

DEMOSTRANDO SER HOMBRES.

UNA APROXIMACIÓN SOCIOANTROPOLÓGICA
A LA CONSTRUCCIÓN Y REPRODUCCIÓN DE
LAS IDENTIDADES MASCULINAS EN LAS
COMARCAS ORIENTALES DE LA PROVINCIA DE
VALENCIA

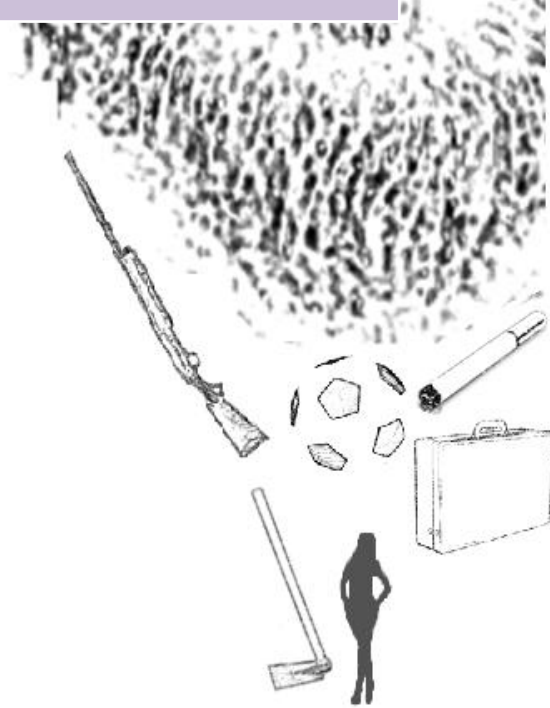
PROGRAMA DE DOCTORADO: ESTUDIOS E INVESTIGACIONES
SOBRE MUJERES, FEMINISTAS Y DE GÉNERO

DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS

UNIVERSIDAD MIGUEL HERNÁNDEZ DE ELCHE

**Tesis doctoral presentada por JOAN
SANFÉLIX ALBELDA para aspirar al grado de
Doctor por la Universidad Miguel
Hernández.**

**Dirigida por la Dra. ANASTASIA TÉLLEZ
INFANTES.**



Baby needs some protection

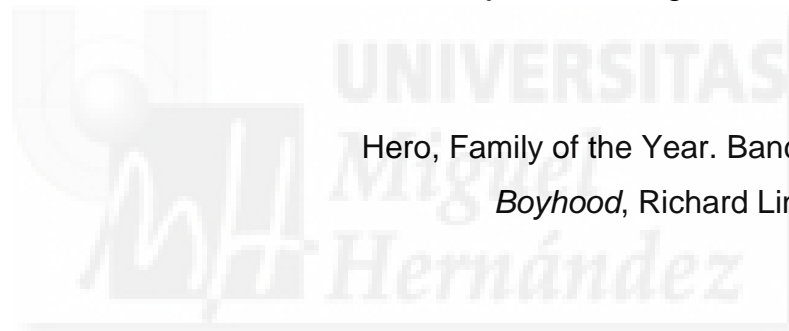
But I'm a kid like everyone else

So let me go

I don't wanna be your hero

I don't wanna be a big man

I just wanna fight like everyone else



Hero, Family of the Year. Banda Sonora de
Boyhood, Richard Linklater, 2014.



Agradecimientos

En una simple línea podría resumir mi manifiesta voluntad de reconocer a quien le debo encontrarme aquí y hoy, en este punto académico y personal. Aunque me extenderé, para no dejarme a ninguna de las personas, especialmente mujeres, que me han acompañado en este camino, esta tesis doctoral está dedicada, sin duda, a mi madre.

Es ella, si nuestro mundo fuera justo, la que probablemente debería estar aquí, en la academia, saciando su sed intelectual, su deseo de conocer y de entender, demostrando su asombrosa capacidad para interpretar la realidad. A ella le debo todo, pero especialmente haber sabido avanzar al mismísimo Pierre Bourdieu, interpretando las estrategias de reproducción de sistemas de dominación de clase, viendo cómo la cultura burguesa de las clases dominantes que se reproduce a través de los propios sistemas educativos y las disposiciones que generan, no iba a poder excluirnos a nosotras, a nosotros, las y los subalternos, aquellas clases que siempre perdían la batalla. Lo que mi madre nos enseñó a mí y a mis hermanas es que no podíamos quedar ajenos al mundo del saber, quedar fuera del privilegio que mediante conocimientos y desconocimientos garantiza la perpetuación del sistema que nos rechaza. Y esto se consigue con visitas a librerías o bibliotecas, ayudando a desarrollar la imaginación, inventando historias fantásticas, inculcando espíritu crítico, y sobre todo con cariño, cercanía, comprensión y una confianza casi ciega que me ha hecho seguir siempre adelante haciendo lo que me gustaba, aunque con una dudosa rentabilidad económica, por otra parte, nunca recriminada.

Mi casa está llena de libros y de experiencias, pero fundamentalmente de voluntades. Voluntades deseosas de conocer, de poder dar sentido a este mundo que nos ha tocado vivir. Mi curiosidad científica, aunque podría parecer heredada genéticamente, es fruto de la adquisición en mi hogar de unos valores, de unas actitudes que despertaron en mí esa pulsión, la creación de un *habitus* pre- científico predispuesto a preguntarse por todo, a poner cualquier cosa en duda, gracias a una sabia mujer valenciana que había

sembrado en mí la semilla de la rabia irreverente de aquellas personas que venimos desde abajo.

A mi madre también hay que agradecerle otra capacidad. Aquella que le permitió, después de criar a dos hijas, ser capaz de afrontar la compleja adolescencia de un chaval, que por la influencia de la propia cultura, del entorno, de su grupo de iguales, empezaba a destilar por los poros algunas actitudes machistas. Quede aquí plasmado el reconocimiento por eso, que probablemente es lo que me ha llevado a esta sufrida aventura de construir una tesis doctoral sobre la identidad masculina.

Además, es ella la culpable de ese último empujón, cuando nadie del entorno sabía apenas qué significa ser doctor, cuando ya era consciente de que tampoco iba a ser garante de una vida digna, al menos en lo económico, pero no obstante, porque mi madre es como yo, supo leer cómo nuestras vidas no reclamaban de lo material sino de la satisfacción aparentemente intangible de quienes llegamos donde muchos y muchas nunca quisieron que estuviéramos.

Por eso y por todo, mi madre es parte fundamental de esta tesis. Gracias por haberme convertido en un hombre igualitario y en una persona crítica. *Gràcies per escollir Joan, que com bé saps va ser com una espècie d'acte performatiu.*

Como señalaba, hay otras mujeres en mi vida que han sido clave, no sólo en mi trayectoria existencial, especialmente estos últimos años, sino por su forma de entender y acompañar en el camino que este reto suponía.

Mis hermanas han sido un regalo. Aunque con diferencias, las dos siempre han estado. Desde una confianza que a veces no he creído merecer. A Laura, gracias por cuidarme cuando tú ya te adentrabas en la adolescencia y yo apenas me tenía en pie. Gracias por enseñarme aquellas fórmulas de física que tú aprendías en el instituto y después tratabas de explicarme en la cama de nuestra habitación. Esos hechos están grabados en la esencia de mi voluntad de saber.

A Sara, por haber sido la amiga, la compañera, la psicoanalista, el hombro donde llorar y el ánimo y la comprensión necesarias para darme apoyo en estos últimos años de duro caminar y a quién me paso la vida echando de

menos porque una bonita mar nos separa. Mi relación contigo, lo que contigo he aprendido también está presente en estas páginas.

Cuando comencé la tesis allá a finales de 2013 mi vida era bastante complicada, no lo es mucho menos ahora. Ese último empujón lo dio mi madre, y así empezó este trayecto que ahora llega a su fin. Pero, casualidades de la vida, en aquel momento también apareció Marta, quien ha sido la persona, que, pese a las complejidades de nuestras vidas precarias y líquidas y el reto que supone desarrollar una relación, me ha acompañado, no únicamente desde su presencia y soportando mis estados de ánimo, sino desde aquello que no todo el mundo tiene pero que yo puedo disfrutar: una mujer increíblemente inteligente, trabajadora, creativa, pero quien además me ha puesto contra las cuerdas en mis reflexiones, quien ha leído y aguantado disquisiciones inverosímiles sobre la identidad de los varones, quien me ha ayudado con la búsqueda de mis entrevistados y ha sido capaz de vivir en el desastre caótico de mi mente que cogía forma en un salón lleno de papeles, libros y polvo y sin morir en el intento. Además de ser la que con su feminismo me ha hecho ver también otras realidades que por supuesto se leen entrelíneas en esta tesis. A Marta sólo decirle que la quiero y que sin ella esto nunca hubiera sido posible. *Gràcies per ser tantes voltes rebel.*

En este repaso por las mujeres de mi vida no puedo ni quiero dejar de lado a Anastasia. La profesora, la doctora, pero sobre todo la amiga, la empática, la cercana, la respetuosa con los tiempos y las trayectorias erráticas, la guía en el complejo y a veces oscuro camino. No puedo sentirme más afortunado de haberla descubierto aquel verano de 2013, pues si hablaba antes del último empujón para meterme en este suicidio personal que es una tesis sin ningún soporte económico, sin una persona como Anastasia nunca hubiera tomado la decisión en ese momento de mi vida de empezar con desafío de tal magnitud. Gracias por los aprendizajes, por la voluntad, por el ánimo y los empujones. Infinitamente gracias por confiar en mí.

Gracias a mis amigas, a mis compañeras de vida, a esas que conocí en aquel microcosmos que era la licenciatura de sociología en Valencia a principios del siglo XXI, y que se han convertido en una parte sustancial de mi existencia. A

todas, en su diversidad, por lo que me aportan y por la confianza siempre mostrada, gracias de corazón: Yaiza, Aida, Denia, Aryan, Diana, Laura, Merxe y algunas que quizás se me escapan en este momento.

No quiero cerrar estos agradecimientos sin mencionar a esos amigos con los que he vivido mis prácticas de masculinidad, con quienes he aprendido y reflexionado sobre la vida, los sueños, el amor, la sexualidad y tantas otras cosas, pero sobre todo, con los que he aprendido a *ser hombre*, aunque en nuestra peculiar versión. Sin vosotros nunca hubiera existido tampoco esta tesis: Ernesto, Carlos, Luis, Vicent, Victor, Toni, Sergio, Xàfer, Juangra, Ruben y Xarly.

A mi querido y distante, pero tan presente, amigo, José Luis Sastre, por haber sido siempre un referente intelectual para mí.

A esas personas con las que he coincidido en ámbitos académicos y profesionales y que me han motivado tanto para lanzarme a esta *locura*: Pedro, Carmen, Diana.

A los buenos profesores y profesoras con los y las que he tenido el gusto de encontrarme en mi trayectoria, por su dedicación y por descubrirme nuevos mundos y otras formas posibles de interpretar la realidad.

A Coto Talens, por la suerte de haberla conocido personalmente y tener el privilegio y el placer de poder debatir sobre infinitud de temas con ella.

A esos *pocos locos* que estamos intentando construir algo fantástico: *Homes Valencians per la Igualtat*.

Y por último, a mi padre, por quizás, sin una consciencia plena, ser mi compañero, mi amigo, una persona con una increíble sensibilidad social, empatía y capacidad de comprender las desigualdades. Por haberme respetado y empujado a luchar por mis sueños, a querer y defender la tierra. Por enseñarme tantas cosas, por convertirme en una buena persona. Por ser, por estar, porque cuando no estés me pasaré la vida buscándote.

A todas y a todos, gracias, *moltes gràcies*.

Índice

1. PARTE PRIMERA: INTRODUCCIÓN.....	13
1.1- Introducción.....	15
1.1.1- Objetivos e hipótesis.....	24
1.1.2- Ámbito territorial del estudio	27
1.2- Autoanálisis de un hombre valenciano estudiando la construcción sociocultural de la masculinidad valenciana	29
2. PARTE SEGUNDA: UN ACERCAMIENTO A LA LITERATURA CIENTÍFICA SOBRE LAS MASCULINIDADES EN PERSPECTIVA SOCIOANTROPOLÓGICA.....	41
2.1- Un breve recorrido por los orígenes de los estudios sobre la identidad masculina	43
2.2- La masculinidad como construcción sociocultural	52
2.3- Antropología y masculinidades	61
2.4- Los ritos de paso.....	69
2.4.1- Los ritos de paso de masculinidad <i>exóticos</i>	74
2.4.2- Ritualidades occidentales y contemporáneas.....	81
2.5- Las herramientas bourdieuanas en el análisis de la construcción de la identidad masculina	94
2.6- Conscientes e inconscientes colectivos	100
2.7- La mística de la masculinidad: Misterio, sacralidad y privilegios	107
2.8- Sobre los espacios de la masculinidad y el género obsoleto.....	113
3. PARTE TERCERA: METODOLOGÍA	129
3.1- Rellenando los vacíos. Un intento de aproximación metodológica a las realidades masculinas.....	131
3.1.1- ¿Por qué estudiar las vidas de los hombres en un contexto cultural concreto?.....	133
3.1.2- ¿Quiénes son los hombres valencianos?	135
3.1.3- Entrevistas biográficas: Dando voz a los hombres y a su género .	138
3.1.4- Observar para comprender: Accediendo a las prácticas	147
3.1.5- Una incursión cuantitativa: Leyendo las cifras de la masculinidad	149

3.1.6- Otras formas de acercamiento a un objeto escurridizo: La voluntad del saber	151
4. PARTE CUARTA: DESCIFRANDO LA MASCULINIDAD. LAS DINÁMICAS IDENTITARIAS DE LOS HOMBRES VALENCIANOS	153
4.1- Analizando los datos	157
4.2- De balones y muñecas. Socializaciones diferenciales durante la infancia	158
4.3- Aprendiendo a ser hombres	170
4.3.1- Socializaciones familiares	172
4.3.2- El grupo de iguales	176
4.4- “Futbicuidad”	208
4.5- Historias de la “puta mili”	218
4.6- ¿Protectores, progenitores, proveedores?	223
4.6.1- ¿Trabajar para vivir o vivir para trabajar?	224
4.6.2- La familia nuclear sigue viva. Lógicas y emociones en los entornos más cercanos	230
4.6.3- Paternidades en tránsito	238
4.6.4- <i>Self-made man</i>	240
4.7- Los espacios que ya no quedan. Profanaciones de lo sagrado	244
4.8- Sexualidad masculina. Las prácticas de apropiación de los cuerpos como estrategia de reproducción	262
4.9- La dubitatividad del <i>ser</i> . Los hombres, los silencios y los privilegios ...	271
4.10- Pinceladas anacrónicas	286
5. PARTE QUINTA: A MODO DE CONCLUSIÓN. DISCURSOS, PRÁCTICAS, <i>LOCUS</i> , CUERPOS Y VIOLENCIA	289
5.1- Brújulas rotas: Transitando desde la calle hasta los cuerpos.....	291
6. BIBLIOGRAFÍA	321
ANEXO I: EL PROCESO DE CONSTRUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO. ALGUNOS ESQUEMAS DE TRABAJO Y NOTAS DE CAMPO	341
ANEXO II: RELATO INFORMANTE CLAVE	347

ANEXO III: FOTOGRAFÍAS DE LA OBSERVACIÓN DE ESCENARIOS MASCULINOS DE RIESGO Y DEL FÚTBOL BASE	353
--	-----

Imágenes

Imagen 1. El grupo de iguales en la juventud. Fuente: Foto cedida por terceros.	13
Imagen 2. Aprendiendo la masculinidad en la escuela. Fuente: Foto facilitada por un entrevistado.....	41
Imagen 3. Mesa de trabajo. Grabadora, auriculares, ordenador, papeles, libros y compañía. Fuente: Elaboración propia.	129
Imagen 4. Aprendiendo a ser hombres a través del juego y los juguetes. Fuente: Foto cedida por el informante clave.	153
Imagen 5. Maculinidad y mili: ¿rito de paso o tiempos robados? Fuente: Foto cedida por terceros.....	155
Imagen 6. El hombre proveedor: Preparando el fuego para la paella en la montaña. Fuente: Foto cedida por terceros.	155
Imagen 7. El hombre, la calle, la encrucijada. Brújulas rotas. Fuente: https://pixabay.com/en/street-road-village-town-asphalt-768589/	289
Imagen 8. Libros... socioantropología de las masculinidades. Fuente: Elaboración propia.	321
Imagen 9. Fútbol base en la ciudad de València. Fuente: Elaboración propia.	355
Imagen 10. Padres aficionados en el lateral del campo. Fuente: Elaboración propia.	356
Imagen 11. Futbicuidad. Jugando al fútbol en el viejo cauce del río en València. Fuente: Elaboración propia.	357
Imagen 12. ¿Saltamos? Riesgo y masculinidad. Fuente: Elaboración propia.	358
Imagen 13. Zonas de riesgo en los espacios hídricos. Fuente: Elaboración propia.	358

Imagen 14. Saltando desde lo alto de la roca. Fuente:
https://www.yelp.es/biz_photos/pou-clar-pozo-claro-onteniente?select=lnAxLAGqeGPDzaz_MVvimw..... 359



1. PARTE PRIMERA: INTRODUCCIÓN



Imagen 1. El grupo de iguales en la juventud. Fuente: Foto cedida por terceros.



Es curioso, miro hacia atrás y veo toda una vida de éxitos. Retos superados, competidores vencidos, obstáculos salvados. He llegado mucho más lejos que la mayoría de los hombres, aun sin poder usar mis piernas... Qué, qué es lo que nos hace hombres señor Lebowski?

Pues no lo sé señor...

¿Quizá la capacidad de hacer lo que es debido cueste lo que cueste? ¿Es eso lo que nos hace hombres?

Eso y un par de testículos.

Bromea, pero puede que tenga razón

El Gran Lebowski, Joel Coen y Ethan Coen (1998).

1.1- Introducción

Trabajadores, estudiantes, maridos, hijos, hermanos, padres, amigos, festeros, músicos, deportistas, amantes, universitarios, urbanos y rurales (si es que todavía nos sirve esa dicotomía), implicados, luchadores, ambiciosos, competitivos, soñadores, agresivos, erráticos, vulnerables, pero sobre todo hombres. Eso son aquellos quienes me han contado sus historias, aquellos a quienes he observado, a los que he preguntado, con los que he aprendido. Sus relatos, sus palabras, el análisis de sus prácticas son lo que da cuerpo y estructura la siguiente tesis doctoral que profundiza socioantropológicamente en las realidades vitales de los hombres tratando de alcanzar la comprensión de las lógicas internas de la masculinidad.

En este esfuerzo por comprender la identidad masculina de los hombres valencianos, y siendo consciente de la dificultad que entraña dicha comprensión, esta investigación representa un esfuerzo técnico-metodológico por hacer una aproximación múltiple a la masculinidad, utilizando la mayor cantidad posible de herramientas y recursos de los que he dispuesto y a través de los cuales he considerado que me permitían acceder a un mejor conocimiento de las realidades masculinas. Estas cuestiones quedarán desarrolladas profundamente en el apartado metodológico.

En las páginas que siguen voy a tratar de abordar un fenómeno complejo, como iré explicando, pero a la vez fascinante en perspectiva científica, y también necesario en perspectiva social. Dicho fenómeno no es otro que la construcción sociocultural de la masculinidad de los hombres valencianos; vidas de hombres con sus prácticas, sus espacios, sus tiempos y especialmente sus formas *rituales*, esas que les ayudan a vivir de una manera, si cabe, un poco menos precaria su identidad de género masculina en las postrimerías del siglo XX y principios del XXI.

En esta introducción trataré de contextualizar el conjunto de la investigación desgranando objetivos e hipótesis, pero me centraré de manera especial en sus orígenes, es decir, cuál es el camino teórico y epistemológico que me conduce a este planteamiento investigador, añadiendo como parte final de este capítulo introductorio y a modo de un *autoanálisis* como sujeto y en parte objeto de la propia investigación, un apartado de carácter más personal que me ubica en el campo de los estudios de género desde mi posición determinada en la estructura social como hombre blanco, en este caso, de extracción social baja. En este punto abordaré principios como la auto-reflexividad de las ciencias sociales, mi papel como investigador pero al mismo tiempo como parte del objeto investigado y como sujeto participante dentro de las lógicas de un campo científico.

Para empezar parece pertinente destacar el recorrido académico y en parte profesional (el personal se verá en ese *autoanálisis*) que me conducen a desarrollar una tesis doctoral sobre la identidad masculina de los hombres valencianos y mi preocupación por la persistencia de la necesidad de la adscripción identitaria a una categoría y a unas lógicas obsoletas pero que parecen todavía tener algún sentido para los actores sociales.

Existe pues, un recorrido teórico, como no puede ser de otra manera, sobre algunos textos y autoras y autores que han sido claves en la concreción del amplio objeto de estudio al que me he enfrentado en estos últimos años; David Gilmore (1990), Juan Carlos Callirgós (2003), Pedro Cantero (2003), Pierre Bourdieu (2007), Antonio Agustín García García (2009), Marina Subirats

(2013), entre otras y otros que aparecerán con frecuencia a lo largo del texto y que han sido los nodos de la enmarañada red teórica que teje este trabajo.

Como señalaba, cabe empezar hablando de una trayectoria académica que me conduce de manera temprana a conocer a Pierre Bourdieu durante los estudios de Sociología. Además en estos años, aunque de manera casi anecdótica, en cierto modo indirecta, soy alumno de Josep Vicent Marqués, de quien desafortunadamente no tuve la posibilidad de aprender de sus enseñanzas, esas que recuperaría años después a través de las lecturas de algunos de sus textos (1978, 1987, 1997, 2003). Es también merecedor de reconocimiento el trabajo transversal en perspectiva de género que muchas y muchos profesores desarrollaron en las asignaturas cursadas durante la licenciatura y que ciertamente inciden en mi forma de entender la realidad social.

Precisamente en los últimos años de mis estudios de Sociología, entre los años 2004 y 2006 aproximadamente, emerge en el ámbito mediático con potencia el concepto de la metrosexualidad (Díaz Diego, 2006). Sin duda, este concepto es un hito que marca mi trayectoria posterior puesto que es cuando empecé a interesarme de manera científica por el tema de las masculinidades. La metrosexualidad, fue aquel lobo con piel de cordero que trató de convertir al hombre¹ en el nuevo potencial consumidor de cosméticos, moda y gimnasios, y que aunque tiene toda una significación socioantropológica bastante profunda, no deja de ser una trampa capitalista que se apropia definitiva y totalmente de los cuerpos y los tiempos masculinos. Aún así, ponía al menos sobre la palestra la posibilidad de cambio en una masculinidad tradicional-hegemónica² que se había mostrado hasta el momento ciertamente hermética.

¹ El uso de singular o plural para hacer referencia a aquellas personas de sexo masculino responde a la perspectiva del “emisor” del mensaje. En este caso, para el mercado, el hombre es único, monolítico. En muchas ocasiones se usará el concepto en singular para hacer referencia a la masculinidad tradicional-hegemónica que sí que presenta estas características. De otra manera, para aquellos escenarios donde esta masculinidad se resquebraja, se pone en duda, se desdibuja y emergen otras prácticas y formas posibles de masculinidad se usará el plural que evoca o denota esta flexibilidad o fluidez de las identidades de género de los seres humanos con sexo masculino.

² Sobre las nociones de masculinidad tradicional y hegemónica usadas en conjunción o de manera diferenciada o indistinta, cabe una primera aclaración conceptual. El concepto *gramsciano* de hegemonía lo recupera para las masculinidades Raewyn Connell en *Masculinities* (1995) y se refiere a una identidad que se impone culturalmente como legítima y como referente, aunque es encarnada por una minoría. Respecto a la idea de masculinidad

Llegados a este punto, y tras algunas aproximaciones teóricas, con Artemio Baigorri y su *hombre perplejo* extremeño (1995), empiezo a cuestionarme seriamente la posibilidad de convertir este objeto de estudio en mi *fatum academicus*. Decisión que se consolida con la realización de un máster en género donde aprendo del pensamiento feminista y de los estudios con esta perspectiva descubriendo progresivamente a Judith Butler (2007), Margaret Mead (1994), o textos fundamentales como los de Anne Fausto-Sterling (1998) y Gayle Rubin (1986) entre muchas otras aportaciones multidisciplinares.

Es precisamente durante estos años en los que estoy comenzando a profundizar en el trabajo en masculinidades cuando tomo consciencia de la falta de un desarrollo teórico y empírico sobre la la identidad de los varones, a pesar de la incipiente emergencia en el caso español pero también globalmente de este tipo de estudios, lo que reafirma mi interés en dedicar mi trabajo a este campo.

Si bien es verdad que asistimos en la actualidad a la proliferación casi exponencial de investigaciones y publicaciones multi e interdisciplinares en el ámbito de los estudios de género sobre la identidad masculina, no cabe olvidar que su emergencia y tímida consolidación son muy recientes (Connell, 1995; Minello, 2002; Fernández-Llebrez, 2004; Martín, 2007) y por lo tanto el auto-didactismo se convierte en una herramienta de uso diario para aquellas personas que se sumergen en este campo de conocimiento en la primera década del siglo XXI, y quizás todavía hoy.

Aún así mi trabajo final de máster (Sanfélix, 2011) se centra desde una perspectiva sociológica en analizar las posibles reacciones frente al “ascenso social de la mujer” por parte de los hombres, investigación realizada a través de grupos de discusión y con una revisión bibliográfica de algunos de los *clásicos* sobre la masculinidad (Connell, 1995; Kimmel, 1997 [1994]; entre otros/as) que pone de relieve la situación de cambio social y su repercusión sobre los

tradicional, la uso como aquella forma de entender a los varones con unos valores propios de las lógicas capitalistas generadas desde las revoluciones industriales y especialmente visibles en el periodo fordista que se alarga casi hasta nuestros días. Esta identidad es claramente perceptible en figuras como la del padre ausente, el *workaholic* o el *breadwinner*, que posteriormente serán desarrolladas.

discursos y prácticas de los chicos jóvenes en relación con su identidad masculina y las relaciones de género.

Sin entrar al detalle de los pormenores de mi decisión final de realizar el programa de doctorado por el cual presento esta tesis, decisión que se consolida en las últimas semanas del verano de 2013, es verdad que nunca dejo de leer y trabajar en este ámbito, redescubriendo a Pierre Bourdieu, profundizando con Marina Subirats, Michael Kimmel, Raewyn Connell, o Victor Seidler (2007), pero especialmente con la recopilación de textos de Jose María Valcuende del Río y Juan Blanco López (2003) donde me hechiza académicamente el texto fantástico e inspirador de Pedro Cantero sobre los quintos de Galaroza.

La quinta es un rito masculino por el que se pretende afirmar los caracteres de la virilidad y renunciar al mundo de lo hembra [...] Ritual asesino, como todo rito de iniciación, que pretende acabar con el “ser ambiguo” para permitir la emergencia del “Hombre”. [...] De entre todos los pueblos de la comarca de la sierra, Galaroza es la única población donde este ritual se desarrolla de manera íntegra y con dinámica propia. No se trata de una simple supervivencia debido al aislamiento [...] La chacarrasca³ secundará ese tiempo como prolongación del propio cuerpo y servirá para acompañar canciones, “juegos” y ciertos actos particularmente violentos como el de matar gallinas o batearlas; en ella grabarán frases y firmas los que con él compartieron el ritual, así como otras personas que de ellos fueron testigos. (Cantero 2003: 58)

Este artículo despierta definitivamente mi interés antropológico en las prácticas rituales masculinas todavía existentes y que, a mi modo de entender en aquel momento, tenían mucho que ver con lo que David Gilmore (1990) nos había contado para diversas culturas a lo largo del mundo pero que otros autores como Driessen (1991) y Brandes (1980) habían trabajado también en la cultura mediterránea de los pueblos andaluces.

³ Es una especie de tabla personalizada y tallada con esmero a la manera de un refregadero, según se describe en el artículo.

En otra recopilación de textos sobre masculinidades, la realizada por Carlos Lomas (2003), el artículo de Juan Carlos Callirgos representa sin duda otro de los puntos destacados en la génesis de esta tesis. Este antropólogo reflexiona sobre las vidas de los chicos que se enfrentan a la presión de demostrar su masculinidad socialmente frente a sus compañeras, las adolescentes, que de alguna manera la confirman a través de la menarquía.

Para las mujeres, la adolescencia incluye un hito fundamental, que marca el paso de la niñez a la adultez: la menarquía, primera menstruación. Los chicos no tienen una frontera precisa de cuándo se convierten en hombres. Por eso mismo, todas las sociedades han desarrollado ritos en el que se necesita afirmar la masculinidad [...] A los varones se les tiene que arrancar de sus madres para que sean hombres. En sociedades rituales, esto queda claro, pues el acto es explícito y los rituales son muchas veces crueles y dolorosos. En la mayoría de los casos, el preadolescente atraviesa una fase de umbral. Un período en el que no son hijos de sus madres, pero tampoco de sus padres. Están en estado de *shock*, a menudo sin comida y sin bebida, sin ropas. La función de esta fase es hacer morir al hijo femenino para que pueda nacer el hijo masculino. El adolescente se ve socialmente obligado a “demostrar que es hombre”. Esa demostración es más necesaria en el momento en que se termina con un período de latencia sexual y se va llegando a la fase donde la sexualidad será finalmente ejercida. Y, como señala Badinter, “la demostración exige unas pruebas de las que la mujer está exenta”. (Callirgos: 2003: 67)

Pierre Bourdieu, por su parte, me facilita unas herramientas interpretativas y de análisis muy útiles para enfrentarme a las lógicas masculinas a través de muchos de sus textos; desde sus trabajos en la Cabilia y *La dominación masculina* (2007) o en el Bearne francés con su *Baile de los solteros* (2004) hasta su *Sentido Práctico* (2008). Esta tesis parte de muchos de los presupuestos bourdieuanos a la hora de analizar todo este complejo sistema social de generación y reproducción de la identidad masculina tradicional-hegemónica. Sus conceptos de *habitus* y violencia simbólica, estrechamente

relacionados, así como su posición particular respecto a los ritos de paso como ritos de institución (Bourdieu, 1993; Segalen, 2014) son herramientas importantes en la articulación del análisis presentado en este texto.

Más actual y más cercana nos queda Marina Subirats y algunos de sus trabajos, especialmente el que comparte con Manuel Castells (2007) y una de sus últimas aportaciones (2013), *Forjar un hombre, moldear una mujer*, donde se desarrollan nociones tan sugerentes, y de las que me sirvo frecuentemente a lo largo de la tesis, como la del género masculino tradicional como género obsoleto.

De esta autora también cabe rescatar aportaciones como las realizadas junto a Amparo Tomé (2010) donde ya se ponen de manifiesto las lógicas masculinas en la ocupación y apropiación de los espacios públicos desde la más tierna infancia y que he podido observar con frecuencia en los patios de colegios e institutos. Práctica o costumbre hecha cuerpo, interiorizada como una segunda naturaleza de origen social, *habitus* bourdieuano, que se reproducirá de diversas formas en las lógicas prácticas masculinas a lo largo de sus ciclos vitales, puede, y ahí está el debate, que desde la inconsciencia del hacer, desde aquellas disposiciones situadas en las tinieblas de los esquemas del *habitus*⁴ (Gutiérrez, 2004).

También es relativamente actual, dada la vertiginosidad de los tiempos académicos, la tesis doctoral y alguno de los artículos de Antonio Agustín García (2008, 2009, 2010) quien defiende posicionamientos interesantes que sustentan uno de los principales interrogantes epistemológicos que me conducen al planteamiento de esta investigación.

Cuando se pregunta por la propia masculinidad, los agentes sociales no son capaces de darle un contenido específico en su discurso más allá de

⁴ La expresión “tinieblas de los esquemas del *habitus*” procede del texto de Alicia Gutiérrez (2004): “Formulada explícitamente en un primer momento para el ámbito escolar, la acción de violencia simbólica -que «se cumple a través de un acto de conocimiento y de desconocimiento, que se sitúa más allá de los controles de la conciencia y de la voluntad, en las tinieblas de los esquemas del *habitus*» es producida en todos los ámbitos de producción simbólica”.

demarcarla de aquello que no es. Pero tampoco es sencillo alcanzarla desde los acercamientos sociológicos [...] La masculinidad sólo es alcanzable para el análisis social cuando se considera como un proceso abierto en el que son tan importantes los sentidos culturales que circulan en torno a ella como las dinámicas en las que esos sentidos son encarnados, ordenados y significados por los agentes sociales que la activan en sus (des) identificaciones y relaciones de género. En este sentido, la masculinidad occidental puede entenderse como una dinámica de (des)identificación sociocultural. (García, 2008)

No obstante, limitar simplemente la génesis de esta investigación a los textos y autores y autoras destacados hasta el momento no sería justo. El complejo proceso de elaboración científica de una tesis doctoral obliga a las personas que las desarrollan a hacer un esfuerzo por abarcar, y más en un contexto caracterizado por una interdisciplinariedad necesaria, otros recursos teóricos provenientes de diversos enfoques. Mi (de)formación primigenia sociológica, o socioantropológica, entendiendo la proximidad entre ambas disciplinas, y especialmente teniendo en cuenta que voy a hablar entre otros de Emile Durkheim, me conduce sin duda a repensar algunos de los clásicos de las ciencias sociales más allá de la existencia o no de un trabajo específico con perspectiva de género. En el lenguaje de la tesis se podrán encontrar expresiones de tinte *marxista* casi ortodoxo, del que no rehúyo, especialmente por la parte que toca al materialismo histórico y la relación entre la superestructura y la infraestructura, pero fundamentalmente, se encontrarán en mis palabras influencias directas del pensamiento de la tradición francesa durkheimiana y del ya mencionado Pierre Bourdieu en una especie confusa, por poner etiquetas, de constructivismo estructuralista (Álvarez Sousa, 1996).

De Emile Durkheim, sin duda influencias de sus ideas sobre la consciencia colectiva en *The división of Labor in Society* (1997) que aunque es aplicada a sociedades de solidaridad mecánica pueden ayudar en la comprensión de la masculinidad, idea que iré desarrollando a lo largo de la tesis. También, por supuesto, sus reflexiones sobre lo sagrado y lo profano de *Las formas*

elementales de la vida religiosa (1982), dado el carácter sagrado del que parece estar revestida la masculinidad.

Otro clásico de la Sociología como George Simmel ofrece una idea interesante sobre *la tragedia de la cultura* (Ramos, 2000) que ayuda del mismo modo en la comprensión de las lógicas de funcionamiento de la reproducción social de la masculinidad tradicional. Esta funciona como forma de cultura objetivada que posee dinámicas propias a pesar de producir escenarios paradójicos.

Dignas son también de mencionar otras autoras y otros autores del ámbito más concreto de la Antropología como Margaret Mead (1994, 2014), Mathew Guttman (1997), o los clásicos que abordan una de las cuestiones centrales en esta tesis como son los ritos de paso: Arnold Van Gennep (2013) y Victor Turner (1991), repensados eso sí, magníficamente, por Martine Segalen (2014) en su interpretación de los ritos contemporáneos que parte de la teoría clásica sobre estos mismos. La liminalidad o la *communitas*, o el concepto actualizado de *liminoid* (1974) son sin duda imprescindibles en el discurrir argumentativo de este trabajo.

Por último, indudablemente es necesario mencionar a algunas de las grandes pensadoras feministas, de las que soy de algún modo beneficiario, tanto de su trabajo como de su lucha, y que me han conducido por estos caminos; desde Simone de Beauvoir y su existencialista *Segundo Sexo* (2015) hasta a la que con especial respeto me apropio de sus palabras y pensamientos, Betty Friedan, con *La mística de la Feminidad* (2009) sin duda uno de los grandes clásicos en los estudios de género que ayuda a entender las realidades contemporáneas. De lo *post*, me quedaré con el también ya *clásico* trabajo de Judith Butler, *El género en disputa*, (2007) que plantea de manera compleja ese nuevo escenario de fluidez en las identidades de género y que sirve para entender el contexto al que nos enfrentamos actualmente y algunas de las reflexiones de Donna Haraway (1995), en sus reflexiones *cyborgs*.

1.1.1- Objetivos e hipótesis

En este apartado me dedicaré a definir con mayor precisión tanto el objeto concreto de estudio para esta tesis doctoral como los objetivos planteados en la investigación y las hipótesis de partida.

Como se ha apuntado brevemente en líneas anteriores, este estudio pretende acercarse a las realidades vitales masculinas para comprender las lógicas de la producción y reproducción de un modelo de masculinidad a mi juicio obsoleto y disfuncional.

El **objeto de estudio** podría por tanto concretarse como aquellas prácticas socioculturales a través de las que los hombres valencianos construyen y reproducen su identidad masculina durante su ciclo vital, poniendo especial énfasis en el significado que le otorgan a esta identidad de género.

En la misma línea, el **objetivo principal** de esta aproximación socioantropológica a la masculinidad sería:

Determinar y analizar las prácticas o mecanismos de carácter social a través de los cuales los varones construyen y reproducen su identidad masculina en diferentes espacios y en diferentes momentos de sus vidas, tratando de profundizar en la significación que le dan a su identidad como hombres.

A continuación detallo una serie de objetivos de carácter secundario que son también articuladores de las lógicas de esta investigación:

- Analizar los procesos sociales por los cuales durante la adolescencia los chicos se convierten en hombres incidiendo en el significado que se le da a la identidad masculina y los porqués que justifican la necesidad de estas prácticas y la demostración de la masculinidad en el contexto sociocultural actual.

- Determinar las prácticas a través de las cuales los hombres alcanzan socialmente su estatus de hombre y lo reproducen, reconocido tanto por su grupo de iguales como por el conjunto de la sociedad
- Estudiar las prácticas que existen en nuestro territorio con cierto carácter ritual y que implican demostraciones públicas de masculinidad, en forma de ritos de paso contemporáneos profundizando en las significaciones y las características que definen a estas prácticas.
- Tratar de establecer paralelismos o coincidencias estructurales o simbólicas entre las diferentes prácticas o ritos de masculinidad estudiados por la antropología en otras culturas y las prácticas analizadas en el caso valenciano.
- Incidir en las posibles paradojas o contradicciones que se puedan observar entre la realidad estudiada y la definición social de esta realidad que hacen los propios hombres a través de sus discursos, especialmente haciendo referencia al significado de la masculinidad y sus funciones en la sociedad actual.
- Señalar los diferentes espacios y ámbitos de reproducción de la masculinidad en la sociedad valenciana: festivos, deportivos, religiosos, laborales, educativos, espacios de sociabilidad, grupos de iguales, etc.
- Confirmar si existen diferencias significativas entre los discursos de los hombres en función de variables como la edad, el lugar de residencia, el estatus socioeconómico, el capital cultural, la religión, la orientación sexual, etc.
- Profundizar en la posible existencia de diferencias generacionales en la construcción y reproducción social de la masculinidad, profundizando fundamentalmente en la cuestión de la existencia de marcadores cronológicos que facilitan la obtención del estatus de hombre.

Siguiendo con los procedimientos habituales del método científico propongo en las líneas que siguen una serie de **hipótesis** que muestran cuál es mi posicionamiento previo respecto al objeto de estudio.

- Existen todavía en el territorio investigado, prácticas sociales con diferentes niveles de institucionalización, por las cuales los chicos jóvenes o adolescentes se convierten socialmente en hombres, y los

hombres de edades más avanzadas continúan reproduciendo y demostrando socialmente su masculinidad. Estas prácticas son reproducidas en diferentes ámbitos y con diferentes lógicas, pero tienen una esencia común que es precisamente esa demostración pública de la masculinidad como parte fundamental de la identidad personal y de género de los varones porque para estos la identidad masculina tiene cierto carácter místico, implica unas determinadas funciones sociales que son consideradas necesarias para la sociedad y además representa cierto reconocimiento social, y les vincula con posiciones de poder y privilegios.

- Existen espacios y ámbitos aceptados socialmente donde la masculinidad se produce y reproduce; algunos con un nivel de institucionalización alto, como ocurre en otras culturas con ritos de paso de masculinidad, otros de carácter mucho menos formal, creadas *ad hoc*, siendo la gran mayoría de estos mecanismos desarrollados en el espacio de lo público y frente a la mirada de la sociedad, especialmente del grupo de iguales.
- Los hombres de mayor edad han encontrado durante sus vidas ciertos marcadores cronológicos más institucionalizados que han vertebrado su adquisición de la identidad masculina, a diferencia de los más jóvenes que han tenido que desarrollar otro tipo de mecanismos sociales para articular socialmente su identidad como varones.
- Existen diferencias significativas entre las prácticas de masculinidad en función de la clase social, el capital cultural y el lugar de residencia. Los hombres con nivel medio-alto de estudios, pertenecientes a las denominadas clases medias o altas y urbanas, reproducen la masculinidad a través de prácticas significativamente diferentes a los hombres pertenecientes a ámbitos rurales, con capitales culturales y económicos bajos y con ciertas reminiscencias en sus códigos culturales de la denominada solidaridad mecánica.
- Los hombres de avanzada edad no tienen el mismo nivel de exigencia social respecto a la demostración pública de la masculinidad, puesto que se presupone que ya la han demostrado durante su vida y por tanto, es aceptado socialmente cierto nivel de relajación en esta exigencia.

- La discursiva sobre la masculinidad por parte de los varones denota de forma latente cierto carácter místico, trascendente. Los hombres no saben definirla exactamente, con concreción, pero existe algo que no está explícito en los discursos pero que articula el deseo o la necesidad de los hombres de alcanzar este “inalcanzable” social que es la masculinidad.
- Los varones creen que la identidad masculina representa unas funciones que son necesarias para la reproducción de la sociedad y que son complementarias a las femeninas, especialmente entre la población masculina más adulta.
- Los jóvenes y adolescentes continúan vinculando su identidad, y por tanto construyendo y reproduciendo esta, desde la lógica del riesgo, del logro y del espacio público, de la misma manera que ocurre en otras culturas estudiadas por la antropología.
- Los varones están temerosos frente al futuro, sobre todo los más jóvenes; no saben qué se espera de ellos, no aceptan en parte el patriarcado pero lo reproducen en muchas de sus prácticas, conviven con discursos igualitarios y otros de tinte más tradicional-hegemónico sobre la masculinidad y las relaciones de género, y en cierta medida esto les provoca inseguridad. Su discurso está caracterizado por la incertidumbre respecto al futuro.

1.1.2- Ámbito territorial del estudio

La pretensión de esta investigación es analizar y profundizar en las lógicas masculinas de los hombres valencianos. En este sentido cabe circunscribir esta denominación en relación con el desarrollo del trabajo de campo que se enmarca en el contexto territorial y cultural de las comarcas litorales y centrales de la provincia de Valencia, incluyendo a la misma ciudad y al área metropolitana. Sin embargo se excluyen las comarcas interiores de esta provincia que podrían manifestar ciertas diferencias culturales que aparecen como evidentes, por ejemplo, en el predominio lingüístico; mientras que las

comarcas que forman parte del objeto de estudio son fundamentalmente valencianoparlantes⁵, las comarcas interiores son castellanoparlantes. Estas diferencias culturales, no sólo las lingüísticas, aunque puedan no ser determinantes en un contexto global de homogenización cultural y sometidas al mismo espacio mediático estatal, pueden de alguna manera incidir en la construcción cultural de la masculinidad, así que se ha optado por no incluirlas, debiéndose entender así la expresión “hombres valencianos” a esos varones autóctonos de las comarcas centrales-litorales de la provincia de Valencia, en el sentido que han nacido y/o viven en este territorio la mayor parte de sus vidas, incluso aunque su origen familiar no sea estrictamente valenciano, sino perteneciente a algún otro de los pueblos del estado español.

Quedan, por tanto, también excluidos dos colectivos humanos que viven en este territorio pero que no forman parte del objeto de estudio, como son los inmigrantes, dadas unas referencias y códigos culturales significativamente diferentes a los valencianos y por tanto condicionantes en su forma de entender la masculinidad, y la etnia gitana, para quienes estimamos otras lógicas diferenciales en este mismo sentido, y que a nuestro juicio merecen de un análisis más concreto que no tiene cabida en esta tesis.

No obstante, aunque circunscribo el objeto de estudio a este espacio cultural-territorial, entiendo que dadas unas particularidades culturales compartidas con muchas de las comarcas valencianas de las provincias de Castellón y Alicante, los análisis y resultados derivados de esta investigación pueden ser ampliables al conjunto de las comarcas valencianas, especialmente las valencianoparlantes.

⁵ De hecho, muchas de las entrevistas han sido realizadas en la lengua vernácula de algunos de estos hombres valencianos, el *valencià*, aunque en esta tesis se presenten sus palabras traducidas al castellano.

1.2- Autoanálisis de un hombre valenciano estudiando la construcción sociocultural de la masculinidad valenciana

Sobre la validez del método científico en las ciencias sociales se ha escrito y polemizado mucho. Es un debate pertinente, siempre recurrente, pero puede que a veces nos impida avanzar en el conocimiento de los comportamientos humanos en grupo, de las culturas, de las instituciones y de nuestras lógicas y formas de producción y reproducción de lo social, dadas las incertidumbres que puede generar dentro del propio campo.

No obstante es un debate ineludible y nuestra es la obligación de clarificar, de hacer pedagogía de la validez del método científico desarrollado a través de nuestras técnicas de investigación en el ámbito de los estudios socioculturales.

Aunque suponga un esfuerzo, es necesaria y pertinente esa voluntad de *autoanalizarnos* críticamente como sujetos participantes de la realidad que estudiamos, dada la particularidad de los objetos de estudio de las ciencias sociales, es decir, y por ir directo al tema que me ocupa ¿Por qué un hombre, un chico joven, decide estudiar esta categoría, este concepto, esta fuente de identidad que es la masculinidad? ¿Desde qué posición se puede conseguir abordar este *hecho social*⁶ de una manera científica sin que la subjetividad rompa con la supuesta objetividad/neutralidad de la ciencia? ¿A caso, es esto posible siendo su posición de partida una posición de privilegio⁷?

Sin duda, todas estas preguntas de carácter epistemológico que nos planteamos aquellas personas que nos dedicamos a la investigación en ciencias sociales, deber ser a la vez que auto-exigidas, productoras de nuestro propio conocimiento.

⁶ Los hechos sociales como cosas como propone Emile Durkheim en *Las reglas del método sociológico* (2001: 53) en su lucha por dotar de científicidad a la sociología.

⁷ Sobre estas y otras cuestiones de carácter metodológico, son destacables las reflexiones presentadas por varios autores y autoras en relación con el desarrollo del trabajo de campo etnográfico, en la obra coordinada por Anastasia Téllez (2002).

Tomando como ejemplo la propuesta que Pierre Bourdieu desarrolla en *Autoanálisis de un sociólogo* (2006) pretendo a continuación hacer una breve y crítica incursión en mi posición dentro del campo científico desde mi trayectoria personal, abordando así las posibilidades de acceso al conocimiento que esta posición me puede ofrecer.

Partiendo de la base de una creencia firme en la capacidad de las ciencias sociales para crear un conocimiento válido, siempre que se sigan rigurosamente los procedimientos marcados por las diferentes disciplinas, el acceso a una cuestión identitaria como la masculinidad supone sin duda un reto de primer orden, especialmente porque también mi posición de salida, ya no por ser un científico social intentando crear ideas sobre un objeto del que formo parte, sino que además lo hago desde una posición de privilegio dentro de un sistema de organización social patriarcal, androcéntrico, e incluso desde una posición de privilegio desde el punto de vista de mi origen étnico.

Otra cosa será la clase social, gran condicionante a la hora de abordar las realidades sociales y por supuesto para cualquier intento de autoanálisis. Yo no soy aquel sujeto definido por Ervin Goffman en los años sesenta aunque me pueda acercar bastante.

Un joven, casado, blanco, urbano, heterosexual norteño, padre protestante de educación universitaria, empleado a tiempo completo, de buen aspecto, peso y altura, con un récord reciente en deportes. Cada varón estadounidense tiende a observar el mundo desde esta perspectiva... Todo hombre que falle en calificar en cualquiera de esas esferas, es probable que se vea a sí mismo... como indigno, incompleto, e inferior. (Kimmel, 1997:50)

Sin embargo mi posición social de clase también puede ejercer cierta influencia para el estudio de las masculinidades a la hora de percibir o delimitar el propio objeto de estudio, que como parece obvio, está además condicionado por las situación de clase; es decir, no es lo mismo la reproducción de la masculinidad

en todos los estratos sociales en función de sus diferentes tipos de capital cultural, económico, social o simbólico, más allá de que puedan tener unas *esencias* comunes. Como señala David Gilmore, cuando descendemos en la escala social los códigos de masculinidad se intensifican o como mínimo se manifiestan de maneras diversas.

Creo que si descendemos en la escala social, desde la élite a la gente pobre, a la clase trabajadora y las clases marginadas, comprobamos que los códigos masculinos se intensifican. Cuando los hombres no tienen éxito o están oprimidos, o son incompetentes de algún modo, la masculinidad se convierte en una cuestión más importante, central y crucial. (Carabí y Armengol, 2008: 43).

En definitiva, un chico joven, valenciano, con cierta *deformación* profesional y especialmente académica acaba estudiándose a sí mismo como parte formante de un objeto de estudio por el que puede sentir esa curiosidad científica pero a la vez esa inquietud personal, lo que de alguna manera lo vincula con lo emocional, con las experiencias vividas. Entramos en un espacio donde el conocimiento social, el del sentido común, la *doxa*, y el pretendido conocimiento científico se retroalimentan en un sujeto que es a la vez, creador, reproductor, y sufridor, valga aquí la expresión, de su propio conocimiento crítico sobre la masculinidad. Por simplificar ¿cómo afecta mi conocimiento científico a mi posición personal como hombre en el sistema sociocultural del que formo parte? Y en ese caso, ¿me incapacita esa subjetividad, esas emociones que experimento como sujeto sexuado en un sistema determinado y en retroalimentación con el saber científico para poder estudiar esa realidad de la que yo formo parte y sobre la que de alguna manera tengo *intereses*?

Mi respuesta tratará de ser breve, directa y concisa. Sí me afecta, pero no me incapacita. Todo lo contrario. Haciendo un esfuerzo de abstracción, observando los hechos como cosas en la versión más positivista durkheimiana⁸ y jugando

⁸ Mi posicionamiento respecto a la investigación y el objeto de estudio se verá desarrollado también en el apartado metodológico. En el sentido aquí destacado se pretende señalar la

con lo *emic* y lo *etic* (Téllez, 2007: 112; Harris, 2009: 28), tratando de hacer este mismo autoanálisis, que ahora queda plasmado aquí sobre el papel pero que llevo años forjando y que me reubica sobre el propio objeto, y por último aprovechándome del conocimiento que genera la experiencia vital de masculinidad en esta cultura concreta compartida con los sujetos investigados en conjunción con el conocimiento científico del que soy beneficiario, quedo colocado en una posición donde se han generado las precondiciones necesarias para abordar las realidades de un fenómeno que necesita en perspectiva socioantropológica y fundamentalmente cualitativa, ser abordado desde la comprensión, jugando aquí con los dos enfoques sociológicos sobre el *método* personificados en las visiones de Emile Durkheim y Max Weber.

El hombre comprende su mundo histórico-social porque forma parte de él y lo penetra desde el interior; ello le capacita para explicarlo pero no a la manera causal de las ciencias de la naturaleza que establecen leyes de relaciones invariables, sino a través de recurrencias observables [...] Las ciencias sociales no establecen factores determinantes como causas para que se produzca un fenómeno social determinado sino que ponen en evidencia un *determinado grupo de condiciones* que, junto con otras, lo hacen posible. Así pues, para explica-comprender los fenómenos sociales, una relación de condicionamiento sustituye a la relación causa-efecto. (Pico y Sanchis, 1996: 25).

Pasando ya a concretar esa posición personal, esas experiencias vitales, que, junto con mi trayectoria académica⁹ ya explicada, dan origen o más bien, dan

combinación entre la perspectiva positivista nomotética y la ideográfica más basada en lo cualitativo y la comprensión de los fenómenos sociales, perspectivas totalmente compatibles en el método científico aplicado para las ciencias sociales. Sobre todo este apasionante debate es recomendable la lectura de los primeros capítulos del texto de Anastasia Téllez (2007) sobre la investigación antropológica, muy clarificadores en esta línea.

⁹ Respecto a la trayectoria profesional cabe resaltar mi trabajo como tallerista-formador en el ámbito de la Igualdad y las Nuevas Masculinidades, lo que supone que durante los años de elaboración de esta tesis doctoral mi actividad profesional está intrínsecamente relacionada con mi objeto de estudio. Como se verá en la metodología, los talleres en diferentes ámbitos han sido un recurso para la investigación puesto que entiendo estos espacios como óptimos para la adquisición y la creación de conocimiento, pero además estos lugares son gran parte de los anclajes territoriales y simbólicos de mi ejercicio continuado de *observación participante*.

como resultado esta tesis doctoral, cabe señalar una serie de momentos, de situaciones, de sentimientos, que con la finalidad de *desnudarme* para visibilizar mis pensamientos y su influencia sobre mí y sobre este proceso de construcción de conocimiento, es decir, para ser autocrítico, y analizar ese camino personal y sus condicionantes y la influencia que pueden tener sobre esta tesis, quiero plasmar sobre el papel.

Creo que me he pasado la vida haciendo observación participante sobre la masculinidad y su construcción social. Aunque esta especie de memoria autobiográfica probablemente sea ilusoria o engañosa. Si bien, es verdad que como mínimo vengo desarrollando un ejercicio de análisis crítico de mi posición como varón desde prácticamente la adolescencia, como ya se ha visto en la parte académica génesis de este trabajo, este ejercicio autocrítico se consolida especialmente en los últimos años de mis estudios de sociología.

Mi socialización podría considerarse mixta entre modelos tradicionales caracterizados en una familia nuclear en su estructura y clásica en sus posiciones en el mercado laboral en relación con su división sexual, y modelos rupturistas, con elementos de lo que hoy denominaríamos nuevas masculinidades en la persona de mi padre o de feminidades empoderadas o feminismos prácticos, con ciertos recursos discursivos muy potentes en la figura de mi madre, pese a niveles de capital cultural en sus diferentes formas muy bajos por parte de ambos progenitores¹⁰ (Bourdieu, 2000).

Criado en una familia de clase baja, que a la vez, procedía de otras familias de clase baja¹¹, tanto en el sentido del capital cultural como del económico, he

¹⁰ Aunque aquí podríamos matizar algunas cuestiones respecto al capital cultural incorporado que por ejemplo mi madre, pese a disponer de un capital institucionalizado mínimo, se esforzó conscientemente por dotar a sus hijos/as de las prácticas habituales en clases sociales más privilegiadas, es decir, a través de la incitación a la lectura, las bibliotecas, las librerías, al desarrollo del pensamiento racional, matemático, y también yo añadiría crítico y ético. En definitiva, facilitar y normalizar el acceso a la cultura y al conocimiento para enfrentarnos en condiciones de igualdad, de niveles similares de capital cultural incorporado, al resto de personas de nuestra generación provenientes de extracciones sociales más acomodadas.

¹¹ Tanto respecto a la familia paterna como a la materna soy el primer universitario entre muchas primas y primos. Uso aquí una expresión de carácter casi coloquial, dado su uso social, al referirme a las clases sociales, "clase baja" teniendo en cuenta que considero la vigencia del fenómeno de las clases sociales, aunque en un nivel de complejidad superior a la división tradicional marxista, y que creo que pese a no ser una denominación puramente científica, dada la dificultad que entraña delimitar las fronteras entre clases, es bastante descriptiva de la realidad a la que me refiero en este apartado. Además como se puede

vivido a caballo entre las influencias de modelos reproductores de estructuras sociales y prácticas propias de una sociedad tardo-franquista, que continuaba condenando a las mujeres a las tareas reproductivas del hogar y donde los hombres pasaban el tiempo trabajando y en los bares (como extensión necesaria del tiempo de trabajo – en el mundo agrícola valenciano aquí también se gestiona lo laboral- y espacio de sociabilidad masculina). A pesar de ese escenario, sin una pretensión autobiográfica, tanto las prácticas cotidianas de mi madre como de mi padre, durante toda mi vida hasta la actualidad se han caracterizado por ser modelos que transcendían los tradicionales, modelos comprensivos, no autoritarios, colaborativos. Los pantalones en mi casa se compartían, cuando no, los llevaba mi madre, si lo pensamos en términos de autoridad, o apropiándonos de David Gilmore (1990) en relación con el desarrollo de la función proveedora tradicionalmente masculina. Pero por otro lado, mi padre también nos educó, nos crió, pero sobre todo nos ha ofrecido su cercanía, su cariño, su empatía, su comprensión, su no violencia. Mi madre y mi padre también son y están presentes en la génesis y en la producción científica de esta tesis.

A pesar de criarme con dos hermanas (soy el hermano pequeño) las socializaciones han estado condicionadas más por situaciones económicas particulares de cada momento que por el género, aunque esta parte quizás también necesitaría de una reflexión más profunda. Recuerdo, por ejemplo, cuando yo tenía alrededor de nueve años y nos compraron dos bicicletas de montaña nuevas para los tres; una roja, la otra azul. Aunque apenas la sabía conducir, porque era grande y yo todavía pequeño, tanto mis hermanas como yo las hemos utilizado indistintamente durante muchos años.

Creo que mi padre veía los toros por *defecto* de masculinidad. Por otra parte, en teoría le gustaba el fútbol, pero supongo que por el mismo motivo. Cuando a mi me empezó a gustar pensaba que mi padre entendía mucho sobre este deporte, era mi referente, notaba que había algo nuevo que nos unía. Sin embargo, cuando le pregunté qué era el fuera de juego y no supo responder correctamente comencé a sospechar que mi padre no entendía tanto. Hoy

apreciar, suelo conjugar esta denominación con una visión bourdieuana sobre las clases sociales en función de la posesión y la relación entre diferentes tipos de capital.

pienso que realmente nunca le gustó profundamente el fútbol. Aún así, este espectáculo de masas ha sido un espacio común en nuestra relación padre-hijo, que por contrastar, no ha tenido con mis hermanas.

Por otro lado, sí que soy consciente de haber desarrollado lo que yo de alguna manera llamaré *prácticas de masculinidad* en este texto, durante mi adolescencia fundamentalmente. De ahí quizás mi *obsesión* en esta etapa vital. Trabajamos en el campo, y yo quería ser fuerte y musculoso, así que me intentaba encargar de las tareas más pesadas, como por ejemplo sacar los cajones de lo que recolectábamos, mientras mi madre o hermanas continuaban dentro del huerto. Luego yo y mi padre llevábamos el producto a los mercados, yo llevaba además las cuentas; fuerza y gestión de los recursos en el espacio público. Fueron años duros de veranos de trabajo, pero pese a mis intentos diferenciadores, mis hermanas, mi madre, y por supuesto mi padre, todos trabajábamos igualmente, sin distinción.

Trabajé de camarero en una sala de banquetes durante mucho tiempo, desde los quince años aproximadamente. La finalidad era poder ayudar a pagarme los estudios universitarios y ser independiente económicamente. En aquel momento, en aquel lugar, sólo trabajaban en esta profesión los hombres, sobre todo porque allí quien de verdad mandaba era una mujer profundamente machista. En esta empresa compartía espacio laboral con mi madre, cocinera no reconocida, y por tanto no remunerada en tanto que mujer, pese a las horas de plancha, hornos o freidoras. Vivencias de la diferencia y la discriminación.

Era un lugar donde un adolescente podía aprender mucho sobre los hombres y sus valores. Ridiculizar al compañero gay o afeminado, hablar mal de las mujeres, hablar de sexo, de la virginidad, de prostitución, de drogas, de coches, de fiestas y de fútbol. Ahí está la masculinidad que yo y tantos otros hemos conocido en el ámbito de los iguales que es una de las caras más intensas y de mayor potenciación de las prácticas y discursos de la masculinidad hegemónica. No había lugar para nada más, ni siquiera para una especie de *consciencia de clase* que nos era tan necesaria pero que la empresa perversamente sabía cómo desmontar.

La adolescencia, que tanto me seduce, es ese tránsito vital, ese momento prolongado cada vez más en el tiempo, tiempo de la *communitas*, el umbral que se alarga, sin ser niño, sin ser hombre, sin ser adulto. Pero nosotros nos buscábamos los espacios porque no teníamos muy claro como convertirnos en varones, aunque ni siquiera éramos conscientes de esta búsqueda.

Nunca quise hacer la mili. Me espantaba la simple idea de pensarlo. En mi casa me enseñaron a renunciar a las armas a través de un cuento, que nunca he conseguido recuperar, aunque recuerdo que era ilustrado y el primero que tuvimos bilingüe (valenciano/castellano). Y me libré porque soy de la generación en la que ya no existía el servicio militar obligatorio.

Aunque había jugado con coches, no recuerdo muy bien pero supongo que también con armas, durante la infancia pasé mucho tiempo con mi hermana jugando a cosas estereotípicamente no muy masculinas, aunque mi hermana tampoco era ningún ejemplo paradigmático de feminidad. La violencia como estrategia de resolución de conflictos, como estrategia de posicionamiento en el mundo no sé de donde aprendí, pero recuerdo mis peleas, mis puñetazos y mis confesiones católicas de arrepentimiento, aunque estas realmente duraron poco.

Ahí reside en parte la génesis de todo esto. Apenas veíamos la tele, en mi casa prácticamente hasta los nueve o diez años sólo había dos o tres canales, mi padre no era violento, ni tampoco mi entorno, aunque en mi colegio la violencia era relativamente frecuente, pero nada fuera de lo habitual en un colegio público de un pueblo valenciano de los años ochenta. Me había criado entre hermanas, algún primo, pero sobre todo primas. No era un chico conflictivo, pero sin embargo, como *una testosterónica y profunda estructura de masculinidad*, tenía ese recurso a la violencia física como automatismo. ¿Cómo lo había aprendido, quién me lo había enseñado? ¿Por qué pese a la *otra mejilla* cristiana, pese a un entorno no violento yo podía ser capaz de recurrir a la violencia para solucionar los conflictos cotidianos?

Es verdad que no era mi práctica habitual, pero analizándolo ahora me lo sigo preguntando. Los chicos estamos *obligados* a pelear. No hay alternativa posible, a no ser que estemos dispuestos a ser humillados y ridiculizados por

los iguales y las chicas. Profundizaré en este punto durante el desarrollo de esta investigación.

Ese grupo de iguales. Mis amigos y yo. Nos escapamos al pueblo vecino con el metro, compramos una revista pornográfica y tabaco que nos *fumamos* escondidos en un campo de naranjos cuando tendríamos once años. Todo un rito de paso.

Nos hemos lanzado piedras, cohetes, naranjazos, hemos llevado a una rana atada como un perro por los caminos entre los huertos, hemos matado serpientes, jugado al fútbol horas y horas, en la calle, en el colegio, en equipos municipales de fútbol base, nos hemos pegado, nos han pegado, hemos competido por todo lo imaginable; sexo, alcohol, si bien es verdad que prácticamente nada de drogas, en los deportes, intentando ligar, conocer chicas, perder la virginidad. Y hemos disfrutado sobre todo los momentos del éxito, del reconocimiento social de los iguales y en ocasiones de las chicas observantes. Hemos saltado a la acequia desde lo alto de un muro, hemos hecho carreras de moto, de bici, de coche, hemos tenido accidentes, nos hemos masturbado juntos desde la más temprana adolescencia en esa comunión *mística* a través de la cual muchos de nosotros empezábamos a descubrir la sexualidad. Todo esto prácticamente siempre nosotros solos, o en su defecto en referencia a ese *nosotros*, al reconocimiento de los pares, cuestión central en la identidad masculina e infravalorada a mi modo de entender en los estudios de masculinidad.

Podría hacer un autoanálisis autobiográfico sobre mi propia experiencia de masculinidad, que sin duda tendría mucho que ver y daría luz en el entendimiento del trabajo de campo desarrollado y las herramientas construidas para él, pero tampoco es la pretensión.

Simplemente, nos hemos hecho hombres a nuestra manera, sin saber muy bien cómo ni porqué pero haciendo uso de los elementos culturales del entorno. Hemos tenido la presión social de la que quizás no hemos sido conscientes sobre esa masculinidad, una masculinidad resquebrajada, errática, perdida, sin nada que la pudiera validar, excepto algún sucedáneo de rito de paso, del que no todos los chicos participaban. Carnés provisionales de

hombría. Y sin embargo, ninguno sabríamos o podríamos contestar que significa ser hombre aunque nunca, probablemente, renunciaríamos a esa categoría identitaria.

Más allá de todas estas prácticas, hay un momento, que por su mística, por su excepcionalidad, puede que condicionada por mi conocimiento teórico sobre la cuestión, es digno de ser rescatado ya que tiene mucho que ver con mis planteamientos sobre todas estas cuestiones de la identidad de género de los hombres.

Habíamos decido jugar nuestra primera partida de *Paintball*. Éramos dos equipos, uno formado por esos del grupo de iguales más algunos compañeros del *dojo* donde algunos practicábamos un arte marcial, el ju-jitsu. El equipo rival eran unos chicos un poco más jóvenes que nosotros, que rondarían los veintitrés o veinticuatro años. Yo debería tener sobre veintiséis. El lugar era una vieja granja abandonada, llena de uralita y escombros, bastante peligroso todo. Un día encapotado, bastante frío. El escenario era de guerra y la lógica del juego, obviamente también. Todo estaba muy condicionado.

Una vez equipados, diferenciados y explicadas las normas del juego, la partida empezó a desarrollarse. Llevábamos una especie de máscara con gafas protectoras tintadas, traje de colores militares y un brazalete rojo. Y por supuesto nuestra arma cargada de munición en forma de bolas de pintura bastante dolorosas.

Me encontraba dentro de uno de los edificios de la granja abandonados, relativamente protegido, corriendo solo entre los escombros, dirigiéndome al corazón de la batalla. De repente miré al frente, cierta sensación de nerviosismo, de éxtasis, de adrenalina. Escuchaba mi respiración acelerada. Nunca antes había jugado, pero fue una especie de *Déjà vu*. Mi mente, desde no sé qué profundidades, me decía que había estado allí antes, tenía la sensación de que ese pasado arquetípico guerrero que postulan algunos seguidores de Carl Jung (Moore y Gillette, 1993) emergía en mi cabeza, como si ya lo hubiera vivido, como si fuera parte de mi ser. La adaptación al rol del juego, la situación, quizás las hormonas, las películas vistas y archivadas en mi inconsciente, latentes pero esperando para emerger a partir de un estímulo

externo, quizás nos valgan algunas de las conclusiones sobre los experimentos de Philip Zimbardo en la cárcel de Standford, hay muchas formas de explicarlo probablemente.

Pero al final lo más importante son aquellas preguntas complejas que hoy me traen en parte hasta aquí. ¿Hay alguna forma, algún mecanismo, algún dispositivo, difícilmente alcanzable a través de lo empírico, en cierta manera místico, que transmita la masculinidad más allá de lo cultural? Es decir, si suponemos que la cultura de origen de un individuo no es productora de una masculinidad guerrera, entonces ¿de dónde salía aquella sensación? ¿Podría tener que ver con los planteamientos junguianos del inconsciente colectivo masculino?

A lo largo de esta tesis abordaremos este fenómeno de la reproducción de la masculinidad, y más allá de estas interpretaciones, de carácter ciertamente esotérico, lo sugerente de esta anécdota, de este episodio de masculinidad, es que despiertan en mí ese interés por la existencia o no, de *estructuras profundas de masculinidad*, más bien, por su creación y transmisión y los engranajes culturales de la misma.

En resumen, creo que de cara a enfrentar una investigación con sujetos masculinos en un contexto cultural determinado, en un sistema patriarcal y todavía impregnado de códigos de comportamiento machistas, mi posición doble o triple como científico social, como hombre y como profesional implicado en el tema de la crítica de la masculinidad tradicional-hegemónica, me coloca en una posición de privilegio que combina los conocimientos científicos y técnicos sobre el tema, con una experiencia vital de masculinidad propia de la cultura estudiada, y por tanto compartida, que hace de la comprensión de estas lógicas, lejos de aquella pretendida asepsia científica, un valor para este propio proceso de creación de conocimiento.

Además cabe destacar que en el contexto de los estudios de género, que obviamente se enmarcan dentro del sistema social, las relaciones de poder jerárquicas entre los sexos todavía existentes tienen una influencia directa sobre los discursos masculinos o femeninos en relación con lo simbólico de la situación de investigación. Parto del convencimiento, no de que las mujeres no

puedan investigar a los hombres o viceversa en este ámbito científico sino de que los discursos elaborados y reproducidos no son los mismos, y que las atmósferas que se pueden generar entre los *iguales* puede facilitar el discurso más relajado, más sincero de los varones sobre temas, que en tanto que identitarios, siempre resultan sensibles.

Soy un hombre blanco valenciano. En consecuencia, parto de posiciones de privilegio. Estudio hombres valencianos blancos, también en esas posiciones de privilegio. Compartimos *habitus*. Pero yo además tengo las herramientas del científico y pretendo con ellas construir un pensamiento crítico-científico, sobre ellos, sobre mí mismo, sobre nosotros, sobre nuestra cultura y las formas en que esta todavía condiciona a partir de una supuesta biología significativa nuestros itinerarios biográficos.



2. PARTE SEGUNDA: UN ACERCAMIENTO A LA LITERATURA CIENTÍFICA SOBRE LAS MASCULINIDADES EN PERSPECTIVA SOCIOANTROPOLÓGICA

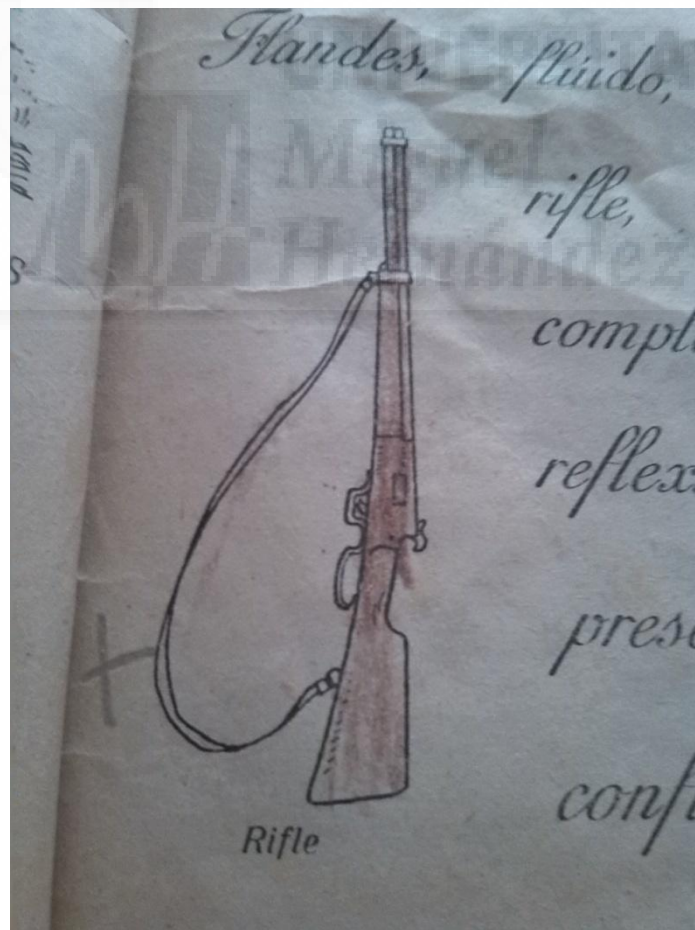


Imagen 2. Aprendiendo la masculinidad en la escuela. Fuente: Foto facilitada por un entrevistado.



La virilidad es un mito terrorista. Una presión social que obliga a los hombres a dar prueba sin cesar de una masculinidad de la que nunca pueden estar seguros: toda vida de hombre está colocada bajo el signo de la puja permanente.

Georges Falconnet y Nadine Lefaucheur (Segarra y Carabí, 2000: 32).

2.1- Un breve recorrido por los orígenes de los estudios sobre la identidad masculina

En este punto introductorio de la parte teórica de la tesis doctoral se realiza un breve recorrido por la corta historia de los estudios sobre la masculinidad(es). Pretendo destacar algunas de las cuestiones que, a mi modo, de ver son de vital importancia para ubicar las epistemologías y las lógicas del campo que dan origen a esta investigación sobre los hombres valencianos.

Un acercamiento superficial al abordaje de las masculinidades desde la ciencia permite observar fácilmente cómo la condición masculina con perspectiva de género no ha sido incorporada hasta prácticamente nuestros días¹². El hombre, como universal masculino, como representante de la especie, ha sido retratado en tanto que tal, pero aún así de manera sesgada, es decir, la identidad de los varones se ha identificado (mitificado) a través de una narrativa que se centraba fundamentalmente en aquellos varones vinculados con el poder, pero poco se ha hablado de los hombres reales en tanto que seres con género.

Academic historical writing has, of course, always been about men- at least, about rich and famous men. [...] The central theme of a new men's history, then, could only be what was missing from the non-gendered history of men –the *idea* of masculinity. (Connell, 1995: 28)

¹² Desde el punto de vista teórico merece especial atención el primer capítulo del libro de Raewyn Connell (1995) titulado *The Science of Masculinity* que ofrece un detallado repaso sobre los diferentes acercamientos realizados durante el siglo XX a esta cuestión.

A pesar de este lastre androcéntrico y clasista que ha sido propio de la ciencia en los países occidentales, varios autores y autoras coinciden en señalar el cambio que se da especialmente en los últimos lustros del siglo XX. Esta transformación tiene un anclaje territorial fundamental en los países anglófonos y supone la génesis de los denominados *Men's Studies*.

Los países anglófonos (en especial Gran Bretaña, los Estados Unidos, Canadá, Australia) llevan la delantera en esta producción. [...] Desde los años sesenta la ola feminista había producido investigaciones y ensayos sobre la situación de la mujer e impulsaba cursos universitarios (llamados en los Estados Unidos *Women's Studies*). En la década siguiente, la de 1970 comienzan a aparecer los *Men's Studies*; su particularidad consiste en dejar de lado al hombre como representante general de la humanidad y adoptar el estudio de la masculinidad y las experiencias de los hombres como específicas de cada formación socio-histórico-cultural. Tales análisis se ocupan más de los hombres comunes y de su vida cotidiana que de los políticos, los militares o los héroes. (Minello, 2002: 11-12)

Como señala el propio Nelson Minello, la emergencia de los estudios de género vinculados con la masculinidad está estrechamente relacionada con la ola feminista de los setenta y los *Women's Studies* de quien entre otras cosas se copia el nombre, aplicado en esta ocasión al caso de los varones, *Men's Studies*. Parece bastante verosímil deducir que sin la existencia previa de los planteamientos que derivan de estos feminismos y de la institucionalización de los estudios de género, la identidad masculina hubiera sido difícilmente puesta en duda por la propia ciencia, puesto que, como ya nos señaló Josep Vicent Marqués, está, especialmente la social, impregnada de androcentrismo y desarrollada en su mayoría por varones quienes incluso creían que esta condición les otorgaba una percepción más ajustada de la realidad (Marqués y Osborne, 1991: 25-26).

Afortunadamente este trabajo crítico de los estudios de género primigenios, de las feministas y muchas otras mujeres en su lucha por la igualdad, puso de manifiesto los condicionantes socioculturales que inciden en la posición de ambos sexos en una determinada estructura social, lo que significó que si, como dijo Simone de Beauvoir, *no se nace mujer sino que se llega a serlo*, esto también era aplicable para los hombres. Ya lo había señalado Margaret Mead (1994, 2014) quien pese a sus vaivenes, digamos *ideológicos*, respecto al género puso sobre la mesa la no universalidad de las características que etnocéntricamente adscribimos a uno u otro sexo.

...Dado que hombres y mujeres siempre han construido en todas las sociedades una vasta superestructura de diferencias sexuales socialmente definidas, que, por resultar contradictorias entre los distintos pueblos, evidentemente no pueden ser ciertas para toda la humanidad. (Mead, 1994: 21)

En cualquier caso, la proliferación de los *Women's Studies* como era necesario y probablemente todavía lo sea hoy, favoreció, como el propio nombre indica, la recuperación y visibilización de las cuestiones femeninas o de las mujeres, hasta el momento borradas de la historia como sujeto político, como parte activa de la ciudadanía, lo que a la postre ha conducido a la confusión de los estudios de género con estudios sobre las mujeres, idea que todavía se arrastra. Desde su particular modo de entenderlo, así lo destaca Enrique Gil Calvo, con quien aún no coincidiendo plenamente en las palabras citadas a continuación, comparto la esencia de lo que quiere manifestar en relación al origen de esta disciplina científica y su realidad actual.

