor medida a las mujeres para residencias artísticas. El término tiene su origen en la expresión anglosajona *affirmative action* o «acción afirmativa» y ha sido históricamente un grupo de medidas muy contestadas por poner en cuestión el ideal liberal de la igualdad de oportunidades. Hay quien se ha referido a estas medidas como «discriminación positiva», aunque siglo la recomendación de las activistas y pensadoras que prefieren utilizar «acción positiva».

Los ejemplos anteriores son solo ejemplos y propuestas lanzadas sin elaboración. Pero me refiero a estas cuestiones precisamente para evidenciar que, si no tenemos propuestas más elaboradas, será porque no nos hemos puesto a pensarlas y desarrollarlas en serio. Los hombres hemos abordado la idea de igualdad mediante la ¿masculina? forma de la conquista: conquistemos nuevas expresiones emocionales, conquistemos el hogar, conquistemos la paternidad. Seguimos sin querer pensar demasiado en aquellas cuestiones que impliquen una pérdida de espacios: desconquistar el empleo, retirar nuestras tropas de la arena cultural y simbólica, desempoderarnos en el terreno político.

Es una lectura feminista bastante extendida la de que las mujeres han desplazado sus roles sociales y actividades en las últimas décadas mucho más que los hombres. Esta metáfora, a menudo simbolizada con círculos que representan los ámbitos públicos y privados, viene a explicar que la inserción de las mujeres en el empleo no ha venido acompañada de una inserción de los hombres en el trabajo de reproducción social. Esto provoca lo que se ha venido denominando la «doble jornada» o «doble presencia», pues esta situación no comporta exactamente una suma de dos jornadas, sino que implica tener que coordinar simultáneamente la presencia en ambos ámbitos. Por tanto, no supone más cantidad de trabajo estrictamente, sino una peor calidad, ya que cada presencia conlleva una contrapartida de ausencia, traducida en una desigual participación en ambos ámbitos. Teniendo esto en cuenta, Marina Sagastizabal propone estudiar la triple presencia, atendiendo a las estrategias para articular el empleo, el trabajo doméstico y de cuidados y la participación sociopolítica.²⁸ A raíz de lo expresado anteriormente, creo que puede ser interesante añadir un elemento más, en forma de pregunta: si es evidente que los hombres no hemos entrado en la reproducción

en la misma medida que las mujeres lo han hecho en la producción, deberíamos pensar que no hemos perdido tampoco espacios de poder en la misma proporción.²⁹

Además de la incorporación de los hombres en algunos espacios, se hace imprescindible hablar de la retirada de otros. En todo aquello que tiene que ver con pensar el privilegio y ponerlo en cuestión, estamos siendo mucho más perezosos y mezquinos que en aquellos cambios que, como he ido señalando, se acercan más al patrón del hombre contemporáneo, los cuales pueden ser interpretados a menudo como cambios estratégicos no tanto de cambio como de adaptación. Y no es lo mismo adaptarse a la realidad que transformarla.

28. Marina Sagastizabal y Matxalen Legarreta: «La “triple presencia-ausencia”: una propuesta para el estudio del trabajo doméstico-familiar, el trabajo remunerado y la participación sociopolítica», *Papeles del CEIC*, marzo de 2016: bit.ly/2cQhxZ5.

29. Algunas autoras han denominado este proceso «revolución estancada». Arlie Hochschild y Anne Machung: *The second shift: working families and the revolution at home*, Penguin Books, Nueva York, 2012.