Los estudios de género se limitaban a investigar el fenómeno femenino en exclusiva, confundiendo un parte del total (las mujeres) con el todo social (los diversos géneros masculinos y femeninos). Gracias a ello, el enfoque de género impuso su reduccionismo [...]

Así fue como el estudio académico de la masculinidad, minoritario y sesgado por este reduccionismo feminista, sólo supo investigar a los hombres por su relación con el patriarcado, tal como hizo Elisabeth Badinter en su célebre libro sobre la identidad masculina. Por eso los varones se definían bien como sujetos agentes de la sumisión femenina, en tanto que hombres adiestrados para imponer con éxito la dominación masculina, o bien como sujetos pasivos de ese mismo patriarcado [...] Esta era la visión simplista hasta hace bien poco tiempo. Pero desde hace algunos lustros, y como consecuencia del propio éxito del movimiento femenino, este campo ha experimentado un vuelco radical. Ante todo el patriarcado se está extinguiendo de facto, tras declinar a pasos agigantados como consecuencia del imparable ascenso público de la muy competitiva profesionalidad femenina. Y por lo tanto, la ideología del masculinismo (el síndrome de supremacía masculina) se ha visto significativamente cuestionada. (Gil Calvo, 2006: 48-49)

Más allá de la realidad descrita en las líneas anteriores por este sociólogo, parece también confirmada una tendencia que afortunadamente ha cambiado en los últimos años y donde ahora sí empieza a generalizarse progresivamente la inclusión de la cuestión masculina dentro del ámbito de los estudios de género cobrando incluso entidad propia. Por definirlo de otra manera se asiste a la institucionalización de los estudios de masculinidades¹³, hecho observable en la abundante bibliografía especializada que ha surgido en los últimos años; desde libros, recopilaciones, tesis o investigaciones hasta revistas especializadas¹⁴.

Retrocediendo nuevamente a los orígenes, para el caso español es Artemio Baigorri uno de los primeros autores en desarrollar un trabajo de investigación

¹³ Denominación que propone Sara Martín (2007:89-90) y que usaré aunque preferentemente en plural también en singular en tanto que es, como esta autora destaca, ampliamente aceptada *Estudios de Masculinidad*.

¹⁴ Por ejemplo una de las más populares y conocidas dirigida por Michael Kimmel, *Men and Masculinities* (1998) u otras más recientes, como *Masculinidades y Cambio Social/Masculinities and Social Change* (2012) Oriol Rios o *Masculinities. A journal of identity and cultura* (2014) Murat Göç entre otras.

específico sobre los hombres, en esta ocasión los extremeños, poniendo de manifiesto como en aquel momento la situación respecto a la cuestión masculina era prácticamente nula en el ámbito científico estatal.

El escaso interés que este tema despierta entre los investigadores españoles queda demostrado por la práctica inexistencia de traducciones de estudios extranjeros, al contrario de lo que ocurre con otros objetos de estudio, como por ejemplo *las mujeres*, o incluso las relaciones entre ambos sexos (aunque en este caso abundan los ensayos de tipo especulativo o psicodivulgativo- autoayuda y relaciones interpersonales-, pero las obras científicas son también muy escasas). (Baigorri, 1995: 97).

En la misma línea que este sociólogo, otro de los primeros y principales estudios que abordaban a los hombres en relación con la igualdad (Inner, 1988) y por tanto con cierta perspectiva de género, destacaba la escasa preocupación que existía hasta el momento por dicha cuestión, reclamando a la vez la necesidad de estudiar a los varones frente a estos temas dado un determinado contexto social de incipiente rechazo discursivo del machismo.

La emancipación de la mujer es, y seguirá siendo en los próximos años, objeto de investigación y estudio, ya que sus repercusiones trascienden el ámbito social alcanzando dimensiones históricas, al estar la liberación femenina unida a profundas transformaciones de las bases de la organización social de la humanidad como son la estructura familiar y demográfica. [...] Pero ¿qué ocurre con los hombres? Muy poco se ha estudiado acerca del hombre ante la liberación de la mujer en el marco de la objetividad que proporciona una investigación. [...] Era necesario conocer cómo piensan y cómo son las actitudes de los hombres ante estas y otras cuestiones relevantes para una sociedad en la que estos han descendido en sus privilegios y en la que la dominación del sexo masculino se comienza a percibir – débilmente aún- con connotaciones negativas, a ser rechazada socialmente. (Inner, 1988: 7)

Llegados a este punto, tras el recorrido por la emergencia e institucionalización de la masculinidad como campo científico con cierta entidad, parece pertinente también clarificar el posicionamiento concreto respecto a los estudios de género que determina mi práctica científica. Mi forma de entender estos temas, y en consecuencia su abordaje, es sistémica, es decir, no podemos acceder al conocimiento de las realidades de una de las partes sin tener en cuenta a la otra puesto que las formas de entender socioculturalmente la masculinidad/feminidad van a estar intrínsecamente unidas en tanto que con frecuencia se asignan roles o estatus diferentes y complementarios en función del sexo biológico de nacimiento¹⁵. Éste es habitualmente uno de los principios de división y organización social más observados en diferentes culturas, como así lo evidencian las ciencias sociales, especialmente la antropología. Si queremos saber cuál es la definición hegemónica de la masculinidad en una cultura, por lo tanto la que orienta las prácticas, necesariamente tendremos que conocer qué definición de la feminidad hace esa misma comunidad humana. Así pues, dejando de lado las deudas y la necesidad manifiesta de investigación que la ciencia tiene respecto a las mujeres y sus realidades, los estudios de género deben abordar de la misma forma las lógicas de las masculinidades, en tanto que los hombres también tienen género¹⁶ y sus formas de comportamiento y su posicionamiento en la estructura responden en gran medida a las disposiciones que éste genera.

El concepto analítico de Género, introducido a principios de los ochenta, pretendió superar ese enunciado esencialista y universalista según el cual en última instancia la “biología es destino”. [...] La teoría de Género hace

¹⁵ A pesar de que se pueda interpretar que en la redacción de esta tesis se cae en las trampas del pensamiento binario, esta investigación se posiciona teóricamente en la línea de pensamiento defendida por Anne Fausto-Sterling (1998) en *Los cinco sexos* donde señala la existencia de personas con características intersexuales que resquebrajan esas mismas formas de pensamiento reduccionista.

¹⁶ Encontramos una expresión muy similar en el subtítulo de la obra del profesor Octavio Salazar (2013) “Masculinidades y ciudadanía”. Al mismo tiempo, dicha expresión, es el título de un magnífico artículo publicado por este mismo autor en el periódico El País, precisamente en relación con la publicación del mencionado libro http://elpais.com/elpais/2013/04/18/mujeres/1366263000_136626.html

hincapié, además, en que las identidades de género se constituyen recíprocamente y que, por lo tanto, para comprender la experiencia de ser mujer en un contexto histórico concreto es imprescindible tener en cuenta los atributos de ser hombre. (Stolcke, 1996:341)

Tratando de finalizar este apartado es importante buscar la concreción de los orígenes, más allá de la vaga sentencia que afirma que los estudios sobre las masculinidades nacen aproximadamente en los años setenta y ochenta, o incluso noventa como afirma alguna autora (Martín Casares, 2006: 266). Si seguimos la línea marcada por el trabajo de Raewyn Connell (1995), se pueden fijar estos orígenes en algunas teorías psicoanalíticas pasando por Sigmund Freud y su complejo de Edipo o Carl Gustav Jung con sus nociones de inconsciente colectivo y los conocidos arquetipos posteriormente aprovechados por Robert Moore y Douglas Gillette (1993). En esta revisión la socióloga australiana también aborda críticamente teorías como la del *sex role* ampliamente difundida por el trabajo funcionalista de Talcott Parsons en los años cincuenta del siglo pasado, llegando hasta aportaciones más recientes en el ámbito de la antropología y la sociología donde ya podríamos estar hablando de cierto constructivismo social.

Sociology, the academic home of some of the earliest sex role work on masculinity, is the site of the sharpest break from the role framework. In the last ten years field studies in the industrial countries have multiplied and new theoretical languages have been proposed. There is no settled paradigm for this new work but some common themes are clear: the construction of masculinity in everyday life, the importance of economic and institutional structures, the significance of differences among masculinities and the contradictory and dynamic character of gender. (Connell, 1995: 35)

Centrándome ya en estos últimos lustros donde el campo se desarrolla más intensamente se encuentran tanto en el ámbito anglófono como hispanófono algunas autoras y autores que destacan en su trabajo sobre la condición

masculina. Sus investigaciones han puesto sobre la palestra diferentes cuestiones como el poder, el privilegio, la dominación, la violencia, las rupturas con los modelos hegemónicos o las lógicas de su construcción sociocultural, etc.

Particularmente considero que el periodo comprendido entre finales de los ochenta y principios de los noventa es el momento de mayor apogeo y divulgación de las publicaciones referidas a cómo se construye socialmente la masculinidad¹⁷. Existen algunos textos que ya se podrían entender como *clásicos* y que suelen aparecer en muchos de los estudios vinculados con los hombres y su identidad más allá de que se consideren integrados o no dentro de la denominada perspectiva de género¹⁸. Desde la propia Raewyn Connell (1995) en Australia, hasta David Gilmore (1990) en el ámbito antropológico o Michael Kimmel (1997) en el sociológico, o por supuesto otras autoras como Elisabeth Badinter (1993) con su conocido trabajo sobre la identidad masculina XY, entre muchos y muchas otras. La mayoría de las teorías más relevantes de estas autoras y autores fueron desarrollados en los últimos años del siglo XX y son continuamente releídos y puestos a debate por las nuevas generaciones que abordan estas temáticas¹⁹.

Para el caso español y valenciano, aunque quizás con posterioridad, también han ido emergiendo figuras que han ayudado a construir y consolidar un campo de estudio propio sobre la masculinidad. Quizás los orígenes podrían situarse en la figura del valenciano Josep Vicent Marqués (1978, 1987, 1997, 2003), a quien han seguido otros científicos y científicas en diferentes campos generando un acopio de conocimiento sobre la identidad de los hombres que

¹⁷ Para una revisión exhaustiva sobre esta cuestión son de vital importancia las primeras páginas del artículo: ¿Hombres de verdad? Estereotipo masculino, relaciones entre los géneros y ciudadanía de Fernando Fernández-Llebrez (2004).

¹⁸ Sobre esta polémica se pueden consultar las críticas de Aurelia Martín Casares (2008) “Desgraciadamente, parte de las investigaciones antropológicas sobre masculinidad han sido realizadas al margen de los estudios de género, con un profundo desconocimiento de las teorías desarrolladas y, a veces, incluso con un cierto desprecio por las feministas, a quienes a veces llegan a considerar radicales. [...] No obstante, buena parte de los investigadores varones que trabajan sobre masculinidad se definen a sí mismos como profeministas o antisexistas, precisamente porque se han formado en el seno de las teorías feministas de igualdad y en las teorías de género” (2008:267).

¹⁹ Sobre el debate de las ideas y las críticas realizadas a conceptos de los noventa, resulta particularmente interesante el artículo de Michael Connell y James Messerdmchidt, *Hegemonic Masculinity, re-thinking the concept*, como ejemplo claro de debate y actualización de este tipo de conceptos primigenios en el campo (2005).

necesariamente debe ser consolidado y ampliado. Ya he comentado los casos *pioneros* de Pilar Inner (1988) y de Artemio Baigorri (1995) en Extremadura, a los que cabe añadir figuras posteriores que más directa o indirectamente han abordado esta cuestión como Carlos Lomas (2003), Enrique Gil Calvo (2007), Marina Subirats (2013), Antonio Agustín García (2008, 2009, 2010), Oscar Guasch (2003, 2012) Octavio Salazar (2013), Àngels Carabí y Marta Segarra (2000) y un largo etcétera.

Paralelamente a este desarrollo autóctono empiezan a emerger trabajos sobre la cuestión masculina en diferentes países latinoamericanos con autores como Rafael Montesinos (2005), Devanir da Silva Concha (2004, 2006), Roger Magazine (2008), Juan Bautista Branz (2008) y este mismo autor con Jose Antonio Garriga Zucal (2013), Gabriela Grijalva-Jordán y Jesús Robles-Villa (2016), o los ya referenciados Nelson Minello (2002) o Juan Carlos Callirgos (2003), entre otros y otras. Además incluso se han desarrollado congresos de carácter internacional de relativo prestigio en los últimos años, como por ejemplo en Barcelona en el 2011 con el CIME, *Congreso Iberoamericano de Masculinidades y Equidad*, con la participación de figuras tan destacadas como la propia Raewyn Connell y que congregó a especialistas de ambos lados del Atlántico.

En definitiva, se puede observar cómo durante estos últimos años se produce una institucionalización progresiva de un campo propio de estudios de género sobre masculinidades en el ámbito estatal y global donde, la masculinidad como objeto específico, empieza a cobrar un significado particular y relevante para el análisis social (Téllez y Verdú, 2011). Esta tesis doctoral pretende ser un grano de arena más en el esfuerzo colectivo por dotar de entidad propia al campo y asegurar su continuidad. Existe actualmente la necesidad imperiosa de generar estudios empírico-teóricos que se centren en las realidades de los hombres reales en ámbitos territoriales concretos, lo que con el tiempo permita crear la posibilidad de establecer perspectivas comparativas en futuros trabajos que nos ayuden en la comprensión de la compleja cuestión de las identidades de género masculinas.

2.2- La masculinidad como construcción sociocultural

Actualmente parece existir un consenso bastante generalizado sobre el concepto de género en tanto que construcción social. De hecho algunos teorías contemporáneas posestructuralistas (Butler, 2007) van incluso más allá, entendiendo el propio sexo como tal, como de alguna manera ya hiciera Gayle Rubin (1986) en su conocido artículo sobre *El tráfico de mujeres*. En este texto en cierto modo se sientan las bases de la idea del sistema sexo-género.

El reino del sexo, el género y la procreación humanos ha estado sometido a, y ha sido modificado por, una incesante actividad humana durante milenios. El sexo tal como los conocemos –identidad de géneros, deseo y fantasías sexuales, conceptos de la infancia- es en sí un producto social. Necesitamos entender las relaciones de su producción... (Rubin, 1986: 103)

Si se refuta el carácter invariable del sexo, quizás esta construcción denominada “sexo” esté tan culturalmente construida como el género; de hecho, quizá siempre fue género, con el resultado de que la distinción entre sexo y género no existe como tal. (Butler, 2007: 55)

El género viene a ser en definitiva la construcción sociocultural resultante, por lo tanto hecha discurso, incorporada en los cuerpos y reproducida individual y colectivamente a través de las prácticas, de la creencia compartida de la diferencia sexual fundada en la percepción de las diferencias biológicas entre cuerpos masculino y femenino, y la inmediata asignación de roles y estatus como principio de organización social que deriva de esta percepción. Se trata de la *magia social* que aparentemente transforma sexo, como algo sustancial-esencial e incluso pre-discursivo, en género (performativo, actuado,

prescriptivo, sagrado) a través de la cultura y que por tanto condiciona las posiciones en la estructura social y las realidades existenciales de los agentes en función de los discursos binarios respecto a una supuesto biología significativa.

Como ya he tratado de exponer en el apartado anterior, tanto el concepto de género como los estudios en este campo se empiezan a desarrollar al calor de la segunda ola feminista, especialmente en el ámbito anglófono. La influencia de algunos postulados básicos como el ya enunciado de Simone de Beauvoir así como las relativamente nuevas aportaciones de las ciencias sociales entre ellas especialmente la antropología y la sociología favorecieron el debate social y científico sobre cómo influye la cultura en la construcción de formas determinadas de entender los cuerpos, en definitiva, el género de los seres humanos.

En este contexto, en tanto que sistémico, las prescripciones culturales depositadas en los cuerpos masculinos y femeninos suponen la creación de unas formas muy concretas de entender aquello que hemos venido a denominar la feminidad y la masculinidad y las relaciones que se establecen entre ambas. Sin embargo, no todas las culturas lo hacen del mismo modo.

Aun cuando toda sociedad tiene algún tipo de división de tareas por sexo, la asignación de cualquier tarea particular a un sexo u otro varía enormemente. En algunos grupos la agricultura es trabajo de las mujeres, en otros es trabajo de hombres. En algunas sociedades las mujeres llevan la carga más pesada, en otras los hombres. Hay incluso ejemplos de mujeres cazadoras y guerreras²⁰, y de hombres que se encargan del cuidado de los niños. (Rubin, 1986:113)

Más allá de definiciones concretas que nos acercan a la comprensión de la masculinidad, que es parte sustancial de lo que preocupa en esta tesis, lo que

²⁰ Sobre el tema de las mujeres guerreras resulta particularmente interesante el artículo de Shane McLeod (2011) *Warriors and women: the sex ratio of Norse migrants to eastern England up to 900 AD*.

sí me atrevo a afirmar con certeza desde mi posicionamiento científico es que la masculinidad es indudablemente una construcción social dinámica, cambiante, que subvierte los supuestos determinismos biológicos-esencialistas de lo innato, posicionamiento compartido en gran medida por el enfoque dado en diversos textos ya referenciados. No obstante, esta posición no implica renunciar totalmente a la influencia que pueden tener ciertos elementos psicobiológicos ²¹ que podrían condicionar de alguna manera los comportamientos humanos en función del sexo de nacimiento.

En cualquier caso, lo que nos dice la antropología es que las formas posibles de ser hombre, las características que definen a la masculinidad a lo largo y ancho del planeta no son las mismas para el conjunto de las diferentes culturas humanas, más allá de la *ubicuidad* destacada por Gilmore (1990) que ha sido bastante contestada (Martín Casares, 2006). Dicho de otro modo, no todos los hombres de la especie desarrollan el mismo tipo de comportamiento que se supone es masculino, partiendo de la base de que esa definición de la masculinidad es etnocéntrica y consecuentemente no existe una masculinidad universal ni probablemente esa *estructura profunda de masculinidad* tan anhelada por algunas corrientes.

A pesar de las deformaciones interpretativas en la visión de *los otros* de gran parte de la primera antropología, lo que ya nos advirtió la misma Margaret Mead (1994, 2014) era de la existencia de formas diferentes de ejercer, de *actuar*, esas identidades de género en las diversas sociedades conocidas. Aunque encontremos ciertas *constantes* o estructuras recurrentes, especialmente las vinculadas con las funciones protectora, progenitora y proveedora, lo que también parece cierto es aquello que incluso David Gilmore relata en aparente contradicción; se pueden situar sobre el mapa sociedades donde los hombres ejercen la masculinidad de una forma diferente a la occidental, es decir dentro de sistemas que difieren de las formas típicas del patriarcado y la dominación masculina donde por ejemplo no se ejerce violencia o no se exige ser agresivo.

²¹ Aunque incluso muchos de éstos empiezan a ser puestos seriamente en duda por la ciencia (Daphna et al, 2015) *Sex beyond the genitalia: The human brain mosaic*.

En este sentido disponemos hoy de una literatura sobre esta temática muy interesante donde destacan estos (pocos) grupos humanos en los que la masculinidad, o mejor dicho, los roles, las actitudes o los comportamientos de los biológicamente hombres rompen con las lógicas de nuestra forma de entender la identidad de los varones en nuestras culturas. A continuación propongo algunos de los más conocidos ejemplos.

Unlike the fiercely protective Trukese, the Tahitians make no effort to protect their women or to fend off foreign intruders. [...] They do no hunt. There are no dangerous or strenuous occupations that are considered masculine. There is no warfare or feuding. [...] The economy, rather than promoting competitiveness among men, fosters an unusual degree of cooperation, as families help each other out both in fishing and in harvesting the two major crops, vanilla and taro. Materialistic striving is not only rare among men but, according to Levy, is actually frowned upon as un-Tahitian. The average Tahitian man “refuses to strive” and is content with bare subsistence. A laconic attitude toward work is considered “traditional, truly Tahitian”. (Gilmore, 1990: 204-205)

En este primer punto David Gilmore habla de una de las dos excepciones a esa especie de masculinidad casi *universal* descrita en su libro, los tahitianos, que como se observa difieren significativamente de la forma en que nuestras culturas entienden la masculinidad. La otra sociedad caracterizada en este sentido y ampliamente conocida por ello son los Semai en Malasia.

We now turn to the Semai people of central Malysia, who are in some subtle ways similar to the Tahitians in their lack of a “gender schema”. [...] The Semai are among the most unaggressive and retiring people on the face of the earth- a remarkable quality that has given rise to a virtual industry of scholarly speculation about whether they have any aggressive impulses at all. Physically the Semai are tiny people. Most east Semai men are slightly under five feet tall. [...] The Semai believe that to resist

advances from another person, sexual or otherwise, is equivalent to an aggression against that person. [...] Obviously, the Semai express no sexual jealousy, and adultery is rampant. They say of extramarital affairs, "it's just a loan." [...] In short, the Semai men do not worry about honor, paternity, or social boundaries, and outsiders often find Semai women both attractive and complaisant. [...] The Semai personality is founded on a pervasive and strict nonviolent self-image. [...] They never hit each other or fight, and even noisy arguments are forbidden because noise "frightens people." [...] The Semai have no sporting competitions or contests that might involve one person losing and feeling bad. No one may give orders to another, for to do so would "frustrate" him. Children also may not be disciplined. [...] The Semai do not distinguish between a male public and a female private realm. There is no effort to seclude or protect women, and the Western concept of privacy, domestic or otherwise, is not to be found. (Gilmore, 1990: 209-213)

Siguiendo con este breve muestrario de culturas donde la masculinidad resulta contradictoria con la occidental, en su capítulo sobre esta y su relación con la violencia (Segarra y Carabí, 2000) Cristina Alsina y Laura Borràs añaden algunos ejemplos más de masculinidades, como mínimo, no violentas.

Respecto a la relación entre masculinidad y violencia, los antropólogos coinciden en afirmar que todos los pueblos que dan valor a las virtudes guerreras y que se atribuyen ellos mismos el derecho a exterminar a sus enemigos o inferiores, tienen un ideal de masculinidad altamente agresivo. Por el contrario, las sociedades donde el hombre no parece obtener ningún placer hiriendo o matando a miembros de la propia o de otras especies, además de ser sociedades tremendamente amables y sanas – que expresan una enorme satisfacción con los placeres físicos concretos: la comida, el sexo, la risa, el sueño...- no tienen ningún ideal de masculinidad valerosa y agresiva. En estas reducidas sociedades pacíficas (los "arapesh" de Nueva Guinea, los "lepchas" de Sikkim, en el Himalaya y los pigmeos de Ituri, en el Congo), que no son abundantes, están tecnológicamente retrasadas y se hallan en lugares inaccesibles (puesto

que sólo así pueden sobrevivir a la búsqueda de poder de sus vecinos desinhibidos), se hacen distinciones mínimas entre los caracteres ideales de hombres y mujeres. Sus hijos se educan en preceptos distintos de los que se concretan en frases como “los hombres de verdad hacen... o no hacen...”. Su modelo educativo no está basado en éxitos y/o triunfos simbólicos, ni pruebas que han de ser superadas. No poseen ni héroes ni mártires a quienes emular, ni traidores ni cobardes a quienes despreciar, su vida religiosa está vacía de dioses y demonios importantes y personalizados. (2000: 90-91)²²

Por su parte, las conocidas investigaciones de la propia Margaret Mead en los mares del sur, inciden en la idea de la no existencia de una masculinidad de carácter universal. Así describe a los arapesh de Nueva Guinea.

La vida arapesh está organizada en función de este esquema central, por el que hombres y mujeres, fisiológicamente diferentes, dotados de distintas potencias, se unen en una aventura común que es primariamente maternal, previsor y orientada desde el yo individual hacia las necesidades de la próxima generación. [...] El arte militar es prácticamente desconocido entre los arapesh. No existe tradición de caza de cabezas, ni el sentimiento de que para ser valiente y varonil sea necesario matar. [...] En esta sociedad, ajena a la violencia, donde se supone a todos los hombres pacíficos y cooperativos, y sorprende aquél que no lo es, no existen sanciones para aplicar al hombre violento. (Mead, 2014)

La cultura arapesh diseccionada profundamente por la antropóloga estadounidense desarrolla prácticas que a cualquier *occidental* pueden resultarle extrañas, pero que una vez más son la muestra inequívoca de la variabilidad y la plasticidad del comportamiento humano. A pesar de ello, David

²² Las referencias a estas sociedades pacíficas parecen estar extraídas del libro de John Brierley *A Natural History of Man* (1970: 171). Este autor también señala en relación con estas tribus “*They have no idea of brave, aggressive masculinity*”, aunque en las últimas líneas del párrafo lo vincula con su hábitat en lugares de difícil acceso en las montañas o bosques lo que durante mucho tiempo han supuesto la no necesidad de desarrollar o potenciar valores vinculados con la lucha o la guerra.

Gilmore categoriza este trabajo como un extremo determinismo cultural prefiriendo no usar la investigación de la antropóloga por la controversia que despertó en su momento²³ (1990:201-202).

Aún así, el trabajo realizado en estas *tres sociedades primitivas* de los mares del sur, sigue siendo un referente en cuanto a la deslegitimación de las propuestas más esencialistas-biologicistas. No deja de ser llamativo, dando por buenas obviamente las descripciones de Margaret Mead, encontrar estas formas culturales tan diferentes respecto a los esquemas patriarcales propios de nuestra sociedad. Entre los arapesh no existen tampoco los deportes violentos para los niños, no se estimula la agresividad o la competitividad y los hombres participan de una manera activa de la crianza de hijos e hijas. Eso sí, existe cierta división sexual del trabajo, aunque hay tareas compartidas por ambos sexos (2014: 47-70).

A parte del conocido caso de la tribu de las montañas de la cuenca del Sepik, este texto recopilatorio de tres trabajos desarrollados por Margaret Mead en las décadas de los años veinte y treinta del siglo pasado, también aborda la realidad de otras dos tribus que destacan por sus diferencias con la cultura occidental; los mundugumor y los tchambuli.

...mientras los arapesh han tipificado la personalidad tanto de hombres como de mujeres según un patrón que, de acuerdo con nuestro sesgo tradicional, describiríamos como maternal, femenino y antimasculino, los mundugumor se han ido al extremo contrario, e ignorando el sexo como base de diferenciación de la personalidad, han tipificado el comportamiento tanto de hombres como mujeres, considerándolo como activamente masculino, viril y sin ninguna de las características de suavidad y ternura que estamos acostumbrados a creer inalienablemente femeninas. (2014:155)

²³ Marvin Harris (2009) también hace referencia en su libro a esta misma controversia, aunque parece ser que fue Derek Freeman el más crítico en este sentido.

Este pequeño retrato de culturas no patriarcales o al menos donde la masculinidad o las identidades de género difieren en gran medida de las características que tradicionalmente le hemos asignado en nuestras sociedades, es sin duda una de las formas más eficientes de refutar los enunciados pretendidamente esencialistas sobre la personalidad y el comportamiento de los varones.

Sin embargo, uno de los trabajos que he catalogado como *clásico* de los noventa por su repercusión, propone de algún modo en su búsqueda de una *estructura profunda de masculinidad* una serie de funciones encontradas en la gran mayoría de sociedades conocidas. Se trata del ya mencionado David Gilmore (1990) quien tras rastrear diferentes investigaciones antropológicas concluye diciendo.

To be a man in most of the societies we have looked at, one must impregnate women, protect dependents from danger, and provision kith and kin. So although there may be no *Universal Male*, we may perhaps speak of a *Ubiquitous Male* based on these criteria of performance. We might call this quasi-global personage something like *Man-the-Impregnator-Protector-Provider*. [...] *Real men* are expected to tame nature in order to recreate and bolster the basic kinship units of their society; that is, to reinvent and perpetuate the social order by will, to create something of value from nothing. Manhood is a kind of male procreation; its heroic quality lies in its self-direction and discipline, its absolute self-reliance- in a word, its agential autonomy. (1990:222-223)

Esta posición de David Gilmore que puede interpretarse de algún modo como un cierto esencialismo, ha sido criticada o puesta en duda por el propio campo científico del que él forma parte. Aurelia Martín Casares (2006) dedica unas páginas a la crítica de esta posición.

Más concretamente, el 86,5% de las personas citadas en la bibliografía son hombres. Si tenemos en cuenta que los estudios sobre antropología del Género han sido fundamentalmente desarrollados por antropólogas, que también han analizado la construcción cultural de la masculinidad, el desconocimiento de la teoría generada es palmario. Además, el hecho de obviar a las mujeres y centrarse exclusivamente en los hombres no le permite darse cuenta de que existe un «sistema de género» que se sitúa por encima de la masculinidad y que es necesario conocer para explicar el funcionamiento de las estructuras patriarcales. En este sentido, cae en los mismos errores que la primera etapa de las investigaciones de género, denominada “antropología de la Mujer”. (2006: 269)

Esta antropóloga sigue mostrando algunas de las debilidades que, a su modo de entender, tendrían las argumentaciones de David Gilmore, y que en gran medida comparto.

Para Gilmore, la existencia de «pruebas de virilidad» exime a los varones de su responsabilidad como dominadores y le lleva a afirmar que la concepción de la masculinidad no tiene una función opresora. Sin embargo, la antropología del Género ha demostrado que la dominación «masculina» no solo se ejerce hacia las mujeres sino también hacia los hombres considerados «menos viriles» [...] no interpreta «las pruebas de virilidad» como un poderoso instrumento simbólico que dota a los hombres de poder para dominar, y que les permite utilizar la violencia y la agresividad de forma socialmente aceptada y legítima. Tampoco se plantea por qué los hombres no se rebelan contra la «agonía» de tener que demostrar la virilidad ni se pregunta si «todos» los hombres encuentran opresivo reafirmar su masculinidad. Y si fuese así, ¿por que no intentan cambiarlo? ¿No potencian ellos mismos los valores de la virilidad? Es evidente que los «inconvenientes» de tener que demostrar su virilidad no constituyen razones suficientemente poderosas para reivindicar una posición social que consideran menos privilegiada [...] Sin embargo, considera que la sexualidad agresiva masculina si tiene «algo de natural» y no puede ser un invento puramente cultural. Gilmore considera que la

«fuerza física» masculina tiene un valor primordial, y a menudo repite que los «hombres son más altos y más fuertes y pueden obligar a las mujeres bien por la fuerza, bien con amenazas de fuerza» [...] Pero, en realidad, la fuerza no es la clave de la dominación de las mujeres, sino el sistema ideológico de género [...] Y, respecto al modelo de «varón omnipresente» - aunque no universal- que básicamente es un «varón preñador, protector y proveedor», [...] en ningún caso es consciente de que el hombre no es más proveedor ni más protector que la mujer y su contribución a la reproducción de la especie, desde luego, no es mayor que la de las mujeres [...] En cuanto a la imagen del varón proveedor, habría que matizar ampliamente esta idea. En primer lugar, porque la mayoría de las mujeres también son proveedoras, [...] Pero Gilmore establece un curioso paralelismo entre el papel proveedor de las mujeres y el de los varones: “La forma de alimentar también difiere. Las mujeres dan de comer a los demás directamente. Lo hacen con su cuerpo, con su leche y su amor. Y esto es muy sacrificado y generoso. Pero, sorprendentemente, los hombres de "verdad" también amamantan, aunque puede que no les guste que se les diga así. Su aportación es indirecta, y por lo tanto, no se conceptúa fácilmente. Los hombres cuidan a su sociedad vertiendo su sangre, su sudor y su semen; llevando a casa alimento para el hijo y la madre, produciendo hijos, muriendo si es necesario, en un lugar lejano para proporcionar un refugio seguro a su gente. Eso también es criar en el sentido de dotar y aumentar”. (Casares, 2006: 269-277)

2.3- Antropología y masculinidades

Como vengo tratando de mostrar, dentro de las ciencias sociales es la antropología la ciencia, que por su propia idiosincrasia, más ayuda en la desmitificación de las supuestas esencias comunes a la especie o a sus diferentes partes y la que más fácilmente visibiliza la forma en que diversas culturas construyen sus sistemas de género.

La investigación antropológica en aquellas sociedades que hemos etnocéntricamente denominado *exóticas*, cuando no *salvajes*, muestra cómo las posibilidades de ser varón (también mujer) difiere entre unas culturas y

otras, como ya empezó a demostrar la misma Margaret Mead, aunque si bien es cierto, podemos encontrar muchas sociedades donde el patriarcado en diferentes niveles de intensidad define la masculinidad en relación con el poder, la jerarquía, la dominación y la violencia o las funciones propuestas por David Gilmore anteriormente mencionadas.

Cuestiones como la guerra, la aparición de la agricultura, la lucha por la apropiación de los recursos escasos o la división del trabajo, entre otras, parecen también estar detrás de la emergencia y extensión de estas formas de organización social basadas en la superioridad de los varones (Lerner, 1990; Harris, 2009, 2012). Resuenan aquí las teorías de Levi-Strauss respecto al tabú del incesto y al intercambio de mujeres en las palabras de Gayle Rubin.

Las mujeres son entregadas en matrimonio, tomadas en batalla, cambiadas por favores, enviadas como tributo, intercambiadas, compradas y vendidas. Lejos de estar limitadas al mundo “primitivo”, esas prácticas parecen simplemente volverse más pronunciadas y comercializadas en sociedades más “civilizadas”. [...] Las mujeres son objeto de transacción como esclavas, siervas y prostitutas, pero también simplemente como mujeres. Y si los hombres han sido sujetos sexuales- intercambiadores- y las mujeres semiobjetos sexuales – regalos- durante la mayor parte de la historia humana, hay muchas costumbres, lugares comunes y rasgos de personalidad que parecen tener mucho sentido (entre otras, la curiosa costumbre de que el padre entregue a la novia). (1986: 111)

Dentro de estos sistemas patriarcales la antropología ha analizado algunas culturas que destacan por un nivel de intensidad elevado. Uno de los ejemplos más conocidos y dramáticos en la naturalización y ejecución de una violencia sistemática contra las mujeres es el conocido caso de los Yanomamo en el Amazonas. Esta tribu estudiada por Napoleon Chagnon, (con una visión particular y bastante contestada por la propia antropología²⁴) está descrita por

²⁴ <http://www.survival.es/noticias/9000>

Marvin Harris (2012) quien ha destacado a esta cultura como uno de los ejemplos vivos más claros de violencia patriarcal.

En el momento en que un varón yanomamo típico alcanza la madurez, su cuerpo está cubierto de heridas y cicatrices como consecuencia de innumerables peleas, duelos e incursiones militares. Aunque desprecia mucho a las mujeres, los hombres yanomamo siempre están peleándose por actos reales o imaginarios de adulterio y por promesas incumplidas de proporcionar esposas. También el cuerpo de las mujeres yanomamo se halla cubierto de cicatrices y magulladuras, la mayor parte de ellas producto de encuentros violentos con seductores, violadores y maridos. Ninguna mujer yanomamo escapa a la tutela brutal del típico esposo-guerrero yanomamo, fácilmente encolerizable y aficionado a las drogas. Todos los hombres yanomamo abusan físicamente de sus esposas. Los esposos amables sólo las magullan y las mutilan; los feroces las hieren y las matan. (2012: 102-103)

Precisamente el propio Napoleon Chagnon junto con otros antropólogos han publicado recientemente un artículo donde abordan algunas de las particularidades en las lógicas de esta tribu, confirmando, como mínimo, que la guerra y la violencia, y por lo tanto el rol de guerrero, sirve en este caso para apropiarse, para tener derechos, en el intercambio de mujeres.

Yanomamö warriors have higher reproductive success than no warriors: Males who participate in and are successful at warfare have greater access to marriage partnerships than non-*unokai*. In this respect, our analyses dovetail with arguments that the motivation for warfare in small-scale societies lies in the within-culture individual rewards that one can obtain by participating” (Macfarlan *et al*, 2014)

Siguiendo con este repaso por la antropología en su relación con el abordaje de la masculinidad como objeto de estudio, el artículo *Trafficking in men. The anthropology of masculinity* de Matthew Guttman (1997) describe panorámicamente el tema.

Destacan en este texto aspectos que son centrales en la forma en la que en esta investigación se entiende la idea de masculinidad. Como señala el autor, en el caso de los hombres socialmente se exige una “excelencia performativa” recuperando las propuestas de Michael Herzfeld quien afirma que hay que distinguir entre “being a good man” y “being good at being man”, “because here it is the ‘performative excellence’ of manliness that counts for more than merely being born male” (1997: 386).

El mismo antropólogo destaca en este artículo las formas posibles en que la ciencia antropológica se ha acercado al concepto de masculinidad. En estas líneas se encuentran esas perspectivas de partida y por tanto epistemológicas, que abordan esta identidad de género desde diferentes ángulos y que enmarca el contexto general en el que en las últimas décadas se ha desarrollado el campo de los estudios de masculinidades.

The first concept of masculinity holds that it is, by definition, anything that men think and do. The second is that masculinity is anything men think and do to be men. The third is that some men are inherently or by adscription considered “more manly” than other man. The final manner of approaching masculinity emphasizes the general and central importance of male-female relations so that masculinity is considered anything that women are not. (1997: 386)

Tras un fantástico repaso sobre la cuestión de la relación entre la antropología y la masculinidad, el antropólogo estadounidense señala una idea que me parece central ya que pone el acento en nociones fundamentales como el poder y las relaciones de dominación que se observan entre hombres y

mujeres, algo que la antropología ha puesto magníficamente sobre la mesa y de la que se sirve esta investigación.

An important contribution of anthropological studies of masculinity has been to explore the subjective perceptions of men about being men, including the relation of being men to claiming, seeking, and exercising various forms of power over other men and over women. (Gutmann, 1997:368)

Aunque considero que Matthew Gutmann y David Gilmore son dos de los máximos exponentes en este contexto concreto de estudios antropológicos sobre la masculinidad, si bien, por diferentes razones, es obvio que dentro de la literatura antropológica sobre esta cuestión existen otros autores y autoras que aún no habiendo trabajado de manera tan directa el tema, sin embargo lo han abordado desde sus trabajos etnográficos y/o teóricos. Ya se han mencionado los casos de Margaret Mead, por ejemplo, pero dentro de la antropología francesa también existen referentes interesantes, entre los cuales podríamos situar al mismo Pierre Bourdieu con sus trabajos en la Cabilia argelina (2007) de donde derivan las lógicas de *La dominación Masculina* o a la antropóloga Françoise Héritier (1996).

... las categorías de género, las representaciones de la persona sexuada, el reparto de las tareas tal como las conocemos en las sociedades occidentales, no son fenómenos de valor universal generados por una naturaleza biológica común, sino construcciones culturales [...] La construcción social del género es, por lo demás, un asunto que me interesa en dos aspectos. Primero, como artefacto de orden general fundamentado en el reparto sexual de las tareas, el cual, con la prohibición del incesto/obligación exogámica, y con la instauración de una forma reconocida de unión, constituye uno de los tres pilares de la familia y de la sociedad según Claude Levi- Strauss. En segundo lugar, como artefacto de orden particular resultante de una serie de manipulaciones

simbólicas y concretas que afectan a los individuos. Esta segunda construcción se añade a la primera. [...] hacer comprender la existencia y la profundidad de los anclajes simbólicos que pasan inadvertidos para los pueblos que los ponen en práctica. (Héritier, 1996: 20)

Para el caso concreto de antropólogas y antropólogos que hayan analizado la masculinidad como objeto de estudio específico en sociedades distantes, podemos citar, a parte de los trabajos ya referenciados, a autores como Gilbert Herdt (1982, 1987) o Maurice Godelier (2005), con frecuencia utilizados en los textos sobre las identidades de género de los varones y que se analizarán con más detalle en el apartado sobre los ritos de paso.

La antropología también ha fijado su mirada en otros aspectos de masculinidades más cercanas, algunos de ellos expuestos en el texto de David Gilmore (1990) y referidos al propio trabajo de campo que el mismo autor desarrolló en Andalucía en los setenta. Así lo resume María Isabel Jociles (2001).

David Gilmore, por ejemplo, destaca particularmente este último hecho, y lo hace poniendo en marcha una estrategia de investigación que consiste en estudiar lo que él denomina "casos extravagantes", es decir, tipos desviados con respecto al modelo hegemónico de masculinidad o, dicho de otro modo, varones que no son considerados hombres o "verdaderos hombres" por los demás. Algunos de los "casos extravagantes" que nos presenta corresponden al pueblo andaluz de Fuenmayor, donde hizo trabajo de campo en la década de los 70: son los de Lorenzo, un soltero con estudios universitarios, y Alfredo, un próspero comerciante casado, padre de dos hijas. Ambos -según nos indica- son tildados de "poco hombres" debido sobre todo a que, según la opinión general, "se escondían a la sombra de sus casas durante el día", no se habían segregado de la compañía y del mundo femenino. Alfredo, por ejemplo, a pesar de haber demostrado su capacidad como proveedor (era, como se ha dicho, un comerciante rico que mantenía holgadamente a su familia) y de su capacidad de procreación, que constituyen dos criterios

importantes de la masculinidad adulta, no era considerado un hombre de verdad, precisamente porque pasaba mucho tiempo en su casa, en donde -para más INRI- ayudaba en las faenas domésticas, sobre todo en la cocina, que constituía una de sus mayores aficiones, prodigándose poco en los espacios públicos con el resto de los hombres. Es más, esto ocasionaba que fuera constantemente calumniado, que se dudara incluso de los otros rasgos que pudieran ir en apoyo de su masculinidad: por ejemplo, su capacidad de procreación se cuestionaba diciendo que sus hijas no eran suyas, y su riqueza y prosperidad se achacaban, no a su trabajo, sino al ejercicio secreto de la prostitución de su mujer e hijas. Sus vínculos, no rotos, con los espacios y las prácticas femeninas legitiman a los otros para poner en cuestión globalmente su masculinidad, e incluso su catadura moral. (2001: 4)

En esta parte de su conocido libro el antropólogo estadounidense también aborda otros espacios de lo que él denomina, siguiendo a Pitt-Rivers, *Circum-Mediterranean* con el caso de la isla de Creta en Grecia narrado por Michael Herzfeld, entre otros. Para este territorio *cultural* concluye.

The ideals of manliness found in these places in the Mediterranean seem to have three moral imperatives: first, impregnating one's wife; second, provisioning dependents; third, protecting the family. These criteria demand assertiveness and resolve. All must be performed relentlessly in the loyal service of the "collective identities" of the self. (1990: 48)

Por su parte, otros autores como Stanley Brandes (1980) o Henk Driessen (1991), también han abordado el fenómeno de la masculinidad en pueblos andaluces. Para el contexto mediterráneo fuera de esta región del sur ibérico, aunque no muy distante, es también importante tener en cuenta el trabajo etnográfico de Joan Frigolé (1978, 1998) sobre un trabajador rural murciano.

¿Qué es un cacique? ¿Qué es ser un hombre? Ambas preguntas contienen símbolos y códigos de conducta o modelos de relación social. Símbolos que pueden ser definidos de forma breve y esencial con relación al espacio y a los desplazamientos que tienen lugar en él. “Ser hombre” implica “tener los pies firmes en el suelo”, “plantarse en un sitio determinado”, en “su” sitio. “Ser cacique” implica abandonar este sitio e ir a “meterse debajo” del amo, señorito o capitalista. (1978: 371)

Un poco más al norte, en el Valle del Ambroz, Pedro Talavan describe como “fiesta masculina y guerrera” (1989: 361) la celebración de los quintos, que como veremos son recurrentes en los ritos de masculinidad todavía existentes en el caso español, aunque tendiendo a la modificación o desaparición.

Les hemos visto (a los quintos) trayendo leña – robada de los altos montes- nos los hemos encontrado mostrando su habilidad montando a caballos y cortando la cabeza al gallo; nos hemos encontrado demostrando su hombría paseando al macho cabrío. Ahora les toca ejercer el derecho y el deber de defender las mujeres e integrar y probar la hombría de bien de quienes se incorporan... (1989: 364)

Aunque en las próximas, líneas dando continuidad a este apartado centraré mi interés en los ritos, sobre todo los de paso o iniciáticos, entiéndanse estos párrafos precedentes como una sintética introducción a la relación entre la antropología como ciencia y la masculinidad como objeto de estudio; se ha tratado de mostrar cómo esta ciencia social se ha preocupado de manera directa o tangencial del fenómeno, tanto en sociedades distantes como en otras, que aunque no se interpreten como *exóticas*, no obstante tienen sus propias creaciones rituales, simbólicas, en definitiva culturales, sobre la masculinidad, cuestión sin duda primordial para esta tesis.

2.4- Los ritos de paso

Parte sustancial de esta tesis doctoral mantiene una relación estrecha y directa con los ritos. De hecho, en su génesis, los ritos de paso de masculinidad son el elemento articulador en la concreción del objeto de estudio. Como se puede apreciar, los objetivos e hipótesis, los fundamentos teóricos, empíricos y que derivan de la *imaginación sociológica* (Mills, 1999) de quien presenta esta investigación, están íntimamente ligados a esa relación entre la masculinidad como ideal y las formas posibles de intentar alcanzarla, que usualmente se presentan como prácticas ritualizadas.

Además también es objetivo de esta tesis facilitar una perspectiva comparada entre aquellos rituales que todavía están institucionalizados y continúan funcionando usualmente en otras culturas y aquellos que nos quedan más cercanos, y que aunque no tengan un nivel de estructuración elevado refiriéndonos a las pautas clásicas propuestas por Arnold Van Gennep (2013), siguen las lógicas y tienen la significación misma que los ritos en las sociedades tribales estudiadas por la antropología.

Empezando por el mencionado antropólogo francés *padre* de la teorización clásica sobre los ritos de paso, su esquema, al que todavía se recurre para el entendimiento de lo humano y sus manifestaciones culturales, nos proporciona una base sobre la que sustentar la teorización sobre los ritos en sociedades contemporáneas.

La obra de este autor facilitó para el conjunto de las ciencias sociales un soporte en el que se diseccionaban los ritos en tres fases o partes globalmente conocidas, estudiadas, debatidas y reproducidas. Estas fases, siguiendo sus propias palabras se corresponden con los ritos de separación, de margen y de agregación “Dada la importancia de estas transiciones, considero legítimo distinguir una categoría especial de “ritos de sepración”, “ritos de margen” y “ritos de agregación””(Van Gennep, 2013: 32).

El folclorista también denomina en esta obra a las mismas fases como preliminares, liminares y postliminares, destacando sobre todo de su trabajo el concepto de liminaridad que posteriormente aprovechó Victor Turner (1991) desarrollando la idea de la *communitas*.

What is interesting about liminal phenomena for our present purposes is the blend they offer of lowliness and sacredness, of homogeneity and comradeship. We are presented, in such rites, with a "moment in and out of time," and in and out of secular social structure, which reveals, however fleetingly, some recognition (in symbol if not always in language) of a generalized social bond that has ceased to be and has simultaneously yet to be fragmented into a multiplicity of structural ties. These are the ties organized in terms either of caste, class, or rank hierarchies or of segmentary oppositions in the stateless societies beloved of political anthropologists. It is as though there are here two major "models" for human interrelatedness, juxtaposed and alternating. The first is of society as a structured, differentiated, and often hierarchical system of politico-legal economic positions with many types of evaluation, separating men in terms of "more" or "less." The second, which emerges recognizably in the liminal period, is of society as an unstructured or rudimentarily structured and relatively undifferentiated *comitatus*, community, or even communion of equal individuals who submit together to the general authority of the ritual elders [...] I prefer the Latin term "communitas" to "community," to distinguish this modality of social relationship from an "area of commonliving." The distinction between structure and *communitas* is not simply the familiar one between "secular" and "sacred," or that, for example, between politics and religion. Certain fixed offices in tribal societies have *many* sacred attributes; indeed, every social position has *some* sacred characteristics. (1991: 96)

Victor Turner ofrece en las páginas siguientes a esta primera definición una reflexión sobre el constructo de la *communitas* ciertamente sugerente y aprovechable para la comprensión de muchos fenómenos sociales. En la tabla inferior, se presentan literalmente las oposiciones binarias que este antropólogo

propone para entender las diferencias entre el sistema social normalizado y jerarquizado y sus relaciones y la liminaridad-*communitas*.

<i>Liminality</i>	<i>Hierarchical system of politico-legal economic positions</i>
<i>TRANSITION</i>	<i>STATE</i>
<i>TOTALITY</i>	<i>PARTIALITY</i>
<i>HOMOGENEITY</i>	<i>HETEROGENEITY</i>
<i>COMMUNITAS</i>	<i>STRUCTURE</i>
<i>EQUALITY</i>	<i>INEQUALITY</i>
<i>ANONYMITY</i>	<i>SYSTEMS OF NOMENCLATURE</i>
<i>ABSENCE OF PROPERTY</i>	<i>PROPERTY</i>
<i>ABSENCE OF STATUS</i>	<i>STATUS</i>
<i>NAKEDNESS OR UNIFORM CLOTHING</i>	<i>DISTINCTIONS OF CLOTHING</i>
<i>SEXUAL CONTINENCE</i>	<i>SEXUALITY</i>
<i>MINIMIZATION OF SEX DISTINCTIONS</i>	<i>MAXIMIZATION OF SEX DISTINCTIONS</i>
<i>ABSENCE OF RANK</i>	<i>DISTINCTIONS OF RANK</i>
<i>HUMILITY</i>	<i>JUST PRIDE OF POSITION</i>
<i>DISREGARD FOR PERSONAL APPEARANCE</i>	<i>CARE FOR PERSONAL APPEARANCE</i>
<i>NO DISTINCTIONS OF WEALTH</i>	<i>DISTINCTIONS OF WEALTH</i>
<i>UNSELFISHNESS</i>	<i>SELFISHNESS</i>
<i>TOTAL OBEDIENCE</i>	<i>OBEDIENCE ONLY TO SUPERIOR RANK</i>
<i>SACREDNESS</i>	<i>SECULARITY</i>
<i>SACRED INSTRUCTION</i>	<i>TECHNICAL KNOWLEDGE</i>
<i>SILENCE</i>	<i>SPEECH</i>
<i>SUSPENSION OF KINSHIP RIGHTS AND OBLIGATIONS</i>	<i>KINSHIP RIGHTS AND OBLIGATIONS</i>
<i>CONTINUOUS REFERENCE TO MYSTICAL POWERS</i>	<i>INTERMITTENT REFERENCE TO MYSTICAL POWERS</i>
<i>FOOLISHNESS</i>	<i>SAGACITY</i>
<i>SIMPLICITY</i>	<i>COMPLEXITY</i>
<i>ACCEPTANCE OF PAIN AND SUFFERING</i>	<i>AVOIDANCE OF PAIN AND SUFFERING</i>
<i>HETERONOMY</i>	<i>DEGREES OF AUTONOMY</i>

Elaboración propia a partir de la información facilitada en el libro de Victor Turner (1991).

Este listado de pares de opuestos propuesto por Victor Turner para diferenciar ese estado “normal” de la sociedad y la liminaridad tiene una gran potencialidad para poder analizar diferentes escenarios sociales, que aunque no es su totalidad, pueden cumplir, pese a que no lo hagan aparentemente, muchas de estas características, y por tanto seguir las lógicas de esa fase intermedia, a

veces muy prolongada en el tiempo de liminaridad-*communitas*. Como destaca en su obra sobre los rituales contemporáneos Martine Segalen.

Turner piensa que es posible identificar fenómenos de naturaleza “liminoide”, es decir, aparentados a la liminaridad. Se trata de estructuras que se resisten a apoyarse en la clase social y rechazan el orden social. La participación en algunas bandas de jóvenes, fenómenos musicales de masas pueden corresponder a esta noción de *communitas*. Sin embargo, siempre se trata de grupos efímeros, *ad hoc*. (2014:59)

En relación más concreta con la cuestión masculina las aportaciones de Mary Douglas facilitadas por la misma Martine Segalen inciden en algunos aspectos referentes al ritual que tienen mucho que ver con la transformación social de chicos en hombres. Según esta autora el peligro reside en los estados de transición, porque la liminaridad no es un estado ni otro, sino ese punto intermedio de ausencia de estatuto, y ahí es donde emerge el riesgo para el sujeto que se encuentra en este momento, pero también para el resto de la comunidad. Esta peligrosidad en las fases de transición la podemos ver claramente en aquellos chicos que mueren en las ceremonias de iniciación: “Decir que los muchachos arriesgan sus vidas significa precisamente que salirse de la estructura formal y entrar en los márgenes es exponerse a un poder que es capaz de matarlos o de hacerlos hombres”. (2014: 58)

Como se puede apreciar, las teorizaciones antropológicas clásicas han puesto su mirada en diseccionar estos ritos en sus diferentes fases, pero centralizando especialmente su atención en esas fases intermedias, liminares, caracterizadas por la *communitas* turneriana, puesto que parecen poseer cierta capacidad de fascinación en tanto que como señala el propio Victor Turner, serían una especie de anti-estructura a la que nuestras sociedades están poco acostumbradas.

Pero es precisamente en esos espacios de ruptura con la normalidad, con la estructura, donde emergen situaciones efímeras, diferentes y con ciertas

características místicas o sagradas. La diferencia entre aquellos ritos clásicos estudiados por la antropología y los ritos contemporáneos propuestos entre otras, por Martine Segalen, o el propio Victor Turner con el concepto de *liminoid*²⁵ (1974), reside en la posición y la consciencia de los sujetos participantes y también en los niveles de intensidad de la ceremonialidad, la solemnidad y la emoción común.

Sin embargo, más allá de estas cuestiones señaladas, el observador u observadora, puede, desde una posición pretendidamente objetivante y por tanto *etic*, aunque necesariamente también *emic*, encontrar lógicas propias de las fases propuestas por Arnold Van Gennep e incluso desarrollos específicos de formaciones efímeras de *communitas* en ciertos fenómenos sociales actuales.

En este apartado la pretensión, así pues, reside en visibilizar desde la teoría clásica antropológica sobre los ritos de paso, hasta las nuevas aportaciones sobre fenómenos contemporáneos *ritualizados*, la recurrencia de estas estructuras en muchas de las situaciones sociales que podemos encontrar en nuestro tiempo. Obviamente interesa toda esta conceptualización teórica sobre los ritos en la medida en la que tienen que ver con la construcción cultural de la masculinidad, ya que todavía (o hasta no hace mucho) existían sociedades y prácticas sociales concretas perfectamente analizables desde el punto de vista de estas teorías y que coaligan con las ideas ya presentadas sobre la masculinidad y su construcción social desde la excelencia performativa. Es decir, desde la masculinidad como identidad supuestamente alcanzable a través de las prácticas.

²⁵ Sobre estas cuestiones vinculadas con la liminalidad y la *communitas* a parte del trabajo clásico de Victor Turner, es recomendable la lectura más actual del artículo de Thomassen y Balle (2012) donde recuperan otro concepto de Turner referido a las sociedades actuales; *Turner had also suggested that in postindustrial societies such liminal rites would largely become replaced by the 'liminoid', e.g. by 'out-of-ordinary' experiences in leisure, arts and, indeed, sports. [...]Liminoid phenomena have liminal qualities, but at the same time they do not really belong to rituals and are therefore also not stages or phases in a ritual.* Algunas de estas ideas las podemos encontrar más desarrolladas en el artículo del mismo autor (1974).

2.4.1- Los ritos de paso de masculinidad *exóticos*

La literatura antropológica está llena de descripciones bien detalladas sobre los diferentes procesos rituales localizados en diversas culturas a lo largo y ancho del planeta. En este punto el interés reside en referenciar algunos de los más conocidos ritos de paso de masculinidad que la bibliografía sobre este tema ha destacado en las últimas décadas.

Nuevamente nos sirven de referente las aportaciones de la revisión antropológica de David Gilmore (1990) y la magnífica obra de Elisabeth Badinter (1993) sobre la identidad masculina junto con las inestimables aportaciones de los estudios de Margaret Mead en los mares del sur (2014). En dichas obras se aborda la cuestión de los ritos de paso de masculinidad en sociedades distantes, cultural y geográficamente, donde las fases preliminares, liminares y postliminares se aprecian con facilidad y donde el riesgo, la autosuficiencia, la capacidad de soportar el dolor, entre otros, son los elementos comunes y recurrentes, además por supuesto, de la ruptura con lo femenino. Tanto el primero como la segunda beben directamente de trabajos de otros colegas de la disciplina como Gilbert Herdt (1982, 1987) o Maurice Godelier (2005), por ejemplo, en el desarrollo de sus reflexiones sobre los ritos de paso.

La filósofa e historiadora resume gráficamente algunos de estos escenarios en el capítulo dedicado a los ritos de la iniciación.

Entre los sambia de Nueva Guinea es un sonido de flautas el encargado de anunciar el principio de la iniciación de los chicos. Arrancados de sus madres por sorpresa, se les lleva al bosque. Aquí, durante tres días, se les azota hasta hacerles sangrar para abrirles la piel y estimular el crecimiento. Se les pega con ortigas y se les provocan hemorragias nasales para que, así, se liberen de los líquidos femeninos que les impiden desarrollarse. Al tercer día, se les revela el secreto de las flautas

con la condición de que no se lo cuenten a las mujeres, so pena de muerte. (1993:102)

La misma autora francesa describe cómo los chicos en ocasiones son arrancados de sus madres y aislados en un lugar desconocido durante determinado periodo de tiempo (días o semanas, dependiendo de la tribu). Sin comida, sin bebida, abandonados en la nada, atraviesan la necesaria fase de umbral (liminar) en estado de *shock*.

Estos ritos, especialmente aquellos abordados por la antropología en algunas de las tribus de Nueva Guinea se caracterizan, siguiendo con Elisabeth Badinter, por “transformar a los dulces jovencitos en terribles guerreros, purgándoles de todos los fluidos, esencias y poderes de las mujeres que les impiden crecer” (1993: 105).

La ritualidad masculina más terrible, en palabras de esta autora, es la propia de los bimin-kuskusmin, de la cual reproducimos una parte por su capacidad expresiva.

Los chicos son dirigidos hacia el bosque y, de forma imprevista, se les pega con látigos hasta que su cuerpo queda cubierto de llagas. Durante los cuatro días siguientes se les humilla y maltrata prácticamente de manera ininterrumpida. Se les trata constantemente como seres “polucionados” y abortados. Al mismo tiempo, los iniciadores alternan la flagelación con ortigas ardiendo, que les hacen sangrar, y los alimentos vomitivos con el fin de que queden purgados de todo lo femenino acumulado desde su nacimiento. Para forzarlos al vómito se les obliga a tragar sangre y orina de puerco. El traumatismo del dolor y la peste que provocan los incesantes vómitos, colocan a los niños en un estado físico y psíquico extremadamente miserable. Apenas terminada esa primera prueba, se les fuerza a comer alimentos “hembra” prohibidos que acentúan su pánico, y les provocan nuevos vómitos. Tras unas horas de descanso, los iniciadores les hacen una incisión en el ombligo (para destruir los residuos menstruales) y en el lóbulo de la oreja, y les queman

el antebrazo. La sangre que consiguen con ello se les aplica sobre el pene. Se les dice que esta sangre (femenina) les disolverá el pene y se les humilla cuando el miembro se retracta al contacto con la sangre. (1993: 106)

Tras esta detallada descripción sobre los horrores de una iniciación masculina concreta, se observa en el trabajo de David Gilmore, como incluso para culturas diferenciadas por sus prácticas de las sociedades patriarcales, como los tahitianos descritos en páginas anteriores, existen ritos específicos para convertir a los chicos en hombres, cuestión que por otra parte parece realmente significativa. Aunque si bien es cierto, coherentemente con las particularidades de la cultura de esta tribu, el proceso es bastante diferente de los descritos hasta el momento, especialmente por las formas.

Without any behavioral discriminants or markers for a conventional masculinity, the Tahitians do however have a rite of passage ceremony for boys. It consists of a superincision of the penis. Unlike the other circumcision rituals we have seen, this is done for "health" purposes only and has no connotation of testing. It is not looked at as a passage to manhood but simply as a medical procedure. The ritual is simple and unstressful. When old enough, the boy is taken to a secluded place, where the expert performs the brief operation in private. There is no public evaluation of "performance". There is no onus attached to crying out or showing ferar, and many of the boys have been known to faint dead away with no scandal at all. (1990: 207)

El antropólogo estadounidense referencia también otras culturas conocidas por rituales particulares que están relacionados con la masculinidad. Es el caso, por ejemplo, de los judíos y alguna de sus ceremonias como el Bar Mitzvah.

As is well known, the Bar Mitzvah ceremony among the Jews confers an official manhood status, usually at age thirteen. A centerpiece of religious and ethnic identity, it is both a chronological marker and a ritual of initiation, dramatized publicly. The ceremony is individual, rather than collective, but often the entire congregation participates, adding a community flavor. Because Jewish culture in the United States has a familiar, close-to-home quality, the Bar Mitzvah has not been the subject of much sociological interest here, especially since, in modern secular Jewish-American culture, the rite resembles nothing more profound than an exercise in extravagant partying. Still, observation of the rite can tell us much about the nature of the masculine transition under advanced, monotheistic, literate conditions, because underlying everything is the traditional involvement with the acquisition of male powers. (1990: 125)

Toda la ritualidad judía relacionada con los varones es realmente sugerente, puesto que procede de una tradición ancestral pero todavía, aún con matices, se reproduce hoy en sociedades, como se irá discutiendo, aparentemente desritualizadas. Arnold Van Gennep señala, por ejemplo, respecto a la circuncisión judía (Brit Milah) que no ofrece nada de particular, simplemente se trata de una alianza con la divinidad, una señal de pertenencia a una comunidad de fieles (2013: 121).

Vemos también en la obra clásica sobre los ritos de paso de este autor, como en las que él denomina fraternidades mágico-religiosas existen ritos de paso que afectan a los niños en sus procesos de transición-transformación; es el caso de los indios ojibwe, por ejemplo. Aunque esta obra es rica por su descripción de diferentes fenómenos rituales, a veces, por el propio lenguaje (universal masculino –niño, etc.-) o por la propia redacción, resultan confusos y son difícilmente discernibles ritos de paso claramente estructurados como los que sí han descrito otras autoras y autores, sobre todo en relación con la masculinidad, cuestión que parece pasar desapercibida en la obra del folclorista francés.

No obstante, autores posteriores como Marvin Harris ayudan en la clarificación de la línea propuesta por Arnold Van Gennep, incidiendo en la recurrencia de la estructura de los ritos observada en diferentes lugares.

Los ritos de paso se ajustan a una pauta notablemente similar en las culturas más diversas. [...] En primer lugar, los principales actores son separados de las rutinas asociadas a su vida anterior. En segundo lugar, se dan pasos físicos y simbólicos decisivos para extinguir los estatus anteriores. A menudo estos pasos incluyen la idea de matar la vieja personalidad. Para promover “la muerte y la transfiguración” se cambian las ropas y adornos viejos por otros nuevos y se pinta o mutila el cuerpo. Finalmente, los participantes retornan ceremoniosamente a la vida normal. (2009: 363)

Este mismo antropólogo relata el proceso ritual *Ndembu*, estudiado por Victor Turner (1991), donde nuevamente se observan los elementos que se están confirmando como característicos de los procesos rituales de masculinidad: terror, dolor, sufrimiento, etc.

Durante la reclusión en el “lugar de morir”, los niños están sometidos a la estricta disciplina de sus guardianes. Tienen que mantener un comportamiento discreto, hablar sólo cuando se les dirija la palabra, ir a buscar y transportar corriendo todo lo que se les pida y hacer recados. En tiempos anteriores se les enviaba a misiones peligrosas de caza y sufrían severas palizas si rompían la disciplina o mostraban cobardía. Se les aterrizzaba de noche con el sonido de la *bramadera*, un disco plano que provoca un ruido zumbador cuando se le hace dar vueltas en el extremo de una cuerda. Los danzantes enmascarados, a quienes los niños creen “gente roja de las tumbas”, aparecen de repente y les golpean con palos. Esos mismos monstruos visitan el campamento cocina, danzan delante de las mujeres y aterrizan a los niños pequeños. Durante su reclusión, se les enseña a los niños las reglas de la virilidad, cómo ser valientes y

sexualmente potentes. Se les sermonea y arenga y se les hace responder a enigmas ricos en significados simbólicos. (2009:365)

En los mares del sur, Margaret Mead, por su parte, describe el proceso de iniciación de los niños arapesh. Destaca aquí una figura significativa para la antropología clásica, la del *tamberan*/tambaran.

El *tamberan* es el patrono sobrenatural de los hombres adultos de la tribu: él, o ellos, porque a veces se le concibe como múltiple, no debe dejarse ver por la mujeres y los niños no iniciados [...] desde que el niño tiene edad suficiente para prestar atención a lo que le rodea, la llegada del *tamberan*, su estancia en el pueblo y su dramática partida, constituyen los grandes momentos de su vida. [...] Los más pequeños piensan en él como en un enorme monstruo, alto como un cocotero, que vive en el mar, excepto en estas raras ocasiones en que viene a cantar. Cuando el *tamberan* viene es necesario huir lo más rápidamente posible [...] El sonido de las flautas llega alto y claro de la distante ladera de la colina “¿No es hermosa la voz del *tamberan*?”, se susurran unas a otras las mujeres, y “*Tamberan, tamberan*” repiten los niños como un eco. [...] La esencia de la iniciación es la misma: el individuo es alejado en forma ritual de la compañía de las mujeres, y durante este período no debe tocar ciertos alimentos; se le practica la incisión, le dan una comida de sacrificio, preparada con sangre de ancianos, y le muestran varias cosas maravillosas. Estas maravillas son de dos clases: objetos extraordinarios [...] y la revelación, en parte ya hecha, de que no existe el *tamberan*. [...] En las grandes iniciaciones se da importancia a otros aspectos de la ceremonia, tales como la camaradería entre los jóvenes, o el cuidado que le prodigan sus padres y hermanos mayores y los padrinos especiales que les acompañan cada día. (2006: 71-85)

La antropóloga describe las particularidades de la tribu arapesh con gran detalle, como se puede observar en esta síntesis de sus procesos de iniciación. Destaca la figura del *tamberan*, pero Margaret Mead también detalla muchas

de las recurrencias localizables en estos ritos y que tienen mucho en común con otros; separación, reclusión, miedo y terror, secreto, camaradería, etc.

Todos estos elementos son las que van a permitir analizar los fenómenos con características rituales contemporáneos que se dan en relación con la construcción de la masculinidad.

Acabando este breve apartado, destacamos algunas de las referencias que sintéticamente propone Miguel Morant (2014) en su fantástico artículo sobre *Les dances del rei moro d'Agost*, que posteriormente retomaremos en su vertiente contemporánea.

La exposición a rituales flagelatorios, o a castigos físicos son propios de muchos ritos de iniciación como por ejemplo los zuni de Arizona, los navajos o en sociedades secretas melanésicas. En los ritos de iniciación de estos clanes totémicos los neófitos son golpeados con varas en los brazos, los tobillos o en otras zonas del cuerpo. En Nueva Guinea, el ceremonial de iniciación incluye un mazazo en la cabeza al novicio que lo incorpora al clan totémico. (2014: 452)

Desde el punto de vista de este autor, estos ritos, “podrían tener una funcionalidad social, cultural y biológica para el ser humano”, destacando al mismo tiempo como su universalidad e importancia para la especie puede responder a las lógicas estructuralistas de Lévi-Strauss, es decir, a la existencia de unas estructuras comunes que se repiten transculturalmente y que pueden responder a patrones culturales universales que se reflejan en las costumbres, rituales, religiones mitos, etc., lo que según el antropólogo estructuralista está en relación con las leyes que rigen la mente, comunes a toda la humanidad y que recibimos al nacer (2014: 453).

2.4.2- Ritualidades occidentales y contemporáneas

El rito o ritual sería, siguiendo a Martine Segalen.

Un conjunto de actos formalizados, expresivos, portadores de una dimensión simbólica. El rito se caracteriza por una configuración espacio-temporal específica, por el recurso a una serie de objetos, por unos sistemas de comportamiento y de lenguaje específicos y por unos signos emblemáticos, cuyo sentido codificado constituye uno de los bienes comunes de un grupo. (2014:37)

Según el punto de vista de la referida autora, existen una serie de características fundamentales que se dejan entrever en esta definición: criterios morfológicos, dimensión colectiva, vinculación con los momentos críticos existenciales y por último el ritual como creador de sentido. Las conductas colectivas que se dan en los procesos rituales “se basan en una adhesión mental, de las que el actor no siempre tiene consciencia” (2014: 38).

Estos aspectos del ritual son fácilmente identificables en aquellos rituales expuestos en el apartado anterior y que normalmente tienen que ver con otras culturas diferentes de la occidental. Sin embargo muchas de las características señaladas son igualmente útiles para tratar de comprender los fenómenos sociales contemporáneos desde el punto de vista de las prácticas *ritualizadas* que, en muchas ocasiones, parecen no responder a estas lógicas, pero que un trabajo hermenéutico permitirá diseccionar y dar significado a esos fenómenos, que aunque no totalmente, responden a los mismos principios y significados que los rituales observados en otros lugares y en otros tiempos.

Martine Segalen habla en su trabajo sobre los rituales contemporáneos desde la concepción de no buscar una “inmanencia cultural”, sino desde el análisis de estos en el contexto de la modernidad que los produce (2014:92). Yo añadiría,

desde las condiciones materiales de existencia de la (pos)modernidad que los produce.

En el tercer punto de su libro dedicado a los hombres, los ritos y el deporte analiza fenómenos como la caza o el fútbol, cuestiones que tendrán un desarrollo propio y particular en la parte analítica de esta tesis, especialmente la segunda. La autora incide en la relación entre la masculinidad, el deporte (como ritual contemporáneo) y lo sagrado, otra noción de vital importancia en la articulación de las lógicas de esta investigación.

En el fútbol, como en la caza y la tauromaquia, se manifiesta una dimensión de guerra ritualizada, razón por la cual las mujeres suelen permanecer al margen [...] Las prácticas deportivas consideradas más bien femeninas, como la gimnasia o la natación, en las que el cuerpo es tratado en sus aspectos técnicos, son escasamente portadoras de símbolos; mientras que, a la inversa, en los deportes masculinos que encarnan los valores de la conquista y de la fuerza se tiende hacia el ritual y la codificación. La sociedad moderna reproduce las grandes divisiones sexuales que hacen que en todo momento y lugar los hombres como colectivo estén encargados de manifestar lo sagrado. (2014: 83-103)

A continuación, recupera unas palabras de Julian Pitt-Rivers, que desde el punto de vista metodológico y en relación con la interpretación del ritual advierte que esta “es construida desde el exterior por el etnólogo, como se hizo siempre, ya que la exégesis no suele ser producto del grupo”. Sin embargo, al contrario de los grandes ritos africanos o amerindios, este tipo de rituales es muy poco expresivo sobre sí mismo y, como subraya Julian Pitt-Rivers, “hace más de lo que dice” (2014: 103).

Obviamente, como se está dejando entrever, para esta investigación es fundamental el anclaje clásico en la antropología de las sociedades rituales pero actualizado socioantropológicamente desde el punto de vista de las herramientas que ese conocimiento facilita, pero adaptadas a unos contextos

sociales bastante diferentes, para muchas y muchos sociedades *des-ritualizadas*. Martine Segalen no sólo interpreta los deportes como rituales contemporáneos, sino que también analiza fenómenos sociales como las bodas o ciertas festividades.

Por tanto, parece pertinente preguntarse “¿Existen manifestaciones rituales en nuestra sociedad?” Así lo hace en la introducción de su libro esta antropóloga francesa. Parecería, siguiendo sus palabras, que estas sociedades orientadas a la técnica, la racionalidad y la eficacia, están separadas, distantes de lo sagrado o lo religioso, que el individualismo y la autodeterminación del sujeto han hecho que estas manifestaciones de lo colectivo sean inútiles, ya no sean necesarias. Pero su hipótesis y su trabajo parecen más bien demostrar lo contrario.

Parece cierto que este pensamiento de la des-ritualización está bastante generalizado, quizás no tanto en el seno de la antropología o de las ciencias sociales, pero sí en otros ámbitos científicos y culturales, donde a pesar de la normalización del uso de conceptos como “rito” o “ritual”, apenas se le presta importancia al fenómeno, que si bien es cierto, no emerge de forma tan plástica, estética, solemne o institucionalizada como en otros momentos o espacios culturales. Así lo han destacado en sus artículos sobre diferentes aspectos y concreciones de lo ritual, por ejemplo Miguel Morant (2014), Alexander Mosquera (2011) o Pedro Gómez García (2002). Para este último renunciar al ritual significaría que la sociedad estaría “fabricando neobárbaros” que probablemente acabarían inventando otro tipo de ritos, cerrados, excluyentes o maléficos. Señala como “la evolución sociocultural modifica las estructuras y la conciencia, y presiona en orden a reinterpretar las creencias y los ritos, quizá hasta sustituirlos e instaurar nuevos simbolismos” (2002: 11). Alexander Mosquera, incide en este fenómeno ritual desde el análisis de las nuevas realidades postmodernas.

El mundo contemporáneo suele ver con cierta fascinación los distintos ritos y mitos que son recogidos en libros y documentales en los cuales se retratan las llamadas sociedades semi-civilizadas como las únicas que

gozan de una envidiable riqueza simbólica expresada en sus diversos actos y ceremonias con un tinte netamente religioso o trascendental. No obstante, se ha transmitido la errónea idea de que ambos fenómenos se circunscriben de manera exclusiva, por ejemplo, a las culturas indígenas, cuando en verdad hoy en día muchos de esos ritos y mitos se han instalado en la vida cotidiana de la cultura occidental, aunque ahora transformados o adaptados a las nuevas realidades propias del ámbito postmoderno, que se manifiestan en los más impensables contextos y campos (no necesariamente religiosos). (2011: 162)

Elisabeth Badinter también apunta hacia la aparente desaparición de la ritualidad en nuestras sociedades, en este caso en referencia a los ritos de paso de masculinidad anteriormente descritos (los de las tribus de Nueva Guinea), “hoy, en nuestras sociedades, donde los ritos han perdido su sentido, el cambio es más problemático porque no hay pruebas evidentes que puedan sancionarlo”. No obstante, la misma filósofa recupera además testimonios de prácticas rituales vinculadas con la separación-reclusión masculina desarrolladas en los países occidentales en los últimos siglos; las *public boarding schools* británicas, por ejemplo, que tuvieron su punto álgido ya en el siglo XX, alrededor de la Primera Guerra Mundial (1993: 109).

Por otro lado, los representantes *científicos* del movimiento mitopoético (junguiano) de Robert Bly (1992), inciden pretendidamente en este punto señalando cómo la antropología clásica con Arnold Van Gennep o Victor Turner ha demostrado la existencia de rituales “cuidadosamente elaborados para ayudar a los adolescentes de la tribu a efectuar la transición a la masculinidad adulta” (Moore y Gillette, 1993: 16).

Relacionan la reforma protestante y la Ilustración con la declinación y el descrédito del proceso ritual de iniciación, dejando únicamente un “mero ceremonial” desprovisto del carácter sagrado y transformador propio del ritual. “Al desconectarnos del ritual, hemos acabado con los procesos mediante los cuales hombres y mujeres lograban su identidad de género de una manera profunda, madura y que mejoraba su modo de vida” (1993: 16). Aunque a lo largo del texto se volverá sobre la cuestión mitopoética, no cabe olvidar la

perspectiva junguiana y la búsqueda de esas “estructuras profundas de masculinidad”, de las que de alguna manera también hablaba David Gilmore y que a veces parecen tener poco carácter científico y más bien adquieren un carácter ideológico.

En cualquier caso, estos testimonios teóricos dan cuenta de esa percepción social (e incluso científica) sobre estas (pos)modernidades que aparentemente están distantes de lo sagrado-religioso, y por tanto de los procesos rituales. No obstante, como ya se ha dejado entrever y como sugieren diversas autoras y autores, la sociedad occidental actual en un contexto global se enfrenta a una especie de evolución, de actualización o adaptación a los tiempos, de las formas rituales en contextos seculares, *desacralizados*, etc.

En esta línea, sin duda, se puede considerar como una de las mejores herramientas en el campo teórico la que propone Victor Turner (1974) donde contextualiza la naturaleza de algunos fenómenos contemporáneos como *liminoid*, es decir, con algunas reminiscencias o particularidades de lo liminar pero en un contexto de ocio, juego, deportes, etc., propio de las sociedades industriales que empiezan a emerger en el siglo XIX.

In complex modern societies both types coexist in a sort of cultural pluralism. But the liminal-found in the activities of churches, sects, and movements, in the initiation rites of clubs, fraternities, masonic orders and other secret societies, etc.-is no longer society-wide. Nor are liminoid phenomena, which tend to be the leisure genres of art, sport, pastimes, games, etc., practiced by and for particular groups, categories, segments, and sectors of large-scale industrial societies of all types. But for most people the liminoid is still felt to be freer than the liminal, a matter of choice not obligation. The liminoid is more like a commodity-indeed, often *is* a commodity, which one selects and pays for-than the liminal, which elicits loyalty and is bound up with one's membership or desired membership in some highly corporate group. One *works at* the liminal, one *plays with* the liminoid. There may be much moral pressure to go to church or synagogue, whereas one queues up at the boxoffice to see a

play by Beckett, a performance by Mort Sahl, a Superbowl Game, a symphony concert, or an art exhibition. (1974: 86)

Tirando de este concepto turneriano se puede afirmar que en la actualidad no suelen existir manifestaciones rituales formalmente institucionalizadas de primer orden pero muchos fenómenos sociales tienen elementos propios de esa naturaleza ritual. A continuación propongo algunos ejemplos, unos dedicados a situaciones comunes en la cotidianidad de las sociedades occidentales y otros, también contemporáneos, que tienen más directa relación con la construcción cultural de las masculinidades.

Empezaré por un autor ya mencionado con anterioridad, pero que propone un análisis muy sugerente desde el punto de vista de los aeropuertos como rituales territoriales (Mosquera, 2011).

En un artículo bastante bien trenzado, aunque en algunos puntos quizá cogido con pinzas a la teoría clásica sobre los ritos de paso, desgrana un realidad tan propia de nuestras sociedades como el tránsito de personas de diversos países a través de los aeropuertos. Aborda cuestiones como la liminaridad y la *communitas*, el concepto de sagrado e incluso los no lugares de Marc Augé. Citando a Lardellier, sentencia: “puede afirmarse que es errónea la creencia de que el mundo moderno se caracteriza por una erosión generalizada de todas las formas de rito [...] nuestra modernidad está, al contrario, invadida de nuevas ritualidades” (2011: 163).

Por poner un ejemplo de su análisis en referencia a los aeropuertos como rituales territoriales, señala la liminaridad-*comunnitas* para explicar ese momento donde existe una “comunidad de iguales” con una identidad transitoria como pasajeros anónimos (2011: 167), lo que denota la validez que tienen las herramientas clásicas de la teoría antropológica para analizar fenómenos sociales actuales.

En su artículo sobre el ritual como forma de adoctrinamiento, Pedro Gómez García (2002) analiza “un ritual católico en la inauguración del curso

universitario”, describiendo con todo tipo de detalles todas las lógicas y parafernalias en torno a este acontecimiento académico sacralizado.

Pasando ya a cuestiones de la ritualización de las prácticas masculinas pretendo mostrar una serie de fenómenos contemporáneos vinculados con diferentes esferas de lo social y que ponen de manifiesto la existencia de prácticas ritualizadas, con mayor o menor grado de institucionalización, que tienen que ver con la construcción sociocultural de la masculinidad.

Empezaré con algunos ejemplos relacionados con festividades particulares de diferentes zonas del territorio que han sido estudiadas por algunos antropólogos.

Uno de los ejemplos que propone Bernardo Calvo Brioso (2012) en su trabajo sobre las mascaradas de Castilla y León, es el de la pequeña localidad de Navalosa en Ávila. Esta mascarada de invierno que se prolonga durante el fin de semana del carnaval (Sábado de carnaval y Domingo Gordo) está protagonizada por los quintos, figura recurrente en la literatura etnológica festiva ibérica y que será también recurrente para esta investigación. Se trata de la festividad de los Cucurrumachos.

Dejando de lado el detalle concreto del desarrollo festivo, destacan algunas características y las propias interpretaciones del autor.

Toda la fiesta está organizada por los quintos del año. Recientemente también hay que englobar también a las quintas. Lo primero que han de buscar es una casa vieja o un local, que alguien les preste para convertirla en su casa: la Casa de los Quintos [...] no es sólo para dos días, sino que allí han de reunirse varias veces para preparar toda la fiesta [...] Han de hacer abundante acopio de leña para poder calentarse [...] A ellos les corresponde también la tala, el arrastre y la plantación del chopo en la plaza. (2012)

Se observan en la descripción de los Cucurrumachos elementos que se repiten en muchas de las lógicas festivas de la península, como los quintos (chicos,

aunque progresivamente se vayan incorporando mujeres); la casa que se corresponde con la necesidad de la separación-reclusión propia de los ritos de paso clásicos de otras culturas, o el tema de la autosuficiencia y la relación, en función del contexto geográfico, con la tala de árboles, el fuego, los animales o las máscaras.

Como el propio autor señala los quintos están ante su rito de paso de niño a mozo, y para ello han de enfrentarse a una serie de pruebas en este contexto festivo, que de ser superadas, les reconoce pública y performativamente su condición de varones. Un ejemplo más, a través de esta ritualidad festiva, de la “excelencia performativa” exigida en la construcción de la masculinidad.

Está [la fiesta] muy estructurada socialmente. Por una parte, tenemos a los quintos, que cumplen un rito de paso, por eso se separan del resto de la comunidad, en lo que se ha denominado situación “pre-liminar”, seguido de una fase “liminar”, caracterizada por todo el proceso de aseo de la vivienda, recogida de leña, organización de la fiesta, corte, traslado y plantación del chopo y recogida de alimentos- posiblemente, en la antigüedad las anteriores fases se harían sin ayuda de adultos y hasta es posible, como ocurre con Abejar (Soria), que ellos se cocinaran sus propios alimentos- y una fase “post-liminar”, al final de la fiesta en la que ya se unen al mundo de los adultos. (2012: 256)

Otro caso particular e interesante de festividad de los quintos lo encontramos en el Valle del Ambroz, en Extremadura, del que ya se había mencionado alguna cuestión en páginas anteriores. Pedro Talavan (1989), detalla el papel de los chicos en esta festividad, caracterizada por este autor como “Ritos de amor y muerte”. Destacan en las páginas de este texto expresiones como “fiesta masculina y guerrera”, y también nuevamente referencias muy recurrentes en este tipo de prácticas culturales como por ejemplo, la caza (y la solidaridad), la leña, el iniciador acompañante de mayor edad, el alcohol, ciertos animales, escenarios de guerra “tribal”, o la particularidad de la cuestión de “los pisos” que básicamente consiste en cobrar a los forasteros que buscan

novia en el pueblo, puesto que suya es la función de defender a las mujeres de la comunidad y probar la hombría de los pretendientes (1989:364).

Existe en esta práctica ritual de los quintos en el Valle del Ambroz alguna particularidad simbólica sugerente por su relación con los atributos viriles.

Dos son los animales directamente relacionados con los quintos y ambos son machos y con leyenda de fuertes. El gallo es el amo del corral. Lo hace saber cuando canta. Lo mismo sucede con el macho cabrío. [...] es lo contrario del borrego, es rebelde, se sube por las paredes y le gusta lo mejor. Pelea con sus semejantes y les gana. Su olor es afrodisiaco. Sus turmas se emplean para lograr preciados perfumes para exquisitas damas... (1989: 365)

Otro caso particular de estudio de los quintos como rito de paso, en esta ocasión más centrado en la cuestión masculina, es el de Noblejas en Toledo, que analizan José M^a Espada y Mónica Cornejo (2001). Siguiendo su exposición, en la tradición popular los quintos forman parte del inicio de un proceso que significará “hacerse todo un hombre”, la “mili”. Su estructura simbólica: “reproduce las divisiones sociales y sanciona el orden heterosexista de género” (2001).

Acabando ya con el fenómeno de los quintos, vuelvo ahora sobre el capítulo de Pedro Cantero (2003) sobre un pueblo de la sierra de Huelva. Aunque ya ha sido descrita en parte, y expuesta como uno de los pilares fundamentales en la génesis de esta tesis doctoral, la descripción de este auténtico ritual de masculinidad detallada por el autor tiene un encaje y unas reminiscencias con los ritos de paso estudiados por la antropología clásica que genera cierta fascinación. Si bien cumple con muchas de las características descritas hasta el momento, el relato de Galaroza y sus quintos parece tener una mayor profundidad significativa como denotan las palabras del propio autor.

La quinta ha sido, en la sociedad antigua, el ritual de iniciación que marcaba el punto de inflexión de la mocedad, daba nuevo estatuto al joven y le preparaba a “volverse un hombre”. Un hombre modelado al modo de su comunidad. Durante el ritual, además de vivir un paréntesis de libertad festiva incomparable, se reforzaban los lazos entre mozos de la misma edad, se desarrollaba el sentido de negociación y de compromiso grupal, pero sobre todo, la quinta era y es, allí donde todavía se celebra, un rito masculino por el que se pretendía afirmar los caracteres de la virilidad y renunciar al mundo de lo hembra, romper con lo más femenino que cada uno encerraba, el lazo materno que les hizo, y del que debían salir para ser (trabajador, guerrero y padre)²⁶. (2003:60)

En este pueblo, los quintos desarrollan todo tipo de actividades relacionadas con la exaltación de los valores atribuidos por la comunidad a la masculinidad. En este ritual, especialmente en aquellos diez días de separación-reclusión y convivencia que fomenta la camaradería, beberán vino, cantarán canciones misóginas manifestaciones de un inconsciente temeroso/odioso de lo femenino, matarán gallinas, y, por último irán de putas (2003: 60-63). Todo un ritual complejo, bien estructurado y con un objetivo claro: la construcción social de los hombres. A excepción del terror sufrido y el dolor infringido, poco que envidiar en simbolismo y estética a los rituales de masculinidad de las sociedades *exóticas*.

Si nos acercamos más geográficamente al objeto de estudio de esta tesis, encontramos un artículo bastante reciente que destaca por su llamativo título: “Como llegar a ser hombre con un collar de naranjas y una manta en la cabeza. Análisis de un rito de paso: los naranjeros en *les dances del Rei Moro d’Agost*” (Morant, 2014).

Con una estructura adaptada al contexto cultural valenciano, con la *nit dels cohets*, por ejemplo (el municipio de Agost está en Alicante), no deja de ser una fiesta de quintos con casa de separación-reclusión, con demostración pública

²⁶ Estas tres funciones coinciden plenamente por las “encontradas” por David Gilmore (1990) en su concepción de una masculinidad ubicua que se caracteriza por el cumplimiento de las funciones, proveedora, protectora y progenitora.

de hombría a través de la superación de pruebas, animales, alcohol, etc., como ya se ha visto en otras celebraciones similares.

En este artículo destacan las reflexiones que el autor, Miguel Morant, va lanzando y que nos dan pistas sobre algunas lógicas de esta especie de ritos, que pese a ser contemporáneos parecen tener cierta continuidad y anclaje con tradiciones ancestrales (celebración de solsticios, saturnalias, etc.): “Los jóvenes iniciados están fuera de la sociedad, y la sociedad carece de todo poder sobre ellos, son considerados casi sagrados” (2014: 451).

Su posicionamiento queda bien reflejado en las conclusiones, donde recurre a las teorías junguianas, levi-straussianas o estructuralistas. Cierra el artículo señalando cómo estas fiestas del pueblo de Agost son “un ejemplo de comunión entre los nuevos rituales que emergen en un mundo global, con ritos ancestrales mantenidos generación tras generación, a modo de una celebración simbólico-ritual encargada de conectar con la psique primigenia, con lo ancestral del ser humano” (2014: 454).

Pero no sólo son los quintos. También se pueden buscar estas lógicas en la construcción de la masculinidad en otras prácticas culturales vinculadas con lo festivo y religioso. Es el caso de los costaleros sevillanos estudiados por María del Pilar Fernández Angulo (2008), que aún no funcionando como rito de paso de masculinidad para el conjunto de hombres que forman estas cuadrillas de costaleros, sí lo hace como para aquellos chicos jóvenes que quieren acceder a estos grupos cerrados y exclusivos pero que generan el espacio para validar públicamente una hombría vinculada con la religiosidad católica.

Si bien las lógicas costaleras son bastante diferentes a las presentadas hasta ahora con los quintos, no deja de ser significativo cómo se puede encontrar en el espacio de lo sagrado-religioso, vinculaciones con la masculinidad, nuevamente desde el punto de vista de la validación pública y la “excelencia performativa” e incluso como rito de paso en los itinerarios biográficos masculinos.

Dejando de lado los ámbitos de la tradición festiva y religiosa, al hablar de ritos de paso, especialmente de aquellos referidos a la masculinidad en España, la

“mili”²⁷ siempre se postula como uno de los más institucionalizados. El servicio militar obligatorio fue durante mucho tiempo el dispositivo articulador por el cual los chicos se convertían en hombres. Incluso es usual encontrar expresiones que hacen referencia directa y explícita de tal fenómeno, del tipo “cuando vuelvas de la mili ya serás un hombre” o “la mili te hace hombre” aparte de cierta retórica en la cultura popular sobre las historias y anécdotas de aquellos meses de separación y relativo aislamiento.

Este *ritual* asesino de lo femenino, homófobo y reproductor de las características más arcaicas asociadas a la virilidad entra dentro de la lógica castrense propia de la historia militar española y su construcción de una determinada masculinidad (Simón, 2013) cumpliendo casi a la perfección con las estructuras típicas de un rito de paso descritas por los ya mencionados Arnold Van Gennep o Victor Turner. Lo que a la postre significa que durante muchos años los jóvenes españoles tenían preparado por parte del estado un mecanismo social de obligado cumplimiento por el cual dedicaban varios meses de su vida a convivir en un espacio alejado del resto de la sociedad y exclusivamente masculino.

Si bien es cierto que con las prácticas presentadas hasta ahora (a excepción de los costaleros) se podía establecer un paralelismo con otros ritos de paso *exóticos* y una coherencia con las lógicas teóricas de la antropología clásica sobre estos fenómenos socioculturales, sin embargo la mayoría de fenómenos actuales no estarían tan claramente emparentados con el rito de paso *stricto sensu*, o al menos en apariencia. Quizás se pueden analizar mejor las prácticas contemporáneas con el concepto de *liminoid* ya presentado, o realizar una lectura más profunda que permita determinar qué hay de ritual, de liminar, de *communitas*, de solemnidad o de sagrado en muchas de las *performances* masculinas que observamos actualmente.

Aunque lo desarrollaremos con posterioridad en el apartado de los *locus* masculinos, estas prácticas contemporáneas constructoras de masculinidad están muy vinculadas con determinados tiempos-espacios, cada uno con su

²⁷ Sobre lógicas internas de la mili, son sugerentes las aportaciones de Eulogio Sánchez Navarro (1999) en el artículo “La mili en tres dimensiones”.

particular idiosincrasia pero con un elemento en común; validar la masculinidad públicamente o frente al grupo de iguales en espacios que pueden estar connotados con cierta sacralidad.

Estos lugares, estas prácticas, las vemos en las calles, en el grupo de iguales, en los juegos, en el deporte, en el ocio y el tiempo libre, en los bares (Escalera, 1990) puede que ahora también en otros espacios emergentes para la masculinidad, como los gimnasios (Fanjul, 2006: 322; Martínez Guirao, 2004, 2014) o en el ya clásico consumo de prostitución (Gómez, Pérez y Verdugo, 2015; Carmen Meneses Falcón, 2015).

Pero estos lugares no son ritos de paso, al menos desde el punto de vista ortodoxo de la teoría, aunque cumplan una misma función en clave acumulativa y casi perpetua. Quizás no exista la reclusión, pero sí ciertas formas de separación, quizás no exista una violencia física directa, ritualizada-institucionalizada, pero sí riesgo y violencia permitida (cuando no exigida). Es decir, en las *nuevas* prácticas sociales constructoras de masculinidad podemos encontrar ciertos principios vinculados con lo ritual adaptados al contexto de esta (pos)modernidad aparentemente desritualizada y desacralizada. Se verá con más detalle en la parte analítica.

En este último sentido, el antropólogo peruano Juan Carlos Callirgos, centra su mirada en la identidad masculina y el ciclo vital en su artículo en la compilación de Carlos Lomas (2003), "Sobre héroes y batallas: Los caminos de la identidad masculina" donde sitúa muchos de los espacios mencionados, como lugares de reproducción de la masculinidad hegemónica: deportes (de aventura), escuela, grupo de iguales, trabajo, prostitución, etc. Por su parte autores como Juan Branz y Jose Antonio Garriga Zucal (2013) focalizan su artículo, basado en investigaciones etnográficas, en ámbitos como el deporte del rugby, la profesión policial y las relaciones de estos ámbitos con la masculinidad.

Como ya se ha indicado, en el último apartado de este marco teórico se prestará atención específica a esos *locus*, a esas prácticas, tiempos-espacios de la masculinidad contemporánea y a sus particularidades en relación con lo ritual y con su significación, más allá de la consciencia de los actores.

2.5- Las herramientas bourdieuanas en el análisis de la construcción de la identidad masculina

Uno de los enfoques que se encuentra más presente en esta tesis es sin duda el bourdieuano. Parte del aparato conceptual facilitado por este socioantropólogo es vital en el nivel de lo analítico y en el propio planteamiento de las hipótesis de esta investigación o incluso en su génesis epistemológica. Esas herramientas facilitadas por el trabajo de Pierre Bourdieu, las he encontrado especialmente en sus trabajos “El sentido práctico” (2008) y “La dominación masculina” (2007), aunque también hago uso de reflexiones, ideas o nociones provenientes de otras obras como “El baile de los solteros” (2004) o el ya mencionado en la introducción “Autoanálisis de un sociólogo” (2006), entre otras aportaciones del sociólogo francés.

Esta forma de entender la complejidad de la realidad social nos facilita herramientas clave para su comprensión, especialmente desde el punto de vista del análisis de lo simbólico, de la *magia* social performativa, de los sistemas de dominación y su naturalización o desde la forma en cómo estos se reproducen con el *beneplácito* del dominado en un juego de campos y capitales.

En este sentido, emergen en la obra del francés varios conceptos de vital importancia como pueden ser el *habitus* o la violencia simbólica, pero también todo su posicionamiento estructuralista constructivista (a su manera) como lo entiende y define Antonio Alvarez Sousa.

Por estructuralismo quiere decir algo completamente distinto a lo que es la tradición saussuriana y lévi-straussiana. Por estructuralismo o estructuralista “yo quiero decir que existen, en el mundo social mismo, y no solamente en el sistema simbólico, lenguaje, mito, etc., estructuras objetivas, independientes de la consciencia y de la voluntad de los agentes, las cuales son capaces de orientar o de impedir sus prácticas y

sus representaciones”. [...] constructivismo quiere decir que “existe una génesis social de una parte de los esquemas de percepción, de pensamiento y de acción que son constitutivos de aquello que yo llamo *habitus*, y de otra parte de las estructuras sociales, y en particular de aquello que yo llamo los campos y los grupos, especialmente de aquellos que normalmente se les denomina clases sociales. (1996: 146)

Este posicionamiento teórico que resume sintéticamente la obra y enfoque de Pierre Bourdieu, y que como se observa, no coincide plenamente con el planteamiento estructuralista de Lévi-Strauss o Saussure, sino que va más allá, facilita al sujeto investigador una perspectiva óptima para el análisis de la construcción de identidades antinómicas características de los sistemas de dominación, como, por ejemplo, el patriarcal.

En esta cita, se observa ya cómo el francés recurre a uno de sus conceptos fetiche, el *habitus*, ese “instinto socialmente producido” (2004: 202) que condiciona nuestras formas de percepción y nuestras disposiciones, y que por tanto genera dentro de un sistema jerárquico de dominación *instintos sociales* diferentes para dominantes y dominados, unidos por esa violencia simbólica que juega con estrategias de conocimiento-desconocimiento que normalizan las relaciones de dominación, y, que a la postre, justifican el orden normal de las cosas. El *habitus*, como lo define el propio sociólogo serían aquellos.

Sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta. (2008: 86)

El *habitus* es lo social incorporado predispuesto a guiar nuestras representaciones y prácticas, aquella segunda naturaleza de origen social, somatización de la cultura, cultura corporeizada donde se depositan y cogen forma práctica los sistemas de dominación, y por tanto donde se reproduce el patriarcado y sus instituciones.

El *habitus* como sentido práctico opera la *reactivación* del sentido objetivado en las instituciones. Producto del trabajo de inculcación y de aprobación que es necesario para que esos productos de la historia colectiva que son las estructuras objetivas alcancen a reproducirse bajo la forma de disposiciones duraderas y a justadas que son la condición de su funcionamiento, el *habitus*, que se constituye en el curso de una historia particular, imponiendo a la incorporación su lógica propia, y por medio del cual los agentes participan de la historia objetivada de las instituciones, es el que permite habitar las instituciones, apropiárselas de manera práctica, y por lo tanto mantenerlas en actividad, en vida... (2008: 93)

Esta conformación del *habitus* que se sitúa en muchas ocasiones más allá de la consciencia, dispone para su despliegue social, para la reproducción de las instituciones de las que emana reproduciéndose como un autómatas, de unas lógicas que, como el mismo Pierre Bourdieu señala, no retornan sobre su propia historia, en tanto que éste responde a las lógicas del desconocimiento, a la paradoja de la *doxa*, únicamente subvertible con un conocimiento crítico-científico.

La idea de la lógica práctica, lógica en sí, sin reflexión consciente ni control lógico, es una *contradicción en los términos*, que desafía la lógica lógica. Esta lógica paradójica es la de toda práctica o, mejor dicho, de todo *sentido práctico*: atrapada por *aquello de lo que se trata*, totalmente presente en el presente y en las funciones prácticas que ella descubre allí bajo la forma de potencialidades objetivas, la práctica excluye el retorno sobre sí (es decir sobre el pasado), ignorando los principios que la comandan y las posibilidades que ella encierra y que no puede descubrir

de otro modo que actuándolas, es decir, desplegándolas en el tiempo.
(Bourdieu: 2008:146)

Desde la óptica en la que en esta tesis se defienden ciertas lógicas particulares en la construcción sociocultural de la masculinidad, parece claro que en el concepto bourdieuano de *habitus* reside una capacidad explicativa muy aprovechable. Las formas de la socialización diferencial, la constitución de todo un aparato simbólico-cultural a disposición de la reproducción de la dominación masculina, son elementos necesarios que están en la génesis de un *habitus* individual que sirva de engranaje para el despliegue del sistema, teniendo este *habitus* una manifestación en la práctica social colectiva que retorna sobre la propia institución a la que legitima, justifica y despliega en el tiempo *ad infinitum*, hasta que se topa, en una reinterpretación particular del materialismo marxista, con las contradicciones entre las condiciones materiales de existencia y relaciones entre los géneros y ciertos componentes de la superestructura ideológica, como las formas de pensamiento que empiezan a ser socialmente aceptadas, frente a un *habitus* que en su génesis parecía perpetuo e inmutable, visibilizando un desajuste evidente entre las lógicas de la dominación y su expresión práctica en el momento en el que los feminismos han alcanzado ciertos avances sociales (rupturas) que generan dicho desajuste. Esta cuestión será desarrollada posteriormente en el análisis y en las conclusiones de esta investigación.

La remanencia en forma de *habitus*, del efecto de los condicionamientos primarios explica también, y de manera igualmente satisfactoria, los casos en los que las disposiciones funcionan *a destiempo* y donde las prácticas están objetivamente inadaptadas a las condiciones presentes debido a que se ajustan objetivamente a condiciones caducas o abolidas.
(Bourdieu: 2008: 101).

Es decir, que existe la posibilidad de reproducir un *habitus* obsoleto que ha sido capaz de sobrevivir a cambios estructurales en las condiciones materiales de

existencia, puesto que el *habitus* tiende a esa especie de perpetuidad una vez hecho cuerpo. No hay que olvidar que se nace en el juego, que se ignoran sus orígenes, y por tanto no se vuelve sobre estos. Es una estrategia de conocimiento-desconocimiento que acaba por generar silencios en los discursos masculinos en tanto que *doxa*.

Con el *habitus*, se pueden además explicar muchas de las actitudes no discursivas de los hombres en nuestra sociedad, aunque puedan parecer paradójicas, especialmente en estos momentos. Desde esta noción bourdieuana se pueden entender al mismo tiempo muchas de las lógicas de lo que el mismo autor denomina *magia social*, en la relación entre esos *habitus* interiorizados y las instituciones que toman, con el sujeto, cuerpo.

La virtud de la incorporación, que explota la capacidad del cuerpo para tomarse en serio la magia performativa de lo social, es lo que hace que le rey, el banquero, el sacerdote sean la monarquía hereditaria, el capitalismo financiero o la Iglesia hechos hombre. La propiedad se apropia de su propietario, encarnándose en la forma de una estructura generadora de prácticas perfectamente adecuadas a su lógica y a sus exigencias. (Bourdieu: 2008: 93)

Siguiendo con las aportaciones de Pierre Bourdieu, parece que el juego entre el *habitus* y los tipos de capital²⁸ y su despliegue son también una herramienta adecuada a las necesidades de la perspectiva analítica de esta tesis. En nuestras relaciones de género, que es el espacio donde se confirma una posición determinada respecto al sistema y por tanto la propia identidad, en las lógicas internas de la relación entre los propios hombres, o entre los hombres y el sistema, el capital en sus diferentes manifestaciones va a jugar un papel

²⁸ Las especificidades de cada tipo-subtipo de capital las podemos encontrar distribuidas en la amplia bibliografía de Pierre Bourdieu. Para una aproximación de carácter más sintética a estos tipos de capital se puede consultar el capítulo "Las formas del capital. Capital económico, capital cultural y capital social" (Bourdieu, 2000). Otro texto interesante en la misma línea es el de José Saturnino Martínez García "Las clases sociales y el capital en Pierre Bourdieu. Un intento de aclaración" donde también se aborda la cuestión, fundamental para esta tesis, del capital simbólico (Martínez García, 1998).

fundamental. Especialmente aquel capital simbólico, como capital no reconocido.

El capital simbólico es "la forma que toman los distintos tipos de capital en tanto que percibidos y reconocidos como legítimos" [...], "*es este capital negado, reconocido como legítimo, es decir, no reconocido*" [...] "es la forma que adquiere cualquier tipo de capital cuando es percibido a través de unas categorías de percepción que son fruto de la incorporación de las divisiones o de las oposiciones inscritas en la estructura de la distribución de esta especie de capital". Sería cualquier forma de capital en tanto que no reconocida como producto de una acumulación arbitraria, no reconocimiento debido a los esquemas de percepción generados en el seno de los campos en los que ese tipo de capital produce efectos; por tanto, su posesión es percibida como natural. (Martínez García, 1998: 8-9)

En resumen, se puede afirmar que el trabajo teórico de Pierre Bourdieu sirve de base y referencia en el nivel analítico de este tesis puesto que sus herramientas encajan con la perspectiva teórica, empírica y epistemológica de partida.

La masculinidad, como se verá en el análisis, su forma de dominación que es el patriarcado, el machismo que es su ideología y el androcentrismo como su forma de legitimación, responden a lógicas simbólicas que se esconden en los márgenes del propio sistema y mediante estrategias de normalización, de naturalización, de reconocimientos-no reconocimientos, de conocimientos y desconocimientos, de violencias simbólicas. Pero sobre todo, la identidad masculina como creencia colectiva se despliega a través de lógicas prácticas aparentemente pre-discursivas, que esconden no explicitando a través del discurso su propia génesis, ya que esto supondría una llave de entrada a un

retorno potencialmente deslegitimador y por tanto desactivador de todo el sistema de dominación masculina.

2.6- Conscientes e inconscientes colectivos²⁹

Una de las principales inquietudes en esta tesis doctoral es la cuestión de las formas de transmisión de la masculinidad tradicional, como ya se ha mostrado en la introducción, a partir de determinadas experiencias personales.

Desde un posicionamiento sociológico, como se señalaba, un constructivismo estructuralista bourdieuano, se parte de la hipótesis teórica de unas estrategias socioculturales de producción y de reproducción de un determinado tipo de identidad dentro de un sistema de dominación como el patriarcado, que es la masculinidad. Esto además contextualizado en un periodo sociohistórico concreto; la sociedad globalizada y líquida caracterizada por la intensificación de los flujos de información circulantes y su impacto en la formación de las identidades.

No obstante, existen, por otro lado, otras corrientes menos constructivistas y más cercanas a posicionamientos junguianos, por poner un ejemplo, que han puesto el énfasis en la existencia de una especie de arquetipos de masculinidad transmitidos en tanto que especie humana y en tanto que varones, más allá de realidades culturales concretas.

Así se deriva de los trabajos del propio Carl Gustav Jung (Engler, 1998), de los mitopoéticos Robert Moore y Douglas Gillette (1993) o de aquellos enfoques que de alguna manera parecen buscar esas “estructuras profundas de masculinidad” comunes a todos los varones de la especie, pero que nunca nadie ha podido confirmar de manera universal.

²⁹ Algunas reflexiones referidas a la relación entre epistemología, ciencia, sociología, hechos sociales y consciencia/inconsciencia, se pueden encontrar en el trabajo conjunto de Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron, especialmente en el capítulo “La ruptura” y sus textos vinculados (2005).

La idea del psicoanalista suizo sobre el inconsciente colectivo es ciertamente fascinante, aunque desde posiciones científicas pueda haber sido puesta en duda quizás por su probable falta de rigor científico. Esta teoría sobre el inconsciente colectivo parte de la premisa de la existencia de un substrato común a toda la especie humana, a la que sólo se puede acceder, en tanto que inconsciente, a través de la interpretación de sus manifestaciones materiales en el ámbito de lo real o lo discursivo: sueños, religiones, mitos, etc.

Aunque es realmente sugerente esta idea, la propia antropología ha puesto de manifiesto, como ya se ha visto, ejemplos que podrían, como mínimo, poner en duda tal substrato común, y más aún en el caso de posibles substratos comunes en función del sexo biológico concreto de cada ser humano.

A pesar de esto, como ya se apuntaba, seguidores del suizo han ahondado en la cuestión desde precisamente este punto de vista. En “La nueva masculinidad. Rey, Guerrero, Mago y Amante” (1993) dichos autores tratan de describir cuatro arquetipos (“entidades misteriosas” o “afluencias de energía” según los mismos) para el hombre maduro. Lo hacen partiendo ya de la existencia segura de estas estructuras profundas de masculinidad, lo que como mínimo genera sospecha sobre su procedimiento científico: “el hombre al que “le falta algo” es un hombre que probablemente no ha tenido la oportunidad de vivir la iniciación ritual a las profundas estructuras de la masculinidad” (Moore y Gillette, 1993: 23). Además esta obra también ofrece dudosas justificaciones de las pulsiones violentas de los hombres causadas por la influencia del arquetipo del guerrero (Moore y Gillette, 1993: 92).

Analizando la figura del amante, otro de los arquetipos de masculinidad madura propuestos, Robert Moore y Douglas Gillette esbozan una definición ampliada a su entender³⁰ del concepto de inconsciente colectivo.

El inconsciente colectivo de Jung es el “inconsciente” de los seres humanos como especie y contiene, como dijo Jung, los recuerdos

³⁰ Lo pretenden extrapolar no sólo al conjunto de los seres humanos sino también de otras “cosas vivientes” (1993:137).

inconscientes de todo lo que ha sucedido alguna vez en las vidas de todas las personas que han vivido. (1993: 137)

En definitiva, recurriendo a terapias con hombres, a sus relatos, a mitologías, a historias y religiones pretenden justificar algo que describen como entidades misteriosas pero de lo que parecen estar seguros de su existencia. Acentuando la dudosa rigurosidad científica de dicha obra e incluso de dicho enfoque, no obstante cabe señalar que ha tenido cierta capacidad de fascinación durante algún tiempo, quizás todavía en parte hoy³¹, especialmente con la publicación y difusión de *Iron John* de Robert Bly³² (1992).

Volviendo al tema del inconsciente colectivo, autoras como Barbara Engler (1998) señalan algunas cuestiones a tener en cuenta sobre el trabajo de Carl Gustav Jung. Aparte de las ya referidas ideas vinculadas con el sustrato común compartido por los seres humanos, el inconsciente colectivo en ese mismo sentido se puede explicar desde las experiencias de vivencia en grupos humanos, el hecho de compartir ciertas emociones o incluso formas de simbolización o lenguaje. Como apunta esta autora, el psicoanalista suizo consideraba esta idea sobre el inconsciente colectivo como empírica, ya que se puede demostrar a través de la existencia de sueños, mitología y datos que son transculturales (1998: 81). Quizás el problema resida en las interpretaciones que algunos autores han dado en la lectura de estos datos etnográficos.

En su repaso por las aportaciones junguianas, Barbara Engler también refiere la diferencia entre el *ánima* y el *animus*: “por tanto, el arquetipo de *ánima* es el lado femenino de la psique masculina y el arquetipo del *animus* es el lado masculino de la psique femenina. [...] Nos ayuda a relacionarnos con el sexo opuesto y a entenderlo” (1998: 83). Carl Gustav Jung, afirma esta autora,

³¹ Sobre movimientos neo-machistas como *Return of Kings* quienes defienden posturas misóginas basadas en la recuperación de un supuesto pasado de autenticidad masculina se pueden consultar algunas noticias relativamente recientes y el enlace a su página web: <http://www.returnofkings.com/> <http://www.elperiodico.com/es/noticias/sociedad/returns-kings-desconvoca-encuentro-machista-radical-barcelona-4870836>

³² En relación con el movimiento mitopoético se puede consultar el siguiente enlace que da cuenta de su todavía vigencia en algunos (aunque creo pequeños) círculos: http://www.playgroundmag.net/noticias/historias/man-disconnected-philip-zimbardo-fin-masculinidad_0_1535246461.html

sostuvo con firmeza que la psique de las mujeres era diferente de la de los hombres, caracterizando la misma por la capacidad de entablar relaciones, mientras que pensaba que los hombres se caracterizaban por tener un pensamiento racional y analítico.

Ciertamente, aunque se pueden encontrar algunos elementos sugerentes en las propuestas junguianas, no creo que esta perspectiva psicoanalítica tenga fundamento suficiente como para explicar totalmente, quizá ni tan sólo parcialmente, cómo se transmite y reproduce entre generaciones e individuos varones la masculinidad tradicional en las sociedades contemporáneas.

Desde una mirada más socioantropológica, Emile Durkheim ofrece una idea similar en la formulación pero bastante diferente en su definición respecto a la propuesta junguiana. Se trata de la conciencia colectiva, concepto desarrollado en su obra sobre la división del trabajo en la sociedad donde se abordan las conocidas solidaridades propuestas por el sociólogo francés; orgánica y mecánica.

Dentro de la segunda, la mecánica, en el mencionado trabajo publicado por primera vez en 1893, aparece una definición que posteriormente Emile Durkheim ampliaría en *Las formas elementales de la vida religiosa*, casi veinte años después. Esta fue la primera tentativa de aproximación al concepto que con el tiempo cobraría interés y relevancia para las futuras generaciones de investigadores e investigadoras sociales.

The totality of beliefs and sentiments common to the average members of a society forms a determinate system with a life of its own. It can be termed the collective or common consciousness. (1997: 38-39)

Esa vida propia de esta consciencia compartida que la hace funcionar como un autómatas está por encima del individuo. Como señalan Josep Picó y Enric Sanchis en su revisión sobre la obra de uno de los padres de la sociología.

No puede concebirse la sociedad sin este conjunto de valores morales, que no constituye un sistema deducido de principios abstractos sino que se ha ido conformando, en primer lugar, a través de la adhesión positiva de los hombres a un conjunto de ideales y después debido al carácter obligatorio y coactivo que estas reglas morales han tenido sobre los individuos, y que han posibilitado la unidad moral y la continuidad de la sociedad [...] El individuo no ha de ser la base del análisis social, sino que por encima de él está la sociedad que lo conforma y a la que debe someterse. La sociedad es algo más que la suma de individuos que la componen. Durkheim compara a estos con los átomos inanimados que forman la célula viviente, como la célula es superior a los átomos también la sociedad es superior a los individuos particulares. (1996: 35-36)

Y así es como hay que entender a Emile Durkheim, en el contexto de su tiempo histórico y en el contexto de desarrollo de las ciencias, de las ciencias sociales concretamente entre finales del XIX y principios del XX. Si bien este posicionamiento puede parecer superado ya para la socioantropología contemporánea, no obstante el mismo sociólogo francés amplió el sentido restringido del concepto para adaptarlo a las particularidades de las sociedades modernas de solidaridad orgánica.

Según la nueva concepción, la conciencia colectiva se genera en especiales coyunturas sociales de efervescencia emocional, tiene su base en la doble naturaleza de la conciencia humana, expresa los estados colectivos en forma de representaciones y tiene por función regular normas e integrar ideales en diferentes sociedades. Una de sus expresiones históricas más relevantes son las creencias religiosas y sus rituales. (Giner, Lamo de Espinosa y Torres, 2006)

Con estos dos planteamientos teóricos presentados provenientes de diferentes disciplinas, obviamente tras la crítica al modelo psicoanalítico junguiano y probablemente por *deformación* académica, esta tesis doctoral se sitúa más cercana al entendimiento de la masculinidad tradicional como una creencia

colectiva, por tanto compartida y que tiene particularidades en común con esta idea de consciencia colectiva dibujada por Emile Durkheim. En esta tesis doctoral se parte de la hipótesis de que parte de la génesis de la masculinidad tradicional, por sus características enraizadas en lo más arcaico de los tiempos, responde a lógicas de solidaridad mecánica y de consciencia colectiva.

Aún así, quizás no es suficiente esta perspectiva teórica para explicar esa a veces difícilmente perceptible transmisión de la masculinidad en las sociedades actuales. Con el soporte de las teorías bourdieuanas se puede complementar la visión de las sociedades de Emile Durkheim, aprovechando la noción de reproducción planteada por Pierre Bourdieu³³ y la tendencia a la perpetuación de sistemas de dominación tan arraigados culturalmente e incluso corporalmente como el patriarcado mediante diferentes dispositivos socioculturales.

Son dignos de mención, también en este apartado, algunos de los aportes realizados por la sociobiología de Edward Osborne Wilson, que como señala Gerda Lerner.

Wilson y sus seguidores argumentan que las conductas humanas que son “adaptativas” para la supervivencia del grupo quedan codificadas en los genes, e incluyen en estas conductas cualidades tan complejas como el altruismo, la lealtad o la conducta maternal. No sólo dicen que los grupos que practiquen una división sexual del trabajo en la que las mujeres hagan de niñeras y educadoras de los niños tendrán una ventaja evolutiva, sino que defienden que este comportamiento pasa de alguna manera a formar parte de nuestro código genético, de modo que las propensiones psicológicas y físicas necesarias para esta organización social se desarrollan selectivamente y se seleccionan genéticamente. (1990: 39)

³³ Pierre Bourdieu habla fundamentalmente de la reproducción del sistema de dominación de las élites o clases dominantes a través de los sistemas educativos. En este caso y para esta tesis la pregunta es, dado que no hay una escuela institucionalizada de masculinidad, ¿cuáles son esos espacios donde el sistema reproduce la masculinidad? Como se verá, no hay un único espacio, sino tiempos-espacios en las trayectorias vitales de los sujetos masculinos que están caracterizados por una serie de prácticas que sirven para producir y reproducir la masculinidad tradicional.

¿Se trata, por tanto, de determinismo biológico, de selección natural y de transmisión genética? ¿Es posible transmitir la masculinidad a través de los genes? Es una pregunta que como científico social no estoy en disposición de responder, pero mi posicionamiento frente a esta corriente biologicista es que no se pueden dejar de lado los condicionantes culturales frente a los que los grupos responden de diferente manera y con diferentes estrategias adaptativas³⁴. Creo que el papel de la antropología, en este sentido, ha sido determinante para desmontar supuestos esencialismos y determinaciones genéticas en el comportamiento sociocultural de las comunidades humanas.

Además, pudiera dar la sensación que este tipo de lecturas de lo social tienen también algo de ideológicas y forman parte de las estrategias del sistema para perpetuar su dominación de manera legítima. En cualquier caso, no deja de ser sugerente, que una supuesta historia perdida en el origen de los tiempos y compartida por los hombres pueda ser transmitida genéticamente. Si los hombres siempre han estado en el campo de batalla ¿por qué no puede existir un gen guerrero que se transmita biológicamente en la especie? El problema, probablemente es de partida; a estas alturas y con la revisión feminista sobre las ciencias occidentales androcéntricas, se pueden empezar a poner en cuarentena algunas afirmaciones dogmáticas sobre el papel de hombres y mujeres a lo largo de la historia. Y, así pues, esta premisa invalida esa supuesta verdad universal masculina que nos retrotrae a las cavernas y al espíritu guerrero masculino.

³⁴ Algunas aclaraciones en este sentido aparecen en el texto de Marvin Harris (2009), donde recomienda no confundir a los sociobiólogos, que no niegan la importancia de lo cultural, con los raciologistas científicos, entre otros.

2.7- La mística de la masculinidad: Misterio, sacralidad y privilegios

*No importa vivir unos pocos años más o menos.
A uno le gustaría tener en su vida algo que mostrar.*
(Arendt, 2014: 458).

La masculinidad tradicional, en perspectiva funcionalista, es necesaria para la supervivencia y reproducción de los grupos humanos. Los hombres, son reyes, magos, guerreros, políticos, amantes, proveedores, aventureros y conquistadores, son la razón ilustrada, la racionalidad y el pensamiento crítico, son quienes mantienen el control y no se dejan llevar por las emociones.

Toda esta discursiva respecto a la masculinidad y a los sujetos sexuados que en principio la encarnan, los varones, ha suministrado a esta identidad una aureola de misterio y de atracción que todavía se mantiene en nuestras sociedades.

Además han existido y existen ciertas prácticas rituales vinculadas con elementos como lo secreto, lo sagrado (aunque esto sea arbitrario y emane del sistema de dominación – de hecho es en parte garante del sistema de dominación-) la separación de lo mundano, la transmisión oral de los conocimientos, etc., que si cabe, ha mistificado más la masculinidad.

Como se irá viendo con el desarrollo del texto, el planteamiento de la mística de la masculinidad en esta tesis tiene tres componentes en su génesis: el primero, la adscripción identitaria a un género que parece ya no ser funcional como se verá en los próximos apartados. El segundo componente por el que se aborda esta cuestión es el poder (y la violencia) y su capacidad de atracción (Seidler, 2007: 218) y la función de la masculinidad como refugio identitario (Marqués, 1997; Guasch, 2003). Y el tercer componente relacionado a esta idea es el halo de misterio, y consecuentemente, de fascinación, que envuelve

la identidad masculina³⁵. Nadie sabe exactamente qué es ser un hombre (García, 2008, 2009) pero todos quieren (deben) serlo.

Octavio Salazar (2013) analiza el tema de la mística en un capítulo de su libro sobre los hombres y su género señalando esa posición de privilegio, la sensación de sentirse en el bando de los dominantes.

El lugar privilegiado del varón en la sociedad, es decir, su posición de proveedor, de titular del poder económico y político, de autoridad en el contexto familiar y de legítimo detentador de la violencia. Todo ello provoca las consecuencias propias de sentirse parte de un grupo dominante. (2013: 175)

Esa relación con el poder, con los privilegios es la que ayuda a explicar parte de esa voluntad identitaria de los hombres. Pero es que, además, no parece que exista alternativa. La opción de “no ser” no es viable, porque la penalización social sería demasiado grande. Así que, aunque a los hombres no les guste mucho serlo, en caso que sea así, no tienen opción, porque no serlo es todavía mucho peor.

Es lo que Oscar Guasch (2003) relata en su capítulo “Ancianos, guerreros, efebos y afeminados: tipos ideales de masculinidad”. Desde su punto de vista abrazarse al género masculino tradicional es una suerte de *refugio identitario*. Muchos hombres viven la masculinidad como si fuera imposible ser otra cosa que ser varones. Algunos se acogen a la identidad masculina clásica porque no saben intentar ser nada más. Pero no se puede vivir siempre atrapado en esta especie de escondite en la fraternidad.

Como resultará evidente, tanto en el trabajo de Octavio Salazar como en esta tesis, el título del apartado nos remite directamente al clásico del feminismo de Betty Friedan ([1963] 2009) “La mística de la feminidad”, donde en un magnífico trabajo esta autora redescubre al mundo lo sucedido en la sociedad

³⁵ Entrarían también en este punto algunos de los postulados freudianos sobre, por ejemplo, la envidia del falo que vincula a la masculinidad de partida con esa posición de poder.

estadounidense desde los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, incidiendo en la creación social, especialmente mediática, de toda una narrativa que trágicamente condujo a las mujeres a quedarse nuevamente recluidas en lo doméstico, renunciando a cualquier tipo de proyecto vital que fuera más allá del matrimonio y la maternidad.

En este texto, Betty Friedan detalla con todo lujo de detalles ese proceso social complejo que consigue imponerse como hegemónico pero que tiene mucho que ver con un momento concreto de relación entre el patriarcado y el capitalismo y con el auge de las tesis funcionalistas, de la mano de Talcott Parsons, entre otros y otras, del contexto académico-científico.

¿Cómo se puede entender que las chicas cada vez más dejaran de asistir a la universidad, o dejaran las carreras a medias, o renunciaran a cursos de postgrado y/o doctorado, simplemente para casarse y tener hijos e hijas? ¿Qué mecanismo social permite a una sociedad desarrollada en la que las mujeres ya formaban parte importante de ese espacio público de lo social, retornarlas y recluirlas en el hogar? Ahí es donde reside la magnitud de dicha mística.

En la nueva Norteamérica, el hecho es más importante que la ficción. Las imágenes documentales de *Life* y de *Look* de mujeres reales que dedican su vida a los hijos y a la casa se muestran como un ideal, la manera en que las mujeres deberían ser: se trata de algo poderoso, que no debe pasarse por alto como las heroínas de los artículos de ficción de las revistas femeninas. Cuando una mística es poderosa, convierte el hecho en su propia ficción. Se alimenta de los mismos hechos que podrían contradecirla y se filtra por todos los rincones de la cultura, desconcertando incluso a los críticos sociales. (2009: 97)

En este fragmento tan representativo de la narrativa de la norteamericana, se ahonda en la cuestión de las potencialidades de la mística que “se filtra por

todos los rincones de la cultura”, pero, ¿tiene esa misma mística la masculinidad tradicional-hegemónica en la actualidad?

En primer lugar, cabría definir con exactitud qué es lo que en esta tesis se entiende por “mística”. La primera acepción del diccionario de la RAE (2014) es la que más directamente sirve para mis pretensiones: “Que incluye misterio o razón oculta”, pero también la séptima: “Experiencia de lo divino”. En definitiva, lo místico se refiere a aquello oscuro, de difícil acceso o interpretación, vinculado con las divinidades, y por tanto, desde el acercamiento de esta tesis, con lo sagrado, porque como se va a ver a continuación la masculinidad funciona con ciertas formas de sacralidad.

A la identidad masculina se le rinde culto a través de diversas manifestaciones culturales, puesto que se considera que es lo que garantiza la pervivencia de la sociedad, desde el punto de vista del falo y su relación con la fertilidad, por ejemplo, aunque tras todo esto subyace un significado simbólico mayor (Otegui, 1999).

Lo sagrado está en el principio de la diferenciación de los mundos en la construcción de las estructuras simbólicas de las sociedades. Por oposición a lo profano, lo sagrado está en la génesis del pensamiento religioso.

Todas las creencias religiosas conocidas, ya sean simples o complejas, presentan un mismo carácter común: suponen una clasificación de las cosas, reales o ideales, que se representan los hombres, en dos clases en dos géneros opuestos, designados generalmente por dos términos distintos que traducen bastante bien las palabras profano y sagrado. La división del mundo en dos dominios que comprenden, uno todo lo sagrado, el otro todo lo profano, es el rasgo distintivo del pensamiento religioso: las creencias, los mitos, los gnomos, las leyendas, son representaciones o sistemas de representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas, las virtudes y los poderes que se les atribuyen, su historia, las relaciones de unas con otras y con las cosas profanas. Pero por cosas sagradas no hay que entender simplemente

esos seres personales que se llaman dioses o espíritus; una piedra, un árbol, una fuente, un guijarro, un trozo de madera, una casa, en una palabra, cualquier cosa puede ser sagrada. Un rito puede tener ese carácter; no existe siquiera rito que no lo tenga en algún grado. Hay palabras, letras, fórmulas que sólo pueden pronunciarse por boca de personajes consagrados: hay gestos, movimientos, que no puede ejecutar todo el mundo. (1982: 33)

Como se observa en las palabras de Emile Durkheim, no sólo entes antropomorfizados pueden responder a la idea de sagrado, sino que también otro tipo de elementos de la propia naturaleza o contruidos por los seres humanos. Incluso, los ritos, cuestión que tanto interesa para esta investigación, no pueden huir de su vinculación con la sacralidad. De hecho el mismo sociólogo francés, como destaca Martine Segalen, entiende los ritos como normas de conducta que indican a los seres humanos como comportarse frente a las cosas sagradas, siendo estas últimas dependientes del sentimiento colectivo del que son objeto (2009: 22-23).

Roger Caillois (2013) señala sobre esta misma idea que aunque aparentemente el “objeto” consagrado no haya sufrido ninguna modificación su transformación ya es total y absoluta: “la manera de comportarse con él sufre una transformación paralela. Ya no es posible utilizarlo libremente. Suscita sentimientos de terror y veneración, se presenta como algo prohibido. Su contacto se hace peligroso” (2013:13).

Lo sagrado está relacionado con el control que ejercen la sociedad y la cultura sobre el sujeto. Es un valor supremo, está por encima del individuo y por esta razón funciona de manera autónoma aunque sea programado socialmente; tiene entidad propia y un valor simbólico difícilmente explicable o perceptible por la consciencia. Trasciende la realidad mundana de la vida cotidiana, lo profano.

Durkheim propuso que la esencia de la creencia religiosa consistía en que evocaba un sentimiento misterioso de comunión con un ámbito de lo sagrado. Todas las sociedades tienen sus creencias, símbolos y rituales *sagrados* que se oponen a los acontecimientos ordinarios o *profanos*. La aportación distintiva de Durkheim fue relacionar el ámbito de lo sagrado con el control que ejercen la sociedad y la cultura sobre la conciencia de cada individuo. Cuando la gente cree estar en comunión con fuerzas ocultas y misteriosas y seres sobrenaturales, lo que en realidad experimenta es la fuerza de la vida social. En nuestro temor a lo sagrado expresamos nuestra dependencia de la sociedad en forma simbólica. Así, según Durkheim, la idea de “dios” sólo es la forma del culto a la sociedad. [...] la capacidad de apelar al carácter sagrado de algunas creencias y costumbres tiene gran valor práctico para reducir la disensión, imponer la conformidad y resolver las ambigüedades. (Harris, 2009: 348)

El mismo sociólogo francés apela directamente a la relación existente entre las iniciaciones y lo sagrado.

La iniciación es una larga serie de ceremonias que tienen por objeto introducir al adolescente en la vida religiosa: éste sale, por primera vez, del mundo puramente profano donde ha transcurrido su primera infancia para entrar en el círculo de las cosas sagradas. Pues bien, este cambio de estado es concebido no como un simple y regular desarrollo de algo que preexistía en germen, sino como una transformación *totius substantiae*. Se dice que en ese momento el adolescente muere, que la persona determinada que él era cesa de existir y que otra, de manera instantánea, viene a sustituir a la anterior. Renace bajo una forma nueva. Se supone que ceremonias apropiadas dan lugar a esta muerte y a esta resurrección, que no se entienden en un sentido exclusivamente simbólico sino que se entienden literalmente. (1982: 35)

A lo largo y ancho del planeta se erigían estatuas fálicas o se articulan ritos con sus fases liminares de separación con su misterio, su secretismo, con sus

referencias a seres sobrenaturales que tienen que ver con la masculinidad y su obtención, como el ya mencionado caso del *Tamberan*. Las sociedades parecen necesitar de la transformación de niños y jóvenes en hombres, y todas y todos participamos de esa construcción, de esa mística a través de nuestras prácticas y de las connotaciones de su experiencia colectiva.

La interpretación que se puede dar a la masculinidad es precisamente cómo una creencia compartida que genera sentimientos de reverencia, de veneración, en tanto que es considerada a través de las prácticas de su reproducción (también de muchos discursos), necesaria para la supervivencia del grupo. Necesita de ciertos espacios rituales, sacralizados, de fenómenos colectivos, de éxtasis y de comuniones, es el pegamento social que sujeta la estructura, una religión civil contemporánea de la que no parecemos ser conscientes aunque actuemos así respecto a ella, al igual que cuando veneramos las características femeninas más *esencialistas* a través de las místicas de la feminidad/maternidad.

En el embrujo hechizante de esta mística es donde se debe poner el énfasis, porque si los hombres no saben definir en el momento actual que se supone que es la masculinidad pero siguen abrazándose a ella, será necesario descifrar los porqués de esta adscripción identitaria, de movimientos de resistencia al cambio, de no incorporación o reproducción de nuevas formas de ser hombre. Pero ahí están los privilegios y la pulsión creada mediáticamente de que estamos hechos para el éxito y para la gloria.

2.8- Sobre los espacios de la masculinidad y el género obsoleto

Ya se han analizado brevemente cuáles son algunos de esos espacios potencialmente constructores de identidad masculina en nuestras sociedades contemporáneas. En este apartado la pretensión es entrar más al detalle de esos *locus* de masculinidad y las características que los definen, muchos de ellos con elementos de lo ritual, lo simbólico y lo sagrado, y que tendrán su desarrollo analítico en la parte final de esta tesis.

El mismo conocimiento del sentido común es quien rápidamente permite hipotetizar sobre algunos de estos espacios. Si bien es cierto que la pureza masculina, como se verá, comienza a resquebrajarse en algunos de estos lugares, o incluso cómo ciertas prácticas sociales dentro de las familias empiezan a desdibujarse y a adoptar modelos mixtos (entre socializaciones diferenciales e igualitarias), no obstante parecen seguir existiendo lugares que pese a su incipientes procesos de transformación, siguen funcionando como espacios para la producción, reproducción y validación de la identidad masculina.

Empezaré por el deporte y el fútbol concretamente, por ser éste uno de los más recurrentes, conocidos y estudiados, pero también por su componente simbólico-ritual.

Los trabajos de Eric Dunning (1999) o de este mismo autor junto con Norbert Elias (1992), ya nos ponían sobre la pista. El deporte en general, y el fútbol particularmente en nuestra cultura son espacios de validación de la masculinidad. Son *locus* de la diferencia “el deporte como un coto reservado a los varones [...] en la producción y reproducción de la identidad masculina” (1992: 324), analizándolo desde el paradigma del proceso de la civilización eliasiano. Refiriéndose al no tan lejano siglo XIX, los autores señalan respecto a la evolución del fútbol y sus formas primigenias cómo “servían en parte como entrenamiento para la guerra, en parte para educar a quienes serían los líderes militares y administrativos del Imperio británico en expansión y, en parte, como medios para inculcar y expresar la “hombría”” (1992: 328).

Eric Dunning, siguiendo esta misma línea ha estudiado el caso del rugby como coto masculino³⁶. En su análisis destaca cómo en esta subcultura machista existen una serie de tradiciones vinculadas con el consumo de alcohol, las canciones obscenas o incluso ciertas ceremonias iniciáticas (1992: 331), cuestiones repetidas en cierta manera también entre las aficiones europeas y sudamericanas de clubes de fútbol³⁷.

³⁶ Este deporte ha sido abordado recientemente desde un enfoque etnográfico en Argentina en el artículo de Juan Branz y Jose Antonio Garriga Zucal (2013).

³⁷ Sobre estos cotos masculinos es recomendable revisar el artículo de Eric Dunning (en Elias y Dunning, 1992) donde se analizan fenómenos muy actuales que tienen que ver con el deporte

Arthur Brittan (Dunning, 1999: 220), señala cómo el deporte se ha convertido en nuestras sociedades en el espacio paradigmático donde la masculinidad heroica puede ponerse en acción a falta de otros espacios que otrora existieran: “opportunities for heroism only arise in the sporting field, not in the forest in hot pursuit of food for the tribe”. En la misma línea interpretativa Michael Messner (Dunning, 1999: 223) apunta como los cambios de las últimas décadas en la relación entre los sexos, la pérdida de espacios exclusivos de masculinidad, etc., han hecho florecer al deporte como el espacio óptimo para el despliegue de los valores masculinos “sport became an increasingly important cultural expression of traditional male values – organized sport became a primary masculinity-validating experience”.

En el caso concreto del fútbol existen diferentes textos con aproximaciones muy sugerentes para la línea de esta tesis (Cachán y Fernández Álvarez, 1998; del Campo Tejedor, 2003; Magazine, 2008; Branz, 2008; Martín Cabello y García Manso, 2011). Estas aportaciones abordan, entre muchas otras cuestiones, la relación entre fútbol, violencia, fanatismo, generación de identidades y su posible interpretación como religión y ritual³⁸.

Hay también muchos otros autores o autoras que se han acercado al fenómeno puntualmente dentro de sus obras (Castells y Subirats, 2007; Subirats y Tomé, 2010; Agirre Sáez, 2011; Salazar, 2013; Subirats, 2013; entre otros/as), entiendo el fenómeno del fútbol en toda su extensión cultural (fútbol base, vestuarios, ídolos, patios de colegio, etc.) y centrándose en el mismo como ese lugar donde la masculinidad se reproduce, ese espacio de códigos masculinos, usualmente expulsivo.

Dejando ya el fútbol, puesto que tendrá un tratamiento más detallado posteriormente, existen, aunque como ya se indicaba, cada vez menos o con menos pureza, otros espacios vinculados con el ocio como son los bares que

como espacio productor-reproductor de la masculinidad interpretándolos desde las teorías eliasianas del proceso de la civilización. También el capítulo del libro de este mismo autor en el que aborda la relación entre deporte, género y civilización (1999: 219-239).

³⁸ En este sentido el artículo de Antonio Martín Cabello y Almudena García Manso (2011) resulta especialmente sugerente.

siguen funcionando en determinados lugares como pompas de inmanencia de masculinidad³⁹.

Si bien es cierto que en contextos culturales urbanos, es relativamente difícil encontrar bares con clientela exclusivamente masculina, en ámbitos *rurales*, todavía esta posibilidad es real.

Una reveladora investigación realizada por Henk Driessen en un pueblo andaluz (1991), sobre la sociabilidad masculina y los rituales de masculinidad en el ámbito rural de Andalucía destaca ciertas pautas de ritualización en las conductas de los varones, poniendo de manifiesto ese espacio exclusivo y sus códigos internos e informales de funcionamiento.

El siguiente guión se repite una y otra vez, dando como resultado el crear un comportamiento ritualizado. Un hombre dice que va a invitar a sus compañeros (“invito yo”) a un medio. Sus compañeros protestan de forma poco convincente; como parte del juego, el hombre reitera su invitación, le da al camarero la señal para llenar los vasos, y después de unas cuantas objeciones, todos “acceden” a la hospitalidad ofrecida. Antes de haber acabado el medio, un segundo hombre invita al grupo a otra ronda y este mismo rito se repite. Los cigarrillos se ofrecen, aceptan, o rechazan con un decoro parecido. (1991: 713)

Más significativo, por su particularidad y su vinculación con lo erótico y la dominación simbólica masculina resulta el interesante caso de las *schoperías* chilenas (Barrientos, Salinas, Rojas Varas y Meza, 2011).

Schoperías are beer halls. They are drink-related venues aimed at heterosexual male consumers, a homosocial male-only environment [...] these places are associated with commercial sex. *Schoperías* ban female customers for entering unless escorted by men [...] Visiting *schoperías* is

³⁹ Sobre este tema abordado desde la sociabilidad es interesante el artículo de Javier Escalera (1990) “Casinos, peñas, estructura social y poder local” en el contexto de un pueblo sevillano.

the most common recreational activity for men in Calama as in other similar places near copper mines. (2011: 414)

Los autores y autoras de este artículo desgranán con precisión las lógicas internas de estos enclaves masculinos en la zona minera del norte de Chile, donde la masculinidad tiene que ver mucho con el trabajo, pero también con el uso que se le da al tiempo libre en unos escenarios sociales caracterizados por la presencia mayoritaria de varones; alcohol, fútbol en la televisión, apuestas y mujeres son las prácticas cotidianas y aceptadas por la comunidad en un escenario de homosocialidad.

Otro caso similar es el propuesto por Devanir Da Silva (2004) para el caso de las grandes urbes chilenas, en este caso en los denominados “café con piernas”.

...son locales en donde solamente son mujeres quienes sirven los cafés y lo hacen en bikinis, detrás de una barra delgada, medio metro de altura, encima de una plataforma de 15 a 20 centímetros, por lo cual el cliente varón queda con su campo visual centrado entre el busto y el ombligo de la mujer, dependiendo de su altura [...] Los cafés con piernas, como fenómeno cultural, tienen una naturaleza contradictoria: por un lado, podemos verlos como un fenómeno de auge de la masculinidad hegemónica, en la medida que la cantidad de cafés con piernas en Santiago ha aumentado ostensiblemente durante una época, especialmente durante los años 1980 y 1990. Puesto que la gran mayoría de los clientes son hombres, se han consolidado y establecido como parte de la praxis masculina de ir a tomar un café, en tanto asunto de género, públicamente conocido. Se puede encontrar mujeres que asisten a los cafés tradicionales, y muchas veces en compañía de un/a colega. Lo que es "raro" es encontrar a una mujer como cliente en un café con piernas, más erotizado, aunque no haya una regla explícita que lo prohíba. (2004: 1-2)

Quizás no existan ya en nuestro territorio este perfil tan machista de espacios lúdicos, más allá obviamente del espacio de dominación masculina por excelencia que podría ser el mundo de la prostitución, otro de los *locus* reproductores de la masculinidad tradicional-hegemónica. Recientemente se ha publicado algún trabajo en esta línea, analizando a los hombres como clientes de prostitución, de entre los cuales destaca la investigación de Águeda Gómez, Silvia Pérez y Rosa María Verdugo (2015) por su esfuerzo en trazar una tipología concreta de los consumidores.

Bares, fútbol, gimnasios, prostitución, etc., son espacios contemporáneos donde los hombres siguen buscando reafirmar esa identidad precaria que es la masculinidad, donde buscan la autenticidad de esa experiencia identitaria, como va señalando la investigación socioantropológica.

Pero todos ellos necesitan del soporte primigenio de otras instituciones propias de nuestra estructura social como la familia, el colegio y el grupo de iguales, sin las cuales los hombres, en tanto que género idealizado y supuestamente alcanzable a través de lo sociocultural, nunca serían hombres.

Respecto a la primera cuestión ampliamente tratada en diversas obras sobre socializaciones diferenciales en distintos lugares y tiempos, Enrique Gil Calvo señala como para Raewyn Connell.

las identidades de género se forman a partir de la jerarquía de poder por edad y sexo que estructuran las relaciones familiares. La polarización entre hombres y mujeres surge tanto de los vínculos de emparejamiento (entre los géneros) como de los vínculos de filiación (entre las generaciones), determinando así la construcción de la identidad personal. Pero desde su origen en la esfera familiar, este conflicto bipolar comienza a ejercer efectos sobre las demás prácticas sociales que articulan la estructura social: la lucha por el poder, el control de la riqueza y la dominación cultural, que son las tres arenas de juego donde se ventila el conflicto entre las masculinidades. (2006: 60)

Parece verosímil que la estructura jerárquica-autoritaria tradicional de la familia nuclear/extensa con figuras vinculadas con la masculinidad (*breadwinner* y padre ausente o *pater familias* por ejemplo) han potenciado históricamente la creación de las identidades de género en su seno, reforzando actitudes estereotípicas masculinas o femeninas en función del sexo de los componentes de la estructura familiar. Así, mientras el espacio de lo doméstico y sus correspondientes obligaciones han sido, y continúan siendo, una cuestión casi exclusivamente femenina, el espacio público de lucha por la apropiación de los recursos materiales o simbólicos, ha estado en manos masculinas.

Estas primeras diferenciaciones de género que emanan de una socialización diferencial en el interior de las familias, es legitimada y confirmada a través de otros espacios como el colegio o el grupo de iguales.

Cabe matizar, en relación con el trabajo de campo desarrollado, cómo en el territorio estudiado y respondiendo a los avatares de la historia española reciente, existen todavía muchos hombres y muchas mujeres que asistieron a escuelas separadas por sexo, donde si cabe, se acentúan aún más las diferencias entre chicos y chicas⁴⁰. Afortunadamente, hoy asistimos a escuelas mixtas, que no coeducativas, puesto que estas últimas son prácticamente inexistentes todavía, aunque las primeras por lo menos no segregan espacialmente a niños y niñas.

Para el caso de los colegios mixtos propios de nuestro sistema educativo, Marina Subirats y Amparo Tome (2010) y Ana Agirre Sáez (2011) realizan importantes aportaciones desde el punto de vista del análisis de las lógicas internas de los centros tanto en las aulas como en los patios de recreo.

⁴⁰ Existen todavía hoy discursos que defienden bajo posturas *científicas* la separación por sexos en los centros escolares, justificando su propuesta a través del discurso de las capacidades diferentes entre niños y niñas y la potencialidad de cara a los resultados académicos que tendría esta forma pedagógica. Por citar algún ejemplo: <http://www.educaciondiferenciada.com/la-escuela-diferenciada-ofrece-mejores-posibilidades-para-el-rendimiento-academico-de-los-alumnos/>

Según expresan las propias chicas, está bien visto que “las chicas sean como chicos sin pasarse mucho”. Parece que se les anima y se les aplaude si, por ejemplo, juegan al fútbol, sí se integran en las aficiones y modos de relación de sus compañeros o si desarrollan sus estilos de camaradería. Pero, al contrario no se potencia, sino que se censura directamente, el hecho de que los chicos se integren en los juegos, costumbres, aficiones o modos de relación de las chicas. Y con ellos, una vez más, se imponen en el ámbito público los valores e intereses masculinos, no sólo para los chicos sino también para las chicas, ya que continúan siendo los de mayor prestigio social. (Agirre, 2011: 186)

En el colegio es precisamente, aunque también en otros espacios como el vecindario o la propia familia, donde suelen empezar a constituirse los primeros grupos de iguales separados por sexo. Para la masculinidad este grupo va a ser determinante en la construcción de su identidad; será el lugar de la competitividad, de la camaradería, del éxito, del compadreo, de la validación de su hombría, etc. Así lo señaló hace años Josep Vicent Marqués.

El grupo de iguales, la pandilla, tendrá una importancia decisiva para él, precisamente porque su credibilidad es mayor que la de la familia y la escuela [...] La pandilla de amigos le suministra una información aparentemente no jerárquica sobre cómo comportarse como un hombre [...] La pandilla no deja de estar constituida por otros adolescentes igualmente inseguros respecto del grado en que han alcanzado la condición de varones/adultos. De ahí que sus prácticas y discursos se centren más en lo espectacular, aparentemente, rudo y exagerado del comportamiento masculino. (1997: 25)

Otro sugerente trabajo respecto a estas pandillas de chicos adolescentes es la conocida investigación de Paul Willis (1988) en un colegio de una ciudad obrera británica que el autor denomina *Hammertown*. En este ya clásico de la sociología de la educación, el sociólogo británico relata las experiencias de un grupo de doce chicos de clase obrera, sus prácticas, su forma de entenderse

como hombres y como obreros, y sus rituales vinculados con el ciclo escolar y sus tiempos; fumar, beber, ver revistas eróticas, etc., que tan cercanos quedan a las prácticas de masculinidad propias del territorio estudiado y analizadas en esta tesis. Además destaca la importancia de la pertenencia al grupo que emana de la interpretación que hace el autor de los discursos de los chicos, cuestión de fundamental relevancia y que servirá de base para los análisis del trabajo de campo.

La esencia de ser uno de “los colegas” reside en el propio grupo. Es imposible dar forma individualmente a una cultura distintiva. Un individuo no puede generar una atmósfera divertida ni una identidad social por sí mismo. Unirse a la cultura contraescolar supone unirse al grupo y disfrutarla [...] Por informales que sean, estos grupos poseen a pesar de todo reglas de un tipo que puede describirse, pero que responden a un esquema característico en contraste con lo que normalmente se entiende por norma. (1988: 37).

Este grupo de pares que empieza a construirse en la infancia, está estrechamente vinculado con un elemento central en la cultura masculina, como hemos podido ver en su faceta más institucionalizada del deporte; el juego⁴¹. A través del juego se aprenden los espacios pertinentes, las lógicas de la masculinidad que son aceptadas socialmente, aunque se haga desde esas lógicas prácticas inconscientes anteriormente explicadas. Se ha hablado ya del fútbol, pero cabe entender el juego en un sentido superior, siguiendo las líneas del trabajo de Johan Huizinga (2015 [1938]) en su relación con los grupos humanos, la comunidad, la cultura y la generación de identidades.

⁴¹ Sobre el juego existen dos referentes bibliográficos de vital importancia que se han tenido en cuenta en esta tesis. Tanto el texto de Roger Caillois (1986) como el de Johan Huizinga (2015 [1938]) ayudan en la comprensión del juego y sus implicaciones en la construcción de las identidades y la realidad social. El juego necesita de espacios particulares separados del discurrir cotidiano, en esencia se parecen mucho al ritual, aunque la devoción sería el factor diferencial más destacado entre ambos, lo que de alguna manera justifica la no existencia de rituales formalizados en nuestras sociedades, que pueden haber sido sustituidos por la proliferación de diferentes tipos de juegos o actividades lúdicas y deportivas, que aún no teniendo la solemnidad de un ritual clásico, sí que responden a significaciones parecidas.

El juego que el individuo juega para sí solo en muy limitada medida es fecundo para la cultura. Ya indicamos, anteriormente, que los rasgos fundamentales del juego, el jugar juntos, el luchar, el presentar y exhibir, el retar, el fanfarronear, el hacer “como si” y las reglas limitadoras se dan ya en la vida animal [...] El juego en común tiene entre sus rasgos más esenciales el de ofrecer un carácter antitético. La mayoría de ellos se juega entre dos bandos. (2015:82)

Resulta evidente la función del juego en su relación con la cultura, pero desde la mirada que aquí me atañe, el juego y su vinculación con la construcción de unos espacios masculinos donde se crea y reproduce la identidad masculina hegemónica es la cuestión primordial. En el trabajo de Johan Huizinga se pueden apreciar los vínculos con lo ritual, con la competitividad, pero también con las identidades grupales, la camaradería, etc. Sin duda en la base de la creación de la identidad masculina, están los juegos como elemento articulador en los primeros años de los itinerarios biográficos de los chicos, entendiendo el juego a través de algunas de las características particulares que según Roger Caillois lo definirían: actividad libre en cuanto que el jugador elige participar en ella; separada en tanto se halla delimitada espacial y temporalmente; y ficticia respecto de la consciencia que acompaña el transcurrir de la vida corriente. (1986: 37-38).

Quedan otros *locus* tan importantes como el mundo del trabajo, que sirve de rito de paso de adultez, o al menos servía, dada una particularidad emergente en las trayectorias vitales de las generaciones jóvenes actuales. Para estas los marcadores sociales de paso a la adultez se han liquidizado en perspectiva baumaniana (2006) y por tanto, aunque siga afectando a las subjetividades masculinas de los chicos jóvenes, el trabajo ya no es la puerta principal de acceso a la masculinidad.

No obstante, el trabajo, especialmente muchos sectores que aún siguen fuertemente masculinizados (como la minería vista en las *schoperías* chilenas o la agricultura en el contexto territorial de esta investigación) es un espacio

donde esta identidad tradicional de los varones se sigue reproduciendo, puesto que es el lugar que garantiza el desarrollo de una las funciones casi universalmente atribuidas a la masculinidad, la de proveedor familiar (Rodríguez del Pino, 2013, 2014)⁴². Pero, además, el mundo laboral también es el escenario de la lucha, de la competición, del compadreo, del éxito y el necesario a veces fracaso, de la pugna por la apropiación de recursos de todo tipo, es el lugar de la prueba y la validación de la hombría. El mundo del trabajo era masculino hasta no hace tanto, pero ahora esta lógica entra en crisis con la incorporación masiva desde la transición democrática de las mujeres al ámbito laboral.

Así que, con esa nueva competencia, competencia que rompe con la figura del padre de familia (único) proveedor y a la vez *auctoritas*, que rompe con la dependencia femenina, y que derrumba las lógicas patriarcales de uno de los *locus* masculinos por excelencia, parece que la dominación de los varones empieza a ponerse en cuestión, si cabe, aún más, en un sistema económico capitalista tan dependiente del trabajo y sus rentas.

Sea como sea, el ámbito laboral, como se ha señalado, especialmente algunos sectores, está en la narrativa de los hombres como parte fundamental de su discurso vital, puesto que ha sido uno de los espacios fundamentales donde poner a prueba su hombría y su capacidad de éxito.

Cambiando de ámbito, aunque ha sido nombrada alguna vez a lo largo de los apartados anteriores, la caza, pese a sus características particulares y su vinculación transcultural con la identidad de los varones, no merece un tratamiento especial como *locus* creador de masculinidad por una cuestión estrictamente cuantitativa. Es decir, la caza es una actividad masculinizada y ritualizada (Sánchez Garrido, 2006) pero no llega a muchos hombres, a diferencia de prácticas mencionadas como el fútbol que es ubicuo. No

⁴² Algunas reflexiones actuales sobre la crisis económica y el resquebrajamiento de la figura masculina tradicional, especialmente en su versión proveedora y de *Pater familias* las podemos encontrar en los artículos de Juan Antonio Rodríguez del Pino (2013, 2014), de manera muy concreta en el primero titulado "Cuando cae el hombre proveedor". También en el reciente artículo de Anastasia Téllez y Eloy Martínez Guirao sobre la crisis con perspectiva de género en el sur de Alicante (2016).

obstante, en la sección del análisis se puntualizaran algunas cuestiones relacionadas con la actividad cinegética por su particular interés.

Por lo que se refiere a nuevos espacios de masculinidad, Michael Kimmel (2009), narra cómo para el caso estadounidense, aunque probablemente también aplicable en contextos europeos, emerge un nuevo tiempo-espacio incipiente de reproducción de masculinidad hegemónica. Se trata de “Guyland”, que sería un lugar producto de esta modernidad líquida donde la juventud de los varones se alarga hasta límites insospechados bajo el paraguas de la precariedad y la perpetua incertidumbre.

Today, many of these Young men, poised between adolescence and adulthood, are more likely to feel anxious and uncertain. In college, they party hard but are soft on studying. They slip through the academic cracks, another face in a large lecture hall, getting by with little effort and less commitment. After graduation, they drift aimlessly from one dead-end job to another, spend more time online playing video games and gambling than they do on dates (and probably spend more money too), “hook up” occasionally with a “friend with benefits”, go out with their buddies, drink too much, and save too little. After college, they perpetuate that experience and move home or live in group apartments in major cities, with several other guys from their dorm fraternity. They watch a lot of sports. They have grandiose visions for their futures and not a clue how to get from here to there. When they do try and articulate this amorphous uncertainty, they’re likely to paper over it with a simple “it’s all good”. (Kimmel, 2009: 3)

Visto lo visto, la sociedad contemporánea se enfrenta a un periodo de transición en el que empiezan a reconvertirse o desaparecer ciertos espacios que hasta no hace tanto tiempo eran exclusivamente coto varonil. Estos lugares están vinculados estrechamente con una serie de códigos de funcionamiento masculinos y con unas funciones que la sociedad determinaba que eran competencia de los hombres.

Como se ha señalado, si las mujeres ya están en el mundo laboral, pero también en el de la toma de decisiones, en el ámbito asociativo, en las universidades, y en todo aquel dominio de lo público que tenían vetado hasta ahora⁴³, si las mujeres ya no son dependientes económicamente en su mayoría y ya no necesitan de protección en nuestras sociedades con estados que en principio la garantizan, si incluso la técnica permite hoy no necesitar directamente de la presencia de un hombre para la reproducción biológica...Entonces, ¿qué funciones les quedan a los hombres? Más bien ¿qué significa ser hombre en el siglo XXI?

Como el mismo Michael Kimmel señala y como se ha tratado de apuntar y se verá a lo largo de las páginas de esta investigación, cada vez existen menos espacios para la masculinidad tradicional, o al menos, estos espacios empiezan a estar *invadidos* por la presencia femenina y por tanto a perder su esencia como espacio de poder masculino.

Women have entered every single arena once completely dominated by men. In the last three decades of the twentieth century, virtually every all-male college went coed, the military integrated, as did police stations, and firehouses, and every single profession and occupation. Where once there were so many places where men could validate their masculinity, proving it in the eyes of other men, there are today fewer and fewer place where they aren't also competing with women. (Kimmel, 2009: 18)

Dada esta realidad social, una de las teorías más potentes y que también está en la génesis de esta tesis doctoral es la defendida por Marina Subirats (Castells y Subirats, 2007; Subirats, 2013) y que incide en la cuestión del género masculino como género obsoleto.

Desde mi punto de vista, con la existencia de unas realidades sociológicas determinadas y contrastadas, parece plausible pensar que esa identidad de

⁴³ Cabe matizar que *están* porque antes no estaban (o estaban mínimamente), pero que todavía su presencia ni tan sólo es paritaria, ni muchísimo menos igualitaria, tanto cuantitativa como cualitativamente.

género que es la masculinidad tradicional-hegemónica está como mínimo en proceso de obsolescencia y que esas funciones atribuidas históricamente dejan de ser funcionales en el siglo XXI, al menos en la mayoría de países occidentales, y a pesar de poderosos discursos mediáticos retrógrados que irían precisamente en la línea contraria.

Las mujeres no van a volver a casa ni a dejar de estudiar como en los Estados Unidos post Segunda Guerra Mundial que nos describió Betty Friedan (2009). Así que los comportamientos masculinos basados en discursos caducos ya no tienen sentido.

La masculinidad, entendida como la define Raewyn Connell, depende de manera recíproca de las actitudes y posiciones de hombres y mujeres en las relaciones de género, así que, parece inevitable que esa modificación sustancial en las perspectivas vitales y en las realidades vivenciales de las mujeres, afecten directamente al núcleo de la identidad masculina.

Es al mismo tiempo la posición en las relaciones de género, las prácticas por las cuales los hombres y las mujeres se comprometen con esa posición de género, y los efectos de estas prácticas en la experiencia corporal, en la personalidad y en la cultura. (1997: 35)

Además, aquella cada vez más obsoleta forma de definir la masculinidad por negación-oposición de lo femenino, destacada tanto por Michael Kimmel⁴⁴ (1997) como por Elisabeth Badinter (1993), entre muchas otras y otros autores, aparece ya como caduca en los discursos, y es de ahí de donde derivan parte de los silencios masculinos (García García, 2008, 2009) cuando se les cuestiona directamente a los varones por la identidad masculina en la actualidad.

⁴⁴ En el artículo referenciado recupera también esa especie de imperativos categóricos para la masculinidad propuestos por el psicólogo Robert Brannon, siendo el primero de estos: ¡Nada con asuntos de mujeres!

Seguimos, pues, construyendo hombres y mujeres que vivirán en el futuro, pero a los que cargamos con el peso de un pasado remoto, que, además, ya no tiene ninguna posibilidad de realizarse hoy [...] Nuestra sociedad ha superado esta etapa, y ello supone que no necesita que las mujeres tengan diez hijos para que algunos vivan, ni que los hombres vayan a guerrear con otros para ver quién consigue apoderarse de las tierras fértiles [...] De modo que necesitamos cambiar. Necesitamos dejar de transmitir viejos mandatos que condicionan a los individuos, que les impiden desarrollarse plenamente, que les hacen infelices [...] Y este cambio urgente, lo es por una razón: porque la humanidad paga hoy unos precios demasiado altos por mantener esos géneros obsoletos. (Subirats, 2013: 167-168)

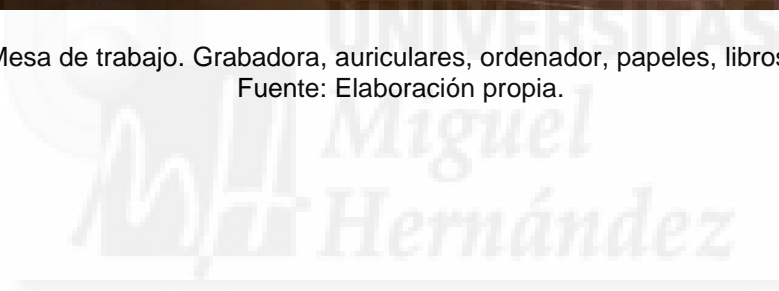




3.PARTE TERCERA: METODOLOGÍA



Imagen 3. Mesa de trabajo. Grabadora, auriculares, ordenador, papeles, libros y compañía.
Fuente: Elaboración propia.





Al estar incluidos, hombres y mujeres, en el objeto que nos esforzamos en delimitar, hemos incorporado, como esquemas inconscientes de percepción y de apreciación, las estructuras históricas del orden masculino; corremos el peligro, por tanto, de recurrir, para concebir la dominación masculina, a unos modos de pensamiento que ya son el producto de la dominación. (Bourdieu, 2007: 17).

3.1- Rellenando los vacíos. Un intento de aproximación metodológica a las realidades masculinas.

Investigar a los hombres desde una perspectiva socioantropológica de género no es una cuestión sencilla. Y no lo es por muchos motivos.

Lógicamente, igual que para cualquier otro objeto de estudio, cada proceso de investigación encuentra sus trampas en el camino. En este caso, tratar de acceder a un conocimiento que se presenta de partida como escurridizo, precario, silencioso, etc., cuestión de la que ya se tenía previo conocimiento⁴⁵, es un reto elegido, pero que no por ello implica menor riesgo.

Esta investigación, por intentar encuadrarla dentro de los grandes debates sobre el método, se acercaría más a una propuesta *comprensiva*, (Téllez, 2007: 34-35) fundamentalmente cualitativa⁴⁶ y etnográfica, aunque con pretensiones integradoras, en lo que se podría definir como un ejercicio metodológico de triangulación (Téllez, 2007: 343-346). Sin ninguna ambición megalómana de formular generalizaciones de carácter universal, sino más bien con una intención más modesta, se tratará de poder realizar algún tipo de inferencia, valga aquí el uso del término estadístico, para el conjunto de aquellos que se ha estudiado y denominado como hombres valencianos.

⁴⁵ En esta línea y sobre el concepto de “vacío” aplicado al caso de la masculinidad son vitales las aportaciones de Antonio Agustín García García en su tesis doctoral (2009) y artículo (2008). En la primera se encuentra una frase donde el autor señala como “la masculinidad como tal para los agentes sociales que entrevisto es un vacío” (2009: 22) lo que conduce a la necesidad de rellenarlo desde el punto de vista analítico-comprensivo que se pretende desarrollar en esta tesis.

⁴⁶ Entre los muchos debates todavía vigentes sobre la complementariedad o la imposibilidad de compaginar ambos métodos cuantitativo/cualitativo en una investigación (siendo la primera opción la más aceptada por las ciencias sociales actuales) se pueden revisar las aportaciones de Piergiorgio Corbetta (2003:63-66) o también en el texto sobre investigación antropológica de Anastasia Téllez (2007: 29-32).

Para llegar a ese conocimiento profundo y complejo sobre la construcción de la identidad masculina valenciana se ha considerado necesario desarrollar un proceso de investigación lo más integrador posible, aprovechando cualquier recurso disponible a mi disposición que me pusiera en contacto con los hombres, con sus vidas, sus recuerdos, pero también de manera directa con sus prácticas.

Si a los hombres, por aquello del género neutro, del universal masculino, les cuesta pensarse como seres con género, para el investigador, si cabe, el reto es mayor, puesto que necesita de una visión más amplia, contrastada y a la vez cercana, empática, interpretativa, pero además objetiva en un difícil juego de funambulista que requiere de un perfecto equilibrio entre lo *emic* y lo *etic*.

En ese vertiginoso equilibrismo se mueve esta investigación, apostando decididamente por arriesgarse a caer al precipicio del exceso interpretativo para no atravesar lentamente la cuerda sin pena ni gloria.

Los hombres no se saben con género, no dan significado desde esta perspectiva a sus acciones ni a sus silencios, están inmersos en las lógicas mudas sobre su identidad como varones que impone el *orden normal de las cosas*. Los varones no saben definir con la más mínima precisión qué es aquello de ser hombre en el siglo XXI, más allá de esos silencios o la apelación a lo biológico; no parecen quedar funciones sociales que determinen la masculinidad de aquellos sexualmente considerados varones.

Y por tanto, desde una previa reflexión y con el favor del conjunto de una serie de acontecimientos casi *serendípicos*, esta investigación se fundamenta con una única obsesión; llegar a través de diferentes mecanismos a las prácticas masculinas que al final, en relación con lo explícito discursivo y también con lo subterráneo, lo latente, dan significado a las lógicas prácticas inconscientes que muchos hombres reproducimos desde las profundidades de los esquemas de nuestros *habitus* como resquicio arqueológico de una masculinidad que parece ahistórica aunque no lo sea, que emerge a través de prácticas connotadas de significación más allá de su aparente neutralidad.

En definitiva, llegar a una comprensión sobre las realidades en la construcción de la masculinidad de los hombres valencianos a lo largo de sus trayectorias vitales necesita de una perspectiva evidentemente biográfica, de historia oral, y también de un acercamiento a las realidades actuales más inmediatas, que no causalmente parecen tener una conexión bastante contrastada con esos recuerdos subjetivos de los varones que con sus palabras vertebran el discurrir de esta tesis doctoral.

3.1.1- ¿Por qué estudiar las vidas de los hombres en un contexto cultural concreto?

Diversos autores y autoras (Connell, 1995; Minello, 2002 entre otros/as) han apelado directamente a la necesidad de esta investigación empírica contextualizada cultural y territorialmente que ayude en la consolidación de un conocimiento particular de las diferentes formas válidas de ser varón a lo largo y ancho del planeta.

Es necesario entonces mayor investigación antropológica e histórica, psicológica, sociológica, mediante trabajo de campo que comprenda los aspectos materiales y simbólicos, el cuerpo y sus significados, el proceso histórico y los tiempos (largos y cortos), las estructuras y los hombres y mujeres concretos, las condicionantes individuales psicológicas, etc., en una visión multidimensional y multicausal. La elección de objetivos locales y con fronteras claramente determinadas podría ser más fructífera que grandes estudios más o menos abstractos o reflexiones filosóficas sobre la estructura social. (Minello, 2002: 21)

Las pretensiones universalizantes de algunos de los *clásicos* de los noventa ya mencionados, aunque hicieran uso de esa perspectiva comparativa presente en parte en esta investigación, parecían tener la intención final de buscar esas

esencias últimas y compartidas por la masculinidad, es decir, por los hombres en tanto que tal, independientemente de su cultura de origen.

Sin embargo, actualmente parece más necesario e interesante, si damos por cierta la existencia de diversidades masculinas, centrarse en realidades particulares y concretas de hombres de diferentes culturas que faciliten la comprensión de sus lógicas, especialmente en un contexto global donde se observan principios claros de aculturación o de homogeneización cultural entre pueblos. No obstante este tipo de aproximaciones puede vislumbrar también la masculinidad como un fenómeno propio de la *glocalización*⁴⁷ (Moreno, 2011: 17) en tanto que a pesar de las influencias dominantes de la cultura hegemónica global, la masculinidad cobra especial forma a través de referentes y prácticas locales.

En otro orden de la cuestión, es necesario además abrirse a una comprensión concreta de las prácticas masculinas a las que sólo se puede acceder a través de la cercanía con los varones que las reproducen, puesto que como se ha visto, estos son incapaces de darle un significado particular a cuestiones que son parte de su cotidianidad a través de sus discursos. Así que todo parece indicar que esto es trabajo para la ciencia social. Como señala Víctor Seidler: “Al investigar sobre los hombres buscamos un lenguaje que les ayude a articular una experiencia que en caso contrario permanecería silenciada” (2007: 68).

Descifrar comprensivamente las prácticas observadas y contadas es lo que se va a hacer en esta investigación, puesto que se considera que esta es la vía más directa para poder encajar las piezas del puzzle actual de la masculinidad. Creo que es fundamental siempre partir desde la perspectiva de buscar la significación a través de la empatía en una especie de esa *introspección simpática* (Guasch, 2012: 112) propuesta por Herbert Blummer y que reclamaba de meterse en la piel de las personas investigadas para poder comprender su situación social.

⁴⁷ Como señala Isidoro Moreno: “El neologismo Glocalización, propuesto a finales de los ochenta por sociólogos británicos como Roland Robertson expresa esta doble e inseparable dinámica [entre lo global y las identidades particulares locales]. Además recuerda alguno de los autores más destacados que dieron origen a esta idea “El libro más influyente de Robertson ha sido *Globalization: Social Theory and Global Culture*”.

Hasta muy recientemente, de hecho, estas realidades vivenciales masculinas no han sido abordadas con perspectiva de género para el caso español. Nadie prácticamente se ha metido en la piel de los varones en tanto que seres con una identidad particular más allá de aquella que era representante del conjunto de la especie. El panorama, afortunadamente, parece que empieza a cambiar y existe ya una fantástica recopilación de textos realizada por Oscar Guasch (2012), *Vidas de hombre(s)*, que sirve de referente a esta investigación y que señala pistas claras para la interpretación de las vidas de los hombres en las últimas décadas.

3.1.2- ¿Quiénes son los hombres valencianos?

Los hombres valencianos son nuestro potencial objeto de estudio. Pero esta denominación bastante generalista necesita ser contextualizada de manera concreta para evitar cualquier posible malinterpretación.

El trabajo de campo se ha desarrollado en las comarcas centrales-litorales de la provincia de Valencia, de ahí la denominación. Esta hace referencia al ámbito provincial y no al conjunto del País Valenciano, aunque se considera que dadas unas particularidades culturales y lingüísticas compartidas entre muchas comarcas de las tres provincias de la actual comunidad autónoma es posible extrapolar parte de los resultados presentados en esta investigación a una gran mayoría del territorio.



Mapa comarcal de la provincia de Valencia. Destacadas las comarcas donde se ha realizado el trabajo de campo.

Quedan excluidas por evidentes diferencias culturales, especialmente lingüísticas e incluso en la relación urbano-rural o en el sentido cultural compartido más amplio, las comarcas interiores valencianas, puesto que las lógicas en estos contextos más despoblados ⁴⁸, con otras dinámicas económicas, etc., parecen más distantes de la *cultura valenciana*. Sus particularidades identitarias pueden obedecer a otras formas concretas de

⁴⁸ Aunque no para el mismo ámbito territorial, pero sí para otro muy cercano geográfica y culturalmente, en la misma cuenca mediterránea de la península, un estudio realizado por María Jesús Navarro Ríos, Ana Martí de Olives y Juana Aznar Márquez (2008), destaca la incidencia de las lógicas patriarcales y de envejecimiento demográfico en el ámbito rural, cuestiones que, aparte de las señaladas, inciden en las dinámicas diferenciales entre las comarcas interiores y las del ámbito de estudio y que pueden tener su influencia en la construcción cultural de la masculinidad: “El predominio tradicional de los valores patriarcalistas, ha dado lugar a una distribución muy desigual de los roles sociales, reflejado en una mayor dedicación de las mujeres a las tareas domésticas y esencialmente en el cuidado de personas dependientes, tanto sus ascendientes (madres y padres o suegros/as) como descendientes (hijas e hijos y nietos/as), sin olvidar hermanos y tíos. Esta tendencia es marcadamente más significativa en el ámbito que estamos estudiando, dado tanto por un mayor predominio de este tipo de valores culturales patriarcalistas, como a la mayor escasez de servicios destinados a la atención de estos colectivos en el mundo rural y al progresivo envejecimiento de la población del ámbito rural en comparación con el ámbito urbano” (2008: 58).

producción y reproducción de la masculinidad, por lo que se considera pertinente no ampliar el marco territorial del objeto de estudio a estos territorios.

Tampoco se integran parcialmente ⁴⁹ para esta tesis dos colectivos importantísimos tanto cuantitativa como cualitativamente pero que por razones similares a las de las comarcas interiores valencianas se ha preferido no incorporar a la investigación; los hombres de etnia gitana y los hombres residentes extranjeros. No hará falta entrar al detalle de la justificación de esta decisión; se considera simplemente que hay elementos culturales particulares en estos colectivos que escapan de las pretensiones y capacidades de esta investigación, teniendo en cuenta además la heterogeneidad de la población extranjera y las idiosincrasias de la etnia gitana que creo merecen un estudio más detallado.

Por tanto los hombres directa y pretendidamente investigados en este estudio son aquellos valencianos *autóctonos*, entendiendo como tal denominación los varones que han nacido o vivido la mayor parte de su vida en el territorio demarcado y que tienen orígenes étnicos no más allá de las fronteras del territorio español y no pertenecen a ninguna minoría étnica.

Lo que interesa particularmente en esta investigación son las prácticas propias de hombres valencianos a lo largo de las últimas décadas, especialmente desde la segunda mitad del siglo XX, aunque se alcanzarán puntualmente también otras realidades masculinas con las que se convive y que entre todas confeccionan una realidad concreta sobre la forma aceptada de ser varón en este ámbito territorial en la actualidad. Se ha pretendido, además llegar a aquellos hombres del espectro central de la estructura social valenciana, entendiendo dicho posicionamiento como aquellos poseedores de valores de capital cultural y económico en sentido bourdieuano medios ⁵⁰, sin llegar a

⁴⁹ En tanto que forman parte de nuestro paisaje sociológico, estos hombres, especialmente chicos adolescentes sí que participan de esta investigación puesto que han sido objeto de observación o han participado en los talleres formativos mediante los que se ha obtenido información.

⁵⁰ Es decir, ni hombres en exclusión social ni hombres de las élites dominantes, sobre todo desde el punto de vista del capital económico. Respecto al capital cultural se han buscado hombres que abarcan posiciones centrales, no extremos desde el punto de vista del subtipo de capital social institucionalizado, es decir reconocido a través de los títulos del sistema educativo; en la muestra no hay hombres analfabetos, ni por el otro extremo catedráticos de

extremos donde la masculinidad y sus códigos se intensifican (Carabí y Armengol: 2008: 43).

3.1.3- Entrevistas biográficas: Dando voz a los hombres y a su género

Señala Victor Seidler que “una consideración del trabajo etnográfico como validación tiene que escuchar lo no dicho tanto como lo dicho” (Seidler, 2007: 180). Este autor incide en la importancia del “clima de confianza” de cara a la investigación con hombres, puesto que estos pueden sentirse incómodos cuando se trata de abordar experiencias emocionales.

Es precisamente esta una cuestión central en la elección de las técnicas de investigación socioantropológica escogidas para el desarrollo del trabajo de campo de esta tesis doctoral. Se necesita de una herramienta específica, pero también de la capacidad para generar e interpretar palabras y silencios, puesto que estos últimos pueden tener mucho que señalar.

Por el solo hecho de que es interrogado y se interroga sobre la razón y la razón de ser de su práctica, él no puede transmitir la esencia, a saber que lo propio de la práctica es que ella excluye esta cuestión: sus declaraciones no entregan esa verdad primera de la experiencia primera excepto por omisión, a través de los silencios y de las elipsis de la evidencia [...] ese lenguaje [...] deja en silencio todo lo que no hace falta decir porque se da por sentado...(Bourdieu, 2008: 145)

Pero además, dado que los hombres están por socialización poco acostumbrados a hablar de sus emociones, ese clima de confianza reclamado por Victor Seidler se postula como imprescindible en cualquier investigación con varones desde la perspectiva de género. Si se necesita de esa parte oculta, que se manifiesta tantas veces a través de los silencios o los saltos

universidad, o hombres de reconocido prestigio vinculados con el conocimiento científico o la producción cultural.

abruptos en el discurso, las frases inconclusas, que es la parte emocional (puesto que sin esta no se puede entender la identidad masculina) es necesario dotarse de una herramienta que sea capaz de facilitar ese clima.

Parece por tanto pertinente una técnica como la entrevista, pero con una perspectiva biográfica a la vez más cercana a las historias y relatos de vida aunque, como se verá a continuación, con pretensiones particulares.

El hecho de desarrollar una serie de entrevistas sucesivas entre el entrevistador y el entrevistado en un ambiente cercano y propio al segundo, es probablemente el camino más eficaz para conseguir ese clima que acaba facilitando una especie de catarsis discursiva. De esta manera, se considera que el formato entrevista (no grupal), sino el *face to face* en ese espacio confortable y de seguridad del varón que trata de recordar e hilvanar un discurso sobre su vida, es sin duda el que más potencialidades ofrece.

Por otra parte, en esta investigación se ha pretendido, siguiendo las reflexiones de Ángeles Arjona y Juan Carlos Checa para las historias de vida, llegar a la vida de los “hombres de la calle”.

Ahora bien, al concepto de «historia de vida», como técnica etnográfica, es necesario realizar algunas precisiones: por «historia» entendemos la historia en minúsculas, de «personajes sin importancia»: no se refiere a las hazañas de héroes y grandes conquistadores, hombres de ciencia, políticos o banqueros famosos; mas al contrario, es el reflejo de una vida sencilla, sin fama ni gloria. En cuanto al término «vida», también se diferencia de las biografías que narran los escritores o las memorias que describen personas de relevancia política, histórica o social; más bien es el relato contado en primera persona por un protagonista cualquiera, de «un hombre de la calle»; aunque ha de ser una persona que se exprese con cierta fluidez y venga acompañado de una buena dosis de memoria. (1998: 4)

Entrando ya a la cuestión técnica más concreta⁵¹ se puede empezar señalando que aunque existe una generalización en el uso del concepto de “historia de vida” en el campo de la antropología o de las Ciencias Sociales en su conjunto, también parece cierto que hay reticencias a la denominación en su uso de esta técnica. En primer lugar, la definición que da Juan José Pujadas de la historia de vida sirve como base para interpretar el significado de una aproximación a la realidad social de este tipo.

Es un relato autobiográfico, obtenido por el investigador mediante entrevistas sucesivas en las que el objetivo es mostrar el testimonio subjetivo de una persona en la que se recojan tanto los acontecimientos como las valoraciones que dicha persona hace de su propia existencia. (Pujadas, 1992:47)

Más concretamente se hará uso del enfoque que propone Anastasia Téllez para interpretar la particularidad de un “Relato de vida”.

...tiene un carácter más próximo a una entrevista estructurada, pues consiste en recoger un cierto número de relatos que tengan representatividad, a partir de una tipología de los sujetos que integran el universo. Tiene un carácter menos subjetivista, no se centra tanto en la persecución de la lógica interna de una vida. La información se recoge mediante entrevistas “biográficas” con diversos grados de formalización. (Téllez, 2007: 235)

Para el caso específico de esta aproximación a las realidades sociales masculinas, se sigue una de las modalidades que esta antropóloga recoge a partir de las propuestas de Gordon Allport y Bernabé Sarabia y que facilita la comparación de diferentes relatos (Téllez, 2007: 239). Esta modalidad sería la

⁵¹ Estas mismas reflexiones sobre las entrevistas biográficas se pueden encontrar en un artículo que publiqué en 2014 junto con Anastasia Téllez para la revista Prisma Social.

del “criterio temático” donde el tema objeto de estudio es el eje articulador de la vida relatada por el sujeto.

Existen otros debates técnicos pertinentes para esta investigación respecto a la definición o delimitación técnica y conceptual de las *historias de vida* en comparación con los *relatos de vida*, en inglés *life history* y *life story* respectivamente, y que suelen generar bastante confusión puesto que la frontera entre la consideración de relato-historia a veces resulta muy difusa (Pujadas, 1992; Valles, 1999; Téllez, 2007).

Queda claro que, si bien el uso de relatos de vida es una estrategia indispensable de obtención de datos en un trabajo cualitativo (que pretenda estudiar no sólo estructuras sino procesos), el objetivo principal en la obtención de estas narrativas *no es normalmente la confección de una historia de vida*. Esta posibilidad la utilizaremos solamente en el caso de que dispongamos de un relato biográfico excepcionalmente rico y que corresponda a un sujeto realmente singular. Sólo entonces puede ser recomendable embarcarse en tan ardua tarea... (Pujadas, 1992: 61)

En este estudio se ha optado por la realización de entrevistas abiertas sucesivas y de carácter biográfico con los sujetos, a modo de historias de vida, lo que como se señalaba sintéticamente se ha venido a denominar “entrevistas biográficas”. Se podría enmarcar este acercamiento a la realidad social, de modo genérico, dentro de lo que Juan José Pujadas (1992) denomina método biográfico. Por tanto, se han realizado una serie de entrevistas abiertas que se han desarrollado con el mismo sujeto hasta la elaboración suficiente de un relato coherente y bastante completo sobre su vida, siempre desde el eje articulador temático elegido para la investigación: la construcción sociocultural de la masculinidad, sus espacios, sus instituciones y el significado que se le concede a esta.

Esta investigación por sus características cuadraría también dentro de lo que Xavier Roigé (1999) propone en su clasificación como tercera opción de presentación y utilización de las historias de vida y que se refiere a trabajos de carácter temático. Básicamente el procedimiento consiste en analizar los relatos con citas reducidas de los entrevistados, dándose a esto más importancia que al discurso literal de los mismos, el hilo argumental es más el tema elegido, la masculinidad y su construcción sociocultural, que la secuencia cronológica de las historias de vida. En una línea parecida Jorge Aceves señala que para la historia oral se puede optar por dos caminos no necesariamente excluyentes: el primero que consistiría en producir historias de vida y el segundo que sería realizar una historia oral de carácter temático (1999: 2).

De esta forma, para estas entrevistas abiertas se dispone únicamente de un guión poco pormenorizado y por tanto ampliamente flexible y adaptable a cada caso. Este guión persigue recuperar las experiencias, los recuerdos y los sentimientos de los varones en diferentes momentos de sus itinerarios biográficos y en diversos ámbitos, como señala Jorge Aceves “al resaltar las experiencias vitales de los individuos en su acción dentro de la sociedad, descubren la relevancia de las vivencias personales en los marcos institucionales y el impacto de las decisiones personales en los procesos de cambio y estructuración social” (1999: 5). A través de este guión se abarcan fluidamente desde el eje tradicional y cronológico de una historia de vida; infancia, adolescencia, juventud, adultez y vejez, en función de la edad del entrevistado, hasta el eje temático que tiene que ver con ámbitos de socialización como la familia, la escuela o el grupo de iguales, o procesos ritualizados de masculinidad como la “mili”.

Para el caso específico de esta investigación se ha accedido a los relatos biográficos masculinos de sujetos con diferentes perfiles que puedan ayudar a comprender cómo se construyen las identidades masculinas en un determinado contexto cultural y sociohistórico y el significado que a esta identidad le asignan los hombres. Interesa, sobre todo, darles la voz como sujetos con género para entender, precisamente en este momento que se puede caracterizar de crisis identitaria masculina, de qué manera están vivenciando estos sentimientos de incertidumbre y de miedo, propios de lo que Zygmunt Bauman, en un sentido

más general, denomina como “vida líquida”, pero aplicable al caso de los hombres: “es una vida precaria y vivida en condiciones de incertidumbre constante” (2006:10).

La complejidad y la idiosincrasia propia del trabajo de campo antropológico ofrecen a sus investigadores e investigadoras varias opciones en función de las respuestas de los hombres entrevistados. Esto conduce a que durante su desarrollo, y atendiendo a ciertas características del mismo, algunos procesos de entrevista puedan llegar a ser considerados “historias de vida”, en tanto que contienen elementos complementarios a la simple narración del sujeto, tales como fotografías, diarios, etc. De cualquier manera, en última instancia siempre dependerá del tratamiento final que el investigador o la investigadora dé al material recogido para su definitiva categorización técnica. Así pues, es necesario enfrentarse a la posibilidad de la acumulación de una serie de entrevistas sucesivas (o no) a sujetos que pueden (o no) dar como resultado una historia de vida total, pero que, en cualquier caso, recogen discursos válidos sobre cómo los hombres han construido su ideal de masculinidad y de qué forma se han “convertido en hombres”.

El propósito no es narrar la vida de los sujetos reconstruida por quien investiga a partir de los discursos obtenidos en las entrevistas, como ocurre con las investigaciones basadas en historias de vida de caso único o incluso en los relatos cruzados, por ejemplo, sino buscar en estos discursos las recurrencias en la construcción de la masculinidad y las posibles diferencias atendiendo a las principales variables que determinan la composición de la muestra.

Lo que parece importante desde el punto de vista metodológico es precisamente que las técnicas escogidas permitan acceder al conocimiento que interesa sobre las vidas de los hombres. Las entrevistas en tanto que se pueden entender como entrevistas en profundidad, abiertas y biográficas son técnicas en las cuales los hombres hablan sobre los diversos ámbitos de socialización en las diferentes etapas de su existencia, lo que facilita, más allá de la opción de poder reconstruir un relato parcial de la vida de cada uno de los sujetos, establecer comparaciones en el análisis de estos discursos a partir de

la perspectiva teórica de la construcción social de la masculinidad en un determinado espacio cultural.

En esta investigación se han desarrollado un total de quince entrevistas biográficas a diferentes varones valencianos. A excepción de a uno de los varones, que por motivos personales y por su avanzada edad, solo se le pudo realizar una primera y única entrevista, el resto de sujetos entrevistados han realizado de media entre 2 y 4 entrevistas cada uno de ellos. La duración de las mismas se sitúa normalmente entre la los setenta y cinco y cien minutos, aunque algunas se han alargado hasta prácticamente dos horas y otras, por circunstancias particulares del momento y del entrevistado se han quedado por debajo de una hora de duración⁵².

Los hombres seleccionados responden a una serie de criterios básicos para la configuración de una muestra de carácter cualitativo. Las primeras variables y fundamentales eran que fueran hombres, en tanto que reconocidos social y personalmente como tal, incluyendo cualquier tipo de orientación sexual, y valencianos, en el sentido anteriormente ya expuesto.

A partir de este punto, otro criterio básico ha sido seleccionar varones mayores de treinta años puesto que se considera que es la edad mínima a partir de la cual ya se puede construir un relato suficientemente coherente, completo y relativamente crítico sobre la vida del sujeto; a esta edad, ya se han superado etapas como la infancia y la adolescencia y es muy probable que ya se hayan terminado los estudios y tenido las primeras relaciones laborales y sexuales- amorosas o incluso ya se haya sido padre.

Por tanto, desde esta base consistente en hombres valencianos mayores de treinta años, el proceso de selección de los entrevistados se ha ido concretando en función de las particularidades de la estructura social valenciana y de algunas pistas que nos sugiere la bibliografía especializada en masculinidades.

⁵² Hay que tener en cuenta que en el trabajo de campo socioantropológico no se debe sólo tener en consideración el audio que se registra, si no lo que se dice previa y posteriormente a la grabación y que usualmente queda anotado en la libreta de campo del investigador/a, resultando estos apuntes especialmente significativos en muchas ocasiones.

El resultado final es el perfil de hombres que se detalla a continuación, que aún no cubriendo todos los espectros de perfiles de hombres valencianos, alcanza una gran parte de lo que hemos denominado “posiciones centrales” de la estructura social, y que se puede entender como representativa de los varones de este territorio.



<p>Entrevistado 1: 87 años, nacido en un pueblo de tamaño medio (Alicante), vive en Valencia con su mujer prácticamente toda su vida. Delineante Industrial (empresa maquinaria barcos). Jubilado actualmente. Formación profesional. Tiene dos hijas (emancipadas)</p>
<p>Entrevistado 2: 62 años, pequeño empresario artes gráficas, nació y ha vivido siempre en Valencia. Jubilado actualmente. Formación Profesional. Tiene una hija que todavía vive en casa.</p>
<p>Entrevistado 3: 66 años, nació en un pueblo pequeño (rural) de las comarcas centrales valencianas, pero ha vivido gran parte de su vida en la ciudad. Funcionario de hacienda. Jubilado actualmente. Estudios universitarios. Vive con su mujer. Tiene dos hijas (emancipadas).</p>
<p>Entrevistado 4: 61 años, nació y ha vivido siempre en la ciudad (barrios periféricos). Pequeño empresario hostelería. Formación Profesional. Retirado de la actividad laboral, vive sólo y es soltero. No tiene hijos/as.</p>
<p>Entrevistado 5: 75 años, nació en un pueblo pequeño de una comarca interior valenciana pero siendo niño se trasladó a la ciudad. Músico y administrativo, contable. Actualmente jubilado. Estudios universitarios. Está casado y vive con su mujer. Tiene un hijo y una hija (ya emancipados/as)</p>
<p>Entrevistado 6: 59 años, nació y ha vivido en un pueblo valenciano de unos diez mil habitantes. Pequeño empresario y agricultor. Activo. Bachillerato. Casado, tiene dos hijas y un hijo. La hija menor vive en casa con él y su mujer.</p>
<p>Entrevistado 7: 52 años, nació en un municipio valenciano grande (sobre treinta mil habitantes), pero desde joven vive en la ciudad. Obrero industrial. Activo. Estudios primarios. Vive con su pareja y no tiene hijos/as.</p>
<p>Entrevistado 8: 43 años, nació pueblo área metropolitana de Valencia, vive en el centro de la ciudad. Profesor universitario. Estudios universitarios (doctor). Divorciado, vive sólo pero tiene algunos días (custodia) a sus hijo e hija viviendo con él.</p>
<p>Entrevistado 9: 39 años, nació en Madrid pero vive en Valencia desde pequeño. Ingeniero industrial. Activo. Estudios universitarios. Actualmente vive con su pareja y no tiene hijos/as.</p>
<p>Entrevistado 10: 39 años, nació en la ciudad y vive en un pueblo del área metropolitana. Educador social. Activo. Estudios universitarios. Vive con su pareja y tienen una hija.</p>
<p>Entrevistado 11: 45 años, nació y ha vivido en un pueblo valenciano de unos diez mil habitantes. Cocinero. Activo. Estudios secundarios. Casado, vive con su mujer y su hija e hijo.</p>
<p>Entrevistado 12: 72 años, nació y ha vivido en Valencia. Trabajador de banca. Jubilado. Formación profesional. Vive con su mujer y tiene una hija que ya está emancipada.</p>
<p>Entrevistado 13: 35 años, nació en un pueblo pequeño de Cuenca, pero vive en una ciudad del área metropolitana de Valencia. Empleado armería. Activo. Estudios secundarios. Está casado y vive con su mujer y un hijo e hija de corta edad.</p>
<p>Entrevistado 14: 30 años, nació y vive en un pueblo valenciano de unos diez mil habitantes. Monitor de natación y socorrista. Activo. Formación Profesional. Vive con su pareja, no tiene hijos/as.</p>
<p>Entrevistado 15: 35 años, nació y vive en un pueblo valenciano de unos veinte mil habitantes. Soldador. Activo. Formación Profesional. Está casado y vive con su mujer y un hijo y una hija de corta edad.</p>

A parte de las entrevistas biográficas con estos varones valencianos, durante este proceso de elaboración de la tesis y el trabajo de campo he tenido la oportunidad de mantener entrevistas informales con diversos sujetos, entre ellos un hombre (que regenta un bar) y que podría considerarse un informante clave en este proceso, dado su conocimiento (a través de la experiencia) y participación en las dinámicas propias de cierta masculinidad valenciana.

3.1.4- Observar para comprender: Accediendo a las prácticas

Como se viene señalando, la pretensión es llegar a través de diferentes herramientas al conocimiento de las prácticas que dotan de significado a la masculinidad. Con las entrevistas biográficas se puede acceder al discurso, al recuerdo subjetivo, pero no directamente a estas. Sin embargo, en los discursos se marca el camino, que por recurrencia, muchas veces indica el lugar adecuado para la observación.

En esta investigación se ha realizado de manera sistemática una *observación participante continua* en los diferentes espacios donde mi papel como hombre y como científico me lo ha facilitado. Esto se irá viendo con más detalle en las próximas líneas y en el análisis.

No obstante, desde el punto de vista de la aplicación directa y concreta de una técnica se ha desarrollado una observación de carácter etnográfico, directa, externa (no participante) y sistemática (guiada por la búsqueda de algún aspecto concreto) (Téllez, 2007: 159-176), para dos espacios particulares en diversas jornadas: lugares caracterizados por el riesgo creado *ad hoc* en el ámbito lúdico de los espacios fluviales-hídricos, y el fútbol base en varios campos de la ciudad.

Con estas observaciones que deben ser consideradas como estudios de caso concretos⁵³, se pretende acceder de primera mano al conocimiento sobre

⁵³ Aunque no se puedan calificar de estudios de caso concretos, durante el trabajo de campo se ha podido realizar observación en diferentes espacios que me daban información válida sobre la masculinidad valenciana: centros educativos (a través de los talleres formativos), tanto

fenómenos que por su particular idiosincrasia tienen mucho que ver con las realidades masculinas. A través de esta modalidad de la técnica que nos permite observar desde la no participación directa con los sujetos investigados, aunque sí con ciertas dosis de interacción, se intenta conseguir no alterar el comportamiento de los actores para tener un retrato fidedigno de lo que pasa en este tipo de escenarios. En este sentido, dada la amplitud de los espacios y los grupos observados se ha optado por la observación encubierta (Corbetta, 2003. 336), es decir sin informar a las personas observadas, puesto que tratándose de una observación sistemática puntual y en espacios públicos no se ha considerado procedente.

Las observaciones etnográficas (estudios de caso), como se apuntaba, se han realizado en dos espacios vinculados directamente con la masculinidad a través de los relatos de nuestros entrevistados, es decir, la decisión de llevar a cabo estas observaciones parte de la constatación de cierta recurrencia tanto en los discursos como en otros datos de carácter cuantitativo (para el caso del fútbol) que iban surgiendo con el devenir de la investigación y que a continuación serán explicitados.

En primer lugar, se han realizado jornadas de observación en dos espacios fluviales valencianos. El primero de ellos un espacio natural de pequeñas lagunas de agua fría dentro de una estructura montañosa; el segundo una estructura hídrica, un azud, donde las aguas del río se dividen para dar nacimiento a una importante acequia generando una especie de pequeña presa. En ambos espacios existe la posibilidad, o más bien, se crea la oportunidad por parte de algunas personas, de desarrollar actividades lúdicas de riesgo, fundamentalmente saltar desde lo alto de una roca o de un muro o lanzarse, en el caso del azud, a las corrientes generadas por la infraestructura. Más allá de otros elementos observados en estas jornadas, en el análisis me centraré primordialmente en esta estructura de la práctica recurrente que implica el hecho de saltar. No son quizás el conocido salto de los Vanuatu (Thomassen y Balle, 2012) pero en cierta medida existen reminiscencias que podrían permitir establecer paralelismos entre ambas prácticas.

en el aula como en el patio, bares, y las propias calles y plazas de ciudades y pueblos del ámbito territorial donde se ha desarrollado esta tesis.

La segunda práctica o lugar observado se trata de campos de fútbol base en la ciudad de Valencia. Estas jornadas se han desarrollado durante los fines de semana que es cuando se juegan los partidos de los equipos, normalmente masculinos, de fútbol base. El escenario de la observación permite no sólo acceder a éste como fenómeno deportivo, sino también como escuela de masculinidad (Del Campo, 2003) e incluso como espectáculo y lugar de sociabilidad donde se exaltan los valores hegemónicos de la identidad varonil. Es decir, no únicamente se observan a los chicos jugando sobre el césped, porque en este lugar además el investigador se encuentra con todo un continuo de interacciones ritualizadas que permiten dotar de sentido global al fenómeno del fútbol y concretamente al fútbol base.

3.1.5- Una incursión cuantitativa: Leyendo las cifras de la masculinidad

Con la finalidad de tener una visión lo más amplia posible del fenómeno estudiado se ha realizado una incursión de carácter cuantitativo con chicos y chicas adolescentes. Aprovechando la realización de talleres formativos sobre “Nuevas Masculinidades” que imparto en diferentes municipios valencianos del ámbito territorial acotado, se ha analizado para esta tesis una variable contestada a través de una ficha-cuestionario cumplimentada por el alumnado en la primera parte del taller.

El número total de cuestionarios cumplimentados (fichas de trabajo) asciende a un total de 2136 (sin contar 18 fichas con valores perdidos), que para el supuesto estadístico de una muestra aleatoria simple con los parámetros habituales de confianza, establecería un error para el conjunto de la muestra de $\pm 2,12\%$.

La construcción de la muestra sería similar a un procedimiento de muestreo por conglomerados (Corbetta, 2003: 302-303), entendiendo que los centros educativos se entienden como tal y que la selección funciona, especialmente en este caso, de manera totalmente aleatoria. Para dar mayor representatividad, dentro de esta muestra se incluyen tanto centros públicos

como concertados y dentro de estos últimos centros, laicos y religiosos (católicos). Los centros estaban ubicados en diversos municipios de las comarcas valencianas con distintas particularidades, algunos más vinculados a la zona de influencia de la ciudad y su área metropolitana y otros más distantes y con diferentes tamaños. En este último sentido se entiende que bajo unos mismos condicionantes socioculturales propios de la *cultura mediterránea*⁵⁴ *valenciana* y sometidos a un espacio compartido de la comunicación y la información (global y estatal) los resultados obtenidos en estos centros son inferenciables o se pueden extrapolar al conjunto de adolescentes del que se define como universo de la investigación e incluso del País Valenciano.

El análisis estadístico de los datos que se ha utilizado para esta incursión cuantitativa se refiere al concepto (y la percepción subjetiva proyectada sobre el pasado a través de la memoria) potencialmente significativo en perspectiva sociológica de “juguete favorito”, lo que facilita en este preciso momento sociohistórico determinar cuáles son las prácticas habituales de socialización diferencial entre niños y niñas, permitiendo así analizar si existen cambios significativos respecto a otros periodos históricos recientes.

En el apartado analítico se procederá con más detalle a la presentación de los datos obtenidos, teniendo estos una especial significación y una relación muy estrecha y directa con los discursos de los sujetos entrevistados y con las prácticas observadas. De hecho, cabe entender que toda esta lógica forma parte de un proceso dinámico de investigación que retroalimenta sus partes tanto desde la teoría como desde lo empírico.

⁵⁴ Sobre la masculinidad en el área mediterránea consultar el capítulo de Oscar Guasch (2003:114-117) en la obra editada por Jose María Valcuende del Río y Juan Blanco López. Una reflexión más profunda desde el punto de vista antropológico sobre la homogeneidad y existencia de un área cultural mediterránea se encuentra especialmente en el capítulo titulado “Las culturas del Mediterráneo” de Julian Pitt-Rivers y en otros capítulos de la obra de Maria-Àngels Roque (2000) *Nueva Antropología de las sociedades mediterráneas*.

3.1.6- Otras formas de acercamiento a un objeto escurridizo: La voluntad del saber

Dada la particularidad del objeto de estudio y la voluntad manifiesta de un acercamiento profundo y comprensivo, se hará uso, como ya se dejaba entrever, de todo el conocimiento adquirido a través de un proceso, informal en parte, de *observación participante continua* que se ha desarrollado durante estos años de tesis en el ámbito académico y profesional de las identidades masculinas.

Como se ha indicado, se hace uso de la información procedente de los talleres de diferente índole que he impartido durante estos últimos meses con variados perfiles de hombres, de donde se dispone de algunos recursos, pero sobre todo se hace uso de un proceso de observación, discusión y reflexión colectiva con los varones y mi propio análisis e intento de dotar de significación a determinados discursos y comportamientos observados, que sirven como pegamento analítico.

No sólo han sido los talleres, sino observar la distribución de chicos y chicas en el aula, sus formas de comportamiento, pero también los espacios de recreo, y nuevamente una distribución sexuada en el espacio. Además ha resultado fundamental para poder adquirir una visión más relacional, la observación continua de calles y plazas, de bares⁵⁵, y las charlas con aquellos que han sido informantes clave en estos años. Pienso que todo ello es un conocimiento valioso y aprovechable, registrado a veces a través de notas en la libreta de campo, anotaciones, esquemas, o reflexiones ya insertas en artículos o las propias líneas de esta misma tesis.

⁵⁵ Durante este proceso de investigación, siendo determinado tipo de bares uno de los *locus* interesantes para el trabajo de campo, se intentó realizar un grupo de discusión con un grupo de hombres clientes de un bar de pueblo y que respondían a un perfil más bajo en cuanto a capitales económico y cultural que la media de los varones entrevistados hasta aquel momento. En el día y la hora exacta prevista para tal grupo sólo apareció uno de los hombres, dando obviamente el grupo por suspendido. La persona responsable de la captación e informante clave sobre las lógicas masculinas en los bares me hizo llegar las dudas irónicas que explicitaban algunos de los teóricos participantes respecto a mi orientación sexual y a mis intenciones a la hora de meternos en una habitación cerrada únicamente a hombres. Una muestra más de las dificultades de trabajar con la masculinidad como objeto de estudio y del reto que supone llegar a ciertos discursos masculinos.



4.PARTE CUARTA: DESCIFRANDO LA MASCULINIDAD. LAS DINÁMICAS IDENTITARIAS DE LOS HOMBRES VALENCIANOS



Imagen 4. Aprendiendo a ser hombres a través del juego y los juguetes. Fuente: Foto cedida por el informante clave.



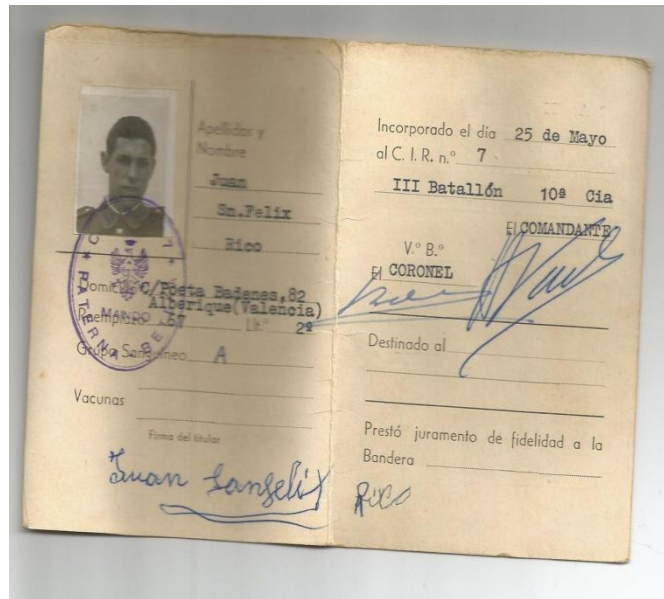


Imagen 5. Maculinidad y mili: ¿rito de paso o tiempos robados? Fuente: Foto cedida por terceros.



Imagen 6. El hombre proveedor: Preparando el fuego para la paella en la montaña. Fuente: Foto cedida por terceros.



El grupo social es solidario y los miembros deben seguir los dictados de la colectividad, o quedan excluidos, simbólicamente, del comportamiento de ser humano y de la sociedad.

Emile Durkheim (Valcuende del Río y Blanco López, 2003: 41)

4.1- Analizando los datos

En las siguientes líneas se van a mostrar los análisis que derivan del trabajo de campo realizado y su posterior tratamiento. La pretensión última es facilitar un acercamiento a las lógicas existenciales de los hombres valencianos tratando de describir la relación y coherencia (en el caso que la haya) entre sus prácticas y sus discursos en un contexto sociohistórico determinado, para poder de esta manera dar, un significado integrador de lo que supone, y ha supuesto el ejercicio de la masculinidad en un espacio y tiempo concreto. En este análisis me detendré fundamentalmente en aquellas recurrencias en los itinerarios detectadas, más que en las particularidades personales, que, en definitiva es lo que más ayuda a entender, en tanto que buscamos lo sociológico y dada una heterogeneidad manifiesta entre los varones, cuáles son esos espacios constructores de identidad para los hombres, del influjo de los cuales es difícil escapar.

He pretendido realizar una lectura comprensiva, como ya se ha mencionado en la parte metodológica, interpretando las cosas escuchadas, observadas, pero también los silencios, los gestos, lo que se esconde detrás de unos cuantos números. Se trata de empatizar con esas trayectorias vitales de los varones del territorio abordado, lo que a la postre permite poder construir un relato coherente que dé significación a aquello que no emerge a través de las palabras y que queda disuelto en las aparentes paradojas y los silencios de la masculinidad.

He organizado estos capítulos mediante una secuencia que pretende combinar lo cronológico con lo temático. En esta estructura de presentación se desarrolla un análisis que trata de integrar en un todo coherente esos acercamientos

múltiples realizados a través de las técnicas de investigación social: discurso de las entrevistas⁵⁶, observación y análisis estadístico de la parte cuantitativa.

Como señalaba, en las próximas páginas se intentará, más allá de esas particularidades individuales, abordar esa descripción casi costumbrista que los hombres hacen sobre sus vidas, y que no remite únicamente a lo individual, sino que como se pretendía, son relatos de épocas, de tiempos, de espacios, que apelan a lo colectivo y que nos facilitan la comprensión de escenarios socioantropológicos de significación de la masculinidad.

4.2- De balones y muñecas. Socializaciones diferenciales durante la infancia

El debate parece eterno y seguirá seguro siendo motivo de polémicas. Las diferentes ciencias proponen formas diversas de acercamiento al entendimiento de los comportamientos humanos en función del sexo de los seres humanos. Desde las disciplinas sociales hace ya algún tiempo que se viene incidiendo en el género como una construcción cultural concreta tanto histórica como geográficamente, y por tanto, cambiante y dinámica. Y es esta construcción precisamente la que explicaría en gran medida las diferencias de comportamiento entre chicos y chicas.

Uno de los pilares sobre los que se sustenta esta posición es la potencia socializadora, y por tanto en la creación de un *habitus* concreto, que tienen instituciones como la familia o el colegio (sistema educativo), como ha sido señalado en la parte teórica, especialmente desde la perspectiva de Marina Subirats tanto en sus trabajos en solitario (2013) como en la colaboración con Manuel Castells (2007) o con Amparo Tomé (2010), esta última en relación específica con el análisis de las realidades escolares desde la perspectiva de género, u otros autores como Víctor Seidler (2007) y un largo etcétera.

⁵⁶ En este punto es importante recordar que muchas de las citas literales de los entrevistados aquí reproducidas han sido traducidas del valenciano que es la lengua vernácula de muchos de éstos y en la que se han desarrollado varias entrevistas.

En este punto sobre las socializaciones diferenciales se integran los datos cuantitativos obtenidos en las fichas-cuestionario cumplimentadas por el alumnado de los centros educativos y algunos de los discursos de los entrevistados en la parte cualitativa. Como se verá, existe cierta concordancia entre los resultados de ambos acercamientos, poniéndose así de manifiesto la existencia y perpetuación, pese a los muchos cambios y avances, en las lógicas socializadoras desde el punto de vista de los juguetes, algo que me parece especialmente representativo para este análisis.

Teniendo clara la posición sobre cómo influyen las instituciones de socialización primaria (también secundaria) en la creación de las subjetividades (Berger y Luckman, 2003) parece pertinente acceder al universo de los juguetes en tanto que estos son potentes creadores de identidad, aparte de por su valor simbólico, también por sus propiedades vinculadas a la imitación y recreación lúdica de las actividades adultas. Es decir, a través del juego aprendemos cuál es nuestro papel en la sociedad, los espacios que nos son propios y pertinentes, pero además los vetados, los negados. Domamos el cuerpo y generamos disposiciones que nos condicionan en nuestro posicionamiento como sujetos con género.

Se podría pensar que a estas alturas de siglo XXI y con una revolución silenciosa (en cierta medida) pero profunda en su capacidad de transformación social como la(s) feminista(s), las nuevas y diversas estructuras familiares educarían a sus hijos e hijas en la diversidad y lejos de estereotipos. No parece ser así. No obstante, paralelamente a estos cambios, las ciencias sociales así como el activismo no han parado de denunciar, la reincidencia del mercado y la industria juguetera en reproducir a través de juguetes e incluso de los cromatismos de estos y de toda su parafernalia *marketiniana* las diferencias sexuales entre niños y niñas. Diferencias que por otra parte parecían de alguna manera empezar a superarse.

En este contexto, dada la preponderancia de este elemento lúdico durante las infancias en las trayectorias personales en los países occidentales, entre ellos el del ámbito de estudio, se plantea trabajar desde una técnica expansiva que pueda sintetizar de alguna manera esas socializaciones diferenciales a través

de los números. Como se ha presentado en la metodología, mediante el recurso de unos talleres formativos realizados en diferentes municipios de la zona investigada, se ha construido una ficha-cuestionario que sirve para trabajar en el taller y en la que también se encuentra una primera pregunta donde se cuestiona sobre el concepto o la idea de “juguete favorito” y que ha sido utilizada para su análisis estadístico. Aunque se podría objetar que un único juguete no es representativo de toda esta parte de socialización a través del juego, puesto que se interactúa con varios elementos, sin embargo he considerado que sí que da cuenta de una determinada realidad, que a veces no es tan significativa por explícita, es decir por lo que se afirma, sino por lo que se niega o esconde.

Como estoy indicando, en esta pregunta se respondía únicamente a una de las opciones de respuesta propuestas⁵⁷ en una tabla codificada con opciones cerradas. Las categorías de respuesta⁵⁸ y análisis son las siguientes: balón de fútbol, Playmobil-Legos, bicicleta, armas⁵⁹, muñecos “masculinos”⁶⁰, motor⁶¹, video-consolas, peluches, trabajos domésticos⁶², muñeca (en general, sin especificar), muñeca cuidados⁶³, muñeca belleza⁶⁴ y otros juguetes.

La muestra analizada asciende a un total de 2.136 personas que han dado una respuesta válida (sin valores perdidos) a la pregunta sobre el juguete favorito que era la variable fundamental de análisis. Además para cruzar los datos se han utilizado otras variables habituales en estos casos como obviamente el sexo, pero también edad, curso, tipo de centro según titularidad, tipo de centro

⁵⁷ En este punto cabe aclarar algunas cuestiones. Los talleres de donde se extrae la información se han realizado en los cursos 2014/15 y 2015/16. Durante los primeros talleres en uno de los municipios de la muestra la pregunta formulada sobre el juguete favorito era abierta, funcionando así como una especie de pre-test que permitió para centros en municipios posteriores codificar estas respuestas y ofrecer una tabla con opciones de respuesta cerradas en el diseño del segundo cuestionario (que es el que se ha cumplimentado mayoritariamente). Esto supone que se han tenido que realizar algunas correcciones-transformaciones en las cifras que posteriormente serán explicadas.

⁵⁸ Éstas aparecían debidamente explicadas en el cuestionario.

⁵⁹ Pistolas, escopetas, espadas, pistolas de agua, pistolas de bolas, etc.

⁶⁰ Muñecos del tipo *Action Man*, *GI Joe*, etc.

⁶¹ Mini-motos, coches teledirigidos, Scalextric, coches de juguete, miniaturas de moto, etc.

⁶² Juguetes tipo “cocinitas”.

⁶³ Muñecas tipo Baby Born, Nenuco, etc.

⁶⁴ Barbies y Nancies fundamentalmente. En el segundo cuestionario sólo aparecían estas dos opciones específicas de muñeca (cuidado y belleza), no la opción muñeca en general, puesto que se considera importante discernir entre dos de las principales de las lógicas en la ontología de la feminidad, como son la mística de la maternidad y el culto al cuerpo y la belleza.

en relación con la religiosidad y municipio, por si podían existir diferencias significativas. Si entendemos esta aproximación al objeto como un proceso de muestreo por conglomerados y en el supuesto de una muestra aleatoria simple, el error estimado con los parámetros habituales de confianza utilizados (del 95,5%) asciende a un total de $\pm 2,12\%$. Si analizamos a los chicos por separado considerándolos como una muestra propia el error es del $\pm 3,01\%$ (1.059 respuestas) y haciendo lo mismo con las chicas su margen de error se situaría en el $\pm 2,99\%$ (1.077) siendo estas cifras garantes de la calidad y fiabilidad estadística de los resultados analizados.

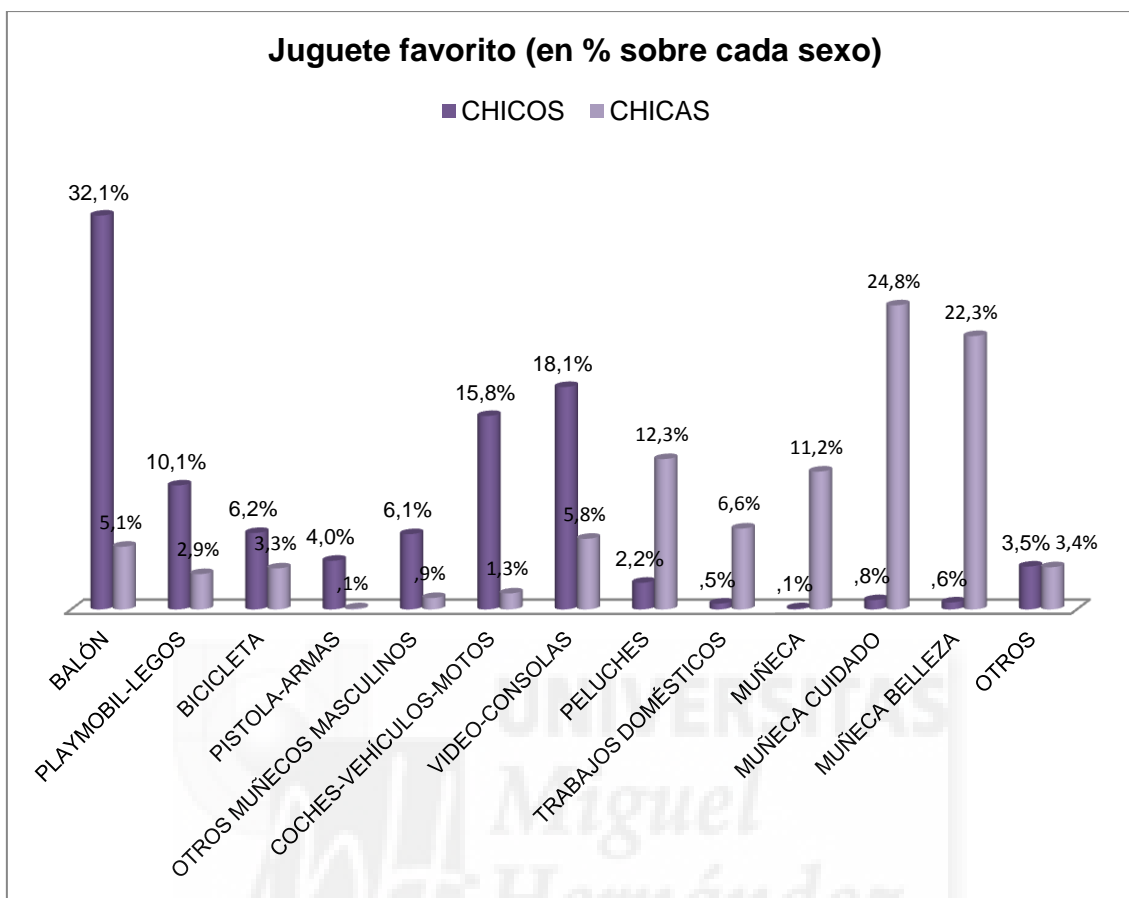
Algunos de los datos de carácter sociodemográfico de la muestra serían los siguientes:

- La media de edad del alumnado encuestado es un poco superior a los 14 años, tanto la media del total de la muestra como para chicas o chicos indistintamente.
- La mayoría de entrevistas han sido realizadas en colegios públicos y laicos, aunque en la muestra existe además representación de colegios concertados y colegios de carácter religioso⁶⁵.
- Los municipios donde se sitúan estos centros forman parte del ámbito territorial del estudio incluyendo diferencias en su tamaño y en las distancias geográficas con la ciudad o el área metropolitana que resultan significativas. Se considera que es una buena representación del espacio cultural acotado para la investigación. Estas localidades oscilan entre los 7.000 y los 65.000 habitantes, pero se tiene que considerar que a estos centros aparte acude alumnado proveniente de municipios menores cercanos.

Pasando ya al análisis, el resultado más representativo de esta aproximación cuantitativa al objeto de estudio se muestra a continuación a través de dos gráficos que sintetizan perfectamente esta realidad entre alumnado nacido prácticamente en su totalidad ya en el siglo XXI. En el primero de ellos podemos observar el juguete favorito en relación al sexo (en porcentajes). Es

⁶⁵ El 80% de la muestra pertenece a alumnado de colegios públicos y el 20% a alumnado de centros concertados. Respecto a la religiosidad el porcentaje de alumnado no religioso alcanza el 85% aproximadamente, mientras que el religioso sobre el 15%.

decir, qué parte de cada sexo escogía determinada opción de respuesta. El gráfico de barras⁶⁶ parece bastante esclarecedor.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos obtenidos con los cuestionarios.

Como se puede apreciar, existe una tendencia clara entre aquellos juguetes que se han considerado estereótipicamente masculinos y aquellos femeninos. En el primer grupo entrarían el balón, los Playmobil y los Lego, los juguetes bélicos, los muñecos “masculinos” y por último juguetes vinculados al mundo del motor. Los considerados tradicionalmente femeninos serían las muñecas, tanto en versión “cuidado” como “belleza” o muñeca en general, y los juguetes relacionados con las tareas domésticas. Existen otras opciones de respuesta

⁶⁶ En los dos gráficos presentados se aprecia la opción de respuesta Muñeca (en general) que proviene del primer cuestionario con pregunta abierta donde las respuestas eran del tipo “muñeco/a” sin especificar nada más, y por tanto no permitía dilucidar qué tipo de muñeco o muñeca era. En el segundo cuestionario, que es el cumplimentado por la mayoría de centros, este error se corrige eliminando esta opción y dejando sólo la posibilidad de escoger entre muñeca cuidado/belleza por el motivo anteriormente expuesto. De cara al análisis lo que más interesa es agrupar la suma de las cantidades porcentuales de muñecas en su caso, o de juguetes estereótipicamente femeninos o masculinos.

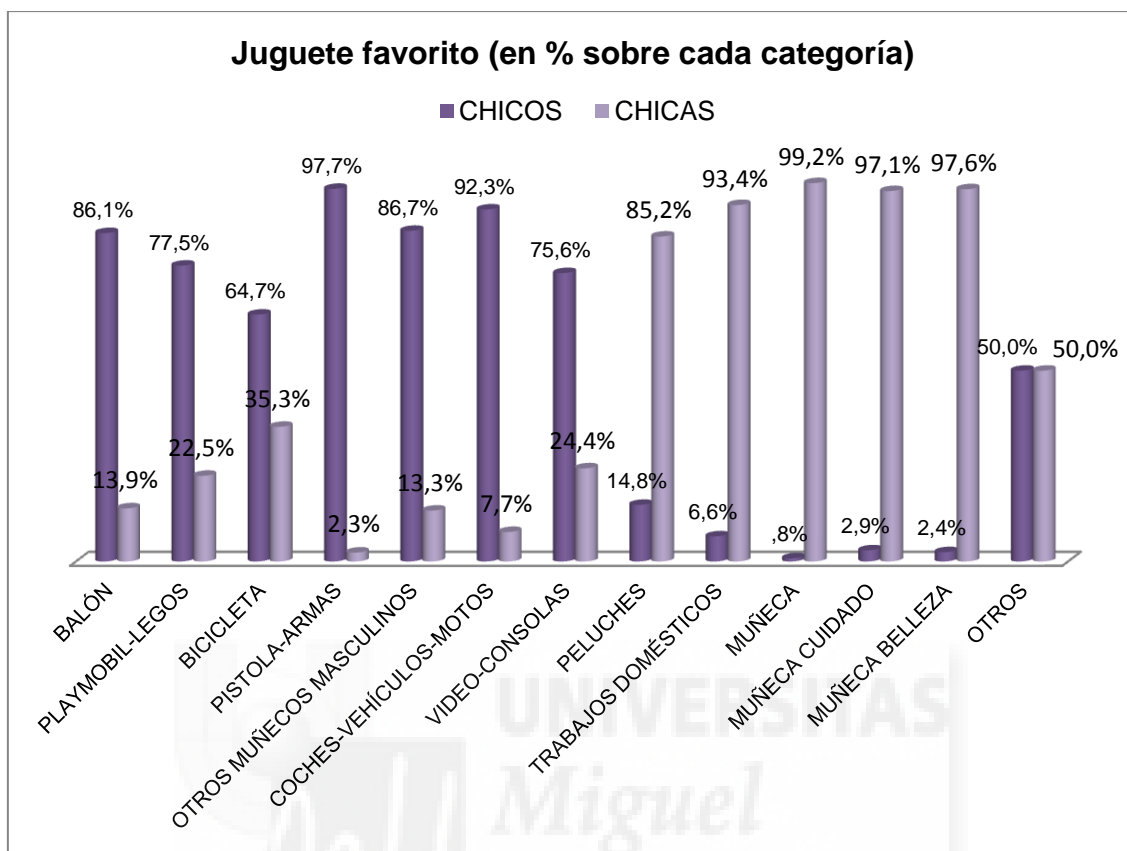
que en principio se han considerado neutras, no marcadas, aunque cada una tiene sus propias particularidades⁶⁷ y con los resultados parecen indicar una tendencia sexuada determinada. Serían las opciones de bicicleta, peluches, videoconsolas y obviamente la opción de otros juguetes.

Los resultados que se pueden apreciar en el gráfico son una muestra inequívoca de la reproducción de las lógicas de la socialización diferencial a través de los juguetes. Como se observa las opciones mayoritarias de respuesta para cada uno de los sexos da sentido al título de este apartado, es decir, balones y muñecas, cuestión que podría repetirse exactamente igual si retrocediéramos atrás en el tiempo varias décadas. Sin embargo, más significativo que las opciones mayoritarias sería agrupar las respuestas por tipo de juguete, masculino, femenino y neutro. En este caso, siete de cada diez niños responden un juguete que tradicionalmente se ha vinculado con su género. En el caso de las chicas esta cifra queda cercana, prácticamente en el 65% de los casos. No obstante, si lo que interesa es saber cuántos niños y niñas escogen juguetes que culturalmente se han considerado propios del otro género, estas cifras pueden estar indicando algo incluso más significativo, que por lo que fundamentalmente aquí interesa, inciden en las lógicas de la masculinidad. Mientras que un 10% de las chicas escogen alguna respuesta considerada masculina, ni tan siquiera el 2% de los chicos escogen alguna opción adscrita socialmente a la feminidad. Se verá con posterioridad la cuestión de los espacios y las actividades revestidas de prestigio y reconocimiento social en nuestra cultura, pero de momento, sabemos que, como bien indica la teoría (Badinter, 1993; Kimmel, 1997, 2009), la masculinidad se define por negación u oposición de aquello que arbitrariamente nuestras sociedades deciden que es femenino.

El tema de los juguetes neutros se analizará con mejor perspectiva en el siguiente gráfico. Finalmente, y esto vale para el conjunto del análisis de la variable “juguete favorito”, si aplicamos la prueba estadística del Chi-cuadrado

⁶⁷ En la mayoría de juguetes neutros la propia industria también construye diferenciación entre los que orienta para las niñas y los niños. No es lo mismo una bicicleta de montaña que una de paseo, por poner un ejemplo gráfico, puesto que cada tipo favorece el desarrollo de determinadas capacidades o aptitudes.

para comprobar si existe relación entre esta variable y el sexo, esta nos dice, como todo parecía indicar, que sí.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos obtenidos con los cuestionarios.

En este otro gráfico donde la relación representada por las barras se refiere al porcentaje que suponen las respuestas de cada sexo respecto al total que escoge determinado tipo de juguete, vemos claramente las diferencias entre los juguetes masculinos y femeninos y el sexo de las personas que los han marcado como favoritos. Estas son abismales, especialmente en el caso de los artículos de ocio infantil considerados propios de las niñas, puesto que para estos casos, prácticamente ningún chico marca esta opción. Hay sin embargo un proceso por el cual, aun existiendo una diferencia importante entre chicos y chicas a la hora de escoger juguetes masculinos, se puede ver cierta tendencia a que las chicas participen más de las actividades masculinas que los chicos de las femeninas, puesto que esto último es prácticamente residual. Nuevamente se vislumbra el tema del reconocimiento social asignado a cada actividad, la cuestión del prestigio que poseen las prácticas masculinas

vinculadas con el espacio público de la competencia y lucha por apropiación de los recursos (y por tanto el éxito) frente al espacio doméstico de la reproducción.

No obstante, parece seguir habiendo ciertos tipos de juguete que son casi totalmente ajenos, al menos en su elección de preferencias, a las niñas; se trata de aquellos de carácter bélico, que siguen emergiendo como un espacio paradigmático de creación y reproducción de la masculinidad. Si bien es cierto que sólo un 4% de las respuestas de los chicos escogían alguno de estos elementos como opción favorita, por otra parte del conjunto de respuestas totales sobre esta, el 97% que la escogían eran niños.

En definitiva, estos gráficos ofrecen la posibilidad de observar con facilidad cómo todavía hoy el mundo de los juguetes sigue representando un lugar fundamental en las socializaciones diferenciales de niños y niñas, aunque haya algunos matices y tendencias interesantes, como la progresiva incorporación de mujeres a ámbitos considerados masculinos.

En el caso de los juguetes neutros también se aprecia una división estereotípica en su elección. Hay un elemento tecnológico emergente que no puede dejar de tenerse en cuenta en cualquier análisis actual sobre las primeras etapas de las trayectorias vitales de los seres humanos. Es la cuestión de lo que aquí he denominado “videoconsolas”. Aunque en principio este aparato puede aparecer como algo neutro puesto que es una simple herramienta de reproducción de infinitud de diferentes juegos, en la práctica, la industria del videojuego es una industria machista, como así lo demuestran algunos estudios (Díez Gutiérrez, 2009) y también los datos de estos cuestionarios, puesto que las videoconsolas en sus diferentes formatos son la segunda opción de respuesta favorita entre los chicos con un 18%, mientras que para las chicas es de aproximadamente el 6%. Desde otro ángulo, el 75% de las personas que marcan esa opción como juguete favorito son chicos.

En este sentido no cabe olvidar, sin la pretensión de entrar en un análisis detallado que no es objeto de esta tesis⁶⁸, que los juegos más vendidos,

⁶⁸ Aunque como destaque, no es objeto de esta tesis, sin embargo fue uno de los puntos trabajados en los talleres formativos mencionados, donde se podía confirmar fácilmente la

jugados y conocidos a nivel global tienen mucho que ver con la violencia, la guerra, la cosificación de las mujeres⁶⁹, o deportes de masas como el fútbol, entre otros.

Los otros dos juguetes aparentemente neutros (aparte de la categoría “otros” que como se puede ver es escogida indistintamente por chicos y chicas) son los peluches y las bicicletas. Aunque para estos casos las diferencias entre chicos y chicas no son tan significativas, aún así se ve como la bicicleta es más escogida por estos primeros y los peluches por ellas, reproduciéndose, si se analizan las cifras en ambos gráficos, el mismo patrón que se está repitiendo hasta el momento; es más probable que las chicas escojan bicicletas que los chicos escojan peluches, y esto, otra vez, tiene mucho que ver con la construcción social de la masculinidad; el peluche como cuidado y emociones, la bicicleta como independencia, autosuficiencia, riesgo, aventura. El primero, en casa, por lo tanto en lo doméstico⁷⁰ y la segunda, en la calle o en la montaña, o en las pistas deportivas, en definitiva en el espacio visible de lo público.

Respecto al resto de variables utilizadas para cruzar la de “juguete favorito” con la finalidad de poder determinar si existía alguna diferencia significativa entre pueblos, o tipos de centros (públicos/privados-laicos/religiosos) se observan tendencias o patrones muy similares entre la mayoría de municipios y tipos de

predilección de los chicos por los juegos vinculados con la violencia y el deporte mientras que las chicas preferían otro tipo más vinculado con el baile o la música. No obstante también se observa la misma tendencia que con el resto de juguetes, es decir, una presencia importante de mujeres en el mundo de juegos considerados normalmente masculinos; muchas chicas aseguraban por ejemplo jugar tanto al GTA como al FIFA (fútbol). Durante este proceso de elaboración de la tesis casualmente a través de las redes sociales he descubierto este juego y esta comunidad: <https://www.playstation.com/es-es/games/uncharted-4-a-thiefs-end-ps4/> donde en uno de los videos promocionales se señala: “Tú y yo juntos siempre supe que estábamos destinados para algo grande”

⁶⁹ En este punto destaca especialmente un popular juego como el GTA (Gran Theft Auto) caracterizado por el uso indiscriminado y gratuito de violencia, las carreras de coches o el consumo normalizado de prostitución: <http://www.rockstargames.com/grandtheftauto/>

⁷⁰ En relación con el ámbito doméstico es importante destacar las particularidades de éste y sus dinámicas tempo-laborales frecuentemente negadas. Desde el punto de vista económico es importante señalar los esfuerzos metodológicos en la cuantificación de este tipo de trabajos desde enfoques que apelan a la medición mediante las encuestas de usos del tiempo. En esta línea es interesante el trabajo de María Luisa Moltó y Ezequiel Uriel (2004). En otra línea más ensayística son también sugerentes las reflexiones de María Ángeles Durán sobre “El valor del tiempo” (2007). En ambos casos se muestra la necesidad de destacar la importancia del tiempo-trabajo doméstico, hasta ahora invisibilizado y desprestigiado, a diferencia de las lógicas espaciales y temporales de la masculinidad siempre visibles, reconocibles y prestigiadas.

centro, lo que permite afirmar la transversalidad en estas dinámicas de socialización diferencial a través de los juguetes en todo el territorio estudiado.

Simplemente se pueden destacar algunas cuestiones menores, aunque sugerentes para su análisis y que probablemente necesitarían de mayor profundización, incluso cualitativa, ya que las sub-muestras referidas a colegios privados y/o religiosos suelen ser bastante pequeñas. Se podría señalar por ejemplo la menor predilección de las chicas de centros religiosos por escoger juguetes estereotípicamente masculinos, a diferencia de las chicas en los colegios laicos: mientras que para las primeras esta cifra supone un 7,2% del total de respuestas, para las chicas de los colegios laicos asciende a un 10,9%.

Aunque hay distribuciones desiguales respecto a algunos juguetes, la tendencia es a reproducir la dinámica enunciada “muñecas y balones”, e incluso cuando agrupamos datos vemos cómo las respuestas por grupos de juguetes masculinos, femeninos y neutros está en consonancia con la media.

Observando estas lógicas entre la gente más joven es pertinente contrastar a continuación qué es lo que han dicho los hombres de más edad en las entrevistas respecto a los juguetes. En las siguientes líneas destaco algunas de las palabras de los entrevistados en relación con sus recuerdos de infancia y más concretamente sobre los juguetes de los que disponían y con los que jugaban.

“¡Ah! ¡Y aún los tengo! Bueno, aún los tengo. Tengo algunos de cuando tenía también, lo que pasa que los tenía en casa de mi abuela y cuando entraron a robar me robaron el tren eléctrico. Eléctrico no era, ni pilas ni, le llamaban tren eléctrico pero iba a cuerda (ríe) Era de cuerda, pero no sé porque le llamarían tren eléctrico ahora que pienso (ríe). Pues, de todas maneras aún tengo el tiburón, ese me lo trajeron cuando tenía catorce años, el tiburón Citroen (intranscriptible) que ese sí que va a pilas, ese aún lo tengo [...] Los juegos reunidos *Geyper* (hace un silencio) ¡Yo que sé!, un tranvía de hojalata, un motorista de hojalata, ¡no sé!, es que te traían, un coche grande así de plástico, muy de plástico, pero como muy malo. [...] Sí, no, mis hermanas jugaban con muñecas, a ellas muñecas. [...] En

verano jugaba más con mis amigos si estaba en la calle, o más con tus hermanas, pues a muñecas y a cosas de niñas, jugaba a cosas de niñas”. (Pequeño empresario hostelería, 61 años)

“Es curioso, porque objetos, a ver, yo jugaba con los “clicks⁷¹” [...] de hecho, además conseguí evolucionando los juegos, jugar hasta muy tarde, hasta muy tarde con ellos, que realmente eso llegó a ser un secreto mío. [...] Porque con los juguetes, dentro de mi casa jugaba yo con mi hermano [...] los juegos en mi casa son juegos solitarios (el colegio y su casa están en diferente municipios) [...] Luego recuerdo un robot teledirigido que se llamaba Pepo, o recuerdo, un, un, un avión [...] porque luego recuerdo juegos de mesa, el que se llamaba Operación, el Tragabolas, uno que se llamaba, no recuerdo cómo se llamaba, que iba un coche por ahí por unos caminos y tenías un volante, Auto-cross creo que se llamaba”. (Profesor universitario, 43 años)

“Los Playmobils, totalmente, lo que más me gustaba”. (Socorrista, monitor natación, 30 años)

“Yo pues tenía *GI Joes*, tenía bastantes de *GI Joes*, sí. Y me los cuidaba y jugaba con ellos así a guerras, me montaba mis películas que se dice. Y Legos, Legos me gustaban mucho, tenía muchos también... [...] eran de construir barcos, aviones. Me gustaba todo, todo tipo de Lego”. (Soldador, 35 años)

“¡Pues no sé!, tampoco era como es ahora. Recuerdo una espada de madera. Una espada de madera de estas, que a mí me ilusionó mucho. Me ilusionó mucho cuando me la regalaron. [...] Mi abuelo me hizo un patinete de madera con dos ruedas detrás y una delante, bueno, no había en todo el barrio un patinete como ese. Con el manillar, bueno, muy bien hecho.

⁷¹ *Clicks* es una forma popular de denominar a los muñecos de Playmobil.

Bueno, eso no se vendía, era todo manual, mi abuelo era muy artesano, muy manitas,...”. (Jubilado, empresario artes gráficas, 63 años)

“Pues no sé, tenía unos soldados que mi madre los tiró y hoy valdrían una fortuna. [...] llevaban el uniforme antiguo. Igual que los que llevan el... la guardia del rey, ese tipo de uniforme [...] Las chicas muñecas peponas [...] Les gustaba jugar a paraditas, y a lo mejor ponían dos o tres *tramussos*⁷² y unos pocos cacaos o no sé qué y jugaban, les gustaba jugar a eso en la calle, y hacerles trajes a las muñecas”. (Jubilado, empleado banca, 72 años)

Estos recuerdos confirman algunas de las cuestiones que ya se han venido señalando y están en la línea ya mostrada por los datos estadísticos de las generaciones más jóvenes. Aunque hay elementos diferenciales que tienen que ver con la evolución tecnológica, las opciones de respuesta del cuestionario coinciden con las dadas por la mayoría de varones entrevistados, centrándose estas en juguetes vinculados con el motor (avión, tren, coche), los juguetes bélicos (la espada, soldados), u otros más recientes como los Playmobil y los Lego, entre otros. He omitido en esta parte un par de cuestiones que serán analizadas en los próximos puntos; los juegos dentro de la dinámica del grupo de iguales, y el tema del fútbol (en el cuestionario la opción de respuesta mayoritaria entre los chicos es “balón de fútbol”) que tendrá un tratamiento específico dada su capacidad de impregnación en las vidas masculinas.

Pero más allá de lo dicho, parece también tener una especial significación lo no dicho, lo negado, lo no explicitado, o como mucho mencionado mínimamente a través de referencias al juego con las hermanas o lo que hacían las niñas. Ninguno de estos hombres habla de muñecas, de juguetes que tengan que ver con los trabajos domésticos, o con las emociones, sino de juguetes relacionados con el riesgo, la velocidad, la guerra, la lucha, las batallas, la

⁷² Altramuces en castellano. En la zona estudiada incluso mucha gente no valencianoparlante usa el vocablo en valenciano *tramussos*.

fuerza, la creatividad para construir y saciar impulsos megalómanos generados socialmente, aunque se citan además otros elementos lúdicos no necesariamente emparentados con esos estereotipos sobre la masculinidad y que afortunadamente generan espacios mixtos de juego.

En definitiva, se observa a través de los diferentes datos aportados que los hombres durante su infancia y su socialización mediante los juguetes han empezado a construir diferencias simbólicas que tienen mucho que ver con esos mundos adultos que imitan y que están (especialmente estaban) claramente sexuados. A los niños desde que nacen se les dice que su lugar está fuera del hogar y lejos de los cuidados. Aprenden cómo deben ser capaces de construir algo (Legos, por ejemplo), de arriesgar, de ser fuertes, valientes, pero sobre todo, no ser niñas. Incluso las desviaciones individuales de la norma, que las hay y las ha habido, siempre tienen como referente de aceptación social esa división sexual de los espacios de la infancia a través de los juguetes⁷³. Y lo que dicen estos datos, lo que se sigue viendo en la televisión en las campañas navideñas, lo que se continúa observando en cualquier salón de familias con niños y niñas a principios de enero, lo que se deja ver claramente en cualquier tienda de juguetes del entorno más inmediato, es que los juguetes son un elemento paradigmático en la construcción y perpetuación de las diferencias entre chicos y chicas aún en pleno siglo XXI.

4.3- Aprendiendo a ser hombres

Del mismo modo en que Paul Willis titulaba su trabajo ya clásico sobre la vinculación entre el mundo escolar y la clase obrera en “Aprendiendo a trabajar” (1988), he decidido titular este apartado, sin duda fundamental para esta tesis, pero en referencia al aprendizaje social de la masculinidad. Mientras que “los colegas” de Hammertown de Paul Willis se encaminaban a través de lógicas aparentemente contradictorias hacia las posiciones de peonaje en la

⁷³ Respecto a los juguetes más característicos de la segunda mitad del siglo XX en territorio valenciano podemos consultar V.V.A.A. (1997). *Juguetes valencianos. Un siglo en la historia de una industria peculiar*. Valencia: Generalitat Valenciana.

Inglaterra industrial de finales de los setenta, los hombres, en este caso, los chicos valencianos de diferentes generaciones, aprenden a construirse como varones sin apenas tener consciencia de ello, más allá de una manifiesta oposición a la feminidad.

Pero no sólo nos vale la obra de Paul Willis por su título, sino que también esas prácticas contestatarias e irreverentes con la autoridad escolar del grupo de chicos investigado en la parte etnográfica, son al mismo tiempo parte constituyente de las lógicas de la masculinidad occidental: fumar, beber, ligar y forjar una identidad grupal fraterna. Leer el trabajo de este sociólogo británico es leer sobre cómo los chicos de clase obrera (clase social mayoritaria durante el periodo del capitalismo industrial y puede que con variaciones también ahora) construyen su identidad como hombres, puesto que en este grupo de iguales adolescente las mujeres no están sino como referente externo, como objeto y como opción para la exhibición pública de una masculinidad heteronormativa.

Entre estos chicos, como el propio autor señala, parece existir “un elemento de auto-condena en la forma de asumir los roles subordinados en el capitalismo occidental” (Willis, 1988: 14). Para los hombres valencianos, aunque no sean conscientes, también parece existir cierto elemento de auto-condena en la asunción de unos valores masculinos anacrónicos y disfuncionales.

El caso es que las prácticas descritas por Paul Willis sobre “los colegas” son en gran medida muy similares a las prácticas relatadas en el caso de los varones estudiados, y de este trabajo se puede deducir, aparte por supuesto de la cuestión de clase, una preponderancia del grupo de iguales masculino con prácticas distintivas que permite crear, reproducir e incluso magnificar o intensificar las diferencias simbólicas entre chicos y chicas.

En este punto nos vamos a centrar en cómo los hombres desde su infancia se construyen como tales en diversas instituciones. Una de ellas es la familia y la otra el grupo de iguales; este último a su vez se despliega a través de otras instituciones tan importantes como el colegio, que es donde se suele construir el grupo, aunque también en otros lugares de lo social, como el vecindario, etc.

4.3.1- Socializaciones familiares

En las sociedades caracterizadas por estructuras familiares tradicionales como la nuclear o la extensa (hoy menos habitual que hace décadas) estas cobran especial relevancia como elemento de socialización primaria. Junto con el colegio, pero incluso más importante, es en esta institución donde los seres humanos en tanto que seres sociales, aprenden las normas y formas de funcionamiento propias de su cultura y de este modo se construyen las identidades y se desarrollan comportamientos determinados circunscritos culturalmente.

Talcott Parsons y el funcionalismo americano, por ejemplo, se preocuparon por la relación entre el género y la institución familiar en la criticada *Sex Role Theory* (Connell, 1995:21-23; Friedan, 2009⁷⁴), a través de la cual se trataba de justificar el orden social dominante y el papel complementario de los sexos en la reproducción de la sociedad.

Estas ideas, aunque en otro contexto sociohistórico, eran también reproducidas por las familias valencianas, para quienes dadas unas condiciones materiales de existencia, parecía necesaria esa división funcional ampliamente difundida por el propio régimen bajo las orientaciones ultra-católicas de Pilar Primo de Rivera⁷⁵, ya que en muchas ocasiones de ello dependía garantizar su propia subsistencia. Esta forma de entender el mundo que relegaba a la mujer al ámbito reproductivo de los cuidados y las tareas domésticas se veía complementada con las funciones propias de los varones en el espacio público, en el mundo laboral, que para muchos hombres consistía básicamente en trabajos agrícolas. En las siguientes citas se observa cómo se adoctrinan los cuerpos a través de esta asignación de roles y espacios, cuestión que todavía hoy parece que se arrastra en algunas familias valencianas:

⁷⁴ Especialmente en el capítulo 6 dedicado al “letargo funcional” y a Margaret Mead

⁷⁵ A través de la *Sección Femenina*, institución fundada en el año 1934 y dirigida por Pilar Primo de Ribera, centrada fundamentalmente en el adoctrinamiento de las mujeres como buenas patriotas, católicas y esposas.

“A mí no me hacían nunca recoger mesa ni hacer las camas ni nada y a ella no la hacían nunca venir al campo [...] A mí, en casa, yo no me acuerdo nunca de quitar mesa ni de hacer las camas o de limpiar nunca, y en cambio pues esto, mi padre a las tres y media de la tarde decía, “¡a la huerta!” Mi padre cerraba la tienda a las dos, comíamos, hacía una mínima siesta y en seguida te decía “(nombre del entrevistado en diminutivo), vámonos a la huerta” y yo “padre yo no quiero ir a la huerta, usted sabe el calor que hace” “ ¡va, cojones!” Y íbamos, casi todos los días íbamos a la huerta [...] No sé si tendría nueve o diez años, yo me acuerdo que era todos los veranos, venía el verano y decías “¡madre de dios!” (Pequeño empresario, agricultor, 59 años)

“Yo me he levantado de la mesa para recoger un plato y mi madre “¿dónde vas tú?”, pero además enfadada, chillando. “Está tu hermana que es la que tiene que hacer eso”. Y entonces para no armar la de dios y tener jaleo, pues te callas, vuelves a dejar el plato allí o disimuladamente te lo llevas o lo que sea pero no dejes que lo haga mi hermana. [...] No te facilitan las cosas”. (Jubilado, funcionario de hacienda, 66 años)

De esta manera, la mayoría de familias se encargan de reproducir ese *orden normal de las cosas*, constituyendo universos simbólicos infinitamente diferentes para hombres y mujeres, que si bien es cierto ha empezado lentamente a cambiar con las generaciones más jóvenes.

En este contexto, parecía existir cierta predilección por los hijos varones, quizás medidos en términos de unidades de trabajo para la familia y por tanto para la subsistencia económica. Se obvia, eso sí, la importancia de los trabajos reproductivos desarrollados por las mujeres. Como se señalaba en el apartado anterior, la valorización de lo masculino, frente al desprestigio de lo femenino, aunque esto último sea elemento central para toda estrategia de reproducción de cualquier comunidad humana.

Pese a que todo esto está empezando a cambiar, como se describía para el caso de la ruralidad francesa en la magnífica obra de Pierre Bourdieu “El baile

de los solteros” (2004), esa predilección por los varones, ya no sólo como *input* para la producción sino como estrategia de reproducción y perpetuación del patrimonio y el linaje ha funcionado durante mucho tiempo. Así se puede leer entrelíneas en las reflexiones de estos entrevistados:

“...fui el primer chiquillo en una familia, fui el primer nieto, porque antes parecía que estaba mejor visto, ¿no? ¿No sé por qué? [...] bueno a mí de joven el ser hombre, yo creo que me favoreció en el sentido ese, en aquella época el hombre parecía que, ¡yo que sé!, que había, ¡no sé cómo explicártelo!, alguna predilección de las familias preferían tener hijos a hijas, daba la impresión, ¿no? Tampoco era una cosa fija, metódica, ni que se repudiara a nadie, ni nada, en realidad se trataba igual. Pero parecía que hacía más gracia, ¡no sé!, parecía que caía mejor, los niños de la casa, ¿no?”. (Jubilado, empresario artes gráficas, 63 años)

““¡Pero está mi hermana!” (Hablan respecto a la futura gestión del pequeño negocio familiar) “¡Que no! Que ya verás cómo tu hermana desaparece, la tienes que llevar tú, tú tienes que ser el continuador”” (Pequeño empresario, agricultor, 59 años)

En los caminos de la masculinidad (Callirgos, 2003) la infancia en casa con familias nucleares está en el centro de los procesos de construcción de identidades de los seres humanos. En su interesante artículo sobre las trayectorias vitales masculinas, Juan Carlos Callirgos deriva parte de la cuestión hacia una revisión de la aportación de diferentes teorías provenientes del psicoanálisis (Badinter, 1993; Engler, 1998) para quienes las capacidades reproductivas de las mujeres y la crianza en manos de estas, cuestión destacada por Nancy Chodorow por ejemplo, o todo el tema de la separación de la madre, el complejo de Edipo, etc., propio de la teoría freudiana primigenia, son fuentes fundamentales en la construcción individual de la identidad masculina.

Yendo más allá de las frecuentemente puestas en duda teorías de orientación psicoanalítica, lo que parece cierto es que los procesos de aprendizaje humanos, caracterizados fundamentalmente por la imitación o mejor por la *mimesis* (Bourdieu, 2007: 146) tienen mucho que ver con la división sexual de roles en las familias tradicionales, lo que al mismo tiempo supone que no se trata de una cuestión estática, sino más bien de algo dinámico y por tanto susceptible de posible modificación.

Así pues, aunque la sociedad actual se encuentra en un proceso complejo de transición entre modelos familiares y de género, e incluso en un momento de transformación histórica del propio capitalismo y sus modos de vida (Bauman, 2006; Beck, 2007), las familias continúan siendo una pieza clave como engranaje para la reproducción del patriarcado y la dominación masculina. Se puede ver en los juguetes, en la división sexual de los roles familiares, pero hacen falta elementos constituyentes de esa identidad que se vivan de una manera más intensa, como una experiencia de autenticidad (al menos de su búsqueda) de forma solidaria y cohesionada, funcionando como ese refugio identitario (Marqués, 1997; Guasch, 2003) y eso se ve perfectamente en el grupo de iguales, probablemente la institución social más potente para la reproducción de la identidad masculina en nuestros tiempos (con el inestimable apoyo de los medios de comunicación y la propia cultura – entendida en un sentido más restringido que el antropológico- y el trampolín que supone la familia que los lanza a la magnificación de las diferencias entre sexos en ese nuevo espacio de homosocialidad).

4.3.2- El grupo de iguales

Durante siglos, la sociedad ha tratado de ignorar u ocultar un hecho biológico en cierto modo cruel: desde los once hasta los diecisiete años, las mujeres son bastante más física, psicológica y socialmente que los hombres. ¿Cómo viven los hombres ese período? ¿No crea cierto resentimiento por la inferioridad, que se transforma después en misoginia?

Josep Vicent Marqués⁷⁶

El grupo de iguales masculino⁷⁷ tiene un poder inmenso. Es performativo progresivo, puesto que transforma en hombre a base de pruebas y validaciones sucesivas de la policía de género en que se convierten los propios pares (Valcuende del Río y Blanco López, 2003: 18; Kimmel, 2008: 47). No obstante, la penalización sufrida en este grupo de no superar las pruebas, o al menos intentarlo (Sambade, 2011: 156) puede ser terrible y esto también es necesario ser tenido en consideración de cara a la presión continua que supone ser hombre y por tanto la precariedad de la identidad masculina, sustentada sobre pilares soportados por arenas movedizas.

Tanto la mayor propensión masculina a la asunción de riesgos (reconocible en varones adolescentes), como el abanico de actitudes sexistas que se reportan en los estudios etnográficos de centros educativos (acoso escolar, homofobia...), pueden explicarse como efectos de una lógica identitaria que exige la exposición continua de pruebas de la adecuación de la propia masculinidad, y que termina por estabilizar una dinámica de la exaltación en torno a la virilidad. (García García, 2010: 59)

⁷⁶ Disponible en http://www.jerez.es/fileadmin/Documentos/hombresxigualdad/fondo_documental/Identidad_masculina/73.pdf

⁷⁷ Sobre este tema resultan particularmente interesantes las aportaciones de Josep Vicent Marqués (1997) en su capítulo sobre "Varón y patriarcado" donde centra gran parte de su interés en el tema aquí tratado.

Este grupo es la liminaridad turneriana prolongada en el tiempo durante la adolescencia y la primera juventud, e incluso más allá, especialmente en escenarios de incertidumbre como los actuales. De hecho, si analizamos algunas de las características que el propio Victor Turner (1991) propone para la *communitas*, presentadas en la parte teórica de esta tesis, probablemente, para algunos momentos y escenarios, se cumplirían muchas de ellas, aunque la mayoría desde la no consciencia de los sujetos (sólo accesible a través de la exégesis, como en el caso de la sacralidad de la masculinidad).

Pero, ¿qué es lo que pasa que hace tan importante al grupo de iguales masculino durante estas etapas? En este grupo simplemente se corrobora que hay otros como nosotros, en la misma situación indeterminada de estatus (dentro de escenarios dialécticos entre la camaradería y la competencia), creando así identidad de grupo (diferencial respecto a otros y otras, -adultos y mujeres fundamentalmente-) y para ello, como toda buena estrategia de distinción social necesita de prácticas diferenciadoras que legitimen la posición y el discurso.

Pero estos grupos no emanan ni funcionan en la nada, sino que están insertos en un sistema social patriarcal (y capitalista) que demanda de ciertas formas de ejercer la condición masculina, demanda previa a la existencia del propio grupo. Así que, frente a la ausencia en la actualidad de ritos de paso de masculinidad (aunque existiera algo parecido no hace tanto –la mili- pero no desde la visión de los propios hombres como se verá más adelante) o en su defecto de prácticas colectivas que puedan sancionar esa masculinidad expresa, explícita y públicamente, se produce una respuesta a través de otras prácticas creadas para o dotadas de una significación particular, que ayudan en la consecución de la identidad exigida pero no expresamente facilitada.

Este escenario hay que entenderlo nuevamente en ese ambiente propio de este capitalismo financiero global que precariza las vidas y alarga *sine die* las fronteras de la juventud, desapareciendo los marcadores cronosociales que tenían mucho que ver con la consecución del estatuto de adulto. Éste estatus, durante la segunda mitad del siglo XX y quizás en parte todavía ahora, era diferente para hombres y mujeres, y por tanto la adultez y la hombría iban de la

mano y se podían alcanzar (ser reconocidas socialmente) a través de los mismos marcadores (mili, trabajo, pareja heterosexual, emancipación, matrimonio, formación de familia, función proveedora, etc.) siendo actualmente esta situación prácticamente imposible de lograr y menos de manera estable.

Sin duda que el ascenso social de las mujeres y el consecuente cambio en las relaciones de pareja heterosexuales (Castells y Subirats, 2007; Beck y Beck-Gerseheim, 2001) tienen mucho que ver con la modificación de estos marcadores y con la composición de ciertos espacios sociales, como se verá más detenidamente en esta tesis, puesto que dejan de ser exclusivamente masculinos para pasar a ser una cuestión propia de los itinerarios biográficos de ambos sexos. Pero el caso que aquí me interesa particularmente es que esto representa cierta orfandad, que frente a la persistente insistencia sobre los comportamientos masculinos, genera que los chicos queden sin una referencia clara de qué hacer, cómo comportarse, cómo poder probar esa masculinidad en la que han sido educados pero que no tienen espacios para desplegar, como otrora quizás tuvieron. Hay que tener en cuenta que en función de la edad de los entrevistados para esta investigación, la existencia o no de modelos de referencia claros de masculinidad puede variar, pero parece que finalmente todos, en este momento exacto de sus particulares itinerarios, son relativamente conscientes de ese escenario cambiante y de transformación de esas referencias.

Así pues, el proceso es doble; una construcción *ad hoc* de escenarios de riesgo en cierta medida ritualizados que por otra parte vienen acompañados de prácticas sociales connotadas de significaciones diferentes para chicos y chicas y que se repiten sucesivamente. ¿De qué prácticas hablamos? ¿Cuáles son esos espacios propios del grupo de iguales donde desplegar su *performance* y obtener su reconocimiento a la masculinidad?

Puedo afirmar, y éste en gran parte es el objeto de esta tesis, que existen elementos recurrentes en las trayectorias masculinas, que aunque no afecten a todos los hombres de la misma manera, siempre están presentes y funcionan como referentes normativos y simbólicos. Muchas de estas prácticas se dan

exclusivamente o comienzan a reproducirse en la propia infancia, pero cobran especial importancia durante la adolescencia y la primera juventud.

Dentro de la descripción de esta serie de prácticas cabe señalar para empezar cuál es la composición originaria de esos grupos que generan sentimientos de pertenencia y solidaridad en palabras de los entrevistados. Estas son algunas de las respuestas obtenidas que parecen bastante clarificadoras al respecto cuando se les pregunta sobre quiénes formaban parte de esos espacios:

“Chicos (respuesta tajante) [...] la verdad es que las chicas eran seres lejanos e incomprensibles. Todas odiosas menos una nena con coletas que me gustaba mucho...”. (Profesor universitario, 43 años)

“Sólo chicos [...] Era un grupo de, un grupo de, pues un chaval, o un par de chavalitos de clase y empezamos a juntarnos con alguna gente de la otra parte del pueblo”. (Socorrista, monitor natación, 30 años)

“Fuera del colegio cuando estábamos en el pueblo pues a jugar, nos juntábamos todos los amigotes y a jugar, cinco, seis, siete amigotes no te creas que un grupo de más. Pocos. También de varias edades”. (Empleado armería, 35 años)

“Chicos, todos chicos”. (Soldador, 35 años)

“A veces sí, en los juegos infantiles también, se jugaba chicos y chicas”. (Jubilado, empleado banca, 72 años)

“Eran chicos [...] O sea, amigos, amigos, con los que yo salía eran dos, luego pues yo a veces me iba al parque del Telepizza y me juntaba con la

peña del parque, entonces era ya un poco más mayor, pues cuando sales del cole”. (Educador social, 38 años)

Parece bastante claro que la conformación de grupos durante estas primeras etapas vitales, especialmente a partir de finales de la infancia, estaba claramente determinada por el sexo⁷⁸, generando así esos espacios de homosocialidad tan condicionantes de cara a lo social y a lo personal en la constitución de las identidades.

Aunque las niñas o las adolescentes aparecen, lo suelen hacer a edades más avanzadas o como alguien que puntualmente tiene relación con el grupo ya sea por vecindad o por vinculación familiar, pero no como parte del núcleo central de estos.

Así pues, con estos espacios masculinos creados los chicos se lanzan a hacer cosas de “chicos”. Como veremos después juegan al fútbol en cualquiera de sus formas posibles, pero sobre todo buscan adentrarse en espacios de riesgo, de aventura, donde poder demostrar esa hombría exigida, que aunque no sean conscientes acaban tratando de desplegar.

Uno de los escenarios más sugerentes descubiertos durante el proceso de construcción de esta tesis doctoral ha sido sin duda la cuestión de *fer arca*⁷⁹. En las siguientes citas se proponen algunas de las referencias a esta práctica ritualizada simuladora de lo bélico que ha ido evolucionando con el tiempo, perdiendo o modificando⁸⁰ el uso original del término, pero siendo parte

⁷⁸ No me deja de sorprender cómo entre el alumnado de secundaria de los talleres formativos en los que he participado existe una tendencia generalizada a sentarse separados por sexo, especialmente en el momento en que se cambia de aula y se realiza el taller en espacios más grandes, como el salón de actos, laboratorio, etc.

⁷⁹ Sobre este concepto se puede consultar el capítulo: “Quant “fer harca” és, probablement, “fer arca”, donde se hace una revisión sobre la historia y etimología del concepto que concluye haciendo referencia al diccionario normativo del valenciano señalando que “harca” definitivamente es *arca* y asignándole este significado: *f. Lluita a pedrades que solien fer els xiquets d'un poble o d'un barri contra els d'un altre. Sempre anaven enguerrats i fent arca.* (Aparisi, Baydal y Esquilache, 2014)

⁸⁰ En uno de los pueblos donde se han desarrollado talleres formativos, unos chavales adolescentes me describieron como todavía practicaban dicho juego con los pueblos vecinos e incluso como el concepto de *fer arca* (*arca* como sustantivo) había derivado en un verbo que era “arcar”, como ellos decían “*mos arquem*” (nos arcamos).

habitual de la infancia tardía masculina para muchos niños, más allá de su implicación o no directa en la “batalla”.

“Pero en el pueblo hacíamos *arca*. ¿Sabes lo que es hacer *arca*? Hacíamos *arca* unos barrios contra los otros [...] Y era pues eso, entre barrios [...] hacer *arca* concretamente era tirarse piedras unos a los otros, la expresión *fer arca* era tirarse piedras [...] Yo que sé, pues todo lo que te puedes imaginar de un niño para hacerle daño a otro. [...] Sí, sí, las niñas no venían”. (Pequeño empresario, agricultor, 59 años)

“¡Sí!, ¡a ver!, ¡te cuento! Eso vino con, cuando fuimos un poco más mayores [...] eso ya vino un poco más tarde cuando ya empezamos a salir solos de casa, no sé por qué, pero las típicas historias de los pueblos [...] bueno, a hostias todo el día, a pedradas, a pedrada limpia. Pero digamos que no era entre nosotros sino con la gente del pueblo, que luego, curiosamente con el paso de los años llegamos a ser íntimos amigos [...] los que nos habían estado tirando piedras hacía dos años, nos llamaron porque querían que entráramos dentro de su peña, estar con ellos en verano y tal. Y aquello fue un antes y un después”. (Ingeniero Industrial, 39 años)

“Eso era un poco más en los pueblos, allí en (nombre ciudad costera sur provincia Valencia) eso sí que existía [...] “hacer *arca*” era liarse a pedradas. Y a veces pasabas por allí, nosotros pasábamos por allí porque a veces íbamos a una caseta de campo que tenía un tío mío que íbamos los veranos, y cuando pasabas por (nombre pueblo pequeño de la zona) siempre te salían dos o tres brutos, “Eh, *fem arca*?” “*Fer arca*” era eso liarse a pedradas. Hasta que salía uno llorando o con un chichón o una cosa así. Vamos a mí ese juego no me gustaba...”. (Jubilado, empleado banca, 72 años)

“Sí, naranjas sí. Sí que hemos hecho. Tirarnos naranjas, alguna vez piedras, pero yo creo que sin tirar a dar, desde muy lejos. Y recuerdo un día, o sea, comprarnos cohetes de estos “*xiulaors*”⁸¹, y uno con un tubo de estos de cartón, ponerlos, hacer así tipo lanza-granadas y en la otra parte, o sea, estábamos en un barranco y en la otra parte del barranco nos tirábamos los cohetes estos”. (Socorrista, monitor natación, 30 años)

“Nosotros nos cogíamos cuando éramos jovencitos, nos cogíamos a lo mejor lo que es un bancal de un campo y otro bancal, unos estaban arriba y los otro bajo, pues cogías y decías, “¡ale! ¡guerra de naranjas!” nos poníamos medio grupo a un lado medio grupo al otro y el campo lo hacíamos “*txas*”, todas las naranjas por el suelo”. (Soldador, 35 años)

“Sí, sí, sí, pero no me gustaba porque como mi hermano no se veía bien porque siempre ha llevado gafas de culo de vaso y eso, pues a mí me daba miedo, los veía muy brutos a mis amigos, ¿sabes lo que te quiero decir? Nos gustaba mucho salir al río a jugar, pero no, no se decía así, creo que decíamos “hacer la guerra” o algo parecido”. (Obrero industrial, 52 años)

Fer arca, un espacio bélico *stricto sensu*, donde los niños o pre-adolescentes valencianos se enfrentan unos con otros haciendo uso de aquello que tienen a su disposición y que en las citas superiores podemos ver cómo tiene mucho que ver con las particularidades del territorio y la cultura de estas comarcas valencianas; más allá de piedras, naranjas y pólvora. La adaptación de una práctica de masculinidad reminiscencia de lo guerrero a las condiciones materiales de existencia de los grupos de chicos valencianos que se reproduce transversalmente a través de diferentes generaciones.

Cualquier espacio es plausible de convertirse en campo de batalla. Desde los campos de naranjas, hasta las calles, o un descampado al azar. Como se menciona, objetos de lo más diversos pueden convertirse en arma. Ya solo falta externalizar esa pulsión de masculinidad “guerrera”. Se buscará a los

⁸¹ Son una especie de petardos que cuando salen disparados hacen un ruido similar a un silbido (*xiulit*), de ahí la expresión.

“otros”, los del otro barrio, la otra parte del pueblo, o los del otro pueblo, al otro lado del río o el barranco, o se dividirá el “nosotros” para crear un los “otros”, lo que de una manera u otra siempre implica camaradería, ciertos principios de nobleza u honor. Se invocará al *arca*, aunque algunos ya ni siquiera la mencionen. Y entonces comenzará una batalla de consecuencias imprevisibles, pero que genera solidaridades y refuerza las identidades grupales más allá de las posibles consecuencias físicas.

“...y ahí donde está que pasa el barranco, ¡hacíamos unas batallas!, pero tremendas ¿no?, ¡Tremendas!, quiero decir de..., lo que pasa que esto después al grupo lo cohesionaba mucho, al grupo lo cohesionaba mucho, ¿sabes? porque tú peleas contra el otro, ganes o pierdas después vuelves, ¿no?, te rehaces, te curas las heridas [...] crea afinidades, que después de los años, ¡mira si han pasado años!, pues todavía encuentras a alguien y lo recuerdas”. (Pequeño empresario, agricultor, 59 años)

El valor simbólico de la práctica es extraordinario. En primer lugar porque las niñas no están y por tanto es el espacio de los iguales que son los garantes y defensores de las esencias de la sociedad, es una cuestión simbólica de poder en la que se entrenan los niños. Los chavales pre-adolescentes con su grupo de pares intentan recrear un espacio de lucha ritualizado; recurrente, en cierta manera secreto (el resto del entorno social no conoce de la práctica) generador de solidaridad e identidad, donde se compite entre iguales en un espacio más allá de los propios de la vida social cotidiana, con lo que se podría hablar de principios de sacralidad (el espacio de la batalla que representa el honor del grupo y/o la defensa del territorio), con una puesta en escena que requiere de cierta técnica y estética, eso sí, sin mentores presentes en el acto que actúen como directores de orquesta. Es un lugar social caracterizado por el riesgo que entraña recibir una pedrada, naranjazo o el impacto de cualquier objeto incluso explosivo. Pero la masculinidad se gana, como hemos visto para diversos ritos de masculinidad en otras culturas, a base de demostrar públicamente y

especialmente a los iguales que se puede enfrentar y soportar el dolor. Una herida se convierte en una marca de guerra que acredita hombría.

Cuando los niños sienten la necesidad (no necesariamente consciente) de mostrar aquello que les es exigido, aquellos valores que la sociedad hecha cuerpo en sus familias, sus propios amigos, los maestros y maestras, etc., lo que la cultura a través de los medios, de novelas, de cómics, videojuegos, entre otros dispositivos demandan para los nacidos biológicamente hombres, acaban recreando en un espacio lúdico-ritualizado del riesgo, más allá de los poderes del estado o de cualquier otra institución social de control, prácticas que puedan confirmar su validez como hombres y relajar temporalmente la presión a través de la canalización de esa pulsión de masculinidad creada socialmente.

Si podemos analizar el fenómeno del *arca* desde los discursos y memorias de los entrevistados (que remiten a un escenario social y no individual para el caso de esta práctica), desde otra técnica de investigación, es este caso la observación sistemática descrita en la metodología, se ha podido acceder a otro escenario ritualizado de prácticas de masculinidad que implican riesgo y que se desarrolla en este grupo de iguales adolescente.

La conducta masculina tomada como artefacto cultural inmaterial implica unos procesos de reconocimiento social en forma de rituales. En este sentido, la definición clásica de Víctor Turner establece que el ritual es una "conducta prescrita en ocasiones no dominada por la rutina tecnológica y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas" El cual requiere de un lenguaje particular, espacio, artefactos y personajes o sujetos que los llevan a cabo. (Rodríguez del Pino, 2013:102).

Se trata de lo que serían una especie de saltos acuáticos en espacios hídricos, fluviales, que tienen alguna reminiscencia con otras prácticas rituales como en

la que algunos sitúan el origen del actual *bungee jumping* (Thomassen and Balle, 2012), el conocido salto de los Vanuatu⁸².

En este caso se ha realizado una observación en dos espacios fluviales valencianos⁸³. El primero de ellos, un espacio natural de pequeñas lagunas de agua fría dentro de una estructura montañosa; el segundo una estructura hídrica, una azud, donde las aguas del río se dividen para dar nacimiento a una importante acequia generando una especie de presa⁸⁴. En ambos espacios existe la posibilidad, o más bien, se crea la posibilidad por parte de algunas personas, de desarrollar actividades lúdicas de riesgo, fundamentalmente saltar desde lo alto de una roca o de un muro.

En los dos casos observados la estructura de la práctica es similar, aunque no parece existir esa pureza masculina en la composición de los grupos y el desarrollo de sus prácticas, lo que podría estar empezando a indicar algunos cambios significativos. Básicamente se trata de chicos adolescentes (entre los catorce y dieciséis años aproximadamente) que saltan entre el barullo lúdico y la mirada inadvertida de la gente allí presente, desde una roca o un muro de considerable altura a una laguna o río. Aunque para la mayoría su *performance* pase desapercibida, ellos de alguna manera son conscientes que están siendo sondeados frente a la mirada atenta o bien del grupo de iguales o bien de chicas adolescentes, potenciales objetos de deseo para algunos de estos chicos, del mismo modo que ocurre con el salto Vanuatu actual.

⁸² Clear-cut physical danger and peril was and is a part of the original 'gol' ritual. The jumping can lead to death or serious injury, a marking of the body for a life time. The neophyte jumpers do not have elastic cords [...] only natural branches and fibers are used to build the tower the men jump from. Each jumper selects his own vines and builds his own platform on the tower. The falling diver's vines are pulled tight by his weight, thus helping to break the fall. (Thomassen and Balle, 2012: 64-65)

⁸³ Durante este último verano de 2016 también se han podido observar comportamientos similares respecto a saltos acuáticos de riesgo protagonizados por chicos adolescentes en otro espacio fluvial cercano.

⁸⁴ En este lugar se han producido accidentes mortales en los dos últimos veranos: <http://www.levante-emv.com/comunitat-valenciana/2015/08/04/trampa-mortal-lassut-antella/1298562.html> <http://www.levante-emv.com/sucesos/2016/07/04/joven-muere-ahogado-nadaba-lassut/1440168.html> Pese a todo, gente de diferentes edades, procedencias e incluso sexo, continúan reproduciendo estas prácticas.

Today, when the men jump, the women stand on the ground, watching, shouting and cheering at the jumpers. The act of jumping is considered to be health bringing; a good jump is thought to boost both the bodily wellbeing and strength of those who jump and to be a cure of pain and disease. Skilled jumpers enhance their attractiveness and appeal to women. (2012:66)

La descripción básica de esta especie de práctica ritualizada inventada por los adolescentes para asumir conductas de riesgo inherentes a su pulsión de masculinidad, se basa en pequeños grupos de chicos⁸⁵ que escalan de una u otra manera hasta cierta altura para lanzarse al agua. Esto les permite demostrar públicamente su valentía, su capacidad para asumir riesgos, aunque sean innecesarios, para que su grupo de iguales legitime su derecho de reconocimiento y pertenencia al colectivo y para que, en su caso, las chicas adolescentes que presencian la actuación puedan confirmar que él también es un hombre de verdad digno de su atención y potencial objeto de deseo.

A pesar de todo, la prueba ritual parece funcionar más por sanción negativa. Es decir, se pierde más por no saltar, que se obtienen “beneficios” por hacerlo. Saltar es lo que se espera de los chicos, de los hombres, que demuestren su capacidad, sus habilidades, su valentía, como representación simbólica de hacer frente a los designios de la vida, por lo tanto el premio no será nada mucho más gratificante que lo que supone el simple hecho de que se ha saltado, es decir, se ha superado una prueba puntual que de no haberse superado pondría en duda la masculinidad del sujeto, frente a sus iguales y frente a las chicas, excluyéndole de la categoría, aunque sea momentáneamente y sólo en ese contexto específico de la adolescencia con sus propias idiosincrasias, de hombre.

Saltar implica la satisfacción de una prueba superada, de la posterior celebración ritual, la rememoración de la hazaña con los compañeros que ya

⁸⁵ Como se señala, en uno de los escenarios observados había chicas, aunque proporcionalmente eran claramente minoritarias. De hecho se contabilizaron en el mismo espacio fluvial dos grupos desarrollando la práctica del salto desde el muro al río, y en cada uno de estos grupos sólo había una adolescente, mientras que pivotaban entre cuatro o cinco chicos como mínimo.

están en la fase de “retorno”. El júbilo, el compadreo y la camaradería de aquellos que cumplen y de alguna manera confirman, aunque sea precariamente, que son valientes, capaces de vencer al miedo, y que por tanto como esa sociedad les reclamó, ahora ya han demostrado que están en el buen camino de la masculinidad. Es el acceso a la fraternidad.

Allá arriba, sin embargo, todavía está él, en la fase liminal, separado del mundo cotidiano, en supuesta condición de igualdad con sus compañeros, pero a falta del valor para saltar. Saltar implicará el reconocimiento, un carnet provisional de masculinidad, nunca alcanzable, siempre pendiente de demostrar. Pero no saltar supone mucho más, el no reconocimiento, la no pertenencia, ser el motivo de broma y mofas entre compañeros, pero quizás también lo peor para algunos, el ridículo frente aquellas chicas observantes desde el otro lado. Por eso se profieren gritos, más que de ánimo, de reprimenda, recordando lo que se “es” por no saltar y las consecuencias de no hacerlo.

Para el que salta, el valiente, el primero, el que compite y gana hay un premio adicional. En este caso de otra manera más sutil que en ciertos ritos de masculinidad estudiados por la antropología⁸⁶ y probablemente mediatizado por una forma de construir los objetos de deseo basadas en el amor romántico que revaloriza las actitudes propias de un comportamiento heroico, reminiscencia de un pasado que ya no existe pero que se recrea. Es el reconocimiento por parte de las chicas. El reposo del guerrero y la princesa que espera en el castillo. Para esta ocasión, al otro lado de la laguna o el río observando desde la distancia.

El que no salta, el que sigue arriba, se enfrenta a sí mismo, a sus miedos, pero es muy probable que acabe saltando. No hacerlo supone pagar un precio demasiado alto. En el caso de la azud la jornada de observación concluyó sin un desenlace definitivo; nunca se pudo observar si aquel chico temeroso del muro llegó a saltar en algún momento tras muchos minutos de sufrimiento allá arriba. Lo peor para su hombría y su identidad era que tanto una amiga como

⁸⁶ <http://www.express.co.uk/news/world/559757/Hamer-tribe-bull-jumping-ceremony-Omo-Valley-Ethiopia>

otra chica todavía más joven, prácticamente una niña, ya lo habían hecho, e incluso su amiga se permitía el lujo de acompañarlo en el proceso, de describirle la técnica de salto, aunque él, agarrado fuertemente a la barandilla siga bloqueado. La pregunta es ¿son las mismas las motivaciones para saltar las que tenía aquel chico que las chicas?

Esta necesidad de adoptar actitudes de riesgo está presente en los relatos masculinos desde su primera infancia. Uno de los escenarios más habituales en este sentido, y relacionado con lo anteriormente expuesto, es las formas en las que han aprendido a nadar los entrevistados. El mayor de ellos, delineante durante más de cuarenta años en la marina mercante en Valencia, señalaba cómo aprendió a nadar en una acequia “Yo me enseñé a nadar en el “*toll de la séquia de Favara*””, siendo este recurso bastante habitual entre los niños y adolescentes en aquellos momentos.

“Pues yo recuerdo que mis amigos nadaban allí (en una acequia llena de grasas y aceites) pero yo me daba un asco impresionante. Yo decía. Pero claro, ellos nadaban allí, pero vamos yo tenía claro que no iba a nadar allí”.
(Pequeño empresario hostelería, 61 años)

“Pa ir allí (al colegio) tenías que pasar por la acequia de Favara, [...] pusieron un puente de madera para que pasaran, pero claro las madres no querían que fuéramos solos [...] Allí había peligro [...] Me acuerdo que nos bañábamos en las acequias”. (Jubilado, empresario artes gráficas, 62 años)

Resulta curioso, como pese al cambio en las condiciones materiales, para los chicos jóvenes, las acequias, los ríos, o los espacios hídricos con menos condiciones de seguridad, han seguido siendo un referente lúdico, pero también simbólico donde se generaban casi espontáneamente pruebas para validar la masculinidad.

Así lo cuenta uno de los entrevistados más jóvenes, para quien estos espacios, a pesar de disponer de piscina privada en el ámbito familiar más cercano, eran

habituales en sus tiempos de ocio con el grupo de iguales. De forma parecida también lo narra otro joven informante.

“Cuando ya te vas haciendo adolescente, al principio de la adolescencia, yendo con la bici todavía pues empiezas a salir un poquito del pueblo por tu cuenta con tus amigos y empiezas a descubrir, acequias, la Acequia Real que pasa por aquí cerca, el canal que es una zona bastante más peligrosa, bueno aunque peligrosa tampoco [...] Los padres no tenían muy bien visto que fuéramos allí, siempre íbamos sin decirlo o a alguna balsa por ahí por los campos y eso desde los doce años hasta los dieciséis o diecisiete siempre, tres, cuatro o cinco veces durante el verano acababas nadando en algún lugar de estos prohibidos por los padres [...] Nadando siempre allí en las acequias, con el temor ese de pasara algo, pero siempre acabábamos en esos sitios, cosa de chavales por afán de descubrir sitios [...] A la azud de (nombre del pueblo) también, pero ahí ya más cuando teníamos coche” (Socorrista, monitor natación, 30 años).

“Aprendí a nadar en el club de tenis, pero ya cuando eres mayor y tienes bicicleta y eso pues ya vas al canal y allí a nadar. O entrabas en una caseta y si no había nadie te tirabas a nadar” (Soldador, 35 años).

Estos discursos dejan entrever esa necesidad de buscar espacios más allá de lo doméstico, espacios que no necesariamente entrañaran un riesgo manifiesto (al menos en la mente de un adolescente) pero que les permitían desarrollar una serie de actitudes como la valentía, el espíritu aventurero, o cierta irreverencia frente a la autoridad, igual que los chicos de Hammertown.

Si aprender a nadar se convierte en un componente más de la hombría para los chicos de este territorio, que además ese espacio de ocio acuático disponga de los elementos para la *performance* viril es determinante para convertir este *locus* en esa especie de examen parcial de masculinidad, a modo de un rito de

paso; riesgo y chicas observantes (aparte de la siempre presente policía de género que son sus propios pares). Así lo hemos visto con el trabajo de campo realizado a través de observación sistemática en esos espacios fluviales, espacios que también aparecen recogidos en algunos de los relatos.

“Se sube por una roca por allí poco a poco y cuando ya estás allá arriba te tiras de pie e incluso alguno de cabeza, que bueno era más peligroso, pero bueno en algún sitio habían cinco metros de profundidad, no en todo”
(Jubilado, funcionario hacienda, 66 años)

Aprender a nadar, acequias y ríos, *arca*, comportamientos de riesgo. Son dinámicas indispensables para las vidas de estos adolescentes, siempre dentro de ese grupo de pares que valida o suspende sus actuaciones como varones. Emergen en algunos discursos otros dispositivos generadores de riesgo, en este caso vinculados con la sensación de velocidad, con la adrenalina. Me refiero a las bicicletas que posteriormente, en alguna ocasión, se convertirán en motos.

“Y yo desde aquí cogí la bici y entonces señales, las señales que había, semáforos, ¡vamos ni uno! ... vi una moto salir, una moto de esas viejas de estas antiguas grandes, yo me enfarrullé y al mismo tiempo que salió la moto salí yo y a mitad camino nos juntamos... le pegó a la rueda de delante”. (Jubilado, empresario artes gráficas, 62 años)

“La bici en esa época era parte de mi. [...] Sí, sí, sí, el día que no cogía la bici me deprimía. Era algo muy, era, las primeras experiencias con la velocidad como si dijéramos, entonces, me encantaba, la bici me encantaba, me encantaba hacer carreras por ahí por los parques, me encantaba ir a un pequeño campo de *cross* que había y una pasión con la bici increíble [...] Sí, sí, era típico pues, eso, teníamos bicis muy malillas pero los primeros arreglos ahí, nos creíamos que éramos mecánicos (ríe),

sí, empecé a, a aprender un poco de mecánica [...] Era un poco, las ganas esas que tienes de tener moto que las matabas un poco con la bici".
(Socorrista, monitor natación, 30 años)

Como señalo, más tarde aparecerán motos⁸⁷ y coches, otro elemento fundamental en las dinámicas de creación y reproducción de la identidad masculina, aunque no es así para el caso de los entrevistados puesto que existen pocos relatos sobre estos vehículos, que parecen tener más importancia especialmente para los más jóvenes de la muestra. Con todo, las motos han sido bastante habituales en estas comarcas, especialmente aquellas de poca cilindrada que se permiten conducir a los adolescentes (a partir de catorce o dieciséis años en función del momento histórico) pero prácticamente sólo han hablado un par o tres de informantes sobre estas, sin dar tampoco una significación muy especial. Pasa como con los coches, elemento paradigmático en las visiones más populares y estereotipadas sobre la masculinidad, pero sin embargo la lectura que dan los hombres no deja de ser bastante funcional e instrumental, aunque detrás de estos discursos pudiera haber algún elemento a tener en cuenta, como por ejemplo la independencia que generaba en un momento determinado la posesión de un vehículo particular, especialmente de cara a ser competitivo en el mercado de trabajo.

Aunque muchos grupos de iguales forman parte del entorno más inmediato, como la familia o el vecindario, muchos de estos (que pueden compartir orígenes con los anteriores) se generan en otra institución de socialización potentísima como el colegio.

Hay que tener presente que varios de los entrevistados acudieron a colegios religiosos, autoritarios, propios del periodo franquista, pero sobre todo destacables en el sentido que eran separados por sexo; un espacio no elegido de homosocialidad en la infancia.

⁸⁷ Probablemente como consecuencia de una climatología muy benevolente, las motocicletas de baja cilindrada son parte de la vida de los chicos desde muy jóvenes. Se convirtieron en parte del paisaje habitual, especialmente a partir de los años ochenta, funcionando también como una escuela de masculinidad (aprendizajes de mecánica, velocidad, riesgo, independencia) capaz de generar ídolos y referentes. Uno de los entrevistados, por ejemplo, es hermano de dos motociclistas, uno de los cuales fue un reconocido campeón a finales de los ochenta.

Resulta curiosa una de las anécdotas relatada (ya con la grabadora apagada) en la que un entrevistado habla sobre la doma de los cuerpos y las mentes respecto a la moral sexual propia de la época. No deja de ser uno de los muchos ejemplos de adoctrinamiento de los cuerpos que se daba en el sistema educativo religioso fascista, no solamente en perspectiva de género, sino en muchos otros sentidos. En este caso, este hombre jubilado de sesenta y seis años relata un breve suceso referido a cuando un maestro le propinó un bofetón en el instante que vio que le quitaba (inocentemente) un papelito que tenía pegado una compañera sobre el pecho. El discurso sobre la moralidad católica fue el paso inmediatamente posterior al castigo físico propiciado por el maestro, evidentemente, ante la perplejidad de aquel muchacho desconcertado que todavía reconoce cómo le afectó en cierta manera a la hora de relacionarse.

Durante ese periodo las violencias estructurales del propio sistema político se reproducían a través del sistema educativo, cogiendo forma mediante una educación diferencial entre los sexos pero además siendo muy tendente al autoritarismo y a todo tipo de castigos. Por otra parte, la violencia entre el propio alumnado se vislumbra más en esas escuelas mixtas (no necesariamente siempre) en los años ochenta, en plena transición democrática. Así se puede leer en algunas narraciones de los sujetos participantes de esta parte cualitativa de la investigación, quienes referencian episodios de lo que hoy denominaríamos *bullying* pero que tienen mucho que ver con la masculinidad durante la infancia y la adolescencia, sus juegos y sus tiempos en el espacio escolar.

“Entonces aquello pues era una jungla (ríe). Allí pues eso, no era lo separao que está todo aquí ahora de edades y tal, no, no allí era una mezcla de con los más mayores y sólo podías pos eso, sobrevivir muchas veces dentro de lo que es la infancia”. (Empleado armería, 35 años)

“Yo recuerdo jugar mucho a las canicas, por ejemplo, en el cole. Un montón. A la araña, aquel colegio era inmenso, había seis aulas por curso,

o sea, aquello era la jungla de cristal. Entonces en los edificios grandes que había jugabas a pillar y si te pillaban pues te colocaban como así, como la araña, entonces el que pasaba no te podía tocar, si te tocaba se quedaba pegado [...] Yo ese juego lo recuerdo pasártelo pipa porque era como descargar energía básicamente. [...] Luego también jugábamos cuando nos llevamos los dardos os las estrellas ninja pues, a escondidas... también hemos jugado alguna vez a dardos en clase. [...] ¿A qué más? Pues cogíamos pan o del bocata o carne del comedor y los poníamos en unos agujeros que salían unas ratas así de grandes y intentabas darle a la rata con la piedra, nunca matamos ninguna, eran muy difíciles. Pero te pasabas así el patio intentando machacarle la cabeza. Yo creo que si lo hubiese conseguido no lo hubiese hecho nunca más porque las sensaciones esas son muy malas pero era como que, bueno..." (Educador social, 38 años)

"Y en el colegio, bueno, bien, quiero decir, es un colegio ni más ni menos [...] Completamente separado por sexos. Es una cosa de la que siempre hemos rajao a muerte, vamos. La testosterona, y con nueve años no, pero con catorce o quince años que llegamos a tener, o sea allí olía a tío que no era normal. [...] Eso es brutal, eso es brutal [...] yo si fuese educador, lo tengo clarísimo, lo prohibiría. El hecho es que cuando eres pequeño yo entiendo que eso no afecta mucho, pero cuando vas haciéndote un poco más, cuando vas cogiendo años al final, ¡no sé!, es como aquello era la ley de la selva. Yo no sé a qué, a qué, a qué obedecía, te estoy hablando de un colegio de curas, ¿no?, pero me río yo del *bullying* y de los críos de ahora en el colegio. [...] allí al débil se le machacaba. Pero de una manera brutal. Yo he visto cosas jodidas. [...] Y entiendo que esto no hubiese pasado de haberse mezclado los sexos. ¡Vamos, lo tengo más que claro! Porque hacíamos eso porque no teníamos otra cosa con la que entretenernos". (Ingeniero Industrial, 39 años)

"Era muy grande (su colegio) para jugar, para todo [...] ahí, pues jugábamos a fútbol, a beisbol... A beisbol con la mano, con una pelota de frontón con la mano, a las peonzas, hacíamos barcos con las cortezas de los pinos y jugábamos a ver quién ganaba en las acequias, porque allí

había acequias. Cogíamos bichos y los cocinábamos, los machacábamos, todo tipo de bichos, ranas, ¿cómo se llama esto? Mantis religiosa que habían muchas por allí y huevecitos de los nidos también cogíamos...”.
(Soldador, 35 años)

Palabras, reflexiones, ideas muy clarificadoras de la masculinidad en esos momentos de creación de identidad de los sujetos y en instituciones tan potentes como los colegios. De estos fragmentos de relatos se pueden deducir ciertas formas de violencia institucionalizadas dentro de los grupos de pares, principios de competitividad pero también identidad de grupo y cierta camaradería en el afán por el control, el poder, sobre todas las cosas (incluyendo la naturaleza).

El grupo de iguales es a la vez jurado del que depende la masculinidad del sujeto, y además verdugo ejecutor de las sanciones más despiadadas contra aquellos que no cumplen o se desvían de la norma. Como señaló Josep Vicent Marqués: “ser aceptado por la pandilla, aunque sea como el bufón, el banco de todas las bromas o el *último mono*, es la única forma de tranquilizarse respecto de la normalidad masculina” (1997: 27).

Si hasta el momento se han abordado algunas prácticas que tenían que ver con el riesgo e incluso ciertas formas de violencia, existen otras prácticas que quizás son percibidas socialmente y por los mismos sujetos como ajenas a éste, pero que no dejan de ser formas de mostrar la masculinidad a través de actividades relativamente cotidianas que tienen que ver más con la individualidad (no necesitan siempre de la escenificación pública) pero que se desarrollan y celebran, al menos cuando funcionan como iniciaciones, en colectivo. Me refiero al alcohol, las drogas (ilegales) y el tabaco.

El caso de esta última sustancia nociva parece ciertamente significativo. Prácticamente todos los entrevistados han fumado en algún momento de su vida (o siguen fumando) y normalmente esto está vinculado a iniciaciones grupales o a través de mentores en edades muy precoces.

Hay un matiz generacional importante en esta cuestión; mientras que para algunos hombres más mayores el hecho de fumar sí que estaba asociado a la demostración pública de la hombría (incluso de manera explícita y reflexiva en sus discursos) para los más jóvenes quizás esto cambia, puesto que es un escenario ahora compartido con las mujeres, aunque todavía parte de los mismos procesos de introducción en el mundo del tabaco sean escenarios de homosocialidad.

“A ver, supongo que todo empieza con, con, con el salir, el empezar a salir y ser un poco más independiente y hacer tu vida. Entonces bueno, como todo el mundo empieza a beber y tal y ya fumando, que te digo yo era [...] quince, dieciséis años, entiendo yo, ahora lo hacen mucho más jóvenes, pero en mi época eran quince, dieciséis años y también empiezan los primeros troteos con los porros con el hachis y tal. Claro en aquella época y viniendo de un colegio de curas, no éramos malos, éramos los más malos del universo”. (Ingeniero Industrial, 39 años)

“Menos, mucho menos, ahora las chicas creo que fuman mucho más que los chicos [...] Habitualmente no, que a lo mejor en algún guateque o algo se fumarán algún cigarro eso sí. Pero vamos, las chicas llevar tabaco y eso en el bolso para fumar no [...] Era un poco como hacerte hombre. Así como ahora es tan normal no fumar, antes era, no fumar era una cosa rara. Bueno había un tío mío que tenía que fumar delante de él cuando volviera de la mili. Me daba dinero pa comprar tabaco. [...] Pero sí, era porque lo hacían todos, no te dabas cuenta de que ese vicio era muy malo, aunque luego si te dabas cuenta de que no podías pasar sin fumar. [...] Es que era una manera de relacionarse”. (Jubilado, empleado banca, 72 años)

“Fumar de jóvenes, pues escondernos pa fumar y yo que sé, ya empecé una vez ya en el instituto, tampoco muy, muy, muy joven pero lo normal de entonces, lo que se llevaba. Catorce, quince años. Y luego de forma habitual pues he estao unos cuantos años fumando, sí. Ahora fumo pero esporádicamente, nunca me han enganchao. [...] Yo creo que el

engancharte a fumar también es por el placer de que te da el cigarrillo, ¿no?” (Empleado armería, 35 años)

“Y bueno, nos comprábamos un paquete de *Celtas* y íbamos por allí haciéndonos los hombrecillos [...] Yo empecé a fumar hacía los diez años [...] los domingos en el baile me fumaba un *Celta*, pues que entonces a lo mejor el *Celta* creo que valía, no llegaba a dos pesetas el paquete y como éramos cuatro pues entonces salíamos a dos *quinzets* cada uno y nos comprábamos el paquete para los cuatro. Así íbamos tirando el humo por ahí delante de las chicas (ríe). Pero bueno, ya pasó ese tiempo y después yo cuando ya estaba trabajando con el abogado que tendría dieciséis años o algo así me puse ya a fumar en serio”. (Jubilado, funcionario hacienda, 66 años)

“Yo desde bien pequeñito. Empecé a fumar no sé, a lo mejor tendría once años o algo así. Muy jovencito, por, por uno de los primos que teníamos que su abuela tenía un estanco, le robaba el tabaco y nos íbamos a su terraza y allí empezábamos a fumar así de escondidas. Y no sé por qué me enganche a fumar de bien jovencito”. (Obrero industrial, 52 años)

“Un paquete de tabaco (piensa, intentando recordar) valía 15 pesetas me parece que era. Entonces, yo no es que fumaba pero, a los 14 años si que se compraba tabaco, *Marlboro*, entonces tenía que juntar la paga de dos semanas para comprar un paquete de *Marlboro*, luego el paquete me duraba un mes, ya te digo que no es que fumara, ehh, o sea es que entonces a los 14 tenías que llevar un paquete de tabaco, (ríe) Tenías que llevarlo porque ya trabajabas y porque es una manera de ser hombre, imagino... es decir, si llevabas un paquete de tabaco eras un hombre, es decir, aunque un paquete de tabaco te durara un mes o más... yo me imagino que fumaría cuando estaría delante de alguna chica”. (Pequeño empresario hostelería, 60 años)

Estos relatos, como se puede ver, bastante recurrentes entre los entrevistados, convierten al tabaco en una práctica social predominantemente masculina durante las últimas décadas del siglo XX, siendo un escenario que servía a la vez para la experimentación común y por tanto el reconocimiento de los iguales, como estrategia de ligue o seducción frente a las mujeres, y como también se explicita, como forma de convertirse en hombre-adulto a ojos de la sociedad, la que incluso desde el entorno más cercano demanda (puede que de forma ambivalente) el despliegue de esta práctica como muestra de hombría.

El consumo de diferentes sustancias nocivas de riesgo suele aparecer en este periodo de adolescencia y primera juventud a veces de manera simultánea, otras secuencial. No hay que olvidar el contexto social valenciano desde finales de los setenta, especialmente en la ciudad y su zona metropolitana, donde se dieron fenómenos importantes de adicción a las drogas con su correspondiente escenario de venta y consumo ilegal e incluso otras dinámicas propias valencianas, donde se fusionan el consumo de todos estos elementos con el nuevo ambiente *clubbing* y que como narran los entrevistados se desarrolló durante la conocida *ruta del bakalao*⁸⁸ y sus posteriores derivaciones en los noventa.

“Nos íbamos (con el coche de un amigo) a las discotecas de Cullera, Sueca, tendría diecisiete años [...] Cuando volví de la mili la gente con la que me juntaba les gustaba mucho el *bakalao* [...] Fue un ambiente muy diferente a lo que hay hoy en día, era una cosa en la que todo el mundo caía bien en todos los sitios, nadie te criticaba nada, había una libertad y eso, todo era bonito. Fue un ambiente, una cosa muy especial, una época muy bonita [...] Fue un momento, después de la transición y eso, una explosión de libertad”. (Obrero industrial, 52 años)

⁸⁸ Sobre este interesantísimo fenómeno existe un documental del año 1993 que, aunque con una perspectiva bastante crítica, rozando en ocasiones lo sensacionalista, describe parte de las lógicas de este ambiente lúdico festivo de los años ochenta y primeros noventa “Hasta que el cuerpo aguante”. <http://www.filmaffinity.com/es/film390582.html>

“Sólo había un problema y era la generación de las drogas; de la heroína, la cocaína, y los porros, el chocolate”. (Pequeño empresario hostelería, 60 años)

Aunque como se está señalando, el inicio en el consumo y el propio consumo de alcohol, tabaco y drogas ilegales pudieran servir en parte como ritos iniciáticos o prácticas ritualizadas de masculinidad para algunos de nuestros entrevistados, esto parece cambiar de alguna manera entre algunos de los hombres más jóvenes, quienes dibujan un escenario mixto, especialmente en ambientes de ocio nocturno donde las chicas y los chicos consumen de manera similar. Sería, así pues, otro de los espacios de creación de masculinidad que necesita de la diferenciación-oposición-distinción, y que ahora con la incorporación de las mujeres podría empezar a perder su funcionalidad como bastión masculino.

No obstante, sí que se desprende de los discursos como parte de esas primeras experiencias con este tipo de sustancias, se realizan en contextos homosociales, normalmente dentro del grupo de iguales, por lo que siguen teniendo una significación en el reconocimiento de la identidad intragrupo, es decir, a ojos de la policía de género.

Resulta significativo también como, por ejemplo, en el caso del tabaco (que es el más paradigmático por su magia performativa) cómo el hecho de fumar se suele utilizar como estrategia, no sólo de validación en el propio grupo, sino además como activadora de la capacidad de atracción sobre las chicas, cuestión que tiene mucho que ver con otra forma de demostrar la masculinidad; la capacidad de triunfar con las mujeres⁸⁹. Obviamente siempre en escenarios heteronormativos, donde no está permitida ninguna manera alternativa de

⁸⁹ En estas dos noticias se puede ver cómo la masculinidad se mide en términos cuantitativos de consumo de mujeres, hecho que clarifica una visión jerárquica de la relación entre los sexos, puesto que se reduce a las mujeres a objeto de consumo, pero que sobre todo mide la masculinidad de los varones de una manera “objetiva”:
http://elpais.com/elpais/2015/06/29/icon/1435575087_531988.html
<http://www.elmundo.es/cronica/2015/08/10/55c4d104e2704ee71a8b459e.html>

entender la sexualidad que la heterosexual, además desde un punto de vista compulsivo⁹⁰.

A pesar de que estas prácticas en cierta medida ritualizadas o que incluso funcionan en parte como ritos de paso de masculinidad, pueden ser garantes de la demostración pública de la varonilidad del sujeto, no dejan de ser una entre las muchas pruebas o exhibiciones públicas que los jóvenes adolescentes tendrán que desplegar a lo largo de su vida, especialmente durante estos años. La masculinidad no se consigue sólo a través de una prueba⁹¹, sino que, en tanto que identidad precaria que la naturaleza parece no puede confirmar, necesita de una secuencia de prácticas a lo largo, como se señala, especialmente de estos momentos de la vida, que facilitarían al sujeto una tranquilidad identitaria siempre temporal, siempre vigilada. Aún así, claro está, estas pruebas necesitan de ser superadas de alguna manera, pero puede darse el caso de que no sea estrictamente necesario, porque la masculinidad dispone (espontáneamente y como respuesta a la demanda social) de otras pruebas que podrán de alguna manera compensar los errores cometidos anteriormente. En cualquier caso, siempre serás más hombre cuantas más pruebas superes, y por tanto, dentro de ese espacio competitivo de la masculinidad, si tienes catorce años, bebes alcohol, fumas, te inicias con algunas drogas más duras, pero además saltas de lo alto de la roca al río sin dudar, juegas bien al fútbol y ligas fácilmente con las chicas (si cumples todo lo anterior parece más probable que lo hagas), tu masculinidad tendrá una valoración superior a la de tus compañeros, aunque aún así no puedas relajarla de momento.

Como ya se ha visto con el tema del *arca*, la violencia (aunque sea a través del juego ritualizado) es constituyente en la identidad masculina tradicional-hegemónica. Y lo es porque se necesita de ella para probar la hombría, pero

⁹⁰ Sobre este tema resultan muy sugerentes las aportaciones de Julian Fernández de Quero (2003) de la Fundación Sexpol donde aborda la idea de la "Pulsión copulativa" masculina como relaciones unidireccionales entre sujeto-objeto cuyo fin es la descarga orgásmica y eyaculadora del macho.

⁹¹ De hecho, en muchas sociedades estudiadas por la antropología, las iniciaciones o ritos de paso duran años y consisten en un complejo periodo con diferentes pruebas, aunque siempre acaben siendo conocidas las más extremas. Uno de los ejemplos sería el ciclo de iniciación de los Bimin-Kuskusmin descrito por Fitz John Porter (Herdt, 1982: 107) que se divide en fases y dura varios años.

además para demostrar por oposición o negación que no sé es una niña o una mujer. La violencia además tiene una función simbólica de cara a los otros y las otras. Ejercerla es como dejar al ahorcado colgando de la plaza del pueblo, para que nadie se le olvide quién detenta el poder y quién tiene el recurso a la fuerza física.

Aunque en escenarios de dominación por hegemonía el recurso a la violencia física más directa no es necesario, sin embargo para cualquier chico en sus pruebas de masculinidad, es prácticamente de obligado cumplimiento recurrir a ella (no necesariamente como último recurso) para mostrar públicamente cómo puede imponer su dominación, controlar su territorio y sus recursos en el caso que sea necesario.

En este sentido, a través de las entrevistas biográficas se ha tratado de profundizar en un elemento muy recurrente en los itinerarios biográficos masculinos, especialmente en estas edades; las peleas. Aunque el conocimiento del sentido común nos induciría a pensar que todos los hombres han participado en alguna ocasión en estas, o que incluso con frecuencia han participado en situaciones violentas, la realidad, alcanzada a través de lo empírico parece negar esta hipótesis de la *doxa*.

Los hombres son diversos, y aunque haya elementos compartidos en sus experiencias vitales, no todos desarrollan del mismo modo las actitudes respecto, en este caso, a la violencia. Sin embargo, sus descripciones, muchas veces sospechosas del sesgo en la atribución (siempre son los *otros/as* nunca yo), describen un paisaje social donde la violencia no es omnipresente pero sí que tiene mucha fuerza, sobre todo en determinados contextos masculinos.

Así, aunque la mayoría de entrevistados ha mostrado poca o ninguna propensión a la violencia, fundamentalmente a la más banal y gratuita, algunos sí que nos han descrito escenarios complejos de violencia ritual, en la ciudad, por ejemplo, pero también en las discotecas en los pueblos. Se protege, se defiende al territorio y sus recursos, sobre todo a las mujeres.

“Pues en (nombre de discoteca del pueblo), ahí había una cuadrilla que se creía que eran los dueños del pueblo, entonces aquí en el final del franquismo venía gente de todos los pueblos de alrededor y ellos querían ser los que decidieran quién entraba y quién no. Eran los chulos del pueblo, que después ha llegado la democracia y algunos han sido municipales, ¿sabes?, se han puesto de municipales porque algún tío, había dos que habían sido legionarios, tíos preparados para darse pero de verdad [...] Aquí hubo una vez que se armó una a la puerta de la discoteca, entrábamos nosotros la cuadrilla y de golpe a repente comenzaron a pegarse hostias que resulta que estaban estos pegándose a unos de (nombre de pueblo vecino) que los querían echar de la discoteca. Y estaba la gente pegándose y nosotros intentando entrar y allí se lió una, toda la calle pegándose hostias y al final *bum, bim, bum* y tú pegabas y ¡*au!*, y en esas sí que participé yo y me pegaron y pegué, las dos cosas. Yo recuerdo que llevaba un corte y mi madre cuando me vio... [...] Eso tendríamos diecisiete o dieciocho años, pero estos armaban cada una, la banda (nombre propio puesto por la banda) se llamaban. [...] Era una cosa totalmente institucionalizada. Y tenían cochazos y motazos y chicas. Pues tendrían siete, ocho o diez años más que yo. Y dentro de vez en cuando liaban alguna, veías una avalancha de gente y era porque habían empezado a pegarle a uno porque era de otro pueblo [...] Allí ellos se hacían fuertes, allí era su territorio, pero se expandían por todo el pueblo, y sí, era un tema de orgullo local, que aquí no venían los forasteros, sobre todo a robarnos a nuestras chicas, ¿no? Porque el rollo era ¿esos de qué? Esos vienen aquí y se llevan a nuestras chicas y eso es una burla para nosotros”. (Pequeño empresario, agricultor, 59 años)

“Yo me he pegao una vez en el cole por mi hermano, no sé si me pegaban a mí y mi hermano se metió, o sea, no sé a quién le estaban pegando y, tampoco fue nada del otro mundo. Hablamos de peleas en serio. Otra en octavo con un repetidor. Pero tú fíjate es que yo siempre he pensado que he sido buena persona porque el repetidor éste, que yo también había repetido, se dedicaba a machacar a uno de los empollones, y lo mareaba, y lo mareaba, y lo mareaba y al final llega un día y le digo “tío ¿por qué no dejas tranquilo al chaval?”, ¿sabes? [...] El caso es que no sé lo que le dije de su madre y se lió. No sé si me, es que no me acuerdo si me dio o no me

dio pero yo ahí me di cuenta de que no me volvía a querer pegar, porque el profe no estaba y tal como me dio cogí una silla y se la estampé en las piernas y cogí la mesa y le dije “mira va a ir tu madre a visitarte al hospital porque te la voy a abrir en la cabeza”... [...] Y no llegó a más, en realidad no llegó a más, pero ahí me di cuenta que me descontrolo, que ahí igual no te das cuenta y le das con la mesa en la cabeza y lo matas, ¡yo que sé!, que yo nunca me había pegao a esos niveles. [...] Y luego adrede sólo he ido a pegarme dos veces [...] he ido dos veces a pegarme con nazis, básicamente. [...] ... en una época del (barrio céntrico de Valencia) muy mala que tenían muchas historias con los nazis que venían con la furgoneta de España 2000 y pegaban palizas y se quedó con ellos en Abastos para pegarse realmente, salió y todo en la prensa, cuando llegamos allí estaban los antidisturbios. Y yo me acuerdo de aquella y menos mal que no se lió tampoco porque había peña que llevaba las navajas, había un heavy con una katana en la chupa, o sea, era algo serio. [...] Habían arrancao los palos de los banquitos, y yo lo veía como la Edad Media con los palos de dos metros viniendo. Y lo que pasó es que los antidisturbios cargaron contra nosotros básicamente. [...] Veinte o así tendría”. (Educador social, 38 años)

La violencia, de una manera u otra, siempre presente en las vidas masculinas. Como recurso, como estrategia de dominación, pero sobre todo como disposición, como *habitus*. Violencias que defienden territorio (Seidler, 2007: 155) pero también mujeres, que en tanto que objetos, les pertenecen. Se recrean escenarios bélicos en los lugares de ocio, en la calle (tribus urbanas y actos violentos protagonizados fundamentalmente por hombres) o en los campos de fútbol. Y este recurso a la fuerza física es de orden fundamentalmente simbólico, puesto que es el garante de la hegemonía cultural, que se legitima a través de los discursos y las adhesiones, pero que vence por el miedo, no necesariamente consciente. El soberano o el estado que reservan para sí el ejercicio de la violencia física a través de ejércitos y cuerpos de seguridad, que no necesitan de una violencia manifiesta y sistemática, sino actos esporádicos que simbólicamente tienen efecto.

Otros hombres cuentan peleas de bares, escenarios muy téticos de la Valencia de la transición, donde como se ha podido comprobar había drogas, había peleas y había enfrentamientos entre grupos de chicos jóvenes de diferentes estéticas e ideologías.

La fuerza y la voluntad de control sobre los recursos también se aprecian en algunos relatos que describen torturas injustificadas de animales, o destrozo de campos o espacios públicos. Para ser hombre no sólo vale estar en la calle, sino dejar tu impronta, que tu grupo de iguales, que a fin de cuentas es quien te da identidad como sujeto, sea el que marque el territorio, a modo de una guerra tribal o como se ha visto, en esos enfrentamientos *medievales* en las calles de la ciudad, como el *fer arca* de años atrás que ya servía de entrenamiento y naturalización de los códigos aceptados socialmente para la masculinidad. ¿Estamos todavía socializando a los chicos para la guerra?

En el grupo de iguales, como se está mostrando, se adoptan actitudes de riesgo, se compete, se lucha, se fuma, se bebe y también a veces se toman otras drogas. Se intenta ligar con las chicas partiendo de la homosocialidad masculina. Pero, ¿y el sexo? ¿Qué pasa con el sexo, con la virginidad? ¿Nos ayuda a convertirnos en hombres?

He referenciado en las páginas previas dos noticias vinculadas con la “pulsión copulativa” masculina. Pero sin embargo, desde el acercamiento de mi trabajo de campo, la sexualidad no emerge como un factor fundamental; tienen más peso el mundo del trabajo, por ejemplo, o la capacidad de ser autosuficiente que el hecho de lo que coloquialmente se denomina “perder la virginidad” que se podía intuir en principio como un marcador cronosocial en la búsqueda de la validación de la identidad masculina. Analizando los perfiles y los discursos de los entrevistados, se percibe una lógica monogámica (una única pareja sexual en el ciclo noviazgo-matrimonio-familia nuclear tradicional) recubierta de un tabú discursivo sobre otras prácticas sexuales no contadas, por no ser aceptadas más allá de los espacios del compadreo masculino y que inducen a pensar en una sexualidad masculina más que vivida, contada en grupos reducidos de iguales, y por tanto frustrada.

El sexo sigue siendo un tabú y es difícil hacer que los hombres lo hablen con cierta naturalidad en entornos que pese a la empatía que se llega a establecer en las entrevistas, son entendidos muchas veces como artificiales. Mi pretensión en estos encuentros era dejar libertad discursiva a los sujetos, porque interesa tanto lo que cuentan como lo que no, los silencios y las formas, los matices. Así pues, la insistencia interrogativa sobre los diferentes temas ha sido mínima. Y era previsible que el sexo, y como veremos, la prostitución, fueran uno de estos temas de los que, aunque parezca sorprendente, no se habla.

Más allá de esa primera relación sexual, para el grupo de iguales adolescentes es casi más importante el descubrimiento de la sexualidad en entornos de homosocialidad que la propia pérdida de la virginidad, entendida como el acto sexual referido al coito (penetración). Al menos desde dos puntos de vista; primero porque aparece más fácilmente en los discursos masculinos y segundo porque parece tener una significación mayor que repercute en la magnificación de un entendimiento distorsionado de la realidad sexual y que probablemente tiene mucha relación con fenómenos sexuales grupales (sean consentidos o no).

“La primera, pues, en la pubertad, yo en mi casa de sexo no se hablaba para nada, absolutamente de nada (ríe) ¿sabes?, y estábamos en el instituto y los compañeros me agarran y me dicen, “ven aquí, compadre” [...] Yo ni me había masturbado en la vida ni había tenido... las amiguitas que teníamos eran igual que los chicos, era una relación de igual a igual no había ahí ningún atractivo de, de, sexual y a partir de sobre todo de uno de [...] pues uno dijo ven aquí que vamos a hacernos una paja juntos (se ríe mientras lo cuenta). Pero es que yo no me había parado nunca a pensar... yo tendría 12 años. Y claro pues sí que empiezas a decir, ¡hostia!, aquí pasa algo [...] sobre todo a partir de ahí y a partir de tener relaciones sexuales con mi mujer, con la que es ahora mi mujer, porque ahí las descubrí a ellas. Mi mujer es a la primera mujer que le toco los pechos o que le pego un morreo y con la que empiezo a disfrutar del sexo”. (Pequeño empresario, agricultor, 59 años).

“¿En el taller? De follar. Allí no había otra cosa, vamos yo. [...] Tú fijate que eso hoy no se hace, pero que tú pa que una mujer pasara por al lao de un hombre ese tío tenía la obligación de soltarle una grosería o de cortarle el paso... era... y si habían unos tíos allí almorzando o los clásicos albañiles cada vez que pasaba una mujer silbando, yo creo que, hoy no lo veo y no porque la gente se haya vuelto mejor o peor es porque una mujer ya no es un tabú. Pero antes sí. Es que te tirabas todo el día entre tíos y entonces el tío para demostrar que era muy tío “*que bona està ixa tia*” que no sé qué... Fantasías y mentiras ¿no?, porque había quien pegaba cuatro o cinco todos los días y animaladas y vamos, sí, el sexo estaba muy presente, y el fútbol”. (Jubilado, empleado banca, 72 años)

“Yo masturbaciones colectivas no he hecho, he visto porno juntos y eso está bien en el cole, porque eso sería en el cole. Un colega me pasó una cinta [...] y yo me masturbaba en casa sólo, bueno con la que estaba en mi casa haciendo la comida, te la jugabas (ríe). [...] Bueno revistas porno tenía alguna también. No me preguntes de donde las sacaba porque no tengo ni idea de dónde aparecieron”. (Educador social, 38 años)

“Entonces digamos que hasta que no llegan las chicas en COU no es hasta el momento en el que empiezas un poco a tener ese tipo de inquietudes. Y aún así en COU, es que somos la polla, en COU la manera de demostrar el interés hacia las tías era el desprecio, o sea es que aquello era una cosa completamente absurda. Y yo lo recuerdo como que éramos gilipollas ¡joder! O sea era el grupito de los duros que no se follaba a ninguna, ¿sabes?, o sea, ¿pero esto que cojones es? Bueno pues ese fue mi caso, también fueron mis primeros tonteos con las drogas y tal”. (Ingeniero Industrial, 39 años)

“Pues, la edad no lo sé, no te sabría decir (se muestra dubitativo). Con chicas siempre, desde pequeño. Si es que esto lo aprendes desde bien pequeño no, el, no sé te das cuenta rápido, de cada manera en cada

momento. [...] Luego ya sí, el empezar a tontear es ya más tarde, catorce, quince años cuando empiezas a hacer lo que hacen los mayores, todo eso en mi caso fijándote, viéndolo [...] Aprendiendo de todos, de los que iban más adelante, porque lo ves, no te sé decir tú eres seis, siete u ocho años, o sí, te lo digo por mi muchacha que ahora tiene siete y se fija en la tele en las parejas, o sea lo ves en la gente, lo ves a tu alrededor. Pues entonces igual, íbamos al colegio, éramos pequeños pero ya los mayores ya están, ya van tonteando y pues eso, eso que empiezas a tontear tú. La edad sobre los catorce o quince años cuando empezamos a ir un poco ya más en serio y antes de eso pues con los amigos, ¡madre mía! el tema de las revistas y demás con las, pues en el colegio eso es la tontería. Visto ahora los chicos más pipiolos que todas las cosas, las chicas son mucho más adelantadas pero entonces no lo ves no [...] También teníamos allí nuestras opciones porque entonces venía un hombre el del video-club con el coche cargao de películas todas las semanas [...] pero entonces venía el tío del video-club y quedábamos, quedábamos los amigos, ya le pillábamos alguna, alguna peliculilla porno y luego por ahí todos a verla [...] Sí, sí, entonces, es que eso no te sé decir las edades, pero claro nos juntábamos a lo mejor de doce y de diez y de [...] cuando ya empiezas un poco a esconderte pa ver las cosas.” (Empleado armería, 35 años)

“Quizás pues cosas así que te impactan pues a lo mejor, quizás cuando empiezas ya a descubrir la sexualidad y todo esto pues las primeras veces que haces cosas de sexo así en grupos de niños [...] Pero sí que la gente empieza a descubrir esto y pues a lo mejor así masturbaciones colectivas [...] Tenía que ser una cosa bastante normal pero yo no lo asimilé demasiado bien [...] Es que un día no sé porque se metieron en un garaje, van a un garaje o no sé qué y vamos a buscarlos y allí estaban. Me resultó desagradable, yo no participé”. (Obrero industrial, 52 años)

“Sí que quedábamos en casas, un amigo que su padre tenía películas porno y la mirábamos y nos masturbábamos... yo qué sé. En cualquier momento lo de las pajas colectivas era algo cotidiano ¿no?”. (Socorrista, monitor natación, 30 años)

Hace falta señalar nuevamente que las narrativas describen el escenario social, la práctica y sus lógicas, con sus practicantes devotos y sus herejes, pero en definitiva prácticas sociales de descubrimiento masculino colectivo de la sexualidad que, desde mi punto de vista, tienen un especial interés para el análisis de la sexualidad masculina.

Como se observa la pornografía se convierte en un elemento central a la hora de acceder al conocimiento sobre el sexo. Para la mayoría de los entrevistados no existen diferencias tan significativas como podría haberlas por ejemplo entre los chicos de los ochenta y los noventa, puesto que gracias a la revolución tecnológica el acceso a todo tipo de contenido pornográfico es ahora inmediato para los adolescentes.

Es por eso que los hombres valencianos durante su adolescencia han tenido que buscar ese acceso a contenido erótico (revistas) o pornográfico (cintas de VHS y también revistas), que incluso se institucionalizaba con el intercambio o tráfico de este tipo de publicaciones en los centros educativos en determinados espacios o días.

En definitiva, y cerrando ya este apartado sobre el aprendizaje de la masculinidad en las familias y los grupos de iguales, se puede concluir, como recuperaré en las conclusiones, que existen espacios que pese al cambio social en el que la sociedad actual está inmersa, siguen desplegando lógicas de la diferencia, que igualmente son lógicas patriarcales garantes de la dominación masculina. Estos espacios se caracterizan por el riesgo, la violencia, la separación por sexos, la asignación sociocultural de roles, pero también por la creación de identidades, las cohesiones grupales y la camaradería.

Existe, además, otro espacio que tiene muchas cosas en relación con los anteriores pero que cobra especial significado por su capacidad de impregnación de lo social; se trata del fútbol como lugar de sacralización de los valores asociados a la masculinidad.

4.4- “Futbicuidad”

El deporte viene a decir que el hombre es mejor. Se ha creado sobre las características fisiológicas masculinas y las disciplinas más reconocidas y mejor remuneradas son las masculinas⁹².

He ahí el fútbol. En una tesis sobre la construcción de la identidad masculina en un país occidental, en este caso europeo y mediterráneo, no podía obviarse la cuestión del balompié. Aunque de partida no era uno de los espacios que mayor interés despertara en este proceso de investigación, la realidad del mismo ha confirmado al fútbol como un espacio paradigmático de creación y reproducción de la identidad masculina, pese a que empiecen a darse procesos en este *locus* que podrían romper con este bastión de la varonilidad. No parece, en cualquier caso, que esta ruptura pueda ser inminente.

El fútbol lo impregna todo, es ubicuo, entendiendo la ubicuidad como la usa David Gilmore (1990) cuando habla de la masculinidad no como universal pero sí presente por cualquier sitio⁹³, es decir, fácilmente localizable, tanto que por naturalizada pasa desapercibida. De este modo, la *futbicuidad*⁹⁴ sería un fenómeno propio de nuestras culturas (mediterráneas-europeas y también latinoamericanas) por el que el fútbol forma parte de la vida social de manera sistemática infiltrándose por los poros de lo cultural hasta arraigar en esa especie de *consciencia colectiva*. Los medios de comunicación televisan

⁹² Fragmento de la noticia publicada por El País (24/02/2014) “El deporte es el último bastión del machismo” sobre el nuevo libro del ex-portero argentino y actualmente filósofo Claudio Tamburrini.
http://sociedad.elpais.com/sociedad/2014/02/24/actualidad/1393271266_149219.html

⁹³ Aunque la definición que da el diccionario de la RAE queda más restringida al fenómeno religioso “Dicho principalmente de Dios: Que está presente a un mismo tiempo en todas partes” he usado las definiciones inglesa y valenciana del término (*ubiquity* y *ubiqüitat*) que hacen referencia al hecho de que algo/alguien parece estar presente por cualquier lugar.

⁹⁴ Se pueden encontrar algunos acercamientos divulgativo-científicos sugerentes en posts en blogs sociales de actualidad que pretenden abordar este deporte de masas desde un punto de vista socioantropológico. Una muestra más del interés que despierta el fútbol como principio generador de lógicas de funcionamiento social. En definitiva, cómo el fútbol (o el deporte) puede ayudar a entender la sociedad actual desde diversos prismas.
<http://ssociologos.com/2014/04/03/sobre-el-futbol-y-la-tragedia-de-la-cultura-de-simmel/> y
<http://ssociologos.com/2014/05/22/antropologia-del-futbol-refleja-la-sociedad-de-cazadores-recolectores-y-llena-el-vacio-de-las-guerras/>

partidos y dedican infinitud de programas y minutos en los informativos a hablar sobre él, los ídolos y referentes usados por las grandes marcas comerciales e incluso convertidos en iconos sexuales⁹⁵, son futbolistas en muchas ocasiones, siendo muy fácil ver a cualquier chaval ataviado con la camiseta de su equipo en un día cualquiera, los videojuegos sobre este deporte⁹⁶ son de los más populares entre los hombres (no exclusivamente adolescentes) pero además existen periódicos deportivos dedicados mayoritariamente a este espectáculo que están presentes en los bares junto con otros de información general. La gente, sobre todo varones, van a los estadios, como a la misa de los domingos, pero también a los campos de fútbol base, son aficionados fieles o pertenecen a alguna peña⁹⁷. Despierta emociones, porque a pesar de que “los chicos no lloran”, hemos visto llorar a los hombres por el fútbol. Llevar al niño al fútbol es parte de esa transmisión cultural de la masculinidad (Martín Cabello y García Manso, 2011: 88). Los chavales lo juegan en la calle, en el salón de casa, en el patio del colegio o en el estadio deportivo. Lo hablan, lo discuten, y aunque ahora quizá ya no tanto, coleccionan los cromos de La Liga, o tienen pósters en la habitación de sus ídolos futbolísticos. Muchos quieren ser Messi, Cristiano, o Paco Alcácer⁹⁸. Y no sólo porque juegan bien al fútbol sino porque son exitosos, que es condición indispensable para ser hombre, puesto que ya se sabe que ser hombre, es ser alguien, la segunda regla de las propuestas por Robert Brannon (Connell, 1995; Kimmel, 2009) “*Be a Big Wheel*”. En definitiva,

⁹⁵ Sobre fútbol, consumo y ritual son interesantes las reflexiones de Robert Bocoock (2003: 144-145) “Algunos acontecimientos deportivos, por ejemplo, se han rodeado de un ritual y un simbolismo que induce, en particular a los hombres, a gastar dinero en una indumentaria concreta; en el traslado de ida y vuelta, en comer y beber; así como en las entradas para asistir al espectáculo deportivo”.

⁹⁶ En esta web de la Asociación Española de Videojuegos se presenta el ranking de los más vendidos en el año 2016, donde el FIFA se sitúa en la séptima posición y donde también encontramos algunos de los referenciados anteriormente como GTA o *Uncharted*.

⁹⁷ Sobre el fútbol como ritual es recomendable revisar el artículo de Christian Bromberger (2000).

⁹⁸ Aunque no se ha procedido a su análisis estadístico, en la ficha-cuestionario utilizada en los talleres formativos sobre masculinidades, una gran mayoría de chicos señalaba como ídolo/referente de masculinidad a algún futbolista, especialmente los más mediáticos. Además en estos talleres se ha podido comprobar la predilección de los chicos (aunque también algunas chicas) por juegos de videoconsola como el FIFA. Las observaciones realizadas en los centros también me han podido ayudar a concretar la noción de *futbicuidad*, puesto que en mucho de ellos, aunque suene anacrónico, los chicos ocupan gran parte del espacio del patio (la pista deportiva) jugando al fútbol, mientras que las chicas se agrupan en pequeños grupos circulares, o bien alrededor de la pista como observadoras poco interesadas, o bien en otros espacios separadas de la celebración ritual de la masculinidad futbolera.

el fútbol forma parte de la vida de muchos chicos y este deporte es una auténtica escuela de masculinidad (Del Campo, 2003; Subirats, 2015:113).

En la primera parte del análisis, la centrada en los juguetes desde el punto de vista cuantitativo, se ha visto como el juguete favorito en la infancia masculina es el balón de fútbol, con un 32,1% de respuestas a esta categoría. Es decir, uno de cada tres niños tenía como juguete favorito este objeto, lo que sin duda señala cómo el fútbol tiene una preponderancia en las lógicas de la socialización de los chicos. Como ya se ha mostrado, además, del total de respuestas que escogen esta opción, el 86% son chicos, y del total de chicas sólo el 5% escogen esta respuesta. Indudablemente se está frente a un escenario masculinizado.

Esta información cuantitativa lanza una pista clara sobre la importancia que el fútbol puede tener como ese espacio fundamental para la reproducción de las lógicas de la masculinidad tradicional desde la infancia.

En ese sentido, el segundo *locus* en el que se ha desarrollado el trabajo de campo consistente en la ya explicada observación sistemática, ha sido el fútbol, pero en este caso el de clubs de chicos (también pocas chicas) que juegan en la ciudad de Valencia desde tempranas edades hasta la juventud.

Si se busca algún espacio creador/reproductor de masculinidad que de alguna manera esté institucionalizado y pueda cumplir esa función sustitutoria de ritos como los de sociedades tribales, ese espacio, al menos en este contexto cultural podría ser el fútbol base; aquí los chicos aprenden y desarrollan valores y capacidades propias de la masculinidad tradicional-hegemónica: fuerza, agresividad, competitividad, violencia, pero desde el paradigma de la pertinencia a un grupo identitario que le da sentido y sustento a todas estas lógicas. No hay que olvidar que este modelo de masculinidad se caracteriza, aparte de lo ya mencionado, por una camaradería expulsiva, repulsiva y potenciadora de diferencia. Mi compañero, mi amigo, quien sufre y lucha por mí, por un objetivo común en la “batalla”.

Los campos de fútbol base, donde juegan niños desde muy pequeños (en uno de los partidos observados los chicos tenían 6 años⁹⁹) hasta finales de la adolescencia o incluso más allá (aunque a edades más avanzadas no suelen llegar tantos) son un espacio ideal para la observación de prácticas de masculinidad. Allí se reproducen *performances* bélico-tribales; nosotros-ellos, pero en la gran mayoría de ocasiones, todos chicos, afición local frente a afición visitante, siempre separadas en lo simbólico y en lo físico. La composición por sexo y edad es particular y depende de la edad de los niños que están en el campo. Parece que cuando más mayores los chicos, menos madres hay entre el público. Hay sobre todo padres de edades comprendidas entre los cuarenta y cincuenta aproximadamente y algunos hombres mayores que parecen no tener ninguna relación de parentesco con los chavales, pero que su figura no resulta ni ajena ni extraña. Entre los padres siempre destacan algunos pocos a quienes les gusta, a modo de *segundo entrenador*, aleccionar técnicamente a los jóvenes que están en el césped¹⁰⁰.

Los entrenadores, los padres, los compañeros, gritan, exigen, recriminan, pero también reconocen, aplauden, animan. La experiencia sensorial a lo largo de cualquier mañana de observación de partidos de fútbol base da la sensación de estar asistiendo a la aparición sistemática e incontrolada de hordas de niños y adolescentes dispuestos a batirse en duelo con su grupo frente a esos otros que luchan por lo mismo que ellos. Ese es el espacio que les confiere la legitimidad del reconocimiento de la masculinidad.

Más allá de comportamientos particulares de ciertos individuos y que son la máxima expresión de una masculinidad proyectada, el escenario social que presenta un pequeño estadio de fútbol base representa el reconocimiento social de los valores asociados a una masculinidad anacrónica. No se trata de una crítica deportiva al fútbol, sino de una crítica al fútbol como reproductor de lógicas anacrónicas, más allá de la existencia probable de honrosas excepciones.

⁹⁹ Entre los equipos de menor edad empiezan a verse equipos mixtos, lo que desde mi punto de vista es una noticia genial de cara a poder empezar a romper con esas lógicas varoniles del fútbol, y sobre todo con este espacio como generador y potenciador de las diferencias entre los sexos.

¹⁰⁰ Sobre los padres en el fútbol base valenciano. <http://www.levante-emv.com/deportes/2015/03/09/padres-hooligans-futbol-base/1235928.html>

Estos lugares emergen como espacios de sociabilidad con los roles tradicionales de género todavía bastante marcados: los hombres están en tanto que hombres, las mujeres en tanto que madres. Mujeres y hombres de diferentes extracciones sociales se juntan, aunque el fútbol observado en la ciudad parecía tener cierto componente de clase y étnico, puesto que difícilmente se encontraban entre jugadores y afición personas de origen aparentemente extranjero. Aun así, este espacio de la sociabilidad propia de las clases medias se convierte en el lugar donde se rinde culto a lo viril. Se podría decir que es la misa del domingo hecha césped, sudor y rudeza. Recrea al grupo, a la comunidad y potencia el sentimiento de pertenencia del que mucha gente está huérfana en esta sociedad líquida, caracterizada por vacíos existenciales e incertidumbres perpetuas. Por tanto, el fútbol tiene una componente social de cohesión siguiendo las lógicas de Emile Durkheim (1997) y su solidaridad mecánica, aunque nuestras sociedades se caractericen por la solidaridad orgánica. El retorno a la comunidad. El fútbol no es una nueva religión, sino que los valores que éste reproduce son los que se veneran aunque no se sea consciente, es decir, vamos a la misa del partido a celebrar la masculinidad, que así se convierte en algo sagrado, algo místico en la *belleza* hechizadora e hipnótica de la *performance* ritual.

El fútbol (en todas sus posibles versiones y modalidades) parece ser un espacio tan paradigmático de construcción de masculinidad que en muchas ocasiones aparece naturalizado a tal nivel que se obvia. Si bien, de una u otra manera, todos los relatos coinciden en señalar cómo tanto ellos o su entorno masculino jugaban al fútbol en sus diferentes formatos, y normalmente sin presencia femenina, lo que sin duda es un retrato fidedigno de un espacio potencialmente constructor de una masculinidad basada en los valores de éxito, competitividad, fuerza, agresividad, etc. En las siguientes líneas se puede ver cómo los hombres lo han practicado, lo han disfrutado como aficionados, han intentado dedicarse profesionalmente a este deporte, pero sobre todo se aprecia cómo el fútbol forma parte del paisaje social, especialmente a los ojos de los chicos para quienes funcionan como referente simbólico. El fútbol está en las calles, los colegios, la televisión o los bares. El fútbol es ubicuo.

“Ehh, empecé muy pequeño, en benjamines, no sé, la edad mínima, no recuerdo, supongo que tendríamos cinco años o así. ¿Por qué empecé? pues porque me gustaba el fútbol, iba con mi padre mucho a ver al Barça, y para hacer algún deporte. [...] Y el fútbol, pues estuve, yo creo que seis o siete años seguro que estaría, hasta allá, sobre once o doce años seguro que estaría. [...] Al poco de tiempo de estar jugando al fútbol me hacía muchos esguinces en el tobillo, hasta el día que debido a un esguince tuve un problema en el hueso y me tuve que dejar el fútbol también. Esto a los doce años o una cosa así. [...] Me hubiera gustado continuar, me gustaba bastante jugar a fútbol. No era demasiado bueno tampoco pero me gustaba”. (Socorrista, monitor natación, 30 años)

“Jugar, jugábamos aquí (se refiere al salón de casa), lo que recuerdo es que siempre jugábamos aquí a fútbol. Los tres hermanos. Siempre jugábamos aquí a fútbol y cada dos por tres venía mi madre a ver qué habíamos roto”. (Soldador, 35 años)

“A fútbol también, claro, a fútbol y sus variantes. A gol-portero, porque a veces no éramos suficientes para jugar con dos equipos y entonces estaba ese rollo de que jugábamos todos contra todos y el que marcaba se ponía de portero [...] O sea, yo, mi deporte de la infancia es el fútbol, sin lugar a dudas. [...] No llegué a jugar a fútbol, no. La verdad es que yo para los deportes era bastante malo. [...] Pero ahí sí que jugué ya en la facultad teníamos un equipito en la liga y ahí yo jugaba, ahí sí. Además ahí encontré mi rol ahí yo jugaba de defensa *stopper*, que ahí o pasaba la pelota o el tipo pero los dos no. Pero eso ya fue más tarde [...] La verdad que era bastante malo, era el que cuando se elige se queda de los últimos [...] Mi primer equipo fue el Barça, porque además jugaba Cruyff. Yo tengo en algún lugar una foto en la que estoy con una camiseta del Barça. Luego cuando ya tuve edad, un poquito más de edad, ya me cambié rápidamente al Valencia hasta ahora que soy, soy, sigo siendo “Xoto” (nombre para designar especialmente en la ciudad a los aficionados del Valencia) [...] Yo recuerdo mucho la final de la recopa del 80 [...] Entonces claro, yo paso de Cruyff a Kempes, y ya con Kempes ya me hago del Valencia para siempre jamás”. (Profesor universitario, 43 años)

“A la pelota, pelotitas y eso, o sea fútbol, cuando era más grande sí que se llegaron a hacer equipos de fútbol se jugaba en la calle con la chaqueta o con lo que se [...] Vamos el fútbol se, también estaba la televisión porque la gente empezó a comprarse televisores y antes se retransmitía un partido de fútbol todos los domingos por la tarde, no existía, se jugaba a las cinco en toda España y la gente pues era una distracción y hacer la quinielita y estar en casa oyendo la radio y ¿cómo va?, si ganaba éste, si ganaba el otro... y se hablaba de fútbol”. (Jubilado, empleado banca, 72 años)

“Por ejemplo yo no recuerdo haber jugado al fútbol con mi padre [...] Es decir, yo veo que los padres juegan con los, los padres juegan al fútbol con sus hijos pequeños. Y entonces yo digo, ¡che! ¿Por qué no tengo yo el recuerdo de nunca haber jugao con mi padre al fútbol? O mi padre iba al fútbol y no me llevaba a mí. Es decir, que dices, bueno sí que influye mucho la educación de un padre si va al fútbol el que te lleve. Porque si a los cuatro, cinco, seis años, él va al fútbol y te lleva no sé, te... Entonces yo no he sido futbolero, o sea, ahora sí que soy futbolero, pero antes no era [...] De fútbol, la verdad que eran futboleros, porque en la calle había uno que era un entrenador de fútbol y lo que era el (nombre de zona del barrio), estas manzanas hizo un campo de fútbol el “Hispania”, luego hizo otro, y luego hizo otro. [...] Hizo juveniles, infantiles y adultos o alevines, no sé. Pero además era muy famoso en Valencia. Y la verdad es que todos los niños iban al fútbol. O iban al fútbol o los que no éramos futboleros íbamos a la Iglesia, los del movimiento junior. Y... pero nosotros no éramos futboleros” (Pequeño empresario hostelería, 61 años)

“Hasta que me fui a la mili jugué a fútbol, jugué dos, dos, primero de pequeño aquí en las peñas que había en el pueblo [...] y aún estuve dos años en el juvenil del pueblo y uno en el equipo del pueblo hasta que me fui a la mili y se acabó la carrera [...] Hombre, todos lo veíamos muy difícil, ¿sabes?, porque... un ejemplo, aquí jugamos un partido contra el Valencia, un amistoso. Perdimos 7-1, yo marqué ese uno (hay una interrupción y continua). Siempre ponen mucha ilusión pero es casi imposible. Yo no

recuerdo a nadie del pueblo que haya jugado en el Valencia de mi época”.
(Pequeño empresario, agricultor, 59 años)

“Bueno, con los vecinos, claro, con las cuadrillas que se hacían allí. [...] Se montaron dos campos de fútbol (se refiere a unos campos grandes de naranjos) pero porque sí. Gente que los campos no eran de ellos pero estaban allí abandonados y montaron allí dos campos de fútbol [...] No he destacado como futbolista, pero sí, jugábamos partidos, jugábamos partidos de fútbol” (Jubilado, empresario artes gráficas, 62 años)

El fútbol se fusiona en la siguiente cita de un entrevistado con la doma de los cuerpos y la ideología represora del régimen nacional-católico. Así se confirma, una vez más, la utilización por parte de las estructuras institucionales del fútbol como espacio de adoctrinamiento de los cuerpos masculinos.

“Me he saltao el tema, una incidencia que me gusta siempre contar, [...] yo jugaba al fútbol con ellos (Salesianos) y claro, ya con dieciséis años o por ahí aproximadamente jugando al fútbol, me ve el cura que es el que nos entrenaba, y yo jugaba con la izquierda, y el tío me decía que no, que tenía que jugar con la derecha, “que yo con la derecha no sé”, “pues tienes que aprender con la derecha”, “pues mira para que le des con la derecha te quitas la zapatilla, la bota del pie de la izquierda y así le darás” y yo jugaba descalzo con la izquierda pero con el calcetín, unos calcetines muy gordos que habían en aquella época, y venía la pelota y yo le daba con la izquierda” (Jubilado, administrativo contable y músico, 75 años)

Creo que este deporte se convierte, ante la ausencia de ritos de paso institucionalizados, en un espacio paradigmático de creación/reproducción de masculinidad tradicional. No el único, ni obligatoriamente exigible, pero impregna las vidas de los chicos y sus referencias de masculinidad. A diferencia de otras actividades, e incluso de otros deportes, con alcances más limitados, el fútbol está presente en nuestro día a día y eso lo acaba invisibilizando, convirtiéndolo en parte del paisaje y por lo tanto del *orden*

normal de las cosas. Nadie se detiene a rascar en sus lógicas esa potencialidad que tiene como sustituto de los ritos que en otras sociedades sancionan la masculinidad del sujeto, pero sin embargo, y a pesar de que sea una práctica ritualizada alargada en el tiempo y repetitiva, su significación y sus reminiscencias con estos escenarios es destacable. Una vez más se encuentran elementos de la *communitas* turneriana, el niño en el campo está en la liminaridad dentro de la liminaridad (que supone el alcanzar la masculinidad), es decir, separado de la vida cotidiana, en un espacio sagrado, vestido de novicio, al igual que sus compañeros, preparado para una escenificación técnico-estética que necesita de los valores aceptados socialmente para aquellos nacidos biológicamente hombres. La comunidad se reúne para celebrar su masculinidad, masculinidad que reclama de capacidad de sufrimiento, de aguantar el dolor, de demostrar la valentía, pero también la técnica, como los Vanuatu saltando al vacío o los Hammer etíopes corriendo sobre las vacas. Eso les dará el reconocimiento social. Aunque no se sea consciente hay algo de mágico, de magia performativa en todo este contexto que además sirve de espacio de sociabilidad para que los otros y las otras validen públicamente al novicio. Cuando llegue el gol, habrá un éxtasis colectivo de tal calibre que genera cohesión, sentimiento de pertenencia e incluso autenticidad de la experiencia humana, permitirá licencias sobre el campo e incluso en las gradas por las que la homofobia característica de la masculinidad tradicional quedará anulada temporalmente, para poder abrazarse, tocarse, e incluso besarse. Y en este éxtasis, en ese reconocimiento, en esa prueba superada, también para aquellos derrotados pero que han demostrado que son capaces de competir, que no tienen miedo a meter la pierna, está lo místico del fútbol. Porque al final se trata de la veneración de los valores propios de la virilidad revestidos de una supuesta modernidad deportiva.

Nuestra sociedad quizá huérfana de esa ortodoxia ritual cree que no la necesita porque los dispositivos para generar identidades, sumisiones y conformidades respecto al orden social vigente son tan potentes que no reclaman necesariamente de esa escenificación. Sin embargo, sí que existen muchos elementos, como por ejemplo la sacralidad del terreno de juego, entre otros,

que denotan cierto componente mágico-ritual en estos sucedáneos. Cuando analizamos el fútbol no sólo como práctica deportiva sino como espectáculo de masas, todavía es más fácil ver sus paralelismos con la religión.

Por otra parte, es difícil determinar si actualmente la sociedad occidental está o no desritualizada¹⁰¹ pero lo que sí se puede afirmar, es que frente a la ausencia de ritos formalmente institucionalizados para sancionar la masculinidad, existen espacios facilitados y dispuestos por el propio estado, por la propia sociedad, que por su alcance sirven como espacios de creación y reproducción de un modelo identitario obsoleto que, a pesar de todo, sigue siendo demandado por la sociedad. Es la tragedia de la cultura de George Simmel, cuando una creación cultural como la masculinidad que emana de la propia sociedad acaba desarrollando lógicas propias separadas de las de su creación, funcionando de manera autónoma y autómatas (programada socialmente) pero sobre la que los propios actores sociales parece no tienen capacidad de control, puesto que, en versión durkheimiana, se superpone a ellos, obligándoles aunque no sea conscientemente a reproducir lógicas pese a que estas provengan de un pasado remoto que ya no existe. La sociedad se enfrenta a la paradoja de las creaciones culturales hechas cuerpo, es decir, *habitus*, que muchas veces están caducos porque no han sido capaces de adaptarse a nuevas situaciones sociales para las que no fueron creados ni interiorizados (Bourdieu, 2008: 101).

Es aquí donde Simmel ubica la tragedia cultural. Los contenidos culturales se desarrollan de forma irónica dando lugar a la paradoja de que «ciertamente han sido creados por sujetos y están determinados para sujetos, pero en la forma intermedia de la objetividad que adoptan más allá y más acá de estas instancias siguen una lógica evolutiva inmanente y, en esta medida, se alejan tanto de su origen como de su fin». Extraña a su

¹⁰¹ Aunque ya se han presentado algunas ideas sobre esta cuestión en el apartado teórico, es destacable como esta creencia está bastante extendida incluso entre movimientos que abogan en principio por una nueva masculinidad para el siglo XXI (<https://goodmenproject.com/about/>) aunque en ocasiones tengan tintes esencialistas o mitopoéticos. *An authentic and meaningful sense of adulthood is seriously lacking in our modern, Western culture, partly because we have no real rites of passage or soulful initiations. Passing a driver's test, losing one's virginity, obtaining the legal age of accountability or buying a house are not rites of passage; they are achievements of an individual.* <https://goodmenproject.com/featured-content/authentic-manhood-rites-of-passage-and-soul-dg/#sthash.oaPexkCf.dpuf>

origen y su fin, la cultura se revuelve contra sí misma y resuelve en antagonismo la dualidad que siempre la informa. (Ramos, 2000: 51)

El fútbol, el fútbol base, este deporte-espectáculo en su conjunto, es garante de la reproducción de la identidad masculina en el contexto cultural que se ha estudiado. Sin embargo, una ruptura con sus lógicas machistas, expulsivas, veneradoras de una masculinidad heroica y prestigiada socialmente podría ser un elemento central en la lucha por la construcción de sociedades más igualitarias sin cotos de privilegio masculinos. El fútbol base que incorpora equipos mixtos y femeninos, su dignificación, reconocimiento y visibilización pueden ser una línea ciertamente interesante para dinamitar las lógicas de este espacio, que como se puede ver, en tanto que herramienta, encierra en sí las potencialidades de la transformación y el cambio social.

4.5- Historias de la “puta mili”¹⁰²,

La mili no es un rito de paso. Puede parecer paradójico pero esto es lo que se deduce a partir de los relatos de los entrevistados. A diferencia del fútbol, éste sí que era un espacio del que de partida se le presuponía una función performativa, dada la frecuencia con que la cultura popular destaca esta capacidad del servicio militar y por sus similitudes con la estructura típica de estas prácticas rituales que confieren un nuevo estatus al individuo.

Al hablar de ritos de paso, especialmente de aquellos referidos a la masculinidad en los pueblos valencianos, la “mili” siempre se ha postulado como uno de los más institucionalizados y además con una capacidad de penetración altísima entre la población masculina. El servicio militar obligatorio fue durante mucho tiempo el dispositivo articulador por el cual los chicos se convertían supuestamente en hombres. Incluso es usual encontrar expresiones que hacen referencia directa y explícita de tal fenómeno, como por ejemplo

¹⁰² Expresión bastante común en la tradición oral que tiene su origen en los años ochenta en una serie de cómic para la revista *El Jueves* y posterior película <http://www.filmaffinity.com/es/film970947.html>

“cuando vuelvas de la mili ya serás un hombre” o “la mili te hace hombre” aparte de cierta retórica en esa cultura popular y en la transmisión oral sobre las historias y anécdotas de aquellos meses de separación y relativo aislamiento.

Este “ritual”, como ya he señalado, asesino de lo femenino, homófobo y reproductor de las características más arcaicas asociadas a la virilidad (vinculado con el territorio –la patria- y su protección a través de estrategias militares – y por tanto, con toda su mística guerrera y heroica-) sigue las etapas propias de un rito de paso descritas por Arnold Van Gennep (2013) y Victor Turner (1991) marcando la juventud de muchos en su paso por este periodo de separación de la vida cotidiana¹⁰³, como se puede ver en obras como la compilación de Oscar Guasch (2012) donde varios de los relatores hacen referencia explícita a la “mili”.

Sin embargo, para los sujetos entrevistados en esta investigación, la mili no tiene una significación especial¹⁰⁴ en su forma de entenderse identitariamente (como hombres), puesto que de hecho sólo la utilizan como un referente cronométrico a través del cual relatan sus vidas, pero en sus consideraciones sobre el propio fenómeno lo califican de “pérdida de tiempo”. Aunque haya existido un dispositivo constructor y reproductor de la masculinidad tradicional vinculado directamente con el ámbito militar y que sigue una lógica de rito de paso, no ha sido suficiente desde el punto de vista de los propios sujetos para entender este mecanismo como generador de identidad masculina, al menos de manera consciente, y más allá de los *habitus* construidos en este tiempo de reclusión en espacios homosociales que pueden resultar imperceptibles. Por tanto, los sujetos en sus discursos suelen referirse a esta etapa vital como a un periodo que articula su vida, casi la divide, y en muchas ocasiones rompe trayectorias, aunque en algunas otras funciona como rito de paso a la adultez,

¹⁰³ Sobre lógicas propias de esta institución militar resultan especialmente destacables las aportaciones de Ana Isabel Simón Alegre (2013) y Eulogio Sánchez Navarro (1999).

¹⁰⁴ Aunque es cierto que se partía de la hipótesis o creencia de que los hombres tienen la voluntad y la necesidad de contar historias o anécdotas sobre “la mili”, esto no ha sucedido, al menos mayoritariamente, y prácticamente nunca como fenómeno discursivo espontáneo por parte de alguno de los hombres durante las entrevistas. No se le da una significación identitaria ni performativa a este periodo.

por la responsabilidad, la disciplina o por la forma en que obliga a “buscarse la vida” pero no a la obtención de la categoría de “hombre verdadero”.

“Pero bueno fue una mili un poco *light*, todo hay que decirlo, porque yo a mediodía todos los días me iba a casa [...] pero aún así, a mí la mili se me hizo eterna, ese año parecía que no acababa nunca, la verdad es que bueno, fue una experiencia..., ¡qué duda cabe! ¿no? ¿Para que lo vamos a negar?..., pero una experiencia que se podía evitar perfectamente, que a nadie le hacía falta pasar esa experiencia, ¿no?”. (Jubilado, empresario artes gráficas, 62 años)

“Yo, o sea, una gran pérdida de tiempo [...] sentirte que no sirves para nada [...] tíos allí sin hacer nada [...] había tíos que trabajaban en una empresa y les cortaba la vida profesional. No tenía sentido [...] Me arrestaban por cualquier cosa. Un día mira si la cosa llegó a extremos que me arrestó por estar, yo no fumaba cuando llegué a la mili, me puse a fumar en la mili, y me arrestó por fumar con la mano derecha (silencio) ehh, ¿a que no tiene sentido? “¿Qué hace fumando con la mano derecha”? Y yo, es que yo ni fumaba. Que eso lo hacían las mujeres...”. (Pequeño empresario, agricultor, 59 años)

“La mili es un *gap*, un, un hueco. Es que ahí no pasa nada, ¿sabes? Es como si me hubieran anestesiado, me hubieran dormido y... es que fue tan eso... [...] Hacerte un hombre ¡no sé en qué sentido!, sí que te espabila un poquito. En la mili lo único que te enseñan es a alienarte, es a decirte que tú no puedes llegar hasta aquí, sólo hasta ahí. Y no rechistes, y tienes que acatar todo lo que te digan y tienes que, no eres nadie, no eres nadie, tu opinión no vale para nada. Lo que te enseñan es disciplina, pero no me parece la mejor forma de enseñarla, y poco más de positivo”. (Obrero industrial, 52 años)

“No, no, yo ya no la hice, no la hice. No la hice, vamos a ver, por la prórroga de estudios o algo de eso me imagino, (duda) [...] tuve que pedir prórroga por estudios me parece, mi hermano estoy seguro, yo creo que también, sí, o sea que si no hubiera estao, si no hubiera seguido en el instituto creo que me hubiera llegao a tocar, pero fueron esos años que cambió a profesional. Luego yo, me apeteció incluso entrar al ejército... [...] (se refiere ahora a sus amigos) tenían sus batallitas divertidas, pero tenía su lao malo, su, entonces era un año o no llegaba al año me parece, pero era, era pues eso mi cuñado estuvo que si en Madrid que si a Cáceres que sí tal y buscándote la vida, entonces no tienes dinero, entonces la mili, ya te digo, no es lo mismo que si te metes al ejército y te ponen un trabajo, un empleo...”. (Empleado armería, 35 años)

“Hombre, según quien (ríe) Tu ten en cuenta que había pueblos por ahí que había chicos que no habían salido del pueblo para nada, a lo mejor no sabía ni vestirse, alguno casi que ni hablar y eso era muy normal en gente de pueblo. Había gente que en el cuartel la enseñaban a vestirse, a comportarse, a tal. También podía ser la forma de convertirte en un golfo, o de no sé...”. (Jubilado, empleado banca, 72 años)

“Yo había acabao la mili, había cumplido con la patria y estaba libre, porque antes hasta que no hacías la mili no eras libre, pero una vez que habías cumplido con la patria ya eras un hombre libre”. (Pequeño empresario hostelería, 61 años)

La mili ya hace tiempo (desde prácticamente el cambio de siglo) que no es obligatoria, y entre unas cosas y otras muchos de los entrevistados ni tan solo han llegado a tener que hacerla. Para mí sorpresa¹⁰⁵, la magia o eficacia performativa propia del rito no parece cumplirse para la mili en palabras de los entrevistados. No hay prácticamente recuerdo positivo, no hay emoción en las palabras al referirse a esta etapa, sino más bien repudio o crítica.

¹⁰⁵ Puesto que se partía de esa hipótesis sobre la mili como un espacio construido por el estado para recluir y adiestrar en las artes de lo militar a los jóvenes durante meses, podía ser lo más parecido a un rito de paso de masculinidad en nuestro territorio.

No cabe duda, por otra parte, que al menos el hecho de su existencia durante mucho tiempo sí que tiene un valor simbólico importante, por lo menos en la generación de *habitus* y la potenciación de las diferencias entre los géneros. Aunque los hombres no lo reconozcan como tal, a ojos de la sociedad, especialmente durante algunos años, la mili ¹⁰⁶ instituía al sujeto casi mágicamente de cierta madurez, la sociedad le reconocía a su vuelta determinada adultez-hombría y por tanto tenía la obligación de centrar su vida en buscar pareja y trabajo (si no tenía ya ambas cosas) emanciparse y formar una familia, que era lo que se esperaba de todo varón una vez había servido a la patria.

Pero entonces, si la mili tampoco sirve como rito de paso de masculinidad ¿Qué es lo que realmente ha convertido en hombres a los jóvenes valencianos durante las últimas décadas? Pues, pese a que no se pueda hablar de una respuesta clara y concisa, de un único dispositivo ritual como hubiera podido ser este periodo militar, parece que esa adultez-hombría temprana (especialmente si la comparamos con las generaciones nacidas a partir de los ochenta) tiene mucho que ver con la responsabilidad, con el trabajo y con la voluntad manifiesta de imitar al grupo de referencia (los varones adultos) porque esto garantiza el acceso a un escenario de poder y privilegios, aunque los entrevistados no lo verbalicen.

“¡Yo que sé! Pues antes, yo creo que una persona a los dieciocho años ya era todo un hombre eh. Porque a los dieciocho años, y a lo mejor ya era oficial en su oficio, ya estaba ejerciendo una responsabilidad. A lo mejor ya tenía una novia, ya estaba ahorrando pa que, lo clásico era el que tenía novia al acabar la mili entonces ya pensaba en casarse [...] A parte de la mili, la novia, tu trabajo o comprarte una casa es la responsabilidad [...] Era que vestíamos de hombre, o sea queríamos parecer hombres en el aspecto de seriedad, en el aspecto de peinarnos, en el aspecto de ir siempre con chaqueta y corbata. Yo llevaba chaqueta y corbata siempre, hasta en verano. [...] Es que si tú ibas a pedir trabajo tenías que entrar

¹⁰⁶ No hay que olvidar que a estas edades y en relación directa con la mili, es la propia sociedad civil quien se encarga de validar la masculinidad del sujeto a través de prácticas rituales comunitarias como los “quintos” anteriormente desarrollados en el apartado teórico.

vestido como se esperaba que fuera un señor". (Jubilado, empleado banca, 72 años)

4.6- ¿Protectores, progenitores, proveedores?

Después de este repaso por las primeras etapas de las trayectorias biográficas masculinas, en este apartado me centraré en la parte intermedia de estos recorridos vitales¹⁰⁷ lo que se acostumbra a entender como el periodo adulto.

Este tiempo solía caracterizarse hasta no hace tanto por una serie de marcadores que indicaban sí los hombres habían alcanzado esta fase, que a diferencia de las mujeres (relegadas por la sociedad al espacio reproductivo) tenían mucho que ver con el mundo del trabajo y la función proveedora.

Como ya señalaban los varones estudiados en la parte cualitativa, una vez hecha la mili era bastante frecuente que sobre ellos se ejerciera una evidente presión social para conseguir un trabajo, del que quizás ya disponían previamente al servicio militar. Esto además suponía la posibilidad de emanciparse del hogar familiar de origen y formar una nueva familia, que siguiendo el modelo nuclear basado en el *breadwinner*¹⁰⁸ debían mantener con su salario.

Estas funciones masculinas están en la línea de la mencionada ubicuidad de la masculinidad encontrada por David Gilmore en su revisión antropológica, quien como ya he apuntado anteriormente, destaca tres funciones que los hombres cumplen de manera casi universal; la protectora, la proveedora, y la progenitora (1990:222-223). Siguiendo a Enrique Gil-Calvo.

Así se deduce de la revisión que el antropólogo David Gilmore hace tras recorrer un rico muestrario de culturas humanas, analizando sus

¹⁰⁷ En función de la edad de los entrevistados, puede que de momento éste sea el punto en que se encuentran actualmente.

¹⁰⁸ *Breadwinner* concepto vinculado con el patriarcado-capitalismo y asociado con la figura masculina que cumple con la función proveedora y mantiene económicamente al hogar, normalmente a su mujer e hijos/as.

respectivos procesos de construcción de la masculinidad. Y en todos ellos encuentra la misma educación de la competitividad, ya sea que se funde en una agresividad extremada o en una cierta cobardía conformista, menos propensa a la lucha que a la huida acomodaticia. Y puestos a deducir causas legítimas de competencia masculina, Gilmore también sugiere como denominador común un esquema tridimensional, con sus vértices centrados en las tres funciones específicas de los varones: la *progenitora* (paternidad), la *proveedora* (patrimonio, sustento familiar) y la *protectora* (defensa, seguridad). (Gil Calvo 2006: 59)

Para la masculinidad valenciana efectivamente estas teorías funcionan, aunque sea parcialmente, con matices y con diferencias generacionales. Los hombres, a pesar de este intenso proceso de transformación social en el que la sociedad está inmersa, son sobre todo proveedores, aunque no únicos y exclusivos. Pero ellos necesitan creerlo, porque si no ¿qué les queda para definirse como tales?

4.6.1- ¿Trabajar para vivir o vivir para trabajar?

Uno de los pilares fundamentales de la masculinidad es el trabajo (remunerado y normalmente fuera de lo doméstico). El trabajo en el espacio público garantiza el reconocimiento social como varón. El hecho de buscarse la vida, traer el pan a casa, pero sobre todo no ser un mantenido, no quedarse encerrado en los muros del hogar haciendo cosas supuestamente femeninas, es garantía de éxito para esta masculinidad constantemente puesta a prueba.

Como ya señalé (Sanfélix y Téllez, 2014: 401) “si la masculinidad fuera un espacio, sería la calle o la plaza”, aunque quizás se hubiera podido añadir la fábrica, la huerta o la oficina. El lugar paradigmático de la masculinidad en un contexto capitalista como el actual, es decir, el mundo laboral, es quien ocupa una posición protagonista en lo público, el espacio de la visibilidad.

De hecho los hombres se entienden fundamentalmente como trabajadores. Es el hilo conductor de sus relatos, más allá de matices. El discurso espontáneo masculino tiene ese punto megalómano de hablar de los logros conseguidos, del reconocimiento, aunque sea en oficios poco prestigiados socioculturalmente.

Los hombres valencianos entrevistados, muchos de ellos personificaciones de las lógicas del capitalismo industrial fordista de producción (que aquí llega un poco más tarde que a otros lugares del planeta) han sido construidos para trabajar y ser proveedores dentro de una lógica funcionalista de los sexos y las familias.

Y de estas lógicas deriva una determinación casi total para muchos de estos varones sobre su identidad. El fordismo hizo que los hombres en sus procesos de identificación subjetivos se entendieran casi exclusivamente como trabajadores; desde los operarios de la industria hasta los banqueros. Hoy si preguntáramos a un chico de veinticinco años su respuesta probablemente se basaría en otros elementos de la identidad; sería una lógica poliédrica: soy estudiante de informática, soy español o valenciano o ciudadano del mundo, soy becario, soy del Valencia, del Barça o del Madrid, soy socialdemócrata, liberal, ecologista o animalista. Pero para los hombres nacidos en las primeras décadas que sucedieron a la Guerra Civil su identidad se forjaba en tanto que varones (aunque esto sea invisible) y sobre todo trabajadores de una profesión determinada, garante de su hombría.

Así, el resultado de esa presión y determinación social sobre los cuerpos masculinos adiestrados para el mundo del trabajo (especialmente obreros industriales y mundo agrícola para el caso valenciano) como ya nos demostró Paul Willis (1988) para “los colegas” de Hammertown en “Aprendiendo a trabajar”, ha tenido unas consecuencias claras en los itinerarios biográficos masculinos, en sus subjetividades y también en sus sentimientos de pertenencia, sus ideologías e incluso en sus frustraciones.

Una de las principales conclusiones a las que se puede llegar en esta tesis es la transversalidad generacional que existe respecto al trabajo, pese a los

cambios sociales acaecidos en los últimos tiempos¹⁰⁹. La realidad es que los varones siguen siendo contruidos para la búsqueda del éxito, la autosuficiencia, para la lucha en el espacio público, aunque esto venga condicionado por la clase social, pero siempre respondiendo a la misma lógica. Como se señala, de manera transversal y bastante recurrente encontramos ese fenómeno que se denomina *workaholismo*¹¹⁰ y que no es más que una adicción al trabajo por la que los individuos dedican prácticamente la totalidad de sus tiempos a éste, siempre entendido desde el punto de vista del trabajo remunerado en el espacio público. Es un fenómeno fundamentalmente masculino, aunque nuevamente, en este escenario de cambio social, laboral y de relación entre los sexos, también empieza a afectar a las mujeres.

Para los hombres, es una deber trabajar y llevar el dinero a casa. Es la práctica que da sentido a toda la organización social. Han sido diseñados culturalmente para ello, aparte de que este espacio les confiere legitimidad masculina y les facilita el escenario para la competencia y la lucha por la apropiación de los recursos. Esto se pone en evidencia en las situaciones de desempleo tan generalizadas actualmente entre muchos hombres.

Por ello, cuando nos encontramos ante una situación de desempleo, el individuo se siente estigmatizado ante el grupo, generando en ellos un inicial sentimiento de inseguridad. Esta situación es producto de una cultura según la cual "el trabajo nos hace hombres". (Rodríguez del Pino, 2013: 103)

¹⁰⁹ Entre ellos el denominado ascenso social de las mujeres, caracterizado por su incorporación masiva durante la transición democrática al mundo laboral, educativo y más progresivamente al mundo del poder y la toma de decisiones y la política, etc. Sobre este cambio y las reacciones masculinas se puede revisar mi artículo (Sanfélix, 2011) donde se abordan algunas de estas cuestiones y más concisamente sobre el cambio en las mujeres es de obligada lectura la parte elaborada por Manuel Castells en su obra con Marina Subirats (Castells y Subirats, 2007). Entre los entrevistados conviven, como consecuencia de pertenecer a generaciones diferentes, perfiles y trayectorias laborales casi antagónicas; desde el típico trabajador fijo y relativamente bien remunerado hasta el actual precariado del que parece sufrir más la gente más joven. Sobre la crisis actual centrada en las comarcas del sur alicantino analizada desde la perspectiva de género, resulta particularmente sugerente el artículo publicado recientemente por Eloy Martínez Guirao y Anastasia Téllez (2016).

¹¹⁰ Workaholismo es un concepto que se puede entender como una adicción obsesiva al trabajo que conduce a los sujetos a relegar otras esferas de su vida a un segundo plano. Se asigna la creación del concepto al psicólogo americano Wayne Edward Oates.

Esta forma de entender el trabajo, fundamentalmente como responsabilidad, como deber, como forma de reproducción social a partir de sus unidades básicas (las familias nucleares) es una auténtica ficción. Sobre todo porque actualmente, aunque también para muchos de los casos de varones de más avanzada edad, el salario del hombre no es exclusivo y en muchas ocasiones ni tan solo determinante. Delirios de masculinidad, desajustes de *habitus*. A los hombres el trabajo les daba identidad, pero también autoridad y poder, no en el ámbito productivo, donde la mayoría estaban subordinados, sino en casa, que era el espacio de dominación reservado para aquel profesional que pasaba el día fuera ganándose el pan, en la fábrica, la oficina o en el campo.

Para compensar el grado de enajenación que supone ser hombre = trabajador = mercancía, respondiendo a los fines capitalistas (con la consiguiente subsunción de herencias patriarcales), se le otorgan privilegios que lo colocan en una situación de poder respecto a las mujeres. Su inserción en el mercado de trabajo con el rol asignado de sostén familiar le acarrea un fuerte peso y deterioro. Frente a ello el hombre tiene vedada la queja desde su rol asignado de su “ser fuerte” y desde la culpabilidad frente a sus privilegios. Esto sentará las bases de una problemática silenciada. (Rodríguez del Pino, 2014:179)

Hay algo también de místico, recordando de nuevo las magistrales enseñanzas de Betty Friedan (2009) en todo esto, puesto que como se podrá comprobar, nadie sabe muy bien explicar el porqué de esa obsesión con el trabajo, incluso en escenarios donde no existe una necesidad económica para la subsistencia manifiesta, pero que acaba afectando a las personalidades de los varones.

“El trabajo era lo primero, para mí no había otra cosa, na más que trabajo, trabajo y trabajo todo estaba conectao al trabajo, durante todo el tiempo [...] a partir de que entré a ser mi propia empresa que eso era muy joven aún ¿ehhh? ¡Ufffff!, ahí me entró un exceso..., yo creo que exceso de

responsabilidad que eso lo he pagao durante todo el tiempo que..., durante toda mi vida laboral prácticamente, que yo siempre le he dado prioridad al trabajo, siempre. Y eso no es siempre bueno [...] y eso lo he pagao con mi hija, con todos, porque, porque eso ha durao hasta hace poco [...] Pensaba que todo el bienestar mío y de mi familia lo proporcionaba el trabajo, que si el trabajo no funcionaba, no funcionaba nada, ¿sabes? Pensaba yo. Que, que, que, que si había que terminar una faena había que terminarla por encima de todo... yo era una obsesión lo que tenía con la faena”. (Jubilado, empresario artes gráficas, 62 años)

“¿Cuántas horas le dedico a trabajar al día? Pues también es una buena pregunta. Depende de la época del año y los problemas que haya. Ahora desde un año a esta parte, desde que conozco a (nombre de la chica con la que mantiene una relación actualmente) que he estao un poco reorientando mi manera de ver algunas cosas estoy intentando trabajar lo estrictamente necesario. Yo ha habido temporadas en las entraba a las ocho de la mañana y me iba a las ocho de la tarde, o sea doce horas y sin parar a comer. O sea, yo me clavaba doce horas del tirón. Y, o sea, ya te digo, sin comer ni nada con lo cual tienes problemas de ansiedad, de nutrición, de todo, o sea una mierda. Pero ahora estoy intentando racionalizar un poco más las cosas”. (Ingeniero Industrial, 39 años)

“En la heladería trabajaba dieciséis horas al día pero es que el sábado y el domingo también lo trabajaba y entonces eran cien horas a la semana, a la semana. No cien horas al mes, cien horas a la semana, pero así de reloj. [...] Todos los días de la semana. Ahí ya tenía camareros, quiero decir... pero yo iba loco, loco pero loco [...] Desde el 88 hasta el 2000 estaba de las ocho de la mañana a las tres de la mañana” (Pequeño empresario hostelería, 61 años)

“Es flexible pero son muchas horas, a final de... en resumidas cuentas son muchas horas lo que hago. Mi mujer tiene mejores horarios y eso es un lujo, el que los tiene no sabe lo que tiene. El tener las tardes libres, gente que va a turnos, se reparte el tiempo de otras maneras, o sea se podría

repartir mejor, yo lo tengo muy mal repartido”. (Empleado armería, 35 años)

Hasta tal punto llega la obsesión, el sentimiento de responsabilidad, la necesidad de competir, de ganar, de hacer las cosas bien, de llevar el dinero a casa, etc., que este *workaholismo* acaba por afectar a la propia salud de los hombres.

“También te tengo que decir que he tenido dos infartos, que también han sido importantes en mi vida... en el 2000 y el 2002 que estaba yo con mi última empresa. Los infartos vienen cuando tienes muchas preocupaciones, muchos problemas, haces muchos esfuerzos físicos, todo junto pues eso, los infartos los dos los he pasado pero tengo ahí las secuelas y...”. (Jubilado, empresario artes gráficas, 62 años)

Si el trabajo nos hace hombres, el desempleo pone en duda nuestra masculinidad. Con las lógicas del mercado de trabajo actual en los países occidentales, con esas flexibilidades perversas que condenan especialmente a la gente joven a la concatenación de trabajos precarios e inestables, la masculinidad se resquebraja. Si era el espacio paradigmático de adquisición de un estatus de hombría reconocido socialmente, la alternancia sistemática que ahora se produce entre períodos de empleo y desempleo dinamita los cimientos de la masculinidad occidental contemporánea.

Paralelamente, se intensifica la pérdida de derechos laborales y se generaliza el miedo a perder el empleo, lo que significaría no sólo perder ingresos, sino también tener que dar respuesta a una nueva vida en un espacio hasta ahora repudiado y para el que los hombres no están preparados, ni tampoco quieren estarlo: el espacio doméstico de los cuidados¹¹¹. El temor a perder el puesto de

111 Sobre las lógicas en los usos del tiempo de los hombres existe un trabajo realizado por el *Ajuntament de Barcelona* (2009) entre otros por el sociólogo Paco Abril, donde se analizan las dinámicas de los tiempos masculinos. Sobre la participación de los varones en las tareas domésticas son referencias actuales y destacables los trabajos de M^a José González y Teresa

trabajo conduce además en este escenario hiper-competitivo fomentado por el propio sistema económico, a dedicar cantidades desproporcionadas de horas a lo laboral, renunciando a prácticamente todo lo demás, evitando así tener que enfrentarse al estigma simbólico y material del acechante desempleo. Reminiscencias de la teoría de la plusvalía, cuando el capital, cuando el gran empresariado, gana por esas horas que se hacen de más sin crítica alguna, puesto que se entiende como una obligación para los varones.

Es precisamente en el ámbito del trabajo donde más claramente se ve la interrelación entre dos de los grandes sistemas de dominación actuales, que son el patriarcado y el capitalismo (difícilmente separables). Pero es curioso observar cómo en esta ocasión esas construcciones se ciernen sobre las vidas de la gente sin que apenas se tenga control sobre ellas, incluso para aquellos que de alguna manera forman parte del sector privilegiado. Al capitalismo actual le interesa mucho la competitividad y la necesidad profundamente arraigada de los varones de no estar en casa, de trabajar, porque le asegura mano de obra obediente, poco tendente a la crítica y mucho menos a la revolución. Al capitalismo no le interesa ni le preocupa la conciliación, y su hegemonía la puede legitimar sin recurso a la fuerza, simplemente apelando a la masculinidad de los varones. ¿O acaso alguien se va a coger una baja, a reclamar sus derechos laborales de paternidad o a pedir una excedencia para quedarse en casa cuidando al hijo o a la hija y haciendo cosas de mujeres?

4.6.2- La familia nuclear sigue viva. Lógicas y emociones en los entornos más cercanos

Y tan viva. Sigue siendo no sólo el modelo más frecuente en nuestras culturas y sobre el que giran todas las lógicas socializadoras y educativas, por ejemplo, sino también sobre las que se sustenta el discurso del amor romántico o las

Jurado-Guerrero (2009) y una tesis doctoral recientemente defendida en la *Universitat d'Alacant* desarrollada por Carolina Ripoll (2012).

místicas de la feminidad y la maternidad tan ampliamente potenciadas por los medios de comunicación.

Entre los entrevistados la gran mayoría tenían pareja heterosexual y se habían criado en entornos de familias nucleares heteronormativas. El resto de la muestra cualitativa está compuesto por un hombre soltero y por varones con diferentes opciones respecto a la orientación sexual (bisexualidad y homosexualidad).

En cualquier caso el referente idealizado y normalizado ha sido y parece que sigue siendo esa pareja heterosexual sólida y para toda la vida que forma un nuevo hogar familiar. En un contexto líquido como el actual, donde los divorcios y separaciones están a la orden del día, donde el paradigma dominante son el *volver a empezar* y las trayectorias vacilantes, no deja de ser paradójico que el modelo apele a perpetuidad. Es más, el propio sistema se encarga de estigmatizar cualquier disidencia en forma de poliamor, o de no reconocer formalmente la existencia cada vez más generalizada de relaciones y estructuras familiares de lo más diversas: monomarentalidad, hogares unipersonales, familias extensas advenidas por situaciones económicas, relaciones amorosas que van más allá de única y exclusiva pareja, nuevas formas de cohabitación, etc.

En todo caso, la muestra de varones entrevistados sigue la tendencia dominante, y sobre todo nos interesa, ya no únicamente en la condición actual de cada sujeto sino en los escenarios de sus procesos de socialización que responden a lógicas tradicionales.

Lo más importante de este apartado no es necesariamente el análisis de la reproducción de una estructura familiar determinada, cuestión que queda demostrada, sino cómo es en este espacio donde aquella tan recurrida sentencia que afirma que “los chicos no lloran” comienza a ponerse en duda, aunque sea desde las memorias y a través de los relatos. Y quizá es uno de los pocos, por no decir único espacio discursivo donde emergen las emociones de una manera relativamente clara.

De cualquier manera, sí que parece cierto que los hombres no hablan sobre estas. No han sido diseñados para ello. Se ha visto en los ritos de paso (donde tienen que demostrar que son capaces de soportar –reprimir- el dolor sin llorar, por ejemplo), se ha visto en la socialización diferencial con los juguetes, etc. Creo que resulta evidente, de ahí esas expresiones tan arraigadas en la cultura popular. Los chicos ni tan solo saben identificar sus emociones, mucho menos comunicarlas, transmitir las. Están preparados para el recurso a la fuerza, a la violencia, a la dominación y la búsqueda del triunfo, del éxito.

De este modo, como señala por ejemplo Victor Seidler (2007) conseguir que los hombres externalicen de alguna manera sus sentimientos sobre determinados episodios de su vida es realmente complicado, y más en situaciones construidas artificialmente, como son las entrevistas biográficas “se sienten incómodos cuando han de compartir con otros sus experiencias emocionales” (2007: 180).

Sin embargo, esta técnica utilizada en el trabajo de campo ha servido de catarsis para algunos de ellos, lo que denota que su aplicación ha sido correcta y que se ha conseguido, algo tan poco usual, como que un hombre frente a otro igual sea capaz de sacar esas emociones que emergen desde su represión.

Acceder a este tipo de discurso, el de su mundo emocional, requiere en la mayoría de ocasiones una intervención clara y explícita en este sentido por parte de quien entrevista, lo que ya es bastante significativo. No suele aparecer espontáneamente.

En los relatos recogidos se ven hombres que de alguna manera sienten que han fracasado emocionalmente, o al menos no han sido todo lo felices que hubieran deseado en sus relaciones. La dedicación al trabajo, a los negocios, a la vida pública, o en algunos casos una implicación directa en la lucha simbólica y material por los objetos de deseo, lo que en resumen es la esencia misma de la masculinidad tradicional-hegemónica, les ha supuesto no desarrollar relaciones ni suficientemente cercanas ni satisfactorias.

“Después a nivel personal quizás en la relación de pareja no me ha ido tan bien, pero bueno, eso ya es... digamos (ríe y hace un parón para aclarar). No es que me haya ido mal pero mi mujer y yo siempre hemos estado un poco (silencio)”. (Jubilado, funcionario hacienda, 66 años)

Es importante destacar una especie de “excepción a la regla” que se puede encontrar en las figuras de las madres¹¹², que es ese entorno familiar más cercano en el que al menos caben algunas emociones. Mientras que la figura del padre sigue suponiendo un referente simbólico de autoridad, en algunos casos desde la distancia, y en los discursos casi desde el olvido, contrariamente las figuras maternas hacen que los sujetos expresen, en muchas ocasiones y por primera vez, su parte más emocional. El reconocimiento a la vida de las madres, a su dedicación, a su trabajo invisible tantas veces, está presente en los discursos de los hombres, quienes las entienden como parte fundamental de sus trayectorias.

“¡Ojalá todo el mundo estuviéramos locos como mi madre! (en un contexto de trastornos psicológicos). Tenía ratos malos, pero para mí era una maravilla. [...] Hombre sí, hombre, como referente mi madre, no sé, la persona que más has querido, decir, bueno, vamos a ver; si te dicen “elige entre tu padre y tu madre”, yo elijo a mi madre”. (Pequeño empresario hostelería, 60 años)

“Si, de mi madre bueno, mi madre es que es de estas mujeres que de buenas se pasan. Son de estas que no hablan por no ofender. Es una de esas personas que ha trabajado más que una burra. Mi padre trabajaba, pero es que mi madre, ¡macho!, porque es que mi madre le ayudaba a mi padre... pero es que además de que tenía que atendernos a nosotros dos, trabajaba en casa, bueno, impresionante mi madre... Mi madre cosía, y cosía y cosía porque mi madre ha sido una buena modista pero en aquella

¹¹² En alguna ocasión además aparecen referencias a abuelas y abuelos con quienes algunos entrevistados también mantuvieron relaciones muy cercanas.

época pues no se podía vivir de eso”. (Jubilado, empresario artes gráficas, 62 años)

“El momento más triste es evidente, es la muerte de mi madre, sin duda [...] Y luego con mi madre, fíjate esa figura ahí que a veces tan, aparece como un poco escurridiza, tan odiada y tan amada. Yo creo que esos (está hablando sobre momentos felices y tristes de su vida)”. (Profesor universitario, 43 años)

“La que sí que nos ayudaba a hacer los deberes y estaba así un poco más encima de nosotros era mi madre, entonces, eso, con mi madre sí que he tenido una relación más íntima, más amigable, ha sido pues eso, la que ha llevado el, el remo en casa, porque entonces eran prácticamente las mujeres quien organizaban la casa, las que lo gestionaban todo [...] el hombre era llevar el jornal a casa y punto pelota, y la faena era de la mujer si llegaba a final de mes o no llegaba a final de mes”. (Cocinero, 45 años)

Con los padres, contrariamente, la mayoría han tenido relaciones más distantes, corporal y emocionalmente, lo que responde nuevamente a lógicas tradicionales masculinas en figuras ya mencionadas como el *breadwinner-workaholic* pero sobre todo la fantasmagórica imagen del padre ausente que ya se ha podido ver en alguna otra cita.

“Mi padre era una persona de otra época y aunque era una persona muy instruida y de mente abierta, tolerante y... él estaba educado de otra manera. Por ejemplo, era una persona que no mostraba mucho sus sentimientos y a pesar de eso sí que lo notabas que estaba ahí, ¿sabes lo que te quiero decir?”. (Obrero industrial, 52 años)

“Como te decía también el otro día, por nuestra manera de ser, no somos unas personas de tocarnos mucho y de decirnos te quiero y cosas de esas,

pero quiero decir, el hecho es que sí, tenemos una relación mucho más estrecha ahora que hace unos años, es decir, se ha ido estrechando con el paso del tiempo. Si bien no nos lo demostramos, pero esto es porque somos así ¿sabes?”. (Ingeniero Industrial, 39 años)

Se ve cómo se introduce además el tema de la muerte en algunos relatos, que aunque no ha sido especialmente recurrente en los discursos de los entrevistados, es otro de los poros mediante los cuales emergen de alguna manera las emociones. Muerte y enfermedad de seres queridos (también animales) se convierten en los recuerdos más tristes de sus vidas, pero se suele pasar bastante por alto, sin entrar al detalle y evitando las lágrimas.

No parece casual que cuando se refieren a sus hijos e hijas, diría que especialmente estas segundas, desarrollan igualmente una sensibilidad especial, y muestran orgullo e incluso las reconocen como una de las cosas más importantes de su vida, a diferencia de sus parejas. Existe cierta relación ambivalente con la feminidad que se ve más clara en casos de hombres con hijas, como se señala. Es decir, que entre los entrevistados se deja entrever cierta satisfacción con el legado simbólico que representan sus hijas, con su linaje, la satisfacción de las cosas bien hechas. Con ellas tampoco han establecido relaciones de cercanía o de cuidados tan importantes como estas lo hacen con sus madres (el papel de cuidadora lo solía ejercer o lo ejerce la madre y no lo han hecho ellos como padres aunque esto cambia con las generaciones más jóvenes como se verá a continuación), pero a diferencia de las parejas, de las que no se suele hablar tan emocionalmente, en las hijas sí que se pueden encontrar estos motivos para expresar sentimientos de alegría, aunque sea con bastante probabilidad una manifestación más de la cultura de la exhibición de los logros masculinos.

En línea con lo anterior, en el tema de las relaciones personales, especialmente las que se podrían caracterizar como amorosas o sentimentales, se puede observar cómo estas no tienen un lugar privilegiado en los discursos masculinos. Es más, a veces parece incluso que exista cierta tendencia a esquivarlas en sus palabras. Cuando se cuestiona sobre el tema de diversas

formas y en distintos momentos según el discurrir de las entrevistas, se aprecian dos posibles reacciones. Una primera, y bastante frecuente, supone relatar muy brevemente la experiencia sin entrar en detalles. Normalmente son hombres que en teoría, o al menos en sus narraciones, han tenido muy pocas relaciones sentimentales, en algunos casos exclusivamente una relación heterosexual que se desarrolla desde unos inicios de noviazgo, que hoy se considerarían muy precoces, hasta la formalización del matrimonio y la vida en común. Y para estos hombres parecen no tener ninguna significación especialmente relevante sus relaciones personales de carácter más íntimo y cercano, aunque si bien se encuentran ciertas contradicciones discursivas muchas veces.

“Bueno... en mi vida la primera vez que me casé y ahora estoy separao de la primera mujer (habla muy rápido, casi intranscriptible) bueno, divorcio, no tuve familia, ya me casé por lo civil con mi segunda mujer y tengo una familia [...] yo tuve la hija ya a los 36 años o por ahí...” (Jubilado, empresario artes gráficas, 62 años)

Una segunda reacción sería una especie de catarsis donde se sinceran frente a quien entrevista, figura ajena y desconocida, de las limitaciones o las “infelicidades” de sus relaciones personales. Se usa con frecuencia la expresión “no se lo había contado a nadie antes”, lo que denota cierta liberación que además muestra cómo pese a ver insatisfactorias, o como mínimo, no completamente satisfactorias sus relaciones, nunca suelen hacer una autocrítica, sino más bien una proyección de la culpa sobre la pareja como responsable del mal funcionamiento de la misma, aunque es verdad que con pequeñas dosis de sentimiento de culpabilidad.

“Pero yo con el tiempo he notado que le sentó como tres patadas en la espinilla (se refiere a que él se pudiera sacarse la carrera de derecho), ¿sabes? “este tío” y ella lo ha dicho alguna vez “claro, tú tienes una carrera porque los demás cuidaron a los niños, los demás hicieron las faenas de la

casa” [...] Pero ella siempre ha tenido ese poco de manía [...] y a lo mejor es cierto, pero si hubiera vivido yo sólo también supongo que lo hubiera hecho”. (Jubilado, funcionario hacienda, 66 años)

Si bien es cierto que también podemos encontrar honrosas excepciones en esta cuestión a la hora de hablar de las mujeres con quienes se han relacionado sentimentalmente.

“Para mí, para mí, el conocer a mi mujer para mí ha sido una suerte increíble”. (Cocinero, 45 años)

De cualquier manera, no cabría esperar que estos hombres socializados en la represión y anulación de las emociones, paradigma máximo del “los chicos no lloran” y víctimas directas del macho ibérico y una cultura ultra-católica, tendieran en sus discursos a hablar abiertamente de sus sentimientos y emociones. Sin embargo, la investigación socioantropológica debe tratar de acceder a este nivel de conocimiento, por muy significativo que sea el hecho de que los hombres sigan sin hablar de su parte emocional, puesto que es necesario conocer esa faceta de debilidad y de miedos sobre los que se construye la identidad masculina.

Desde el punto de vista del interés particular para esta tesis doctoral, obviamente los sentimientos, la exhibición pública de las emociones como la tristeza, el temor, los miedos, las inseguridades, las impotencias, los dolores, etc., funcionan de manera inversa; el hecho de no mostrarlas es la práctica por la cual los hombres confirman su masculinidad. El hombre, ese *big Wheel*, exitoso, valiente, atrevido, está demasiado ocupado manteniendo un hogar y buscando la gloria. Las emociones no son masculinas. ¿Por qué sigue nuestra cultura usurpando esta parte de la integridad masculina en pro de construir “hombres de verdad”?

4.6.3- Paternidades en tránsito

Si el hecho de formar una familia, de ser el sostenedor principal de la misma a través de un trabajo remunerado, es condición *sine qua non* para ser aceptado como varón desde aproximadamente el siglo XIX con sus revoluciones industriales y el despliegue del capitalismo, la paternidad en sentido amplio y muy vinculada a conceptos como la responsabilidad y el linaje emergen con fuerza en este campo de significaciones relacionadas con la masculinidad.

¿Pero de qué paternidades hablamos? ¿Valen las figuras ya mencionadas en versión gilmoriana de proveedor-progenitor que en el capitalismo occidental de las últimas décadas se retrata en padres ausentes adictos al trabajo? ¿Qué pasa con las emociones en la crianza de hijas e hijos? ¿Está cambiando esto en los últimos años? ¿Sirve la paternidad como prueba para demostrar la hombría?

Parece que los matices generacionales aquí cobran especial importancia. Aunque puedan existir todavía excepciones, discursivamente (y probablemente en las prácticas) cuanto más jóvenes¹¹³ más probabilidad de que participen de la crianza cercana y responsable de la prole, como de alguna manera ya señalé (Sanfélix, 2011: 240). El ámbito de la paternidad es donde más cambios prácticos se observan en la actualidad respecto a la hermética y aparentemente perenne identidad masculina.

Los hombres de mediana edad y jóvenes que son padres de la muestra sí que afirman haber disfrutado, incluso desde el punto de vista emocional, de la crianza de sus descendientes directos. Lo vinculan en diversas ocasiones con la felicidad, con algunos de los momentos más importantes y emotivos de su vida.

“Y el momento más feliz, ¡pues no sé!, te diría que el nacimiento de mi hijo, posiblemente porque además tuvo como su suspense, su suspense,

¹¹³ Entendiendo que una paternidad joven en los últimos lustros supone edades comprendidas prácticamente alrededor de los cuarenta.

entonces hubo ahí un momento como de plenitud”. (Profesor universitario, 43 años)

“Hombre yo es que claro eso ya son el tema de mis hijos. Los mejores momentos quizá ahí. [...] Siete y tres años y pues eso, ahora ya el tiempo se le dedica a ellos total, mucho [...] El empezar tu familia eso lleva lo suyo eh [...] Pues eso, lo que más te cambia quizá o lo que más te, sobre todo con la primera, con mi hija pues eso, todos los momentos que cambias, que he cambiao lo recuerdo, no [...] Sí, hombre, ya te digo que es lo mejor, lo mejor. Luego tienes miedo también eh. Sobre todo en el primer muchacho, en el primero estás un poco... pero bueno, no!, se lleva bien. Ya te digo, con la familia al lao [...] Es que es el mejor tiempo invertido, por mucho que te guste la caza (ríe) es el mejor tiempo invertido. La caza es como un desahogo pero esto es como un... como el futuro, lo otro es un *hobby*”. (Empleado armería, 35 años)

“Yo te digo una cosa, te digo una cosa, yo cuando nació mi hija, igual que con mi hijo que hice lo mismo, he tenido la suerte, porque lo mío ha sido una suerte [...] entonces yo, para mí fue una suerte porque la sensación esa de la madre de darle el pecho, esa sensación la noté yo (se refiere al biberón). La pude vivir yo, porque yo cuando llegaba a casa [...] yo cuando llegaba a casa no tenía otra faena, mi faena. Yo decía, “buenas” y cogía a mi hija, eh, la desnudaba, me la metía en la habitación, eran las siete o las ocho, hora de ducha de darle la cena y de dormirla [...] esas dos horas mi mujer se olvidaba de ella por completo [...] yo tenía una mecedora allí dentro, me sentaba, le daba el biberón la dormía [...] y el biberón de la una también [...] El nacimiento de mi hija, ¿Cómo no? Eso no se me olvidará en la vida, el primer hijo siempre te marca, el segundo también pero el primero, pero es que además (nombre de la niña) fue una niña tan deseada, peleamos tanto que cuando nació, cuando la tuvimos en los brazos fue un momento de mucha alegría. Y, el momento de fallera mayor de mi hija, ese momento, ese momento, de, de, además conforme salió al escenario, ese momento maravilloso, eso no se me olvidará en la vida”. (Cocinero, 45 años)

Sin embargo, por otro lado, algunos de estos hombres no han sido padres, ni de momento pretenden serlo, sin percibir en sus discursos ninguna necesidad ni presión social para ejercer dicha función. Históricamente han sido y continúan siendo las mujeres quienes más la han sufrido, cuestión que aunque provenía de lo social se legitimaba en lo biológico (“pasarse el arroz”) pero también en lo místico. Ser mujer es ser madre, ser hombre está vinculado con la reproducción del linaje, pero parece que ya ni tan sólo esto es necesario. Seguimos tachando prácticas de esa lista de escenarios, *locus*, que tradicionalmente habían servido para fijar la identidad del varón y que hoy ya no tienen validez ni siquiera sentido, aunque puedan subsistir resquicios discursivos que presionen en el sentido del ejercicio de la paternidad.

4.6.4- *Self-made man*

Aunque sea una figura propia de la tradición estadounidense (de su cultura y de su mitología justificadora del ascensor social que permite a la gente nacida en estratos sociales desfavorecidos ascender) tiene una relación directa con la masculinidad occidental y la forma de entender la vida que tienen muchos varones.

El hombre valiente, autosuficiente, que se enfrenta a todo, que supera dificultades partiendo de condiciones muy desfavorables¹¹⁴, esos hombres que viven a caballo entre la dictadura, la transición y los principios de una incierta democracia, aquellos sacudidos sistemáticamente por las crisis cíclicas del capitalismo, ellos son el perfil de varón valenciano que me han contado sus batallas para llegar a ser *alguien*.

De ahí el pertinente planteamiento del *self-made man*, que también tiene cierto punto de megalomanía o delirio de grandeza, como decía Josep Vicent Marqués (1997:19).

¹¹⁴ Especialmente muchos de los nacidos en años de la sangrienta dictadura española que había generado un contexto de empobrecimiento generalizado sólo superado parcialmente a partir del relativo aperturismo y determinados planes económicos industrializadores.

A pesar de este contexto social de origen, otra de las relativas sorpresas discursivas en esta tesis es la negación parcial de la autosuficiencia y la humildad que se desprende mayoritariamente entre los varones a los que he podido entrevistar. Aunque se perciban quizás algunas resonancias megalómanas fusionadas con las nociones de honor o ambición (búsqueda del éxito) tan varoniles.

“Me he montao mi vida, ¡exacto! Yo me he montado mi vida y no he tenido referencia, porque por ejemplo, el padre, a ver, es decir, mi padre murió cuando yo tenía veintidós años, dices, tienes la referencia de tu padre, mi padre era mecánico-ajustador, entonces... mi padre bien, pero es que tengo como pocos recuerdos, también es que murió muy joven, murió con sesenta y tres años y yo tenía veintidós. Mi padre también es que estaba la vida trabajando, se pasaba la vida trabajando, y eso viene un poco de herencia... era mecánico y trabajaba de las seis a las tres de la tarde y luego por la tarde en casa estaba trabajando y si no se iba al campo, nosotros como venimos de familia de agricultores, pues trabajando también todas las tardes y los fines de semana. O sea también con la ayuda de la familia, la familia la verdad que me ayudaba. En el pub también me han ayudao y yo lo había devuelto, yo había cumplido perfectamente, o sea el primer dinero que ganaba era para devolver, para pagar a los bancos y devolver. Y luego la heladería lo mismo, lo que pasa que claro hacía falta mucho más dinero y mi madre había hipotecao el piso, claro. Pero yo tenía muy claro, que digo, bueno yo es que aunque tenga que trabajar como sea pero yo sabía que iba a triunfar. Es decir, porque no podía permitir que por ejemplo a mi madre la tiraran de, de quitarla del piso”. (Pequeño empresario hostelería, 61 años)

“¡Hostia!, ¡ni de coña!, o sea quiero decir, o sea, vamos a ver. Yo no, yo he tenido millones de influencias, a mí me han, a mí me han educao, quiero decir, o sea no sé a qué quieres decir, es un término que se utiliza mucho en los hombres que han triunfado en el mundo de los negocios que han partido de la nada y que a partir de la nada ellos mismos prácticamente sin estudios y sin nada son millonarios y tienen una empresa de la hostia.

Traducido digamos a una persona más normal, ni siquiera creo que sea eso, toda mi vida ha estado condicionada, por, por, quiero decir, por mi familia me han educado, me han ayudado. Luego, ¡yo qué sé!, en el colegio, en la universidad mi grupo de amigos ... No sé, si te refieres a que, no sé, mi casa me la pago, mi coche me lo pagué yo, mi casa me la he pagado yo [...] Yo he tenido influencias de todo tipo, yo sólo no he hecho nada, o sea, a mí me han ayudado entre todo mi entorno me han ayudado a ser lo que soy [...] Y luego a nivel incluso económico y tal, tampoco, o sea quiero decir, yo los estudios se los debo a mis padres, yo los idiomas que sé, se los debo a mis padres por el dinero que han invertido [...] Yo no he nacido de la nada, a mí me han ayudado mucho, a mí me lo han dejado casi en bandeja”. (Ingeniero Industrial, 39 años)

“Sí, hombre hecho a mí mismo, hecho a mí mismo porque por mucho que..., tu vida la tienes que vivir tú. Te haces a ti mismo con las cosas que tienes alrededor, mi mujer seguramente me ha cambiado mucho”. (Empleado armería, 35 años)

“Bueno, vamos a ver, yo considero el hombre que pasa la vida aprendiendo, que pasa la vida luchando, que pasa la vida formándose, pero a eso no le llamo un hombre que se... o quizá es que cuando yo oigo el hombre que se hace a sí mismo pienso en millonario, gente sin ningunos escrúpulos [...] claro lo demás, todo el mundo, yo, tú mismo te tendrás que hacer a ti mismo [...] Yo he tenido la pega de tener, a veces he tenido la pega de tener, y, y, a veces he tenido que luchar tan sólo... pues que muchas veces se toman caminos que me he equivocado, por ejemplo”. (Jubilado, empleado banca, 72 años)

“Pues desde ese punto de vista no me gustaría que sonara a chulería, pero yo diría que sí, soy un hombre que se ha hecho a sí mismo. ¿Por qué? Porque mis padres, digamos, no tenían la suficiente luz como para orientarme, digámoslo así, ellos pues mira, uno labrador y la madre analfabeta total porque mi madre no sabía escribir ni leer, o sea que ahí te puedes hacer una idea. Después a ver... cuando yo empecé a hacer el

bachillerato mis padres me preguntaban que qué era eso. ¡Vale! (reflexiona) he tenido la suerte que otros me han orientado. Pero yo sí que me tracé una línea, que el otro día lo comentamos, me tracé una trayectoria y vi que tenía que estudiar, que tenía que instruirme y que había que hacer algo que a uno le guste, eso lo tenía claro, no había que llevarse a casa los problemas por la noche. ¿Qué podría hacer yo para eso? Pues funcionario. Me salió la luz [...] Y después como me gustaba esa carrera, el estudiar derecho y tal, pues ha sido casi a pesar de, ha sido [...] apoyos pocos [...] pero yo adelante...” (Jubilado, funcionario de hacienda, 66 años)

Cerrando este apartado que empezaba parafraseando interrogativamente a David Gilmore, he de señalar que creo que su trabajo y teorías son criticables en varios puntos y no me siento alineado totalmente con su afirmación sobre las funciones encontradas transculturalmente para la masculinidad, si bien, cabe destacar que del mismo modo que en otros países occidentales, para la masculinidad valenciana el trabajo (función proveedora) así como la familia (función progenitora), aunque esta en menor grado, continúan siendo esferas de legitimidad de la identidad de los hombres y garantes de la reproducción del patriarcado. Son ámbitos de poder, de reconocimiento y de validación, aunque se empiecen a percibir en ellos procesos de obsolescencia. Hay que tener en cuenta cómo todo esto se encuentra inmerso en un proceso mayor de transformación del sistema, lo que Zygmunt Bauman (2006) entre otros/as han descrito, (el polaco concretamente y de manera muy certera con su metáfora de lo líquido) y que por tanto está sujeto a las transformaciones paralelas y retroalimentadas entre diferentes subsistemas de lo social.

Aunque no sean conscientes o no lo manifiesten abiertamente, la realidad es que sigue existiendo cierta presión (en la naturalización de fenómenos sociales como la familia nuclear, por ejemplo) para que los hombres cumplan con esas dos funciones que tradicionalmente les habían sido propias. Sobre todo, y como muy bien señala Juan Antonio Rodríguez del Pino (2013, 2014) en relación con la función proveedora.

La identidad del hombre queda encerrada en su cárcel de “trabajador eficaz”, de proveedor de la familia, y desde allí, será mejor padre y hombre cuanto más y mejor sea lo que lleve a casa. Esa será su tarea fundamental, y uno de los signos más preponderantes de su identidad. El trabajo asalariado de hoy, es heredero de toda esta violencia, implica grandes expropiaciones en la subjetividad del hombre. (Rodríguez del Pino, 2014: 182)

A continuación trataré de analizar, dado el contexto de resquebrajamiento de estas funciones socialmente asignadas a la masculinidad, cuáles son esos espacios propios de los varones y sus procesos recientes de transformación, cuestión que tiene mucho que ver con las lógicas identitarias que afectan a los hombres y al conjunto de la sociedad.

4.7- Los espacios que ya no quedan. Profanaciones de lo sagrado

Uno de los planteamientos básicos de esta tesis es la idea de que la masculinidad es *sagrada*. Siguiendo la línea de pensamiento de Emile Durkheim (1982), que es uno de los pensadores más destacados en este campo, entiendo que la masculinidad se relaciona con la esfera de lo sagrado en muchos aspectos, algunos de ellos ya mencionados en páginas precedentes.

El discurso hegemónico y tradicional sobre los varones y su identidad ha buscado construir espacios, con sus pertinentes prácticas, donde las mujeres no tuvieran cabida, es decir, lugares que no podían ser profanados en tanto que exclusivos para masculinidad. La magia de ese culto sagrado a la hombría deriva del hecho de que durante mucho tiempo, y puede que todavía hoy, aquella mujer que se atrevía a poner un pie en coto masculino podía ser tachada de puta o marimacho, entre otras muchas cualificaciones. Se desprenden de esta lógica ideas vinculadas con el poder, el secreto, la

perpetuación del *statuo quo*, conceptos muy visibles en algunos de los ritos de paso clásicos que ya he descrito donde el misterio que ocultaba el proceso de transformación de niños en hombres es desconocido para las mujeres y representa la garantía de la dominación masculina. Resuenan aquí las ideas de las estrategias de conocimiento y desconocimiento de Pierre Bourdieu¹¹⁵ (2007, 2008).

La masculinidad es venerada, se le rinde culto, se *cree* (como creencia colectiva-compartida), tiene seres sagrados como los dioses (los representantes más mediáticos de la masculinidad hegemónica global) espacios de culto en sus religiones civiles, y, en definitiva genera sentimientos de pertenencia, de comunión, de solidaridad, de identificación o de autenticidad que vinculan, especialmente a los hombres, con el poder y los trascienden; está más allá de lo mundano. No ser hombre habiendo nacido biológicamente como tal, es ser un hereje y una mujer que quiera acceder al lugar prohibido, sea material o simbólico, que inviste de poder, está desplegando una práctica profanadora. La masculinidad, como tragedia de la cultura, como ese autómeta que cobra vida propia, ejerce un poder de control sobre la sociedad que la generó. Es ahí donde se vislumbra su magia y su misticismo, que a la vez, hace creer a los propios creadores que están frente a fuerzas superiores, cuando lo que temen o veneran no deja de ser su propia proyección, ahora con vida propia. El temor a lo sagrado es la fuerza de la vida social con evidentes repercusiones en la práctica cotidiana de los agentes sociales. El conservadurismo (social, también el político) es una práctica miedosa a lo desconocido (no reconocido), porque la práctica olvida su génesis.

Si alguna cosa había definido a la masculinidad contemporánea hasta la actualidad, sin duda había sido el espacio público (como espacio sagrado y garante de la dominación masculina), esa división en dos ámbitos jerarquizados y diferenciados por sexo de la sociedad que privilegia a los varones. Es el lugar que el mismo patriarcado en connivencia con el capitalismo predetermina para los hombres, un *locus* donde conviven la

¹¹⁵ En relación con estrategias de conocimiento y desconocimiento, revisar los artículos sobre Pierre Bourdieu de Alicia Gutiérrez (2004) y Rosío Córdova (2003) muy clarificadores en este sentido.

camaradería y la competencia que permiten relacionarse con los iguales, la policía de género que valida y celebra la masculinidad colectivamente.

Cuando se habla de lo público siempre debe entenderse por contraposición a lo privado (Lorente: 2009: 32), o más específicamente a lo doméstico¹¹⁶. La producción frente a la reproducción, los valores masculinos de fuerza, agresividad, competitividad, frente a las lógicas de la mística de la feminidad vinculadas con los cuidados y el ser para otros.

El mundo del trabajo, la academia, la ciencia, la política y la toma de decisiones, las grandes empresas, los sindicatos, la calle y las plazas con sus púlpitos, los bares y los lugares de ocio, pero incluso espacios determinados de algunas religiones han sido vetados a las mujeres durante siglos y en parte todavía hoy¹¹⁷.

Los varones, por tanto, sólo tenían que salir de los muros del hogar que simbólicamente es femenino y adentrarse en el excitante y seductor terreno público, ese para el que ya habían sido forjados y donde se iban a encontrar con sus pares con quienes competir por la apropiación de todo tipo de recursos materiales y simbólicos: el dinero, la cultura, el territorio, el poder y el consumo de mujeres como garantía última de mantenimiento del *statu quo*.

Pero ¿y si ahora ya no estamos en esas? Las mujeres desde hace lustros están en el espacio público sin que los hombres hayan hecho el camino inverso de insertarse en el mundo de los cuidados y las tareas domésticas¹¹⁸. Las universidades cada vez están más feminizadas, las mujeres estudian más y participan más del mercado laboral y la esfera política, y todo pese a la vigencia perversa de techos de cristal y códigos masculinos en estos ámbitos

¹¹⁶ Sobre las diferencias entre la forma de entender los tres ámbitos es muy recomendable el artículo de Margarita Bejarano “Entre lo público, privado y doméstico: mujeres bajo un techo de cristal” (2013).

¹¹⁷ En esta web se señalan algunos de los lugares vetados a las mujeres en la actualidad; entre el mundo sagrado-religioso y el del ocio: https://www.skyscanner.es/noticias/7-lugares-del-mundo-prohibidos-las-mujeres?associateid=soc_fcb_00345_00005&utm_source=facebook&utm_medium=social&utm_campaign=es-article&utm_content=es-cm-no%20woman

¹¹⁸ Lo que supone evidentemente una desventaja competitiva en el mercado laboral, puesto que son las mujeres las que acarrean con jornadas inagotables de trabajos remunerados en el espacio de la producción y trabajos del cuidado (reproducción) en el ámbito doméstico.

profesionales y del poder ¹¹⁹ (político, económico, religioso, cultural). En consecuencia, sería probable que en las democracias occidentales las mujeres ocupen progresivamente mayores cuotas en esos espacios de privilegio y reconocimiento social hasta ahora en manos de los varones.

De esta manera, el espacio público deja de ser un reducto masculino, aunque sigan existiendo muchas barreras para las mujeres y profesiones o posiciones de reconocimiento social todavía claramente masculinizadas. Ha pasado a convertirse en un ámbito donde ambos sexos, eso sí, mayoritariamente con códigos capitalistas y patriarcales, compiten por los recursos, por los capitales. Ahora la tarta se reparte y esto genera disconformidades pero sobre todo inseguridades y miedos (Sanfélix, 2011). La función proveedora empieza a dejar de ser exclusiva de los hombres y por tanto, uno de los núcleos centrales de la identidad masculina se desgarrando generando todo tipo de consecuencias personales, como señala Juan Antonio Rodríguez del Pino (2013, 2014) y también colectivas.

En el apartado anterior me preguntaba si los hombres todavía son proveedores y progenitores, y cómo se observa, no es que lo sean o no sino que existe un discurso que crea esa ficción megalómana que sólo se cumple en parte. Sin embargo, se quedó por el camino un tercer elemento del título *gilmoriano*. ¿Está vigente todavía la función protectora en sociedades como las democracias occidentales? ¿Necesitan las mujeres de la protección de los varones? ¿Son estos últimos los garantes de la defensa del territorio, el patrimonio e incluso las propias mujeres?

Es casi ridículo pensarlo aunque simbólicamente quede algún resquicio en prácticas ya descritas previamente. En la constitución de los estados modernos como bien explican la tradición weberiana (Vallès, 2000: 85) y Norbert Elias (2010) estos reclaman para sí el monopolio de la violencia física legítima en un territorio determinado (limitado por fronteras). La consolidación de estos

¹¹⁹ Incluso en el ámbito de las ONG se reproducen las lógicas machistas en sus jerarquías, a pesar de ser espacios feminizados. Así se puede ver en las reflexiones de Santiago García Campá, entre otros autores y autoras, quienes señalan cómo pese a esta feminización del espacio (especialmente en las ONG relacionadas con la acción social) “puede apreciarse que la presencia de las mujeres disminuye a medida que nos aproximamos a los puestos directivos y de representación” (García Campá *et al.*: 2004)

estados modernos se produce, entre otras claves, a través de la institucionalización de fuerzas y cuerpos de seguridad que hacen que las sociedades contemporáneas, a diferencia de sociedades de otros periodos históricos con formas políticas pre-estatales, garanticen en principio cierta paz y aseguren la defensa fundamentalmente de las propiedades privadas, que era lo que pretendían las revoluciones burguesas y las élites económicas y políticas (Villares y Bahamonde, 2001: 49).

Entonces, ¿qué sentido tiene la función protectora en la actualidad? La verdad es que se pueden encontrar reminiscencias entre los adolescentes cuando acompañan a casa a sus novias o amigas, por ejemplo. E incluso el honor atacado que siente un hombre, en tanto que la mujer es una posesión y garantía de su capital simbólico y social, sí alguien le dice algo a su compañera, sea amiga, madre, novia, o esposa, activando automáticamente ese mecanismo *ancestral* (el guerrero arquetípico junguiano) de defensa y protección. Se ha visto también a los chicos protegiendo a las chicas de los *invasores* del pueblo de al lado en las discotecas, e incluso una figura institucionalizada en la tradición festiva extremeña como “los pisos”, nuevamente frente al forastero que pretende llevarse a la chica del pueblo, pero en este caso en las tierras del Valle del Ambroz que describe Pedro Talavan (1989:364).

A pesar de todo, para la mayoría de relatos o de discursos no entra dentro de su forma de entender la masculinidad esta función de protección de las mujeres, o incluso el patrimonio o el territorio¹²⁰, ya que en estados con bajos índices de criminalidad como los europeos y en periodos prolongados de paz (al menos en territorio occidental) parece no tener demasiado sentido.

“... ¿protector?, ¿de qué? Protector de (tartamudeo)... pues si ahora entra una escopeta por ahí por la puerta, ¿cómo tengo que proteger yo? Pues caerá quien caerá, ¿no? ¿Sabes lo que te quiero decir?” (Jubilado, funcionario de hacienda, 66 años)

¹²⁰ Aquí por supuesto entraría la noción de defensa de la integridad territorial y la patria de los ejércitos, mayoritariamente compuestos por varones, pero que en términos cuantitativos son minoritarios respecto al conjunto de la población masculina total.

Desmontando parcialmente la ubicuidad propuesta por David Gilmore, sin despreciar que es verosímil que sus teorías sean válidas de alguna manera para gran porcentaje de la población masculina valenciana, sin embargo, afirmar que las funciones propias de la identidad de los hombres de este territorio actualmente son la proveedora, la progenitora y la protectora parece no estar demasiado en consonancia con la realidad.

Más bien lo que vemos es cómo precisamente esas funciones se resquebrajan, que los espacios hasta ahora exclusivos y expulsivos propios de los varones, ya no lo son porque las mujeres rompen con esa pureza en la composición sexual de los *locus*, a través de un ejercicio de *profanación* de esos ámbitos sagrados que ahora ellas osan transgredir. Han llegado y han llegado con fuerza, dispuestas a competir y a luchar para repartirse el pastel aunque se enfrenten a unos hombres que tienen todavía los *habitus* propios de tiempos sociohistóricos (el capitalismo industrial del siglo XX basado en la familia nuclear tradicional) que ya no existen, provocando cortocircuitos entre las disposiciones y una realidad que ha emergido con fuerza en pocos años¹²¹.

Como se trata de mostrar desde el inicio, para esta tesis es fundamental determinar las lógicas de los espacios materiales y simbólicos de la masculinidad valenciana. Se observa cómo en el mundo laboral y en el conjunto del espacio público, pese a no existir una igualdad real, ni tan sólo contextos paritarios en la mayoría de ámbitos (especialmente la política y la dirección de las grandes empresas) las mujeres están presentes y activas, y de esta manera, lo que daba razón de ser a la masculinidad porque además generaba dependencias (sobre todo económicas) en las mujeres, y por tanto poder y autoridad para los hombres, se diluye, pierde su sentido y no puede servir ya como elemento definitorio de la masculinidad.

La pregunta pertinente que deriva entonces es ¿cuáles son esos espacios de la masculinidad? O más bien, ¿todavía existen? ¿Existen en toda su pureza?

¹²¹ De hecho, entre los entrevistados se puede ver cómo especialmente los más mayores han tenido que convivir con este proceso de transformación social y además viendo como esas lógicas prácticas empezaban a quedar obsoletas como pasa con el “Baile de los solteros” de Pierre Bourdieu en el Bearne francés (2004).

Como se ha presentado a lo largo de este análisis y en la parte teórica, mi posicionamiento es que prácticamente todos los espacios que daban sentido a una determinada forma de ejercer la masculinidad tradicional, se encuentran desfasados, obsoletos, son disfuncionales y anacrónicos pese a la vigencia del discurso hegemónico que continua sirviendo de referente para las prácticas. Esta sería en parte la línea teórica y analítica de Marina Subirats (2013; Castells y Subirats, 2007), igualmente abordada por autores como Victor Seidler desde un punto de vista más centrado en lo vivencial.

Los hombres ya no tienen el sentido compartido de quiénes son en función de los roles que se supone que tiene que desempeñar. Ya no es suficiente que se definan a sí mismo como proveedores y como padres: no solamente las expectativas que definen a estos roles en la sociedad contemporánea no están muy claras, sino que, en la cultura posmoderna, tanto hombres como mujeres tienden a necesitar un sentido del yo más individualizado y reflexivo. Esto contrasta con generaciones anteriores de hombres, que simplemente suponían que iban a casarse y a tener hijos porque “así es como era la vida” y uno tenía que aprender a “seguir adelante”. Posiblemente aprendían a hacerse menos preguntas. (Seidler, 2007:100)

De esta manera, sabiendo que todavía hay un discurso evidente, subterráneo a veces, otras bien explícito, sobre la masculinidad hegemónica (en la cultura y los medios de comunicación, en la pornografía, en los grupos de iguales, los deportes, etc.) aunque éste quede reservado a los espacios de la homosocialidad en muchas ocasiones, o empiece a tener una penalización social en nuestra cultura (por ser considerado machista y los hombres no lo puedan hablar abiertamente), se hace necesario determinar cuáles son las prácticas de la distinción¹²², esas construidas para potenciar la diferencia aunque esto no se verbalice y quede en la profundidad de la inconsciencia.

¹²² Raewyn Connell destaca la importancia de estudiar las prácticas en las primeras páginas de “*Masculinities*”: “*To understand both everyday and scientific accounts of masculinity we cannot remain at the level of pure ideas, but must look at their practical bases*” (1995:5).

Porque si no, nos encontramos frente a un vacío por el cual la masculinidad no es nada. Sin embargo, siguiendo el *Teorema de Thomas*¹²³ si los individuos definen las situaciones como reales estas son reales en sus consecuencias, y por tanto la masculinidad existe indefectiblemente en sus consecuencias, más allá de que los propios sujetos que la encarnan no la sepan definir. La cuestión es cómo sí que la despliegan en sus prácticas. Es decir, *saben* lo que tienen que hacer y elaboran un discurso sobre ello aunque a este hacer no le den ninguna significación de identidad de género. Como señala Antonio Agustín García en su tesis doctoral recuperando el *habitus* de Pierre Bourdieu.

En este sentido, y como se expondrá en el siguiente capítulo al abordar la posibilidad de un modelo sociológico de comprensión de las masculinidades, la identidad y los procesos de (des)identificación no son meramente discursivos; de hecho, podemos tomar la idea de *habitus* en P. Bourdieu como un conocido ejemplo de cómo en la identidad el poso no discursivo es, en ocasiones, mucho más determinante que aquello que se puede nombrar y reconocer. (2009: 24)

Y efectivamente, no son los discursos, como se verá lo que confiere sentido a la masculinidad valenciana actual, sino esas prácticas por las que los actores, siguiendo la definición de Raewyn Connell (1995:71) se comprometen con su posición de género, aunque insisto, sea de una manera no necesariamente consciente, sino más bien respondiendo a las lógicas prácticas bourdieuanas que tienen mucho que ver con los cuerpos (2008: 146).

Ubicar estos espacios donde las capacidades o aptitudes generadas en las socializaciones masculinas son desplegadas puede dar la respuesta a la existencia de una masculinidad practicada más que hecha discurso. Si los espacios tradicionales se rompen, aunque los códigos masculinos continúen funcionando y reservando los espacios de más privilegio para los varones, hoy ni el trabajo, ni la familia, ni las funciones vinculadas a estos ámbitos son cotos exclusivos masculinos.

¹²³ Acuñado por Robert Merton, en *Diccionario de Sociología* (2006).

No obstante la masculinidad no queda huérfana de prácticas que la puedan crear, reproducir y legitimar. Repasando aquellas que han sido analizadas en los varones valencianos, se pueden determinar una serie de *locus* con diferentes génesis pero que ayudan a consolidar el pensamiento binario de la diferencia a través de las prácticas. Cuando estas son interiorizadas, hechas cuerpo desde la primera infancia, después, a lo largo de las trayectorias vitales masculinas son actuadas sin necesidad de retorno sobre la lógica de su origen. Así pues, las disposiciones generadas y creadoras de *habitus* mediante los espacios del riesgo, la competitividad, la violencia, la fuerza, el dominio y el éxito, que se dan en los inicios de los recorridos existenciales de los varones, son las mismas productoras de las lógicas prácticas de la masculinidad valenciana. El sistema patriarcal y su tendencia a la reproducción a través de sus principales engranajes que son obviamente los hombres.

El anclaje espacial y simbólico de la masculinidad tiene lugar en ámbitos como el ya mencionado grupo de iguales, donde se alcanzan los espacios y despliegan las capacidades requeridas y ya insertas en la *segunda naturaleza* de origen social de los chicos. Estos lugares sociales, para el caso valenciano son el *arca* y sus variantes, las prácticas de riesgo (saltos descritos en espacios hídricos, entre otros) o el deporte, especialmente el fútbol, y como veremos desde la teoría, otras lógicas posmodernas más vinculadas con los procesos de individuación como el cuerpo y la sexualidad.

¿Son estas conductas respuestas a la necesidad de los espacios propios de la distinción? Puede, pero, ¿qué ocurre cuando incluso en esos espacios aparecen las mujeres y además capacitadas para competir realmente con los hombres?¹²⁴

Aunque es verdad que esos espacios masculinos en los deportes se empiezan a resquebrajar, no obstante, analizando este ámbito no sólo desde el punto de vista de la práctica sino también como espectáculo de masas, se ve cómo la

¹²⁴ Durante el verano de 2016, periodo en el que se ha redactado parte de esta tesis doctoral, han sido celebrados los Juegos Olímpicos de Río (Brasil). El medallero del Estado Español tiene más representación femenina tanto en el conjunto de medallas como en las medallas de oro. Los medios de comunicación han tenido que destacar el papel siempre negado del deporte femenino, nunca reconocido, siempre desprestigiado, pese a las capacidades demostradas, ya no sólo por atletas españolas, sino por el conjunto de mujeres que participan en los juegos.

esfera de lo deportivo continua siendo un bastión masculino como ya señalaran Eric Dunning y Norbert Elias (1992).

Para el caso del fútbol, que es el deporte-espectáculo más influyente en las culturas mediterráneas-europeas y en gran parte del mundo, se ha expuesto que funciona como una escuela de masculinidad (Del Campo, 2003) en sus lógicas deportivas, pero del mismo modo entre los aficionados, para quienes este deporte es toda una religión civil (Cachán y Fernández Álvarez, 1998; Martínez Guirao, 2014: 80). La violencia, el conocido *hooliganismo* es práctica habitual en los estadios de fútbol, incluso estos sirven como escenario para la construcción y reproducción de los grupos *ultras* y el despliegue de la violencia ritual (Martín Cabello y García Manso, 2011).

El fútbol ha sido considerado como una “cosa de hombres” un escenario social varonil, de poder y violencia masculina, donde saltan al campo los rasgos más característicos de los arquetipos clásicos de la masculinidad hegemónica. Este escenario de socialización y educación donde los varones que participan –futbolistas, entrenadores, espectadores, aficionados y medios de comunicación–, comparten una experiencia común que les permite afianzar su identidad masculina o conformar nuevas identidades [...] El deporte posee un papel de vital importancia en la construcción de la identidad de género masculina desde la Revolución Industrial [...] Este deterioro condujo a gran parte de los varones a la necesidad de confeccionar espacios en los que descubrir y construir la masculinidad [...] El deporte se erige como uno de esos escenarios contruidos con ese propósito: el de devolver a la masculinidad un espacio de hegemonía. (2011:87)

Por tanto, se puede afirmar que el fútbol, en toda su extensión, es uno de los espacios paradigmáticos donde se construye y reproduce la identidad de los hombres valencianos, ya sea en la pista, en la grada o en el sofá de casa viendo la televisión. ¿Podrá el aumento significativo de la presencia femenina en este mundo cambiar sus códigos de funcionamiento? (Branz, 2008).

Los *locus* del riesgo en el grupo de iguales durante la adolescencia serían otros de los lugares de *resistencia* masculina. Aunque la composición de estos grupos, como se ha visto, está determinada por la exclusiva presencia de chicos, en algunos relatos aparecen mujeres que pivotan sobre el grupo y que rompen una vez más con esa homosocialidad sagrada masculina.

No obstante, las observaciones realizadas a lo largo del trabajo de campo sí que me permiten estar en disposición para afirmar que estos grupos continúan existiendo aunque a veces resulten porosos. Sin embargo, son capaces de reproducir lógicas del riesgo, de la exhibición pública de la masculinidad, disponiendo escenarios que no necesariamente les facilita su entorno, como sí hace por ejemplo con el fútbol base, sino contruidos *ad hoc* a partir de la imitación y/o mimesis o la creatividad.

Tanto los saltos en lugares como ríos, acequias o el mar, o lo que se ha denominado *arca*, son *locus* que, como ya se ha explicado previamente, surgen en determinados momentos de los itinerarios biográficos masculinos para dar respuesta a una exigencia sobre la validación de la masculinidad de los adolescentes. Más adelante, o paralelamente, aparecen otras prácticas pero que con mayor frecuencia son mixtas: las que tienen que ver con el consumo de alcohol, tabaco y drogas ilegales. Y ahí los chicos difícilmente se pueden diferenciar de las chicas, especialmente los más jóvenes, de no ser que lleven el consumo puntual o sistemático al extremo, o en los inicios de estas prácticas que suelen estar más caracterizados por escenarios donde no hay presencia femenina.

Aunque pueda ser también un espacio de *resistencia* masculina, como describíamos en la parte etnográfica, algunas chicas ya participan de manera habitual en actividades de riesgo, pese a que aún sean minoritarias. Una vez más se rompe el monopolio exclusivista de la práctica masculina. El *fer arca*, sin embargo, sí que parece tener una mayor pureza en la composición sexual de los grupos participantes, teniendo en cuenta los relatos analizados, puesto que en los recuerdos las chicas no están.

Otro de los espacios masculinos histórica y transculturalmente es la caza que emerge tanto en sociedades *exóticas* como en nuestras propias culturas,

puesto que ha sido un elemento crucial para la supervivencia de los grupos humanos, aunque hoy se trate de una afición. Aún así parece seguir lógicas similares a las de tiempos pasados que de alguna manera reproduce.

Uno de los aspectos señalados es la duda que acecha a la masculinidad. Mientras que la feminidad pocas veces se pone en cuestión, la masculinidad siempre está en entredicho, lo que provoca que muchos ritos documentados etnográficamente se basen en el hecho de demostrar al exterior el componente masculino de quienes lo realizan. Los cazadores se mueven en un ambiente de virilidad exacerbada, que se hace presente en sus actividades y en sus comentarios. La virilidad es contextual y en el cazadero nadie pone en duda la misma: ¿quién va a pensar que aquel que se introduce en ese ambiente no es un "hombre de verdad"? El cazador está asociado además a un elemento que lo caracteriza: la violencia". (Sánchez Garrido, 2006: 7)

Entre los entrevistados se encuentra un cazador aficionado que se ha criado en este ambiente y así lo describe como un espacio de homosocialidad, aunque hay que matizar que se refiere a su infancia en un pueblo castellano¹²⁵.

"Sí, pues por eso, por, por mi padre y los, los cazadores del pueblo que ellos siempre salían a cazar juntos, no sé, es un poco la, el ambiente que ellos hacían de caza y te empiezan a sacar pues no sé con qué edad, joven, no sé con doce años, incluso antes empiezas a salir, pero bueno, un poco te llama más la atención con doce, trece años, te empieza a llamar más la atención y... pues eso. [...] Muchas veces sales a cazar y no cazas, no llegas a ver ni animales, no sé era la emoción, no sé, de estar en el campo también [...] el ambiente realmente que tú ves eran hombres, hombres, mi padre en aquellos años [...] eran un grupo de a lo mejor diez cazadores, un día cinco, otro día ocho, su juerga, sus batallitas [...] Sí, no,

¹²⁵ Este mismo hombre sigue cazando también en territorio valenciano. No creo que existan diferencias significativas entre la práctica cultural-ritual de la caza entre los pueblos valencianos del ámbito de estudio y el castellano de origen del entrevistado.

mujeres no, no, no [...] Allí sí, allí sí, ahora hay mucha mujer que se dedica a la caza y al tiro cada vez más [...] pero ese tipo de caza en aquellos pueblos tampoco es que, sí que había alguna chica que le gustaba, pero no ". (Empleado armería, 35 años)

Aunque la caza sea una práctica bastante poco popular y no excesivamente conocida¹²⁶, incluso mal vista para mucha gente, lo cierto es que los datos estadísticos sobre el número total de federados y federadas no es tan bajo como se podría pensar, pese a que parece haber iniciado en los últimos años una estrepitosa tendencia negativa en el número de personas federadas¹²⁷.

Lo que sí que mantiene esta práctica es toda esa reminiscencia de lo ritual, cierto componente místico, una actividad prominentemente masculina que representa el dominio de la naturaleza, el espíritu aventurero o la voluntad de asumir riesgo para mostrar públicamente la hombría en el mundo de los iguales. Además de toda una liturgia y una estética en las prácticas ritualizadas vinculadas con la técnica de caza, entre las que se incluyen los prolongados silencios y la transmisión oral del arte entre varones, y también un escenario de compadreo acompañado de comidas y bebidas.

Puede que la caza sea uno de los cotos varoniles más significativos desde el punto de vista de sus reminiscencias con un pasado masculino *heredado genéticamente* o a través de ese arquetipo junguiano en una especie de

¹²⁶ Sin embargo, algunas noticias recientes destacan la importancia de su impacto económico, en este caso en las comarcas alicantinas:

<http://www.finanzas.com/noticias/economia/20160722/estudio-senala-caza-tiene-3452484.html>

¹²⁷ Los datos que ofrece el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte en sus estadísticas sobre el deporte federado para 2014 en la Comunidad Valenciana, permiten comparar las cifras entre dos de las actividades referenciadas en la tesis. En el caso del fútbol de las 91.624 personas federadas el 94, 3% son hombres. Para el caso de la caza esta cifra aumenta hasta el 98, 9 %. Cinco años antes, en 2009 esta cifra representaba un 99,9%. En términos reales se observa un descenso significativo de federación a la actividad cinegética: mientras que para el año 2009 existían 50.981 licencias, en 2014 esta cifra había descendido drásticamente hasta los 40.271. En el caso del fútbol sucede justamente lo contrario (aumenta en casi 8000 federaciones nuevas). Las tendencias dentro de los bastiones de la masculinidad parecen coger una tonalidad clara, aunque como se observa la caza sí que parece ser una auténtica *reserva* masculina, pese a la emergencia reciente de algunas mujeres en este campo que reproduce las lógicas defendidas en este apartado: <http://www.federacioncazacv.com/prensa/la-federacion-caza-la-comunidad-valenciana-crea-la-coordinadora-autonomica-la-mujer-cazadora/> Fuente: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Consejo Superior de Deportes. Estadística de Deporte Federado

inconsciente colectivo masculino. Puede reflejar esa *estructura profunda de masculinidad* que inquietaba al propio David Gilmore y que los mitopoéticos tratan de redescubrir, pero quizá sea tan sólo un producto cultural transmitido por vía masculina y reproductor de un orden donde la fuerza, la violencia y el control sobre los recursos es determinante desde el punto de vista de lo simbólico en el mantenimiento del poder y la dominación de los varones sobre las mujeres. Aunque evoque un pasado mistificado de autosuficiencia, de capacidad proveedora, que trata de glorificar la masculinidad como garante de la supervivencia de los grupos humanos, la caza no deja de ser un elemento más de las prácticas reproductoras del patriarcado que además podría estar en obsolescencia, no por profanación femenina, sino por un cambio civilizatorio que reniega de esta práctica.

Cambiando ya de *locus*, determinados bares, cafés, pubs, o similares han sido históricamente lugares caracterizados por la homosocialidad, incluso actualmente encontramos casos tan particulares como los *cafés con piernas* (da Silva, 2004) o las *schoperías* (Barrientos *et al*, 2011) en Chile, los primeros en zonas urbanas y las segundas en zonas mineras del norte. En estos lugares la presencia femenina se reduce a su posición como objeto de consumo por parte de los varones.

Durante el desarrollo del trabajo de campo se trató de acceder a un grupo de hombres clientes habituales del bar de mi informante clave o privilegiado, (Téllez, 2007: 193-194) como ya he explicado en la metodología. La pretensión era juntarlos en una sala cerrada y apartada del bar para realizar un grupo de discusión, pero pese a la voluntad e insistencia del propietario-informante, finalmente fue imposible, porque sólo acudió a la cita uno de ellos. De esta manera mi análisis se centra exclusivamente en las observaciones y conversaciones informales con el propietario del bar, quien amablemente me relató algunos episodios y costumbres sobre la masculinidad que allí se reunía¹²⁸ y que puede que difiera en alguna de sus prácticas de la que sí se ha abordado de manera más directa a través de los discursos.

¹²⁸ Sobre alguno de los relatos contados por el informante haré un breve apunte como parte final de este análisis.

En cualquier caso, en este bar típico de la zona donde se sirven almuerzos para agricultores y trabajadores de empresas cercanas, tuve la oportunidad de observar esa lógica del espacio, puesto que aunque como con otros *locus* ocurre, es decir, se está perdiendo la exclusividad masculina, en determinados momentos del día se hace imposible encontrar mujeres en el recinto. Sólo se observan hombres de diferentes edades quienes consumen alcohol en la barra, hablan de fútbol, apuestan en la nueva máquina electrónica, o juegan a la tragaperras. Suelen ser varones de clases media-baja o baja, alguno lee el periódico deportivo, pero la mayoría se reúnen en pequeños grupos o en parejas a discutir sobre diferentes cuestiones de su vida cotidiana o le cuentan sus penas al camarero. Otros se quedan de pie en la pequeña barra situada en la ventana que da al exterior mientras comentan en voz alta todo tipo de cuestiones, desde lo personal, hasta lo deportivo o lo político.

Durante el tiempo del trabajo de campo realicé varias visitas a este bar en diferentes días o momentos (almuerzos, cenas, días de partidos de fútbol), encontrando siempre una estampa parecida que aunque en muchas ocasiones quedaba *alterada* por la presencia femenina, esta siempre resultaba minoritaria, casi anecdótica.

Los bares o los lugares de ocio en el espacio público hace años que dejaron de ser un coto de privilegio masculino. Aún así en muchas ocasiones se puede encontrar el lastre de una práctica de exclusión en un lugar de reunión homosocial que valida y reconoce la masculinidad a través del grupo de pares, de la presencia física en lo público (Escalera, 1990; Driessen, 1991), y de otras prácticas como el consumo de alcohol.

Determinados bares todavía tienen ese punto de *pompa de inmanencia*¹²⁹ de la masculinidad, retratos costumbristas de aquella hombría que fue y ya no es. Imágenes que parecen guardar las esencias, ralentizar el tiempo e impedir el cambio social. Simbólicamente un bar lleno de hombres da cuenta de dos

¹²⁹ Aunque queda fuera del ámbito territorial y cultural de la investigación, en un pequeño pueblo rural de una comarca interior valenciana encontré este paisaje en un bar donde los hombres del pueblo llenaban el local, jugando al dominó en las mesas y bebiendo en la barra, con la única presencia femenina de una camarera que parecía regentar el bar. En barrios obreros de la ciudad de Valencia también he encontrado pequeños bares que daban la sensación de estar en otros tiempos, aquellos cuando las mujeres estaban totalmente recluidas en lo doméstico.

cuestiones: primero, que las lógicas de la masculinidad todavía están ancladas en *habitus* desajustados de tiempos anteriores, y segundo, que para las mujeres, siguen existiendo lugares expulsivos donde su presencia no es *esperada* y que por tanto, su sentido práctico, les conduce a no reunirse en esos sitios.

Existen, además de estos *locus* tradicionales, otros espacios más vinculados con el periodo sociohistórico concreto en que viven las sociedades contemporáneas y que tiene que ver con procesos de individuación. La tradicional presión y control sobre los cuerpos femeninos, el denominado culto a la belleza y al cuerpo, afecta ahora aunque de manera diferente a los hombres y esto se empieza a vislumbrar en espacios como los gimnasios, que en función de sus instalaciones y de su oferta de actividades pueden estar más o menos masculinizados. Sin duda que las denominadas “salas de musculación” sí que son *locus* de reproducción de masculinidad, aunque alguna mujer aparezca puntualmente.

Por su alcance actual entre los hombres, estos templos del culto al cuerpo pueden ser uno de los más recientes espacios productores de masculinidad, como ya señalaba, muy directamente relacionados con estos tiempos donde prima el individuo por encima del colectivo, aunque el gimnasio no deje de ser en muchas ocasiones ese espacio de la fraternidad.

En cualquier caso, no dispongo de información empírica directa sobre este ámbito ¹³⁰, puesto que no ha salido en las entrevistas biográficas, probablemente como consecuencia de las edades de los entrevistados (muchos de ellos han vivido gran parte de sus vidas previamente a la proliferación de estos centros deportivos) aunque creo que es, sin duda, uno de los grandes *locus* del presente más inmediato en la reproducción de la masculinidad tradicional vinculada con la fuerza. Fuerza que ahora se convierte en músculos a través de levantar pesas sistemáticamente y que, por tanto, queda literal y simbólicamente inscrita en el cuerpo.

¹³⁰ Los deportes practicados por los entrevistados como se ha visto han sido fundamentalmente el fútbol, pero también se han mencionado otros como el baloncesto, el ciclismo o el *running* que es otro fenómeno social actual realmente interesante, sobre todo por su composición mixta.

Precisamente, el tema de los gimnasios además encaja perfectamente con el otro gran bastión de la masculinidad (posmoderna) actual: los cuerpos. Aunque obviamente difícilmente pueden existir reflexiones entre los hombres analizados sobre esta cuestión, sus prácticas sociales, su *habitus* masculino, ha moldeado su corporeidad, pese a que ahora se vea más a través de la hipermusculación con fenómenos como la vigorexia, que precisamente dan respuesta a los planteamientos de este apartado: frente a la pérdida de espacios el cuerpo de los hombres se convierte en uno de los últimos reductos de la masculinidad. No simplemente en relación a la genitalidad y su metaforización (Otegui, 1999) sino también a sus posiciones, sus gestos, sus formas, etc.

Si los hombres están constantemente forcejeando con sentimientos de inadecuación que no pueden nombrar, y sienten que sus identidades tradicionales como proveedores se ven debilitadas en una economía globalizada, el cuerpo se convierte en un lugar exclusivo para reafirmar las identidades masculinas amenazadas. (Seidler, 2007: 113)

Podemos observar el hecho de que la interiorización de los valores del honor se somatiza en unas expresiones corporales que se encuentran orientadas en el sentido de la rectitud, de la erección del cuerpo y del resto de elementos simbólicos de lo masculino frente a lo femenino. (Sambade, 2011: 156)

De una forma parecida lo interpreta Javier Eloy Martínez Guirao (2004, 2014) en el contexto de la importancia del cuerpo y el fenómeno de la vigorexia en los gimnasios, destacando la centralidad del culto a la belleza a través del logro de una corporalidad determinada y analizando la transformación (del ocio de libre elección a la *obligación* de una actividad no deseada) y especialización sexuada de los propios gimnasios a partir de los años ochenta y noventa; musculación (culturismo) y artes marciales para varones, mientras que una

fusión entre la música y el deporte para las mujeres a través de actividades como el *aerobic* y todos sus posteriores derivados (2004: 136-138).

Otro autor que ha trabajado específicamente la vigorexia, es Carlos Fajul quien en su tesis doctoral la entiende como una “psicopatología social”. La vigorexia sería una especie de enfermedad relativamente nueva, originada a raíz del *boom* de los gimnasios norteamericanos de los años ochenta, y que en los últimos años ha sufrido un aumento significativo, directamente influenciado por los nuevos modelos de masculinidad ligados a un cuerpo concreto, que se potencian en los medios y que muestran cuerpos difícilmente alcanzables. (Fajul, 2006: 342)

Uno de los primeros referentes en preocuparse por el tema de la vigorexia fue Harrison Pope quien lo estudió como un desorden emocional que se caracteriza por producir alteraciones en la percepción somática. Esta patología puede derivar en cuadros obsesivos-compulsivos que favorecen una visión del propio cuerpo distorsionada, viéndose a sí mismos débiles y desprovistos de cualquier atractivo físico. En principio las investigaciones del norteamericano lo condujeron a pensar en un tipo de “anorexia inversa” o “anorexia masculina” pero investigaciones más actuales le hicieron cambiar la propia denominación, y pasó de considerarla una variante de un TCA (trastorno de la conducta alimentaria) a un trastorno de tipo somático, que prefiere definirlo como dismorfia muscular o vigorexia (Fajul, 2006: 343).

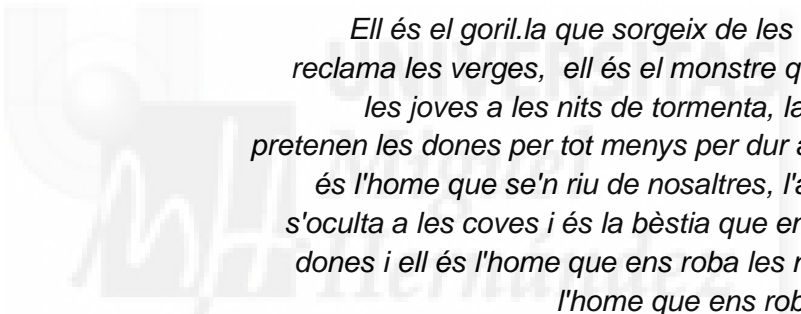
Si los espacios clásicos se resquebrajan y por tanto la identidad masculina pierde sus anclajes más potentes, los chicos, los hombres *buscan* sostener su dominación a través de esos otros espacios tan materiales como simbólicos propuestos: los iguales, los juguetes, el fútbol, las prácticas de riesgo, generando espacios donde las mujeres no puedan o deban estar. Pero como aún así las mujeres aparecen y ya no quedan espacios totalmente masculinos se recurre a un elemento que no puede ser *invadido*: el cuerpo.

Pero reapropiarse del cuerpo como marca de la diferencia y representación de las lógicas de un sistema que se reproduce a través de la violencia simbólica (Bourdieu, 2007) supone no sólo desarrollar prácticas sobre sí mismo, sino que a modo de recordatorio, la masculinidad se apropia del cuerpo de las mujeres,

como ha hecho de muchos modos a lo largo de la historia (por ejemplo, de su capacidad reproductiva) pero también a través de la violencia física y sexual.

En este sentido tengo toda la intención de meterme en terrenos fangosos en el próximo apartado. En las páginas que siguen abordaré la cuestión central de la prostitución como consumo del cuerpo de las mujeres y las lógicas de la sexualidad masculina con fenómenos como las violaciones. Porque creo que aquí sí que puede estar el último gran reducto de una masculinidad anacrónica que si tiene que morir lo hará matando.

4.8- Sexualidad masculina. Las prácticas de apropiación de los cuerpos como estrategia de reproducción



Ell és el goril.la que surgeix de les ombres i ens reclama les verges, ell és el monstre que s'emporta les joves a les nits de tempesta, la criatura que pretenen les dones per tot menys per dur al ventre, i ell és l'home que se'n riu de nosaltres, l'alimanya que s'oculta a les coves i és la bèstia que emborratxa les dones i ell és l'home que ens roba les nòvies i ell és l'home que ens roba les nòvies.

L'Home que ens roba les nòvies, Albert Pla.

Como ya he señalado, los varones son diversos, y también lo son respecto a su sexualidad pese a las apariencias y las recurrencias en las formas de desplegarla que es fundamentalmente falocéntrica. Dentro de la muestra de hombres entrevistados hay diferentes orientaciones sexuales, aunque predomina de una manera bastante clara la heterosexual. Al menos según lo que han contado.

En apartados anteriores ya se han mostrado algunas cuestiones en referencia a este ámbito, como el tema de las iniciaciones colectivas a través de revistas o videos pornográficos y el poco peso que parece tener la pérdida de la virginidad como rito de paso, según sus discursos.

Aún así, también se ha mencionado la compulsiva necesidad que parece determinar el comportamiento sexual masculino, en búsqueda perpetua de una hembra con la que copular (Fernández de Quero, 2003) y que tiene su máxima expresión en cuantificar el número de mujeres con el que se han mantenido relaciones sexuales, como se ha mostrado a través de dos noticias publicadas durante los últimos años en prensa. La hombría medible cuantitativamente.

Actualmente como se estaba empezando a apuntar, el cuerpo se convierte en las culturas posmodernas occidentales en el último reducto de fijación material y simbólica de la masculinidad tradicional. Y obviamente el cuerpo, los cuerpos diseñados antagónicamente en lo social y diferentes ya de por sí en lo biológico, son un espacio por excelencia para el ejercicio de la dominación.

Pues con todo esto y sabiendo que no es fácil hablar de la sexualidad con los hombres en contextos de investigación (sobre todo si no se fuerza el tema y si no es un estudio concreto sobre esta temática, que por otro lado suele obtener resultados de dudosa credibilidad dadas las características de la identidad masculina y su tendencia a la megalomanía) he tratado de ver cómo los varones valencianos se relacionan con este ámbito tan importante para sus subjetividades.

De esta manera se han tratado de abordar algunas cuestiones relacionadas con la sexualidad en el ámbito de las relaciones personales, siempre desde el punto de vista de su significación para la masculinidad, y por otro se ha cuestionado a los varones sobre la prostitución, un tema bastante tabú y caracterizado por esa falsa atribución en el discurso que recae siempre sobre los *otros*, nunca siendo el principal protagonista.

Sin pretensión de hacer ninguna disertación sobre la sexualidad masculina, puesto que esto sería objeto para otra tesis doctoral y necesitaría de conocimientos de los que no dispongo sobre la sexualidad humana, trataré de sintetizar algunos puntos destacables en los dos ámbitos mencionados en relación con mi trabajo de campo.

En primer lugar, el consumo de prostitución como rito de masculinidad parece estar muy arraigado en cierta cultura popular y mediática, aunque esto no sea tan fácilmente contrastable en la realidad discursiva.

Uno de los entrevistados habla abiertamente sobre este tema aunque proporcionando otras interpretaciones sugerentes para el nivel analítico de este apartado.

“Pese a estar casados, también era un poco iniciático para muchos, pero vamos yo nunca, yo de prostitución te puedo hablar poco porque, y creo que los demás también te van a hablar poco. Dicen que con la novia eran tan formales que no le cogían ni la mano, mucha gente dice que eso era la manera de desahogarse. O sea era un desahogo, no era hacer el amor [...] algunos a lo mejor cuando tenía dieciséis años o así pues, era igual que fumar, pues pa hacerse hombre... yo creo que por sentirse, en el fondo vivías en una cierta frustración también”. (Jubilado, empleado banca, 72 años)

A continuación propongo otra cita de un joven que relata parte de sus experiencias en las despedidas de solteros, un rito tradicionalmente vinculado con el erotismo y la sexualidad que representa el cuerpo femenino para muchos hombres. La mayoría de entrevistados cuando son preguntados por esta cuestión señalan que sus despedidas o a las que han asistido suelen ser “diferentes”, mixtas, que no les gusta el rollo típico, pero sí que se reconoce la existencia en esta especie de secuencia ritual de la asistencia a prostíbulos donde algunos hombres consumen prostitución. El *secreto* que tácitamente se establece en estos espacios propios y exclusivos de la masculinidad parece tener repercusiones a la hora de construir los relatos. Insisto, no es fácil que los hombres hablen abiertamente sobre estos temas que siguen presentándose como tabú en escenarios que no sean de máxima confianza para los protagonistas.

“Las que hacemos en el pueblo, la mía por ejemplo chicos y chicas. [...] En otras despedidas que hemos venido aquí, el autobús, a cenar, el *striptease*, la discoteca, sí, divertidas también porque estás con amigos, pero no sé [...] Luego tengo amigos que se han ido a otros sitios, más a lo loco, más de película pero no, no. A ver siempre con exceso, que yo también ahí esos años de salir de fiesta y drogas y [...] algunas despedidas un poco subidas”. (Empleado armería, 35 años)

La verdad es que emergen pocos discursos sobre la sexualidad o la prostitución de manera espontánea, pese a estar en el centro de las referencias culturales sobre la masculinidad (casi siempre se habla de estos temas como respuesta a la pregunta de ruptura sobre los rituales que representan las despedidas de soltero). Cuando se narran recuerdos sobre la práctica sexual los relatos son bastante breves y apelan a cierta insatisfacción, aunque haya excepciones, puesto que se rememoran épocas de mucha “mojigatería”, denotando cierta dificultad para disfrutar de la sexualidad con las mujeres (novias, esposas o parejas), lo que de alguna manera, aunque siempre sean los *otros*, parece legitimar el consumo de prostitución.

El discurso sobre la sexualidad durante la dictadura franquista tenía muchas contradicciones. Mientras existía cierta represión como consecuencia de las lógicas ultra-católicas del régimen, al mismo tiempo la propia sociedad disponía el cuerpo de las mujeres para su consumo a través de la prostitución como algo habitual y necesario para controlar y saciar esa *necesidad compulsiva* de los varones.

Aunque es motivo de diferentes e intensas polémicas y probablemente lo seguirá siendo, la prostitución desde mi punto de vista (y sin tener una opinión totalmente cerrada sobre una cuestión tan controvertida) apela directamente a la sexualidad masculina y sus formas, pero además es un espacio claro de intersección entre el capitalismo y el patriarcado. ¿Tener relaciones con una prostituta es una violación mediada por el capital? Probablemente sí. Por tanto, ¿por qué los hombres acceden de una manera tan sustanciosa a este tipo de servicios? ¿A qué responde?

Mi interés es focalizar este tema desde la construcción de la masculinidad. Aunque los entrevistados no afirman consumir prostitución, sin embargo lo proyectan sobre compañeros y gente del entorno, lo que describe un paisaje donde esta práctica parece habitual aunque no la reconozcan como propia.

“No a los pubs no, cuando éramos adolescentes lo que hacíamos era coger la moto e irnos a los puticlubs de aquí cerca. Entrábamos y nos echaban. Empezábamos a tocarles el culo a las prostitutas y enseguida como veían que éramos jovencitos pues entonces nos echaban, tendríamos dieciséis o diecisiete años [...] Cogíamos la moto y estábamos toda la noche de ruta de puticlubs [...] Yo tengo amigos que sí que han pagado. Yo no. En la vida. A mí me ha dado mucho respeto ese tema. Respeto y más pudor”. (Soldador, 35 años)

De ser cierto, y negar la existencia de un consumo de prostitución bastante generalizado y normalizado no parece una opción¹³¹, ¿qué están buscando los hombres con este tipo de actividad sexual? ¿Satisfacen deseos no desarrollados en sus relaciones cotidianas? ¿Calman esa supuesta necesidad pulsional de tener relaciones sexuales con una frecuencia elevada? ¿O más bien se trata de un lugar físico y simbólico para la confirmación de la masculinidad y la reproducción de un patriarcado al que cada vez le quedan menos espacios? Pues puede que un poco de todo, aunque esto último no sea tan fácilmente alcanzable a través de los discursos, sino de la exégesis.

¹³¹ Dentro de un reciente estudio sobre las víctimas de trata de la Delegación del Gobierno para la Violencia de Género del Ministerio de Sanidad Servicios Sociales e Igualdad coordinado por Carmen Meneses Falcón (2015) se han incluido apartados con importantes aportaciones tanto cuantitativas como cualitativas aproximándose al fenómeno de la prostitución desde el punto de vista del consumidor. A pesar de las dificultades que entraña analizar el fenómeno desde su realidad numérica, es decir, cuántos hombres se reconocen como clientes, según los datos aportados por esta obra se estima que entre el 17 y el 20% de hombres reconocen este hecho. Además, desde el punto de vista cualitativo se ofrecen otras reflexiones que van en la línea de esta tesis y la importancia del grupo de iguales: “En el grupo pagar por servicios sexuales, conocido vulgarmente como *Ir de putas*, tiene un significado distinto, es un rito de paso, un elemento de masculinidad, de demostración al grupo y a sí mismo de ser hombre, viril y masculino, y la pauta cultural en las sociedades patriarcales es mediante la demostración pública de ocuparse sexualmente y demostrar su heterosexualidad” (2015: 153).

Mediante una práctica de dominio y control sobre los cuerpos femeninos los hombres legitiman un sistema(s) que considera a la vez, que todo se puede vender, pero sobre todo si son mujeres y más si es para provecho y beneficio de los hombres (en posición de dominantes) y como práctica garante de la reproducción del patriarcado.

Recientemente diversos autores y autoras se han preocupado por centrar el análisis de la prostitución desde el punto de vista del consumidor¹³². Lo que pone a la masculinidad en la palestra. Destaca en este sentido el trabajo de Águeda Gómez Suárez, Silvia Pérez Freire y Rosa María Verdugo Matés (2015), quienes incluso se atreven a trazar una tipología del cliente poniendo sobre la mesa su heterogeneidad. Los cuatros tipos propuestos serían el cliente misógino, el consumista, el crítico y el amigo, que más allá de las diferencias tienen ese elemento en común respecto a la percepción de sus derechos sobre los cuerpos de las mujeres.

Esta obra destaca elementos como los ya propuestos sobre la importancia del grupo masculino, la presión intragrupal sobre la sexualidad y su despliegue, sus lógicas como rito iniciático, pero también aporta como novedad las reflexiones del propio varón consumidor, permitiendo establecer esos tipos de clientes que muestran la complejidad del fenómeno. Las reflexiones presentadas en las conclusiones, aunque pueden ser motivo de polémica o tachadas de simplistas o reduccionistas, son un buen punto de partida para el análisis riguroso de la relación entre la construcción social de la masculinidad y el consumo de prostitución.

¹³² Además de los estudios mencionados, existen también otros relativamente recientes y muy interesantes que centran su interés parcialmente en la sexualidad masculina. El realizado por Sortzen Consultoría (2011) para el Gobierno Vasco, dedica un apartado específico a la cuestión de las agresiones sexuales. Por su parte, el trabajo coordinado por Inmaculada Serra para la Generalitat Valenciana (2008) analiza en un apartado a los clientes consumidores de prostitución. En los últimos años en otros ámbitos territoriales se han publicado estudios sobre esta misma temática como podemos leer en esta noticia http://www.eldiario.es/andalucia/consumen-prostitucion-proclamar-masculinidad-tradicional_0_320568118.html y en este artículo de Octavio Salazar “¿Por qué los hombres se van de putas?” donde se referencia una investigación en el ámbito andaluz: http://www.huffingtonpost.es/octavio-salazar/por-que-los-hombres-se-va_b_6848252.html

Desde la perspectiva sociológica, y con base en los resultados de estos trabajos, podemos afirmar que la compra de sexo de pago no se produce por la búsqueda de sexo de calidad, por diversión ni por disfrute hedonista, sino que es una estrategia de reforzamiento de una masculinidad conformada por una identidad que gira en torno a la exhibición frente al grupo de pares, del “uso del falo” y de la práctica sexual frecuente con mujeres. (Gómez, Pérez y Verdugo, 2015: 104)

Estas dinámicas sexuales masculinas, como aprecian estas autoras, tienen una relación evidentemente estrecha con esa forma de construir la masculinidad a través del reconocimiento del colectivo y con unas estrategias de diferenciación de las mujeres que tienen su culmen en la apropiación violenta de sus cuerpos como parte de una estrategia de imposición por la fuerza (física y simbólica), práctica que a la vez sirve de reforzamiento del *statu quo* de dominación patriarcal.

Todas estas lógicas, aunque no se verbalicen, aunque no estén presentes de una manera clara en los discursos de la mayoría de varones (muchas veces tendentes a la reproducción de lo deseable y aceptado socialmente), sin embargo están naturalizadas a través de los medios de comunicación y la publicidad, pero sobre todo potenciadas y reproducidas mediante de la legitimidad que confiere el grupo de iguales mediante discursos justificadores de dicha práctica desde lo *biológico*, las necesidades o las insatisfacciones del hogar marital.

En cualquier caso, es necesario volver sobre la lógica práctica y el poso no discursivo de la identidad (leer entrelíneas, leer los tabú y los silencios y las omisiones), puesto que aunque estos hombres consumidores de prostitución (y también los *cómplices* puesto que no consumen pero tampoco condenan o censuran esta actividad o práctica sexual por parte de sus iguales sino que la legitiman) no sean capaces de leer la relación entre esta práctica y el sistema de dominación patriarcal, cualquier lectura medianamente interpretativa desde un punto de vista socioantropológico permite apuntar en esta dirección, pese al matiz de la diversidad del tipo de clientes. En todo caso, todos tienen un

elemento común, más allá del despliegue de la práctica sexual concreta, que es sentirse con el derecho de apropiación a través del capitalismo de los cuerpos de las mujeres, consideradas como mercancías intercambiables.

La sexualidad masculina contemporánea necesita ser interpretada con códigos nuevos de este tiempo sociohistórico pero siempre desde su comprensión como lógica práctica y manifestación de la identidad masculina. La pornografía, el consumo de prostitución ¹³³, el descubrimiento de la sexualidad colectivamente en espacios homosociales, el falocentrismo como práctica habitual y compulsiva y la creencia en el derecho de posesión sobre los cuerpos femeninos que tiene su expresión máxima en la violación (que es la forma más brutal de perpetuación del patriarcado) forman parte de la creencia compartida que es la masculinidad, siendo estos elementos su manifestación práctica a través de la sexualidad. Si la identidad masculina como se está proponiendo se encuentra cada vez más huérfana de espacios donde confirmarse y donde consolidar una experiencia de autenticidad en la manifestación del poder, los cuerpos se transforman en el último recurso para el dominio masculino, muestra inequívoca de que la lucha por la igualdad tiene aún mucho camino por recorrer y que pasa indefectiblemente por una reforma prácticamente total de las formas de entender los cuerpos y la sexualidad que tienen los varones.

Acabo este apartado con dos citas sobre trabajos recientes en Estados Unidos y Reino Unido que abordan la problemática de la violación ¹³⁴ desde enfoques que tienen mucho que ver con el núcleo central de la identidad de los varones y cómo estos no reconocen sus actuaciones sexuales como tal delito en muchas

¹³³ Sobre pornografía, prostitución y violación son muy sugerentes las reflexiones hechas por Virgine Despentes porque aunque contadas desde sus experiencias en primera persona, apelan directamente a los hombres y sus comportamientos sexuales. “la violación es también un diálogo privado a través del cual un hombre declara a los otros hombres: yo me follo a vuestras mujeres a lo bestia [...] La violación es lo propio del hombre; ni la guerra, ni la caza, ni el deseo crudo, ni la violencia o la barbaries, la violación es lo único que las mujeres- hasta ahora- no se han reapropiado. La mística masculina debe construirse como si fuera peligrosa, criminal e incontrolable por naturaleza” (2007: 34-43).

¹³⁴ Uno de los autores más destacados en el estudio de la relación entre masculinidades y violación es Timothy Beneke. Se puede consultar una breve artículo síntesis de su trabajo “Men on rape” en el libro editado por Michael Kimmel y Michael Messner (eds.) (2004) *Men’s lives*. (pp. 469-474). Sobre este fenómeno existen muchas otras interpretaciones que tienden a la justificación. Una de las más grotescas es la de David Barash quien intentó demostrar que la violación era natural en el hombre (Badinter, 1993: 41).

ocasiones, manifestación directa de una forma determinada de construir su identidad masculina.

Given that callous sexual attitudes permit violence and consider women as passive sexual objects, it follows that for men who endorse these, sexual aggression becomes an appropriate and accepted expression of masculinity. In this sense, using force to obtain intercourse does not become an act of rape, but rather an expression of hypermasculinity, which may be thought of as a desirable disposition in certain subcultures. (Edwards, Bradshaw y Hinsz, 2014: 189)

Gender is used to express behavior learned through the socialisation process, not biologically determined, and negotiates through socio-structural settings. This is where male rape myths emanate from. It was argued in this paper that male rape may be disregarded due to the powerful gender expectations and stereotypes wherein women and men are socialised. For example, it was argued that traditionally men have been expected to be dominant, powerful and strong, so this expectation may disallow them to be male rape victims; arguably, male rape essentially challenges and threatens men's manliness and sexuality. Hegemonic masculinity helps to understand and explain the attitudes surrounding male rape, as well as the under-reporting and causation of male rape. (Javaid, 2015: 288-289)

4.9- La dubitatividad del ser. Los hombres, los silencios y los privilegios

La mujer tiene ovarios, útero; son condiciones singulares que la encierran en su subjetividad; se suele decir que piensa con las glándulas. El hombre olvida olímpicamente que su anatomía también incluye hormonas, testículos. Percibe su cuerpo como una relación directa y normal con el mundo, que cree aprender en su objetividad...

Simone de Beauvoir, *El segundo sexo* (2005:50).

En este último apartado del análisis me gustaría centrarme en otro de los objetivos de esta tesis que no es otro que determinar cuáles son las significaciones que los varones valencianos le dan actualmente a su identidad de género.

Como era previsible, y así lo destaca Antonio Agustín García (2008, 2009), esta pretensión puede encontrarse con silencios y vacíos que no puedan permitir determinar con exactitud qué es aquello que los hombres entienden por masculinidad, puesto que esta deviene invisible en el contexto patriarcal.

Así que frente al reto y buscando soluciones prácticas, se plantean básicamente dos preguntas abiertas que normalmente se realizan al final del último encuentro con cada participante en las entrevistas biográficas. La primera pregunta cuestiona directamente sobre qué significa /ha significado para esa persona haber sido hombre durante su vida. La segunda, para tratar de descifrar las creencias sobre su propia identidad¹³⁵ intenta ponerles frente a la dicotomía de escoger ser varón o mujer, es decir, darles la posibilidad de si

¹³⁵ Sobre la identidad y su complejidad es de especial interés el análisis propuesto en el artículo de Luis Álvarez-Munárriz (2011), quien centra su mirada en la identidad personal, *descuidada* por la antropología. En esta tesis se ha apelado directa e intencionadamente a una identidad fundamentalmente gestada en lo sociocultural (sentimiento de similitud) e incorporada por los individuos, haciendo uso de conceptos como el *habitus*. No obstante, a pesar de centrarme esa mirada exógena o extrapersonal (2011: 409) condicionante de nuestros comportamientos humanos en grupo, que incluso puede presentar ciertas ideas cercanas al determinismo social o algunos axiomas del marxismo, mi posicionamiento sobre las identidades estaría cercano a posiciones mixtas, no deterministas, (Sztompka, 2002: 217-226) y que reclama de la necesidad de la interdisciplinariedad y las denominadas ciencias de la complejidad, precisamente para dar respuesta a la complejidad propia de la identidad en todas sus dimensiones.

volvieran a nacer y tuvieran la ocasión de elegir, que escogieran entre ser hombre o ser mujer y la justificación de su respuesta.

Con este planteamiento se corrigen los silencios ya de por sí suficientemente significativos, y junto con las prácticas determinadas que han desplegado los reproductores de la masculinidad valenciana en los últimos lustros, me permite dar una idea bastante concreta de la relación entre estas, los discursos, los silencios y la identificación de una posición de privilegio que normalmente es invisible o mejor dicho no reconocida en tanto que el varón encarna la universalidad y se encuentra en posición de dominante. ¿El ciego que no ve o el que simula ceguera porque no quiere ver?

Sin embargo, con estas cuestiones planteadas directamente y en un escenario de un nivel alto de confianza con los entrevistados (final de la última entrevista), se puede determinar que la masculinidad sí que es consciente de su posición de privilegio, aunque haya ahí también matices causados por el cambio social al que he hecho referencia continua. No obstante, de lo que no son conscientes es de que las prácticas reproducidas a lo largo de su vida en muchas ocasiones han respondido y continúan respondiendo a lo social incorporado, a la *inconsciencia* del hacer, entendiéndolo que la identidad masculina es una posición de poder que necesita ser continuamente puesta en escena y defendida. Ahora quizás más que nunca.

Pierre Bourdieu constata que “ser un hombre es, de entrada, hallarse en una posición que implica poder”. Y concluye precisamente que “la *illusio viril* es el fundamento de la *libido dominandi*”. Pero también podemos invertir los propósitos y afirmar que la *libido dominandi* fundamenta la virilidad, aun siendo esta ilusoria. E incluso, si “el dominante es dominado por su dominación” esta seguía constituyendo la razón última de identidad masculina. Con su progresiva desaparición nos hallamos frente al vacío definitorio. (Badinter, 1993: 19)

¿Qué significa ser hombre para los entrevistados? ¿Prefieren ser hombres o mujeres? ¿Por qué? Reproduzco a continuación algunas de las conversaciones

y reflexiones más interesantes de los valencianos a los que he tenido la suerte de poder preguntárselo, palabras que desde mi punto de vista son un auténtico acopio de conocimiento de los discursos masculinos autoreflexivos sobre su posición como sujetos sexuados en un sistema binario de dominación de género.

“Bueno, hombre, mmm, para mí muy bien. Yo he nacido hombre y me considero hombre y mejor que ser mujer. Pienso que tenemos más ventajas los hombres, más que las mujeres...”.

Es que la próxima pregunta que iba era precisamente ¿hubieras preferido ser hombre o ser mujer?

“¡No, no! Ser hombre, no tengo duda [...]”

¿Cuáles son esas ventajas de los hombres?

“Todas, (silencio) todas (silencio prolongado) es que para mí son todo, todo son ventajas. Las mujeres están marginadas por todas partes, aunque de todas maneras tampoco me gustan las feministas, o sea, pienso que se pasan también tres pueblos, pero vamos yo es que veo muchas ventajas. Yo no me cambiaba eh, por ser mujer”.

¿Y qué crees que significa ser hombre?

“(Silencio prolongado) Hombre es que es todo, la responsabilidad, todo. Que es lo mismo que ser mujer, la responsabilidad y todo seas hombre o seas mujer. Hombre a lo mejor de la mujer podría envidiar la maternidad que pienso que puede ser lo más bonito. La maternidad, es decir, llevar a tu hijo en tus entrañas. Eso sí que lo envidiaría. Pero vamos a ver, lo que pasa es que las mujeres lo tienen todo peor y eso que ahora ya se van igualando, o sea, la sociedad las iguala... bueno eso en España si te vas a Arabia Saudí...”. (Pequeño empresario hostelería, 61 años)

¿Qué significa ser hombre?

“¿Qué significa ser hombre? (extrañeza, ríe, unos segundos de silencio)”.

O ¿qué ha significado para ti en tu vida ser hombre?

“¡Hostia!, ¿qué pregunta más difícil no? (ríe y prolonga silencio)”.

O ¿qué es ser hombre?

“¿Qué ese ser hombre? (continúa riendo y pronuncia algo ininteligible). Es que no sé qué quieres decir, la negación de la, no sé, hombre si es, yo que sé, ser hombre tendrá que ser en contraposición a ser mujer, ¿no? Y en contraposición a ser mujer pues yo que sé, el tema físico es el que nos diferencia, el tema de que nosotros somos más fuertes físicamente, de hacer unos trabajos diferentes, desarrollamos otro tipo de actividades, ¿no?, Esto se me ocurre porque después ¿qué más puede ser?, pues a lo mejor las obligaciones también son diferentes, desde las obligaciones en casa hasta (piensa) las aficiones deportivas, también son muy diferentes, pero no sé...”

Si volvieras a nacer en las mismas circunstancias históricas, en el mismo año que naciste, ¿querrías ser hombre o querrías ser mujer?

“Hombre (taxativo) Y ¿por qué? Pues porque tenemos mucha más libertad que las mujeres para muchas cosas, mucha más. Te he hablado de la época posfranquista que aún no habían libertades para nadie, pero evidentemente los hombres tenían mucha más libertad y hoy en día pues hay otro tipo de libertad que es digamos todo el tema de violencia de género donde la mujer está más indefensa, todo el tema de, de, de trabajo que los hombres tenemos más oportunidades de trabajo y ganamos más dinero, ¿no? Y entonces hay todavía unas diferencias sociales marcadamente machistas y claro yo quiero estar en los ganadores (ríe) Y después otra cosa que es el tema de procreación, ¿no? Que el tema de procreación pobres mujeres traen todo el lastre detrás ya para toda la vida. Entre que se deforma el cuerpo y que esto que el rollo afectivo con los hijos es diferente, ¿no?, los padres [...] pero evidentemente los hombres tenemos muchos más ventajas que las mujeres en casi todo”. (Pequeño empresario, agricultor, 59 años)

¿Qué significa ser hombre?

“(Silencio prolongado) ¿Qué significa ser hombre? (se lo repite, auto-pregunta) (silencio breve) Yo que sé tío, me has dejao loco, no sé qué significa ser hombre pero ¿hombre como distinto de la mujer o hombre como hombre? Porque no sé...”.

Hombre como género masculino

“¿Hombre como género masculino? No sé, pues yo entiendo que una parte de, como, como, como un ingrediente más de, de, de, de una comida, mira sí lo voy a llevar a mi terreno, es un ingrediente más de una comida, como los huevos fritos con patatas. Pues el huevo frito o las patatas, o sea, (reflexiona) exacto, si fuese un huevo frito con patatas o el huevo o las patatas, algo necesario para poder tener un buen plato. Sí algo así, no sé (ríe)”.

Si tuvieras la oportunidad de volver a nacer y elegir ¿serías hombre o serías mujer?

“(Silencio) Sí, lo tengo claro, lo tengo claro, sería hombre, sería hombre porque este mundo está montao claramente para los tíos, o sea eso es un hecho. Entonces, por, por facilitarme la vida, si quisiese follar sería tía, lo veo claro, pero como incluso a unas malas pagando se puede follar, desde luego que sería tío a día de hoy y según está montao este, este país en concreto. Yo sería tío, yo creo que sí”.

¿Ser tío es un privilegio?

“(Silencio) Hostia...”.

¿O tiene privilegios...?

“Sí, tiene privilegios, claro que tiene privilegios, pero es que, sí, sí”.

¿Me podrías poner ejemplos?

“En todas las ciudades del norte de España, desde Madrid para arriba, existe todavía lo de, cómo se llama aquello, todo lo del *hereu* y toda aquella mierda, por ponerte un ejemplo. En determinadas familias se sigue viendo que es el chico de la familia, en mi empresa, dentro de mi empresa que es una empresa que promueve un montón la igualdad eh, a lo mejor

hay un 5% de tías, y dentro del comité de dirección de un equipo de siete personas hay una tía. En mi empresa sí que las tías ganan igual que los tíos, pero no es lo normal en el resto de las empresas. Entonces también es un problema a nivel salarial, ya no de competencia es que tienes que [...] a nivel salarial no hay diferencias pero para poder promocionar tienes que ser la polla. Y luego, eso era a nivel laboral, y luego es que claro, con la semana que llevamos y he estado leyendo algún que otro reportaje de la violencia y tal, y bueno es brutal. Entonces tienes todas las papeletas de que, quiero decir que te maltraten, no sé si a nivel físico o a qué nivel pero no sé, no...”. (Ingeniero Industrial, 39 años)

Si volvieras a nacer, elegirías, y pudieras claro, ¿elegirías ser hombre o mujer?

“Joder... (Silencio) A ver, yo qué sé, ser hombre ya te he contao lo problemático que es pero no sé, con lo que me ha costao más o menos, yo creo que sería hombre. Y luego que además te digo una cosa, igual porque he tenido, he tenido maestras feministas, creo que pese a todo, pese a todo es más fácil ser hombre...”

¿Qué significa ser hombre? ¿Qué ha significado para ti en tu vida ser hombre?

“Pues no lo sé, la verdad que no lo sé, no sé contestarte a esto [...] Si, no, te quiero decir, la verdad, no lo sé la verdad, porque, creo que no, o sea, a ver, [...] hubo una vez que le pegué un corte, pero le pegué un corte a un gilipollas que todo lo que se le ocurrió decirme de mi directora de tesis es las piernas tan bonitas que tenía y los tacones tan altos que llevaba, quiero decir, eh... A mí eso me llena de estupor, hay un punto que me llena de estupor, o sea, sobre todo porque el que lo dijo es un mediocre [...] Entonces dices, joder, tú estás hablando desde arriba y lo que te crees que te permite hablar desde arriba es ser hombre. Hay que ser gilipollas, no sé. Entonces te digo, antes te decía que pese a todo ser hombre es más fácil que ser una mujer porque fíjate, mi maestra (nombre de la maestra), que para mí es de las personas, personas (enfatisa) más brillantes, más sabias, que tenían una combinación más perfecta de teoría y de aplicación de la teoría que el hecho de ser mujer legitime a un gilipollas para hablar

con cierta arrogancia fálica, eso es inevitable y eso le pasa por ser mujer. Creo que pese a todo es más fácil ser hombre que ser mujer. Entonces en ese sentido si me lo preguntas pues supongo que ser hombre es complicado y sobre todo en esta época de (no se entiende) de los roles que nunca, pero, creo que no te das cuenta y a veces gilipollas como ese te revelan si eres capaz de pensarlo que sigues estando en el lado hegemónico [...] Ahí podría ser malo en el tema de los privilegios y decir que mi maestra esta de la que hablo tanto, eh, una amiga mía que es discípula suya siempre alguna vez me dijo cuando vivía, y después ya cuando murió y eso también, que ella a veces hubiera querido ser hombre para ser discípulo (ríe) en vez de discípula porque era más difícil y por algún motivo de determinada competencia estábamos exentos. Yo supongo que ese sería un ejemplo. De todas maneras, es que no sé (silencio) me cuesta pensarlo en términos de privilegio. Precisamente porque antes te hablaba, yo podría haber leído, en ese sentido creo que tenía una esposa al final del camino bastante predispuesta a tú haces tu camino de cazador recolector de causas sociales, pero de cazador recolector y yo me quedo en casa con la criatura y ese privilegio que hubiera podido ejercer a mí me generaba culpa ideológica. Entonces no sé, creo que es un concepto interesante, me tendría que poner a pensarlo... Creo que determinados, o sea, el rollo está en que yo me crío entre mujeres, como me crío entre mujeres luego me doy cuenta que determinados roles que yo adopto son de madre y no de padre [...] Entonces, luego tengo una directora de tesis mujer, tengo compañeras discípulas tuyas mujer, todas feministas, eh, entonces esos privilegios a mí cuando los he notado me han generado un cierto grado de malestar, de culpa, creo que esa podría ser una respuesta. Privilegios desde, de ese sentido, que yo tengo, que de hecho en esta sociedad yo tengo carta blanca para por ejemplo eso, si estoy casao salir y llegar a casa y que esté la cena puesta, eso a mí me provoca malestar". (Profesor universitario, 43 años)

“¿Sabiedo lo que sé ahora? Hombre, yo creo que hombre (silencio reflexivo) Claro es que es muy fácil decir hombre porque es lo que conozco. Entonces yo creo que es más sencillo decir hombre. También porque creo que he visto a lo largo de mi vida que los hombres tenemos

más facilidad para muchas cosas, es triste pero es así. Hablo de mi caso, a la hora de salir, a la hora de trabajar... es que ser hombre tiene unas cosas buenas y unas malas. Yo como he visto el trato a las mujeres, de makinetos y tal, yo si fuera esa chica me sentiría muy mal, o sea, ir por la calle y tener que sentirte acosada siempre me parece una sensación tan desagradable, y que no puedes hacer nada porque pasan dos o tres tipos gilipollas que te dicen cosas [...] lo puedes llegar a pasar muy mal. El problema del chico es que como te digan eso acabas a tortas. Los chicos pillan más porque los chicos siempre tenemos que acabar a tortas, se ve que no sabemos hablar, y las chicas por el otro lado están más indefensas”.

¿Qué significa ser hombre? ¿Qué ha significado para ti en tu vida ser hombre?

“(Silencio prolongado) Estas es que tienes que decírmelas una semana antes... para pensar un poco, porque aquí te suelto lo primero que así reflexionando un mínimo pero un poco a bote pronto. (Silencio larguísimo) Yo creo que es un poco lo que hemos hablao, ha significao, es que no sé, es hablar por hablar. Porque yo creo que donde he llegado podría haberlo hecho, a ver, haberlo hecho siendo mujer. Me explico, [...] cierto es que el curro que tengo es porque soy chico, en mi ámbito hay mucha mujer, pero tengo muchas amigas que están sin curro porque son chicas, porque se buscan chicos”.

No tenemos, parece, una definición muy clara de lo que significa ser hombre...

“Es que yo qué sé, no sé qué significa, o sea, que ha supuesto para, seguramente facilidades en ciertas cosas que yo ni me he enterado algunas que sí que me he dado cuenta, sabes, por ejemplo a la hora de salir, pues yo salía antes que mi hermana por ser chico... pero no se me ocurre así nada”. (Educador social, 38 años)

“La verdad es que no me lo he planteado nunca pero, yo por ser hombre, mi juventud tuve ventajas creo. Ventajas en el sentido de fui el primer chiquillo en una familia, fui el primer nieto, porque antes parecía que estaba mejor visto, ¿no? [...] Y parece que eso... pero después en la vida

yo creo que me ha... por lo menos hasta hace poco (no se entiende) más responsabilidad, más responsabilidades que la mujer. Ahora eso está cambiando, ¿no? Ahora incluso hay mujeres que llevan muchísima más responsabilidad de la familia, ¿no? Pero de hecho en mi época habían pocas mujeres que trabajaran, había pocas mujeres que, que, que sacaran una familia adelante ellas solas. Todas dependían de los maridos. Y entonces el rol del hombre y de la mujer era diferente, estaban diferenciados, muy diferenciados. Entonces, bueno que me hubiera gustado a mí, bueno, no te sé responder. Lo que sí que sé, es que ya te digo, a mí me dio la impresión de que de joven me favorecía un poco. Tampoco nada especial, pero después tal vez a mí me dieron más responsabilidad, aquel agobio yo no sé si siendo mujer lo hubiera tenido, no lo sé, porque yo si hubiera sido mujer y hubiera estado, hubiera tenido alguien al lado que me hubiera respondido que me, sabes, no sé, no lo sé, es que es una incógnita que no me lo he planteado, eh, nunca". (Jubilado, empresario artes gráficas, 63 años)

“Ser hombre en masculino o ser hombre, porque para mí ser hombre es ser persona [...] A mí no me dieron a elegir, ¿a ti te dieron a elegir? [...] ¿Qué virtudes tiene que tener un hombre que no tenga que tener una mujer? [...] Una mujer tiene una serie de características que se las ha dado las hormonas, la naturaleza, y a nosotros no sé, vale, no sé, ¿por qué un hombre no tiene que ser abnegado? ¿Por qué una mujer no tiene que ser firme? ¿O ser constante? Pues no lo sé [...] O ser sensible, ¿por qué un hombre no puede ser sensible?”

Ya sabes que se dice que los chicos no lloran...

“Pues sí, ¿por qué un chico no puede llorar?”

Si tuvieras la oportunidad de volver a nacer y elegir, ¿preferirías ser hombre o ser mujer?

“Ufff, (ríe). Yo creo que hombre porque yo no sé ser mujer [...] yo preferiría ser hombre, porque ser mujer es muy duro eh. (Silencio) Ser mujer es muy duro”.

¿Por qué es duro ser mujer?

“Tu imagínate preñá, y ellas lo tienen tan normal, tú imagínate pariendo, tú imagínate dando de mamar a la criaturita [...] si lo analizas desde el punto de vista egoísta o cómodo, oye yo no veo nada cómodo ser mujer. Yo admiro a la mujer por eso, por la cantidad de cosas que son capaces de saber hacer”. (Jubilado, empleado banca, 72 años)

“Hombre, hombre! Pues porque es que no me veo, no me veo, a ver (silencio) hombre de todas (afirma) porque es que lo veo más fácil, lo veo el mundo más fácil para los hombres. Siendo que todo está muy igual y que por ejemplo aquí en España no sabemos lo que tenemos, si miras un poco cómo está el mundo por ahí con el tema del hombre o mujer. Ser mujer aquí es tan normal, o bueno, tan fácil como ser hombre, hoy en día, antiguamente a lo mejor no, antiguamente cuidadín. Pero no es que lo vea el sexo débil o como se le dice pero sí, realmente el mundo para las mujeres ha sido más difícil. [...] Aquí es que es todo muy igual pero tenemos muchas ventajas los hombres, es que en general en la naturaleza, el macho tiene las de ganar, es general, ya te digo en los animales y en los hombres no es ninguna distinción, al revés más acusado todavía [...] Si hubiera nacido mujer hubiera sido lo mismo, no sé, la respuesta creo que sería la misma pero, ¿qué significa ser hombre? Es que me ha tocao, es que como esto no lo puedes elegir. No sé, ha sido un lujo para muchas cosas, pero es que claro si hubiera nacido mujer a lo mejor no me hubieran gustao esas cosas. [...] en mi caso no puedo decir me hubiera gustado ser mujer por esto [...] Como yo he hecho lo que me ha gustao, no me han obligao a la caza, no me han obligado al fútbol, no me han obligado a nada, entonces he hecho siempre lo que realmente me ha gustado o lo que he podido hacer en ese momento. Ser hombre pues ha sido, pues bien, pues perfecto”. (Empleado armería, 35 años)

“Significa que tener que, no depender de una mujer (ríe) es algo muy importante aunque no lo esté cumpliendo yo hoy en día...”

¿Eso significaría entonces que tú eres menos hombre?

“No, bueno, no sé no puedo contestarte a esa pregunta (ríe) [...] Después, yo qué sé, pues qué significa ser hombre, pues significa ser fuerte, ser

trabajador, ser valiente... [...] Hombre, escogería ser hombre, porque los hombres tiene más libertad, tienen menos tabus, eh,..., están mejor valorados en las faenas, en los trabajos, casi todos los trabajos [...] Totalmente, tenemos privilegios y eso que nuestra sociedad tiende a ser bastante igualitaria, pero... [...] es la mentalidad de la gente, no sé si algún día dejará de haber diferencias”. (Socorrista, monitor natación, 30 años)

“Por supuesto hombre. No tengo ninguna duda. Siempre lo he pensado. Yo pensé, ¡pobres mujeres tú! Yo he pensado eso en mi interior. Pobres mujeres, cómo las tratan, lo que han de hacer, lo que tal, los, ahora hoy se ha arreglado un poco pero, así, aún así. Y encima, pues yo qué sé, su cuerpo es más *teclós*, es más, nosotros somos muy simples, nosotros somos una máquina, yo que sé, ¡creo yo! Yo no entiendo de cosas médicas del cuerpo y de reacciones y fisionomías y tal, pero veo que nosotros, sota, caballo y rey. Por tanto, ¿por qué tendríamos que querer ser del otro sexo que consideramos más complejo? ¡No! Hombre. Yo lo tengo muy claro [...] Yo, indudablemente hemos tenido privilegios, hemos tenido. Pero nos venía un poco dado, es decir, veo el privilegio no como una culpabilidad sobre él sino de una... de un tipo de sociedad, de un tipo de cultura en la que el hombre era el hombre y la mujer, tu a lo que te diga el hombre. Injusto totalmente, pero era así, y aunque hubieras querido revelarte cincuenta o cien años atrás no se te hubiera permitido, no hubieras encontrado camino para deshacer eso [...] Pero claro, es el entorno en el que vives, es la corriente que se te va llevando y a nadie se le ocurre darse la vuelta y ponerse a nadar contracorriente [...] El hombre ha tenido más privilegios que la mujer, pero (silencio reflexivo) tampoco sería justo culpabilizar al hombre así como..”. (Jubilado, funcionario de hacienda, 66 años)

“Para mi ser hombre significa ser alguien en la vida para que la vida sea mejor entre todos. Yo siempre he querido hacer bien para que repercuta en beneficio de todos. Eso es un poco carca si quieres”.

Bueno, no necesariamente, ¿no?

“Pero, pero, digamos, yo si he podido hacer bien por alguien lo he hecho. Salvo si vienen a por mí. Si vienen a por mí yo tengo que defenderme [...]”

Si volvieras a nacer ¿elegirías ser mujer o ser hombre? si pudieras elegir...

“No, yo sería hombre”. (Jubilado, administrativo contable y músico, 75 años)

“Para mí ser hombre, pues verás tú, es una cosa que no tengo demasiado clara (ríe) porque se supone que estamos aquí para reproducirnos, ¿no? entonces cuando ya no puedes hacer una familia en la que te puedes reproducir, si eliges lo de ser gay y esto, ya lo de ser hombre es una cosa que no. Yo no veo géneros por la calle, ni orientaciones sexuales, ni géneros, para mí todo, siempre que la gente haga las cosas porque le apetece hacerlas y no se hagan daño ni hagan daño a nadie, para mí está todo permitido. Para mí ser hombre es lo mismo que una mujer, pues cumplir en unas, pues tener unas metas en la vida e intentar cumplirlas, sobre todo ser honesto, tener palabra, no, no ir enredando a nadie ni contando mentiras y esto... Pero para mí ser hombre es eso, ser una persona sería cumplidora [...] Uy! Hombre. Por el mundo tan machista, yo pienso que tenemos ventaja. Debería de, de contestarte que cualquiera de las dos cosas si viviéramos en un mundo igualitario, pero como no es así egoístamente me pido el papel de hombre. [...] El mundo debería de ser diferente pero egoístamente yo quiero lo fácil”. (Obrero industrial, 52 años)

“El hombre antes era el que traía el dinero a casa (silencio), ¿sabes? Para mí antes el hombre era el que traía el dinero a casa y es el que mandaba en casa, la mujer se lo hacía todo y hoy en día no. Hoy en día un hombre es igual que una mujer. Y la mujer es igual que el hombre. ¿Sabes lo que...? Que hoy hombres no hay. Son las dos cosas que, para son iguales es lo que pienso [...] Hombre (contesta rápido, sin dudar) [...] Porque para mí el hombre es como si tuviera más diversión. La mujer es como si estuviera más ligada a tener que hacer ciertas cosas. El hombre tiene más libertad, el hombre tiene más libertad. Antes (que ellas) ya vamos con la moto, somos un poquito más valientes... aunque hoy en día hay mujeres que telita también... [...] Yo creo que las mujeres es como si tuvieran otro

sentido de vida [...] No sé cómo explicarlo, nosotros somos más *arreu* cuando somos jóvenes, nos tenemos que tirar de un puente al río nos tiramos, la mujer no, eso no lo piensa”. (Soldador, 35 años)

La masculinidad silenciosa, no hablada, la que no se puede definir, huérfana de discursos, porque sus prácticas tradicionales están obsoletas. Vacíos y frases entrecortadas, pensamientos confusos, inciertos, metáforas complejas y silencios, sobre todo silencios de perplejidad frente a la pregunta que nunca debe ser preguntada, porque esta sí, retorna sobre los orígenes. Ser hombre puede llevarnos de decir que “es todo” hasta negar la existencia de los propios hombres. La brújula anda mareada, síntoma inequívoco del momento actual de pérdida de referencias claras.

A pesar de todo, cuando se pone a los varones frente a las *otras*, las dudas parecen disiparse y se empieza a dar significado a la masculinidad, que no es otra cosa que una posición de poder contra las mujeres. En este sentido no cabe vacilación alguna. Los hombres no quieren ser mujeres desde el más mayor hasta el más joven. Ser mujer es partir de una posición de desventaja, posición que por tanto implica el privilegio de la masculinidad en un sistema que juega por oposición y supuesta complementariedad funcional, aunque esto no sea más que la propia estrategia de dominación que está tan naturalizada que esconde perfectamente la arbitrariedad sobre la que se sustenta. No hay ninguna base biológica para justificar las desigualdades, sino que esta es social, y por tanto es modificable. Por eso no hay que preguntar. Que los hombres no sean capaces de definirse implica que la propia relación de dominación diluye su posición de género en el sistema en tanto que su lugar es necesario para la reproducción, tanto como su propio desconocimiento. Los hombres están *atrapados* en la creencia sobre el universal masculino, en la razón y en los discursos legitimadores de su superioridad y la inferioridad femenina, a los que gracias a la hegemonía no hace falta prácticamente recurrir. De hecho, no hace falta discurso porque está la práctica, práctica que además nunca retorna a cuestionarse sus orígenes. Lógicas prácticas de reproducción.

Si bien no saben definirse como varones más allá de silencios, dudas y erráticas reflexiones que denotan cierta confusión entre el retorno a las esencias y la brújula rota, son capaces de reconocer, aunque sea a través de un mecanismo de interrogación forzado, que su posición es de privilegio, que ser hombre es más fácil, tiene más libertades, menos complicaciones (por apelación a la biología en muchas ocasiones) está más valorado, reconocido, prestigiado. Reconocen la dificultad de ser mujer, en la calle, en casa y en el mundo laboral.

Eso sí, sus discursos denotan cierto miedo o quizás manifiestan una desubicación bien palpable frente a un escenario que les pilla a todos por *sorpresa*; los mayores porque vienen de otro mundo y los más jóvenes porque tienen los *habitus* desajustados que se crearon como consecuencia del mundo anterior y todavía no son capaces de hacer una adaptación en la que encajen, discursos y lógicas prácticas que vienen de las profundidades de los esquemas de su *habitus* con la realidad a la que se enfrentan actualmente. ¿Se ha preparado a los chicos para ser feroces guerreros en un mundo en el que *ya no existe guerra*? Nunca nadie definió con tanta exactitud la realidad masculina actual como el título de la investigación de Artemio Baigorri (1995) “El hombre perplejo”. Así andan, así andamos, reproduciendo lógicas de un pasado que parece no existir y que nunca va a volver, aferrándose a lo que les queda, a lo que la sociedad les enseña, ser hombre, el refugio identitario (Marqués, 1997; Guasch, 2003) más necesario que nunca en estas vidas líquidas.

Discursos benevolentes y justificaciones, el dejarse llevar, seguir la corriente, porque al final garantiza una posición de privilegio de la que las mujeres están excluidas. Menos competencia, más poder y una vida más fácil, dentro de las dificultades que entraña ser víctima de esa *illusio viril* que ha condicionado la vida de los hombres siempre creyéndose últimos y únicos responsables del bienestar de las familias y entorno. El héroe, el guerrero, el mago (en versión capitalista) y el frustrado amante.

Se reconoce que la cultura en la que viven no es igualitaria, pero a la vez se cree que se ha avanzado mucho y que están en una situación bastante mejor que en otros países. Los relatos pivotan entre miedos y reconocimientos, entre

justificaciones y denuncias de la injusticia evidente que supone su posición de poder. Posición a la que no parecen querer renunciar de una forma muy proactiva.

Como traté de señalar hace unos años sobre la posición de los varones en la tipología de masculinidades jerarquizada propuesta por Raewyn Connell (1995: 79)

Lo más probable, a falta de confirmación estadística, es que el mayor número de hombres actuales en las sociedades occidentales, puedan estar integrados dentro de la categoría, “masculinidad cómplice”, lo que supone no poner en duda el *statu quo* de dominación masculina y aprovecharse de lo que define este sociólogo como “dividendos patriarcales. (Sanfélix, 2011: 232)

Y lo sigo pensando, aún sin esa confirmación estadística, pero con una validación cualitativa a través de los relatos de unos cuantos hombres que casi por saturación definen unas prácticas vitales y unos discursos por las que quedan encuadrados teóricamente en este tipo de masculinidad. La masculinidad cómplice¹³⁶, la que gana por hegemonía, puesto que aunque no forma parte de la primera línea de las tropas del patriarcado, y por tanto no asume ese riesgo, se beneficia (*patriarchal dividend*) del sistema, sin ser la minoría que representa la masculinidad hegemónica ni encarnar a la otra gran

¹³⁶ Respecto a tipologías y clasificaciones de los varones españoles destacaría dos referencias que están en relación con este tipo de masculinidad cómplice (entendida como grupo mayoritario y heterogéneo que no encarna la minoría hegemónica ni adopta actitudes favorables e implicadas por el cambio hacia una igualdad real). En primer lugar Miguel Lorente (2009) habla del posmachismo: “Los factores que condujeron a la era posmachista hicieron que muchos hombres incorporaran los nuevos valores como parte de su condición, un nuevo estatus en parte alejado de las posiciones tradicionales del androcentrismo, pero con el sempiterno objetivo masculino de mantener una posición de poder. Eran nuevos hombres en la forma, pero iguales en sus planteamientos y en la manera de percibir la realidad. Así nacieron los “nuevos hombres nuevos” una adaptación continuista al cambio para garantizar el recambio sobre la idea de la masculinidad y no sobre su crítica o rechazo” (2009: 72-73). Por otro lado, la poco conocida investigación de Pilar Inner (1988) en donde se sitúa también alguna tipología cercana a la mencionada masculinidad cómplice: “Son favorables al trabajo de la mujer y también a compartir las tareas del hogar. [...] Están dispuestos a acompañarlas en el cambio, pero no a reemplazarlas como factor dinámico ni a aceptar situaciones de discriminación positiva”. (INNER, 1988: 70)

minoría que supone la masculinidad subordinada, la que sí que cuestiona el orden y que es donde se sitúa la batalla precisamente por la hegemonía y la construcción de otro referente social de forma válida y aceptada de ser varón en nuestra cultura.

4.10- Pinceladas anacrónicas

Como ya he apuntado anteriormente, durante estos meses de realización de la tesis han surgido muchas conversaciones con diferentes perfiles de hombres y mujeres, especialmente los primeros, tanto en bares, como en los talleres formativos que he impartido. Todo ello me han ayudado en la comprensión de las lógicas prácticas de la masculinidad, sirviéndome para completar las informaciones teóricas y empíricas de las que disponía e incluso guiarme en el camino.

Destacaría en este sentido algunos breves relatos que, como señalo en el título, parecen pinceladas de masculinidades anacrónicas, pero que de alguna manera todavía subsisten; silenciosas en sus discursos pero reales en sus consecuencias.

El propietario del bar e informante clave en este proceso me ha narrado algunas historias sobre caza o pesca en zonas cercanas a su negocio. Su información no proviene de lo que cuentan los clientes, sino de su participación directa en estas jornadas.

Siendo conocedor de mi interés por las formas en que los niños y adolescentes se transforman en hombres a ojos de su sociedad, especialmente de sus pares, me contó la siguiente historia.

Una noche, un cliente, su hijo de doce años, que viven en una especie de pequeña pedanía de un pueblo rural vecino, fueron con mi informante a preparar un tipo específico de pesca de la anguila, bastante típico en esta zona.

Una de los cebos que se usa para estas ocasiones son las lombrices, y como estas son más fáciles de coger por la noche, en silencio y con determinada habilidad y técnica, fueron al campo donde trataron de conseguir su objetivo. Lo que realmente sucedió es que frente a las quejas y los miedos del chaval, su padre decidió aplicarle una especie de prueba de hombría, obligándole a quedarse solo por la noche en medio de la montaña hasta que consiguiera llenar de lombrices el tarro del que disponían. Como relata el informante, en una noche sin luna, oscura y asustado por los sonidos que se escuchaban de los animales propios de la zona, el niño se quedó solo hasta que minutos después los otros dos protagonistas de la historia volvieron a por él. Su padre no podía dar credibilidad a sus miedos, así que cual rito de paso *exótico* lo abandonó en la oscuridad de la noche para transformarlo en un hombre, porque la valentía es una condición ineludible para la masculinidad¹³⁷.

Otros chicos con los que han surgido conversaciones informales también me han contado sus experiencias o su conocimiento sobre prácticas vinculadas con la prostitución y la adolescencia.

Uno de ellos, hijo de un hornero tradicional me contaba como en algunas noches de trabajo en el horno, un compañero contaba como conocía casos directos en los que el ritual para celebrar la mayoría de edad de los chicos consistía en llevarlos al prostíbulo. Cuestión que como ya he mencionado parece bastante recurrente en la cultura popular y mediática pero que difícilmente aparece en los relatos de los entrevistados, especialmente en referencia a sí mismos.

También he tenido la ocasión de comprobar la consistencia de determinadas prácticas de masculinidad adolescente ya relatadas por algún entrevistado, en concreto, la que consiste en hacer uso del ciclomotor para visitar los prostíbulos cercanos, práctica esta sí, totalmente expulsiva y exclusiva en tanto que apela al deseo (hetero)sexual propio de la pulsión copulatoria masculina

¹³⁷ En el anexo segundo podemos encontrar el relato escrito por mi informante, con todo tipo de detalles sobre esta historia. Frente a mi interés por esta historia, el informante me ofreció la posibilidad de pasármelo por escrito, con lo que desde mi punto de vista se genera un documento de gran interés etnográfico narrado en primera persona.

que consume mujeres como objetos. Por tanto, el objeto sólo puede participar de la práctica en tanto que tal, no como sujeto.

En definitiva, las informaciones obtenidas a través de estas conversaciones informales o de la relación establecida con el informante clave, sirven tanto para confirmar la existencia de prácticas determinadas, que aunque minoritarias, son representativas puesto que representan el resquicio casi arqueológico de la masculinidad, y además para ayudar a determinar durante el proceso cuáles eran esas lógicas, esos espacios que para determinados hombres siguen sirviendo como prueba de confirmación de una identidad siempre precaria.

Los hombres valencianos me han contado muchas cosas. También han omitido otras. La teoría, la empiria, mi posición como sujeto concreto y las capacidades de análisis que se me suponen me obligan, como parte de mi compromiso social y científico, a tratar de integrar toda esta información desde su complejidad, desde el rompecabezas socioantropológico que representa la identidad masculina, en un esfuerzo comprensivo por dotar de significado esas lógicas de funcionamiento en las vidas de los hombres valencianos en tanto que seres con género.

Ha llegado el momento de tratar de dar sentido a todo esto.

5. PARTE QUINTA: A MODO DE CONCLUSIÓN. DISCURSOS, PRÁCTICAS, *LOCUS*, CUERPOS Y VIOLENCIA



Imagen 7. El hombre, la calle, la encrucijada. Brújulas rotas. Fuente:
<https://pixabay.com/en/street-road-village-town-asphalt-768589/>



-Entonces, ¿qué dice? ¿Le interesa? Cinco dólares por un polvo y quince por toda la noche -dijo mirando su reloj de pulsera-. Hasta el mediodía. Cinco dólares por un polvo, quince toda la noche.

-Bueno –le dije. Iba en contra de mis principios, pero me sentía tan deprimido que no lo pensé. Eso es lo malo de estar tan deprimido. Que no puede uno ni pensar.

El guardián entre el centeno, J.D. Salinger.

Y ese es el mensaje real de Eyes Wide Shut. La institución social por antonomasia, aquella que cohesiona la sociedad, no es la familia sino la prostitución. En todas sus modalidades, incluida la del matrimonio. No existe ninguna otra relación posible entre hombres y mujeres que no pase por la compraventa de sexo de uno u otro tipo. La fuerza que nos mueve como seres humanos no es el amor sino la que se deriva de la pugna entre dos poderes opuestos: el sexual femenino y el económico masculino. Y el punto de equilibrio entre esos dos poderes es la prostitución.¹³⁸

5.1- Brújulas rotas: Transitando desde la calle hasta los cuerpos

La construcción sociocultural de la masculinidad de los hombres valencianos es alcanzable a través de un ejercicio metodológico de acercamiento a esta como objeto de estudio socioantropológico. Pero éste necesariamente requiere de una interpretación comprensiva (como proponía Max Weber) de los discursos obtenidos, las prácticas observadas y los datos cuantitativos analizados, puesto que la identidad de género de los hombres, por su propio origen, tiende a la invisibilidad. Se trata de dar significación, en sentido científico, a aquello que los sujetos no son capaces de dar en tanto que forma parte de la cotidianidad, del *orden normal de las cosas*.

¹³⁸ Artículo en el magazine cultural *Jot Down* donde se analizan con precisión los significados que el fantástico Stanley Kubrick transmite a través de su película *Eyes Wide Shut* <http://www.jotdown.es/2013/09/vulgus-veritatis-pessimus-interpres/>

Probablemente esta construcción no difiera mucho, más allá de ciertas particularidades, de la forma en que despliegan su hombría los varones de otros pueblos ibéricos y algunos mediterráneos, incluso de los denominados países occidentales, teniendo siempre presente la influencia de la globalización de carácter más tecnológico y su capacidad para exportar y hacer *globales* determinados patrones culturales.

Esta tesis supone un esfuerzo teórico, y sobre todo empírico, por perseguir esa identidad que se presenta escurridiza en las reflexiones personales. A pesar de la dificultad que entraña cazar al fantasma, presente pero invisible, considero que he conseguido determinar ciertas prácticas, tiempos-espacios y lógicas que me permiten visibilizar cómo se ha configurado la masculinidad en las últimas décadas para estos sujetos pertenecientes a un ámbito territorial y cultural muy concreto. Es decir, capturar al espectro desde su manifestación práctica.

En las próximas páginas reflexionaré sobre los *locus* y las lógicas prácticas que señalan cuáles son las dinámicas que facilitan a los biológicamente hombres ser reconocidos como tales por su sociedad a lo largo de su vida. Era una de las pretensiones principales de esta tesis, aunque la lectura de la realidad siempre sea más compleja de lo esperable y más en estos momentos convulsos de transformaciones sociales de calado.

Pero, en primer lugar, quiero dar inicio a estas conclusiones con un apunte importante. Lo que me ha confirmado esta investigación es **la complejidad del análisis de los fenómenos identitarios**. Desde esta consideración, cabe destacar, cómo los hombres valencianos resultan diversos, heterogéneos, más allá de que en esta tesis analice cómo en sus vidas existen recurrencias que tienen importante significado y mucha repercusión vital. Los hombres de la muestra cualitativa con los que he realizado entrevistas biográficas, son un ejemplo perfecto de lo que Raewyn Connell definió como masculinidad cómplice (1995: 79), pese a que algunos apunten hacia posiciones pro-igualitarias (que en la clasificación de la socióloga australiana serían masculinidad subordinada). En sus vidas, en sus recuerdos, aparecen escenarios transversales a todas las biografías, pese a que la relación de cada

sujeto con estos ámbitos sea diversa. Sin embargo, no se trata de apelar a los individuos sino a la descripción de paisajes culturales determinados, que con sus relatos y con la observación, he podido corroborar para diferentes generaciones de varones valencianos.

No todos los hombres son iguales, pero sí que sufren procesos de socialización diferencial respecto a las mujeres desde muy temprano, lo que a la postre, configura subjetividades determinadas, adoctrina cuerpos, en definitiva, genera *habitus*, pese a que la manifestación de la experiencia humana sea múltiple y diversa.

La masculinidad es una condición siempre precaria, imposible de alcanzar en su pureza hegemónica, que, en todo caso, está encarnada por una minoría masculina que es la élite socioeconómica global, aunque pueda, respondiendo a lógicas glocalizadoras, revestirse de ciertos atributos de las identidades locales. Muy pocos hombres forman parte de esa masculinidad de referencia, y de hecho, si alguien lo cree, es probablemente un ejercicio de ficción megalómana.

Por tanto, los caminos de la masculinidad, que de partida es una posición de privilegio, aún así, no son fáciles, ya que la policía de género siempre está vigilante, y más que policía en ocasiones puede convertirse en inquisición. Esta identidad nunca se consigue alcanzar definitivamente, pero sin embargo el hecho de estar perpetuamente en la *communitas*, en la transición, en el camino de los iguales (cumpliendo las normas mínimamente), permite disfrutar de algunos privilegios que las *otras* nunca tuvieron, ni todavía tienen. Es decir, no es necesario ser el hombre hegemónico para disfrutar de las ventajas del sistema. Este se conforma, puesto que lo necesita, con el silencio cómplice, y con la lógica práctica, la aparente inconsciencia del hacer que garantiza la pervivencia de la dominación y de esta manera, de los privilegios.

Hay una idea general con la que empezaré a acotar el alcance que pueden tener estas conclusiones. **La masculinidad valenciana**, en evidente consonancia con la teoría, **toma forma en lo público**, desde las calles de los niños, hasta los patíos del colegio, las zonas de ocio o el mundo del poder y como ya he apuntado, en el ámbito laboral.

En este sentido, la identidad de género de los varones valencianos se entiende desde este pensamiento binario y excluyente propio del patriarcado capitalista y de sus lógicas simbólico-espaciales. Los hombres son la calle, sobre todo porque este lugar es paradigmáticamente el *locus* de la exhibición, la competencia, la lucha y la validación de la identidad, el reconocimiento grupal. Los varones no pueden estar en casa. Así nos lo han demostrado, pese a las incipientes prácticas rupturistas con el modelo vigente que empiezan a vislumbrarse.

Los niños y adolescentes valencianos no se convierten en hombres adultos jugando en la habitación con muñecas o ayudando a las madres a hacer las tareas domésticas, sino que lo hacen lanzándose piedras, defendiendo territorios, torturando animales o adoptando actitudes de riesgo siempre frente a los ojos de iguales y en ocasiones de las *otras* que pueden ser (heteronormativamente lo son) potenciales objetos de deseo. Aunque todo esto (como iré incidiendo sistemáticamente y ya se ha señalado a lo largo de páginas precedentes), está cambiando lentamente.

He podido comprobar la existencia de esos *locus* que en mayor o menor medida contienen principios de sacralidad y de ritualización pese a vivir en sociedades aparentemente desacralizadas. Espacios que por su recurrencia en los discursos, y por su existencia manifiesta en la observación, señalan su capacidad de impregnación entre la población de hombres valencianos. Estos discursos y los procesos de aprendizaje a través de la *mimesis* inducen a los niños desde su más tierna infancia a cumplir con los roles y expectativas que esta sociedad determina para ellos. Como ya he mostrado en el autoanálisis, los hombres que se inician en el camino de la deconstrucción de su identidad masculina tradicional y privilegiada, necesitan del cuestionamiento de prácticas aprendidas, reproducidas y normalizadas, que más que a una *genética heredada*, responden a principios de perpetuación de un sistema de dominación del que ellos son sustancia inmanente. El patriarcado, aunque necesita de las mujeres, no tendría sentido sin el proceso de desconocimiento de su génesis que de él tienen los propios varones que lo personifican, aquellos que detentan la posición de dominadores, pese a las jerarquías existentes entre ellos.

Aunque la realidad empieza a cambiar con las generaciones más jóvenes y el discurso sobre los ámbitos o actividades pertinentes se diluye, todavía queda un poso por el que los chicos son capaces de identificar que su territorio propio no es el doméstico ni el de los cuidados. Quizás ya no van al campo, quizás quitan la mesa, o ayudan en casa, aunque no les guste, pero aún así siguen siendo socializados desde la diferencia y la propia cultura les incita activamente a recrearla: ¿qué posibilidades tengo de demostrar la hombría exigida haciendo la cama? ¿Cómo si me regalan un camión, una pistola, un balón o una bicicleta, y me enseñan a usarlos en la calle, compitiendo, arriesgando, luchando, etc., ahora se me puede exigir que entre al hogar a hacer aquello que me negaron y para lo que prepararon a mis hermanas, primas o vecinas? Estas son algunas de las cientos de preguntas que desde la perplejidad y las profundidades de los esquemas del *habitus* se cuestionan los niños y adolescentes.

Por eso se buscan otros escenarios, que en muchas ocasiones ni tan sólo los crea la propia sociedad, sino que son los iguales quienes los inventan como respuesta a la *pulsión* de masculinidad generada culturalmente. Y ahí reside una primera paradoja. A diferencia de otras sociedades donde los rituales formalizados todavía tienen importancia en la conformación de las identidades personales y colectivas, las culturas occidentales no disponen de tal institucionalización de los ritos performativos, pero exigen a sus gentes, en este caso a los chicos, que se construyan como tales, aunque no existan espacios explícitamente reconocidos de validación de la hombría. Se requiere de la exégesis para acceder a una lectura que dé este significado a algunas prácticas ritualizadas que pueden servir de sucedáneos.

Por otra parte, aunque la mayoría de veces se tenga un recuerdo o percepción ambivalente en relación con la figura paterna, esta es el referente de masculinidad más directo en el contexto de familias nucleares. Sujetos frecuentemente caracterizados, como se ha visto, por la adicción al trabajo, la ausencia física en el hogar, pero sobre todo la poca cercanía emotiva. Y si las referencias son estos progenitores, los chicos tienden y se sienten condicionados para desarrollar unas lógicas que ellos no eligieron ni crearon pero de las que son herederos y necesarios reproductores. Así lo determina su

propio entorno y la misma cultura y así se ve en algunas trayectorias de hombres más mayores, que a la postre, han dado salida a su identidad a través de la dedicación casi exclusiva al mundo laboral en un contexto industrial fordista. No será igual para los más jóvenes.

Todos estos referentes generados en el ámbito familiar se intensificarán con una serie de estímulos que estos chicos reciben directamente de la sociedad local y global: videojuegos, fútbol, narrativas heroicas, películas y series, publicidad, música, etc., pero que, sobre todo, se potencia a través de los pares. Sin embargo, **no creo que sea tan definitiva la fuerza creadora de identidad de los *mass media* u otros elementos culturales** (en sentido restringido y no antropológico) **respecto a la masculinidad**. Pese a que se suele aludir con bastante frecuencia a estos, no son ellos sino más bien otras instituciones como la familia, la escuela o el grupo de iguales (sin entrar a la cuestión religiosa de la Iglesia, que tuvo su impronta durante años) los que facilitan la producción cultural de los hombres. No es que los medios de comunicación de esa cultura homogeneizada global, y a la vez local, no tengan impacto sobre las identidades, sino que más bien es un impacto de segundo orden, reproductor y legitimador del sistema, pero no tanto creador. Para cuando los niños y las niñas empiezan a entender lo que ven en la televisión o incluso a leer, sus cuerpos ya están adoctrinados en la diferencia, ya se ha generado esa *segunda naturaleza* de origen social. El patriarcado tiene unos tentáculos muy alargados y potentes que impregnan la realidad social sin la consciencia de los sujetos que lo padecen y reproducen.

Miradas, gritos, correcciones, castigos, reprimendas, acusaciones de duda sobre la hombría, pero sobre todo percepción de las lógicas espaciales y de los privilegios, son los generadores de esa primera identificación de género, que pronto tendrá su legitimación, su normalización y por tanto aparecerá como invisible, a través de la televisión, la literatura, los juegos, o el deporte. El mismo sistema educativo, ya se habrá encargado, quizás desde la no voluntariedad, de construir esas diferencias que en parte venían puestas de casa. Sólo hace falta echarle un vistazo a los patios de las escuelas donde el paisaje condensa una realidad tan vigente como es la masculinidad exhibida, competida, triunfadora y expulsiva, frente a una feminidad expulsada, reducida

en sus espacios y sus derechos a la lucha por el éxito o los recursos. Pompas de inmanencia.

Como dice Marina Subirats, los niños y las niñas a muy temprana edad ya son conscientes de las diferencias y los privilegios, así que, descargar todo el peso de las realidades de género actuales sobre los medios de comunicación, es atribuir a esta institución exclusivamente las responsabilidades de otras de más inmediato impacto, sin negar por ello la fuerza legitimadora y reproductora del patriarcado, y por tanto, de sus identidades de género, que tienen dispositivos como el cine, la televisión o más recientemente todo el contenido que circula por Internet y las redes sociales.

Evidentemente, en función de la edad de los entrevistados estos impactos sensoriales y discursivos sobre la masculinidad, son diferentes cuantitativa y cualitativamente, pero en esencia tienen el mismo origen y despliegan una misma lógica. Revestir las *esencias* con modernidad a través de su espectacularización tecnológica es una técnica eficaz de invisibilización y naturalización de la diferencia artificiosa que sustenta al sistema en la actualidad. Pero un trabajo crítico permite desmontar fácilmente esa lógica generadora de desigualdad. Las relaciones asimétricas de poder requieren de hegemonía, y esta, al mismo tiempo, necesita de una serie de dispositivos sociales que ayuden en el olvido de los orígenes, de su génesis. No hay posibilidad de retorno, porque las prácticas, que al final son la manifestación más fidedigna de la masculinidad, no son reflexivas, sino que tienden a la desmemoria que es la garante de la legitimidad del sistema.

Los hombres no pueden escapar de la masculinidad tradicional-hegemónica que se cierne sobre ellos a menos que hagan un esfuerzo crítico y práctico de deconstrucción de la identidad y de renuncia de privilegios, cuestión por otra parte, bastante compleja, como se ha visto en los discursos de los entrevistados valencianos. Es un trabajo individual a partir de estrategias de conocimiento, que posteriormente necesitará de lo grupal, lo colectivo, lo social, para poner en duda el *statu quo*. No desde la vanguardia, sino desde la minoría activa. Todavía la sociedad empieza a descubrir ese camino, puesto que los

hombres en la mística de su identidad continúan prefiriendo estar en el *bando ganador*.

La masculinidad es una creencia común, compartida, una religión civil, puesto que sus atributos propios son venerados (aunque no se apele necesariamente a ella, sino a través de mecanismos como el fútbol, por ejemplo, u otros) en tanto que portadores de las esencias del grupo, garantía de la pervivencia de las colectividades humanas. Y el androcentrismo en la ciencia y en el arte es el que construye, legitima y magnifica esa megalomanía masculina¹³⁹. Los hombres son guerreros, defensores, proveedores, siempre dispuestos a arriesgar su vida por un *bien superior*, que puede ser perfectamente el bienestar de su familia, de la que son responsables pero al mismo tiempo beneficiarios en su versión tradicional. Y en este juego perverso sobre la posición en el sistema de cada uno de los sexos, los hombres se apropian de la capacidad reproductora biológica de las mujeres, para al mismo tiempo, generar la ficción de que quienes sustentan los cimientos de la sociedad son ellos mismos, que su poder es mayor que la propia reproducción de la especie. Delirios de grandeza, que dándole la vuelta a las lógicas freudianas de la envidia fálica, conducen a la envidia sobre la capacidad de engendrar vida, cuestión donde se podrían sentar parte de los orígenes del patriarcado (Lerner, 1990). Y de ahí el tráfico de mujeres (Rubin, 1986) y el tabú del incesto levistraussiano.

La masculinidad no necesita ser dicha, sino que al actuarse se hace, es performativa, es decir, aunque los varones no sepan definirse como encarnación de esa creación sociocultural, el simple hecho de la teatralización cotidiana de su hombría es suficiente para reproducir esa realidad que ellos mismos acaban creyendo y que nunca ponen en duda, más allá de los silencios que genera la pregunta que deviene ahora tan molesta, ¿qué es un hombre? y que les deja desnudos. Esto es especialmente visible actualmente, cuando el género puede estar obsoleto en el discurso sobre la práctica (ya no existen

¹³⁹ En los últimos días del verano de 2016 se ha generado una fuerte polémica en las redes sociales que ha tenido repercusión en la prensa sobre la colección en formato Playmobil "La aventura de la historia", donde, como se puede leer en la noticia, no aparece ninguna mujer: http://www.eldiario.es/sociedad/Planeta-DeAgostini-comercializa-coleccion-Playmobil_0_553294943.html

funciones propias/exclusivas de la masculinidad), pero los hombres a través de *habitus* desfasados que conviven con apelaciones mediáticas y culturales a la mística de la masculinidad, continúan haciendo lo que saben hacer, a lo que les han enseñado. Los varones no saben ser mucho más que ser seres con un género invisibilizado por la propia lógica de la que emana su identidad, que en el capitalismo industrial fordista básicamente era (y en parte todavía se cree que es) ser trabajador, padre de familia (heterosexual), competitivo y triunfador, como de alguna manera ya lo definiera Ervin Goffman (Kimmel, 1997: 50). Actuando, simulando *ser* frente a los iguales, se gana el derecho de acceso al privilegio, aunque también tenga un coste. Se adaptan al paisaje y tienen que cambiar y limitar discursos y comportamientos, puesto que en la actualidad ya no son aceptados tan fácilmente, pero no cambian en esencia ni sus creencias ni sus prácticas, ni tienen la voluntad necesaria para enfrentarse al reto de desmontarse y renunciar a sus privilegios. Cuestión, por otra parte, bastante complicada¹⁴⁰.

Pero la nueva realidad que toca enfrentar difiere mucho de la que algunos vivieron y todavía se trata de creer y recrear. Y ahí está la gran encrucijada de la masculinidad contemporánea. Sin espacios, sin referentes, sin funciones y desenmascaradas, aunque parcialmente (a través de la crítica feminista, por ejemplo), las místicas de la masculinidad, los hombres están totalmente perdidos, sin apenas anclajes materiales ni simbólicos para aquello único que les dijeron que tenían que ser y que es lo único que saben ser.

El hecho de que haya honrosas excepciones, es decir, hombres en transformación desarrollando otros discursos y/o prácticas sociales, es un fantástico síntoma del proceso de transformación social en el que se encuentra la sociedad. Aún así, estos son claramente minoritarios.

Si llevamos a la realidad más cotidiana este nuevo escenario, probablemente no hay nada más terrorífico que el miedo a aquellas que han estado en posición de subordinación y que ahora, utilizando las propias herramientas de

¹⁴⁰ Este reciente reportaje donde, entre otros/as profesionales, aparecen las reflexiones de Miachel Kimmel, va en la línea del análisis de la dificultad que entraña para los varones renunciar a privilegios en el nuevo contexto social que emerge lentamente en algunos lugares: http://www.eldiario.es/theguardian/hombre-blanco-heterosexual-hombres-modernos_0_556094779.html

conocimiento generadas por el patriarcado, desde dentro del propio sistema, se levantan contra una dominación ancestral (aunque manifestada de diversas formas a través de los tiempos¹⁴¹) que, al menos en algunos lugares, podría tener los días contados. Ese miedo, esa incertidumbre, se deja leer fácilmente entre líneas en los discursos masculinos, como ya señalé por otra parte hace unos años (Sanfélix, 2011: 244). Y no sólo en los discursos sino en el carácter simbólico de muchas prácticas que tratan de recordar quien detenta el poder.

Pero la batalla no se prevé ni corta ni sencilla. Más bien todo lo contrario. Obviamente aquellos que no saben ser nada más que varones, aún desde la no voluntad consciente, defenderán los espacios del privilegio, pese a que estos queden reducidos a la nada, como estoy tratando de mostrar, pero siempre se buscarán lugares que, al menos de momento, se piensan inexpugnables, libres de la *invasión* femenina y garantes del mantenimiento de las relaciones de poder actuales.

Estos son fundamentalmente el cuerpo, la sexualidad y el ejercicio de la violencia contra las mujeres, que aunque ha sido histórica, parece ahora tener una connotación especial, como reacción defensiva por parte del propio sistema a las demandas de igualdad de las mujeres. ¿Estamos frente a los últimos envites, quizás de los más salvajes, del patriarcado? Al menos eso parece, y eso creen aquellos que encarnan al patriarcado en territorios donde el avance en la lucha por la igualdad es más profundo, puesto que activan mecanismos que muestran su desesperación frente al cambio que les baja del trono. Y en sus silencios y sus tabú respecto a estos temas está parte de la respuesta. Todo responde a la lógica del secreto propio de la confraternidad masculina.

Yendo a temas más concretos que apelan directamente a las **hipótesis** planteadas para esta tesis, me gustaría destacar algunas cuestiones del trabajo realizado en esta investigación. Señalaré brevemente **tres elementos** descritos que me parecen significativos cada uno por su idiosincrasia.

¹⁴¹ Sobre estas cuestiones a parte del trabajo de Gerda Lerner (1990), son sugerentes las reflexiones presentadas en un artículo reciente sobre la igualdad en las sociedades cazadoras-recolectoras (Dyble *et al*, 2015).

Primero. Creo que el descubrimiento del *fer arca* ha sido uno de los momentos más sugerentes y creativos para este proceso de construcción de conocimiento sobre los hombres valencianos. Probablemente en un principio podía pensarse que simplemente respondía a condiciones materiales determinadas, es decir, a la falta de juguetes (recursos económicos) y por tanto a la necesidad de entretenerse en la infancia con algo que hacer. Sin embargo, los relatos dan la sensación de tener otros componentes más profundos, como por ejemplo la rivalidad entre barrios o pueblos y la consecuente defensa del territorio, su institucionalización a través de una denominación concreta, que como ya he mostrado incluso deriva en verbo desde el sustantivo (*fer arca-arcar*), la modificación de los elementos de la batalla pese al cambio en esas condiciones materiales y por último la sensación de riesgo y de identidad del grupo de iguales.

Pero sí hay algo que diferencia al *arca*, es que las niñas nunca están, por tanto sí que nos encontramos frente a un espacio material y simbólico que resulta exclusivo y expulsivo. ¿Por qué se recrea una batalla con piedras frente a los *otros*? Pues precisamente porque la pulsión de masculinidad generada, el *habitus*, predispone las prácticas de hombría vinculadas directamente con el espacio público, la violencia, el control o la dominación. Aparte, por supuesto, de una influencia a través de referencias culturales (libros, tebeos, etc.) y medios de masas que entronizan la figura varonil guerrera, luchadora, exitosa, aunque también otras cuestiones como la camaradería.

Fer arca, aún con las modificaciones señaladas, es una práctica conocida, extendida y reproducida por muchos varones incluso actualmente. Si el fútbol es una escuela de masculinidad revestida de modernidad industrial, el *arca* retrotrae casi a las cavernas o recuerda a las guerras tribales. No incidiré en profundidad en sus conexiones con lo ritual, pero no hay que olvidar que esta práctica apela directamente a espacios *sacralizados*, fuera de la vida común y el espacio- tiempo cotidiano, dando carácter de secreto a la *performance* que además se da entre iguales y contra iguales, pero sobre todo como elemento performativo de la infancia masculina condicionada por esa incesante búsqueda de espacios donde corroborar la hombría.

Segundo. Si estos *locus* bélicos son creados prácticamente *ad hoc*, **el fútbol**, especialmente el fútbol base, se caracteriza por su institucionalización, por su capacidad de impregnación de lo social, es decir, por el alcance que tiene entre la población masculina, lo que supone que esta práctica deportiva **se convierte en el sucedáneo más parecido al original en cuanto a analogía con el rito de paso**. Aunque no se trata de una actuación única y definitiva, sino de una práctica repetitiva desplegada en el tiempo de la *communitas* infantil-adolescente, este juego facilita el reconocimiento por parte del entorno, de esa masculinidad buscada por el aspirante.

Además he propuesto un análisis que ya no trata sólo de lo que ocurre sobre el césped, sino en su periferia, especialmente como espacio de sociabilidad de las clases medias (quizás también bajas), esa misa dominical que exalta, venera y glorifica los valores del fútbol que no son otros que los de la masculinidad tradicional. ¿O a caso están igual de llenos los estadios de fútbol femenino base? El prestigio de las prácticas y su validez simbólica depende también de los cuerpos que la despliegan.

Respecto a este deporte-espectáculo, no cabe olvidar que funciona como generador de identidades grupales (étnico-territoriales), y que en los estadios de los clubes de fútbol, especialmente en los más importantes, las gradas son el espacio ritual de la masculinidad más arcaica, una *nueva* religión propia de la modernidad que como con el fútbol de los más pequeños, pone de manifiesto el reconocimiento social de la importancia de ser hombre, esto último como sinónimo de fuerte, capaz, exitoso, y violento si la situación lo requiere.

El fútbol da identidad, genera linajes de pertenencia familiares, espacios en la ciudad que son sagrados (estatuas, calles, etc.), batallas entre hinchas radicales, pero no como respuesta a una necesidad escondida en las profundidades de nuestra psique o nuestra dotación genética heredada de los hombres del neolítico, sino como función que asegura el *statu quo* del sistema. Los hombres que se hacen hombres en los campos o las gradas o incluso en el sofá de casa o los bares, no dedican su tiempo a la crítica social ni a subvertir el orden imperante. Tener a los hombres encerrados en la jaula de la masculinidad futbolera es realmente funcional al sistema puesto que limita su

potencial crítico y revolucionario que se canaliza a través de violencias injustificadas pero efectivas, en las gradas, las calles u otros ámbitos. Y a los que no les gusta el fútbol, se les *encierra* en las fábricas, las oficinas o los bares.

Es por todo ello por lo que he hablado de *futbicuidad*. El fútbol, no es sólo fútbol, es la religión de la masculinidad, que sin embargo contiene los elementos necesarios para su propia transformación y la potencialidad para convertirse en un espacio de ruptura con los cotos de la varonilidad.

Tercero. Por último, dentro de estos puntos que quería destacar, se encuentra **el riesgo** como elemento central en la construcción de la masculinidad valenciana. Y el riesgo es transversal al desarrollo de la vida de los hombres, aunque tenga su manifestación más ritual (de naturaleza liminoide, en palabras de Victor Turner) a través de los saltos acuáticos descritos. Lo realmente interesante es como muchos lugares con esta característica son creados *ad hoc*, aprovechando los recursos que facilita el entorno, pero desde una manifiesta intencionalidad en la búsqueda de ese escenario que pueda probar públicamente la validez del candidato a *hombre de verdad*. Si bien, estos ámbitos del riesgo que no tienen prácticamente ningún nivel de formalización o institucionalización, se ven cada vez más *invadidos* por mujeres, niñas o adolescentes que se atreven a saltar, correr, o lo que se tercié, tanto o más que los chicos.

Estas prácticas que implican esa sensación atractiva del peligro¹⁴² tienen también su connotación ritual y sagrada, aunque los participantes no lo sepan identificar. El miedo, la camaradería, el reconocimiento y la generación de identidad, el sentimiento de comunidad, se conjugan para que el practicante,

¹⁴² No dispongo de información de primera mano sobre algunos escenarios del riesgo en tradiciones festivas valencianas como los denominados *Bous al carrer* (Toros en la calle), puesto que prácticamente ninguno de los entrevistados ha participado de manera implicada en este tipo de festejos y no fue uno de los lugares escogido para la observación. Si bien no es una práctica con una capacidad de impregnación tan grande como el fútbol, o las prácticas espontáneas de los grupos de iguales, creo que es un ámbito interesante porque reproduce las dinámicas propias del riesgo, la exhibición pública, el reconocimiento, etc., y tiene un nivel importante de institucionalización. En los últimos años se están dando muchos casos de hombres de diferentes edades muertos como consecuencia de cogidas en estas fiestas populares, lo que me parece realmente significativo. En este post que publiqué en el verano de 2015 se pueden encontrar referencias y enlaces al tema de la masculinidad, el riesgo, y los *Bous al carrer* entre otras cuestiones: <http://www.eixam.es/morir-de-hombria/>

aunque no le sepa dar significación, se sitúe inconscientemente frente a la sociedad misma, que no es nada más que esa presión somatizada para demostrar y celebrar la masculinidad. No se trata de un individuo, ni de varias o varios sujetos, se trata en sí mismo de la propia sociedad aunque suene un poco metafísico-durkheimiano.

No obstante, no hay que dejar de lado la capacidad agencial individual, aunque esta, desde mi punto de vista sólo es posible de activar desde determinadas posiciones en la estructura social (en cuanto a capital cultural, fundamentalmente) y a través de mecanismos de conocimiento crítico o de esa exégesis que no se puede reclamar a todo actor social. Entre otras cosas, porque al sistema no le interesa que se conozcan sus débiles orígenes, y ya se encarga, a través de dispositivos socializadores y educativos, de limitar estas capacidades entre la población.

Acabando con el tema del riesgo, tampoco quisiera olvidar que éste no se refiere solamente a conductas colectivas o examinadas por el entorno homosocial, sino que muchas veces se da desde la inmensa soledad de las brújulas rotas masculinas a través de diferentes tipos de adicciones.

Marina Subirats (2013: 172-173; Castells y Subirats, 2007: 52-57) analiza las implicaciones del riesgo desde el punto de vista de la mortalidad en accidentes de tráfico (velocidad y adrenalina, frecuentemente de la mano de drogas ilegales y alcohol) y por consumo de sustancias nocivas, y efectivamente los datos estadísticos le dan la razón. El cuerpo viril es fuerte, indestructible, resistente, el que no necesita de hospitales, hasta que la vulnerabilidad se hace visible de las formas más trágicas. Los infartos, por ejemplo, entre algunos de mis entrevistados, derivados en gran medida de sus derivaciones *workaholicas*. Pero aún así, los varones no van al centro médico, porque así han sido contruidos para no mostrar debilidad.

Llegados a este punto, y con lo visto, una de las preguntas más importantes que deriva del trabajo realizado respecto a los *locus* es, **¿hasta qué punto la presencia de mujeres en los espacios privativos de la masculinidad, pone en duda la esencia de dicho lugar?** Es decir, **¿cuántas mujeres hacen falta para romper con la esencia viril de determinado lugar social?**

Es una pregunta de difícil respuesta, pero que creo que se puede responder desde la asunción de códigos masculinos por parte de las mujeres, desde el punto de vista de las motivaciones y del factor simbólico.

En primer lugar, si las mujeres que ocupan espacios hasta ahora sagrados para los hombres reproducen las mismas lógicas que estos, por ejemplo la competitividad, el liderazgo autoritario, etc., en el mundo laboral, difícilmente el espacio deja de ser masculino. Sin embargo, puede que las motivaciones para el despliegue de estas actitudes sean diferentes, entendiéndolo sobre todo como una adaptación estratégica a ese escenario nuevo para las mujeres a las que no les queda mucho más remedio.

No obstante, su simple presencia que rompe con el efecto simbólico de la fraternidad masculina, ya es de suficiente calado para modificar los espacios, aunque va a depender siempre de las actitudes y de las cantidades. Si por ejemplo sólo hay una chica saltando desde el muro con los chicos, y el resto de chicas se queda a la otra parte, existe un principio de ruptura simbólica que pone más presión a los hombres menos atrevidos, pero tampoco parece que transforme por completo el lugar. Únicamente, el hecho de romper la presencia exclusiva masculina, dando paso a un espacio no exclusivo de los hombres, aunque la presencia femenina sea muy minoritaria, ya tiene un impacto sobre esas realidades y las formas de entenderlas.

Los chicos, probablemente, aunque tampoco sean conscientes, buscarán que las chicas no estén en muchos lugares del riesgo, por eso no están a la hora de *fer arca*. Pero para los hombres adultos resulta más difícil, por no decir, casi imposible, impedir que las nuevas competidoras laborales estén en la oficina¹⁴³, en la universidad o en la fábrica. Por ello buscarán otros espacios de la sacralidad que representa la exclusividad y que como vengo señalando pueden tener mucho que ver con los cuerpos y la sexualidad.

¹⁴³ En la línea de estas ideas sobre espacios, invasiones y dominaciones, especialmente en la oficina, sería interesante realizar un análisis del contenido pornográfico circulante que desarrolla la acción en este lugar y que da una idea de la sensación de invasión y de estar frente a las *otras*, las no iguales que tienen los varones. Aunque no es pretensión de esta tesis desarrollar una interpretación de la relación entre la masculinidad y este tipo de producciones, como se está incidiendo, los cuerpos, la violencia y la sexualidad, son los últimos bastiones para los hombres que no saben ser otra cosa que eso, y estos tres elementos mencionados suelen converger en la pornografía *mainstream*.

En otros ámbitos como el deporte, se continúa observando fácilmente el típico partido de fútbol sala entre equipos de diversas empresas, entre grupos de chicos de barrios y pueblos que compiten en liguillas, o incluso grupos ciclistas de hombres de considerable edad (como me contaba algún varón de la muestra cualitativa), y cómo en estos ambientes sigue permaneciendo cierta lógica expulsiva y de recreación del grupo de pares de la infancia y la adolescencia que parece añorarse. Siempre se continúa tratando de volver de alguna manera al espacio de los iguales, y más cuando acecha la incertidumbre porque este espacio es el de la confortabilidad en la identidad.

Pero sin embargo, es curioso analizar el fútbol en los estadios, que no son lugares necesariamente exclusivos, ni totalmente expulsivos. Ya he mencionado cómo en los campos donde juegan los niños (y algunas niñas) a este deporte, la presencia entre el público femenino y masculino responde a lógicas diferentes; mujeres en tanto que madres, y padres en tanto que hombres. En un recinto deportivo, como podría ser Mestalla o Orriols, los campos del València CF i del Llevant UE, la asistencia de mujeres es minoritaria, aunque en los últimos lustros esto también haya cambiado mucho. No obstante he tenido la ocasión de comprobar cómo en estos lugares, la presencia femenina muchas veces es cosificada y queda reducida a pura mercancía para la alegría visual de los varones allí presentes. El ser femenino como ser percibido (Bourdieu, 2007: 83).

En conclusión, es ciertamente difícil dar respuesta a este interrogante, pero lo más significativo, aún así, es poder continuar profundizando en el trabajo de análisis de la pérdida de cotos privilegiados para la masculinidad que se da actualmente, puesto que *obliga* a los hombres a reaccionar buscando nuevos espacios y prácticas de la diferencia¹⁴⁴ y de la reproducción más efectiva de la dominación. Habrá que reclamar la necesidad de investigación concreta sobre estos ámbitos de respuesta masculina al cambio en la feminidad.

Retomando el tema de la capacidad de impregnación de determinadas prácticas respecto al conjunto de la población de varones, la caza sería un

¹⁴⁴ En este sentido me parecen ciertamente interesantes las propuestas ya referenciadas que llegan desde Chile con los *cafés con piernas* (da Silva, 2004) o las *schoperías* (Barrientos, Salinas, Rojas Varas y Meza, 2011).

ejemplo de esas que resultan minoritarias pero que podrían reemerger en tiempos venideros. Aunque no tiene el mismo impacto que el fútbol entre la población masculina, e incluso como ya he destacado, parece encontrarse en retroceso (en cuanto a federaciones) y abriéndose a las mujeres, sigue teniendo mucho de eso que vengo determinado como espacio sagrado de la masculinidad. Podría cobrar importancia en momentos en los que desaparecen otros lugares tradicionales para el despliegue de la identidad tradicional de los varones, como apuntan, por ejemplo, los mitopoéticos.

Los espacios festivos más importantes de la cultura popular valenciana también serían ese tipo de instituciones con potencialidad para el análisis. Aunque entre mis entrevistados había varios hombres falleros, algunos de ellos fervientemente falleros, no considero *a priori*, que el mundo de las Fallas sea un espacio de creación de identidad masculina. En todo caso reproduce los tópicos y los estereotipos propios de la sociedad patriarcal, pero no sirve como rito de paso. Eso sí, es un ambiente de demostración del logro, otro resquicio en lo público donde exhibir la capacidad de éxito y ganarse el reconocimiento, y donde además, desde mi análisis superficial, el cuerpo de las mujeres queda cosificado y ensalzado por su belleza como parte de la ontología femenina.

Creo además, que tanto con este ámbito festivo, como con los *Bous al carrer*, fiestas patronales locales, o *Moros i Cristians*, se necesitan de estudios particulares¹⁴⁵ por la magnitud que puede tener su riqueza simbólica y su relación con la historia y la identidad de los pueblos. Este tipo de tradiciones festivas ancladas en el tiempo tienen un componente ritual evidente, lo que hará falta es determinar con exactitud el papel que juegan las identidades de género dentro de la propia tradición y si en algún caso funcionan o se incluyen en estas prácticas culturales colectivas algunos elementos que puedan tener fuerza como ritos de masculinidad.

Siguiendo con las referencias a las hipótesis, apuntaba en la primera de ellas, el **carácter místico de la masculinidad**, dada la dificultad que entraña definirla para los varones. Ahí es precisamente donde radica la complejidad, puesto que

¹⁴⁵ En este sentido, ya se ha presentado en la parte teórica un artículo que iría en esta línea que me parece tan interesante como necesaria (Morant, 2014).

los hombres se adscriben a una categoría de género que no saben muy bien lo que significa en el contexto actual, pero de la que para nada quieren desprenderse.

Todo esto, naturalmente, y como creo he podido demostrar, está en relación con ese reconocimiento manifiesto de **la posición de privilegio** que tienen los varones todavía hoy, y por tanto, los hombres se definen como tal en función no de los espacios o las prácticas que normativamente deberían desarrollar, ya que esto no ocurre del mismo modo que años atrás, sino más bien, porque el definirse como tales es garantía de una posición de dominio, de poder.

Obviamente esta posición como mínimo tiene que ser teatralizada, aunque no se sepa ya muy bien a que apelar. Y la respuesta, como he mostrado, al final está en esas lógicas prácticas que a través del actuar sujetan frágilmente la masculinidad del sujeto, aunque esta siempre necesitará de alguna *performance* de alcance para un reconocimiento mayor. Unos optaran por el *workaholismo*, otros tantos por el sexo compulsivo, y unos pocos más por la violencia sistemática en su práctica cotidiana, o por conducir a toda velocidad la moto por la carretera. **La masculinidad valenciana no dispone de una y exclusiva práctica ritual que la confirme, sino que necesita de actuaciones repetitivas desplegadas en el tiempo**, pero en alguna de ellas se tiene, por lo menos, que intentar destacar. A pesar de todo, el aprobado en masculinidad tiene muchas opciones a lo largo de la vida para ser alcanzado. Es decir, que se puede fallar, pero no sistemáticamente, porque eso sí que sembraría la duda sobre la validez como varón del sujeto.

En la tercera hipótesis, se señalaba la existencia de **marcadores cronobiológicos** para los hombres mayores de la muestra cualitativa, pensando fundamentalmente en la mili, que por su nivel de institucionalización y de reconocimiento cultural como *creadora de hombres* podían funcionar de manera similar a ritos de paso *exóticos*. Sin embargo, dados los resultados mostrados, cabría descartar esta hipótesis, puesto que para la totalidad de los varones, de una u otra manera, este periodo vital es considerado como algo negativo, algo robado, algo no deseado por lo que se tenía que pasar, pero nunca entendido como rito de masculinidad, como mucho, como espacio donde

se empezaban a buscar la vida siendo jóvenes. Es decir, simplemente funciona como un marcador temporal en sus relatos, un corte en sus vidas, pero el servicio militar obligatorio no es considerado un espacio para la creación de la identidad personal y de género, pese a cumplir con todos los requisitos necesarios para ser un auténtico rito de paso¹⁴⁶.

Más difícil me resulta determinar con precisión si se ha corroborado o no la cuarta hipótesis propuesta. En esta se incidía en las **diferencias** que podrían existir **en la forma de demostrar su masculinidad entre varones con diferentes niveles educativos, profesiones o lugar de residencia**, situando esto último en la dicotomía urbano-rural.

Creo que las condiciones materiales de vida condicionan las prácticas y los discursos, pero para el caso de la masculinidad estudiada, es difícil de precisar diferencias, puesto que prácticamente todos los entrevistados pertenecen (de manera intencionada) a ese gran espectro social que entendemos como clases medias, tanto en su capacidad económica (capital económico) como en su formación o nivel cultural (capital cultural institucionalizado e incorporado, en términos bourdieuanos).

Quizás el matiz lo podría encontrar en la diferencia de vivencias que relatan los varones de la ciudad y de los pueblos más pequeños, puesto que el franquismo no se vivió de la misma manera en función del tamaño y la posición geográfica del municipio de residencia. La ciudad era un espacio más abierto, menos rígido, y con más oportunidades profesionales en la industria o en las oficinas, mientras que en los pueblos (no necesariamente pequeños) las posibilidades eran diferentes y estaban más estrechamente vinculadas al mundo agrícola.

Por otro lado, los episodios del *fer arca*, aparecen enmarcados en los pueblos, pero nunca en el interior de la ciudad, así que podría concluir con la afirmación de que de alguna manera lo urbano condiciona las prácticas de los niños, diferenciándolas de las posibilidades de juego y creación de escenarios *ad hoc* que sí que existen en los pueblos. Esto pasa especialmente para los más

¹⁴⁶ Aunque ya lo he matizado en el análisis, en este punto los entrevistados obvian la potencialidad de ese espacio-tiempo homosocial, jerarquizado, autoritario, violento, homófobo, etc., en la construcción de disposiciones, incluso corporales, que generan *habitus* concretos.

jóvenes, porque para muchos hombres nacidos a finales de los cuarenta o en los cincuenta, la ciudad de Valencia aún era un espacio indeterminado de barrios inconexos donde convivían la industria, el sector servicios y todavía muchos terrenos agrícolas, acequias y masías valencianas, lugares donde los niños disponían de las mismas posibilidades que sus pares en los pueblos.

No obstante, analizando este punto desde las narrativas de los hombres valencianos, se puede apreciar, que incluso cambiando el sustrato material, las prácticas desarrolladas apelan o buscan lo mismo: riesgo, reconocimiento, aventura, peleas y violencia, etc., pero siempre de la mano de los iguales, más allá del espacio en el que se den. En consecuencia, podría afirmar que la masculinidad en sus principales manifestaciones prácticas es transversal en sus formas a ese gran estrato social de clases medias entendidas cultural y económicamente.

Respecto al **nivel de exigencia sobre la hombría que tienen los hombres mayores**, cuestión propuesta en otra de las hipótesis, creo que necesitaría ser matizada, más que validada. Aunque la presión puede decrecer de alguna manera porque en sus itinerarios biográficos fue más fácil demostrar su hombría a través de marcadores clásicos (trabajo, paternidad, función proveedora, etc.), la masculinidad nunca se acaba de relajar, como ya comentaba antes con la añoranza del grupo de iguales (que ahora se reúne para ir al bar o practicar deportes), pero también como cuando muchos de los entrevistados mayores denotan cierta responsabilidad sobre lo que pasa en la vida de hijos e hijas, que ya son personas adultas, o incluso en su entorno. Pese a que la exigencia de exhibir la masculinidad a través de mecanismos que impliquen riesgo, violencia o fuerza física, sí que está menos presente, sigue existiendo autopresión, más que presión social, por considerarse imprescindibles para el bienestar familiar o del entorno.

Otro punto interesante en esta línea es el trato diferencial que tienen con nietas y nietos, que ahora, quizás con más tiempo y sin esa exigencia sobre la identidad tan directa, puesto que de alguna manera su masculinidad ha sido testeada y aprobada sistemáticamente, pueden empezar a mostrar su lado más

emotivo, aunque esto también necesitaría de un análisis detallado¹⁴⁷ que no tiene cabida en esta tesis.

La exigencia sobre la masculinidad sólo se relaja para algunas actitudes que el cuerpo ya no puede enfrentar, pero sigue siendo elevada desde su autopercepción, lo que me conduce a confirmar mi idea de que la masculinidad es un imposible, es inalcanzable, y por tanto un dispositivo generador de frustraciones emocionales.

Y todo está en relación con la otra hipótesis que trata sobre esa **imagen megalómana que tienen los varones sobre sí mismos**. El universal masculino, el centro de todas las cosas, el rey, el mago, el guerrero, el amante, el conquistador, Marx, Colón, Aristóteles, Kennedy, Cristiano Ronaldo, Di Stéfano, Nadal, Woody Allen, Frank Sinatra, Einstein, Jesucristo, Hitler, Napoleón, Steve Jobs, Carlomagno, Rambo, Genghis Khan. Los hombres no se sabe si han sido los grandes protagonistas de la historia, lo que sí se puede afirmar es que han sido los grandes protagonistas de la androcéntrica historia contada. Y en ese juego de imitación o *mimesis* se mueven los varones, con sus siempre latentes delirios de grandeza.

Siguiendo con las referencias a las hipótesis planteadas, si se piensa en las prácticas descritas, especialmente las de las primeras etapas de la vida de los varones, se pueden tratar de establecer **paralelismos con otras culturas** estudiadas por la antropología, específicamente con sus **ritos de paso**.

Evidentemente, desde un punto de vista estructuralista clásico, da la sensación que como con el trabajo de David Gilmore (1990), se busca de alguna manera establecer comparaciones entre diferentes culturas que encuentren ese patrón común universal, o como diría el antropólogo estadounidense *estructura profunda de masculinidad*. No es tal mi intención, más allá de la existencia de fenómenos rituales, como el descrito por Pedro Cantero en Galaroza (2003), en los que la similitud es tan evidente que puede conducir a teorizaciones de este estilo.

¹⁴⁷ En las observaciones continuas por la calle es curioso comprobar cómo en las puertas de las escuelas cada vez aparecen más abuelos dispuestos, ya no sólo a recoger a nietas y nietos, sino también a ponerse, por ejemplo, una mochila rosa y lila en la espalda. ¿Lo hubieron hecho igualmente con sus hijas e hijos hace unos años? Probablemente no.

Con todo, es cierto que tanto los datos etnográficos de la teoría que he trabajado, como los provenientes de mi trabajo de campo, apuntan a una serie de cuestiones comunes entre niños y adolescentes de diferentes culturas a lo largo y ancho del planeta: espacios separados, exclusivos y expulsivos, caracterizados por el riesgo, la exigencia de valentía, la cultura de la exhibición y del logro, el reconocimiento y la igualdad con el resto de pares y principios de ritualización y sacralidad, etc. Estos elementos son centrales en la construcción cultural de la masculinidad de manera generalizada en muchas de las culturas conocidas.

Sin embargo, una comparación estricta con los rituales *exóticos* descritos, aportaría muchas diferencias en las formas, que pondrían en duda cualquier argumento comparativo. El caso, desde mi enfoque, es poder realizar una lectura que dé significado a prácticas particulares propias de esa lógica práctica en sociedades individualizadas y que, al menos, en teoría están desacralizadas, para tratar de explicar el porqué de esas posibles similitudes *transculturales*. De cualquier modo, las semejanzas pueden, por otro lado, ser víctimas directas de un sesgo en la lectura antropológica que se hace de muchos pueblos, cuestión recurrente en la historia de las ciencias sociales, especialmente como consecuencia de miradas etnocéntricas y androcéntricas (Vendrell, 2002). ¿Y si se ha forzado encontrar lo mismo que en las culturas de origen en otras comunidades distantes?

El propio David Gilmore ya nos da la respuesta, puesto que en el caso de los tahitianos, el rito de paso de masculinidad es considerado fundamentalmente una cuestión de salud que además no es escenificada públicamente ni actuada a modo de una *performance*. Sin embargo, quizás la duda queda en el propio hecho de la práctica *stricto sensu*, puesto que parece ser que de una manera u otra, las sociedades conocidas contemplan algún rito para que los chicos en edades adolescentes accedan a un estatus diferente vinculado con su sexo. ¿Es una constante universal? Aunque no estoy en capacidad de responder a esta cuestión propia de una perspectiva comparativa antropológica, creo, que como reivindicación fundamental de esta tesis y respecto a los estudios de masculinidad, se debe exigir un conocimiento científico situado en ámbitos territoriales y culturales específicos que permitan construir trabajos

comparativos sólidos, y a poder ser, investigaciones realizadas con rigor y sin sesgos etnocéntricos ni androcéntricos. Mi opinión es que todavía las ciencias sociales, incluso algunas miradas de género, no han alcanzado ese punto¹⁴⁸.

Profundizando en la argumentación sobre los ritos y su *universalidad* para el caso de los varones, me adentro en uno de los puntos clave en estas conclusiones y para el conjunto de la tesis. Si las sociedades contemporáneas occidentales no disponen de ritos institucionalizados que produzcan identidades individuales, colectivas y mecanismos de poder, al mismo tiempo que cohesión social (dinámicas propias de solidaridades mecánicas), y durante las páginas de esta investigación se ha apelado sistemáticamente a la ausencia de dichos ritos, **¿es necesario recuperar, inventar y construir nuevas ritualidades formalizadas que acompañen a las personas y colectivos humanos en los tránsitos vitales más importantes? ¿A caso, no existen ya? Pero, ¿son necesarios actualmente ritos de masculinidad, de los que la sociedad occidental parece estar huérfana, como propone por ejemplo la perspectiva mitopoética? En resumen, ¿necesitan todavía las sociedades al hombre tradicional construido culturalmente a través de ritualizaciones?**

Creo que las comunidades humanas sí que reclaman de dispositivos sociales de cohesión y de generación de identidades desde la diversidad. Es decir, frente a las dudas existenciales que acompañan a la especie que es capaz de reflexivamente cuestionarse sobre el significado de su misma existencia, las diferentes culturas, especialmente las occidentales, de una u otra manera buscan a través de los sujetos la comunidad (el *retorno*, en sociedades individualizadas) que da identidad y sentimiento de pertenencia, entendido este último como una necesidad básica humana. De esta manera, los ritos de diferente tipo, pero especialmente aquellos iniciáticos o de paso en los que las sociedades performativamente dan la bienvenida a una nueva etapa vital o estatus individual, creo que pueden ser positivos siempre que apelen a la diversidad y no a la diferencia y se construyan desde valores universales como la libertad, la dignidad, la solidaridad, etc.

¹⁴⁸ Sobre la masculinidad como problema occidental resultan muy enriquecedoras las aportaciones de Joan Vendrell (2002).

Todos y todas pasamos por diferentes momentos existenciales que requieren de aprendizajes, de acompañamientos y de reconocimientos. La alternativa es la soledad frente al mundo. Las prácticas vinculadas con estos tiempos deben ser colectivas, lejos de los proyectos individualizadores propios de la posmodernidad líquida contemporánea que deja desprovista a la sociedad de espacios compartidos, pese a nuestra esencia como seres sociales. A lo largo de sus vidas, los hombres y las mujeres buscan identidad, comunidad, como demuestran muchos fenómenos actuales¹⁴⁹, pero sobre todo autenticidad en la experiencia que dé sentido a las vidas frente a lo desconocido. Los hombres han canalizado esta búsqueda de la realización personal a través del poder, la apropiación de los cuerpos y el dominio sobre el medio natural, mientras que muchas mujeres a través de místicas como la de la maternidad. Los varones para *ser*, necesitan tener el reconocimiento que a la vez les permite *ser* y por tanto, ese *ser* necesita de experiencia compartida humana, en este caso masculina. El poder da sensación de autenticidad.

Particularmente creo que es posible construir mecanismos sociales lo suficientemente flexibles y que no anulen ni diluyan en la masa a los individuos ni a sus particularidades, que puedan ayudar a los y las adolescentes a integrarse en la sociedad adulta, pero no por separado, sino construyendo comunidad desde la diversidad, no específicamente sexual, sino la propia de la cultura y la especie.

En el resto de etapas vitales, esa búsqueda que ahora se confunde con la masculinidad por parte de los biológicamente hombres, puede encontrar sus caminos en experiencias comunitarias compartidas que sean igualitarias y en escenarios no competitivos, lejos de los tradicionales códigos masculinos vinculados al ejercicio del poder patriarcal. Apelo aquí directamente a la comunidad en el sentido más antropológico, pero también al cambio hacia prácticas contrahegemónicas a las que ya se ha hecho alguna alusión, sobre todo las relacionadas con la parte emocional que el patriarcado usurpa a los varones, puesto que cuando estos empiecen a desarrollar todas las

¹⁴⁹ Fenómenos como las tribus urbanas, las denominadas *groupies*, las peñas deportivas, las nuevas formas de religiosidad/espiritualidad, algunos movimientos sociales contemporáneos, etc.

potencialidades humanas desde el punto de vista de las emociones, podrán romper con las lógicas de la masculinidad tradicional-hegemónica y sus desastrosas consecuencias. La paternidad implicada, cercana, responsable, y disfrutada, por ejemplo, es un paso que ya se está comenzando a producir y que debe dar inicio al camino que puede conducir a la sociedad a un futuro mejor, indefectiblemente, más igualitario.

Hay muchos espacios donde existen potencialidades para generar prácticas colectivas mixtas, donde chicos y chicas crezcan de la mano, conociéndose mejor para desdramatizar las diferencias, que no dejan de ser una ficción magnificada por el patriarcado y el capitalismo, para los que es funcional.

El hecho de conocer más profunda y científicamente a los varones en cada cultura, puede ayudar en la ruptura de las lógicas perversas de sus espacios de poder. Transformar estos *locus* y sus códigos, una vez analizados y comprendidos, es la herramienta más eficaz en la construcción de sociedades igualitarias y libres de violencia.

Pero y ahora ¿qué? **¿Qué son los hombres? ¿Cómo tienen que ser los varones actuales y del futuro? ¿Qué espacios sociales les quedan para determinar su identidad? Y si ya no es así, ¿existen los hombres y el género?**

Aunque desde esta investigación no se pueda, evidentemente, dar una respuesta definitiva a estas cuestiones, apuntaré algunas líneas interpretativas que derivan de la lectura y el análisis realizado en esta tesis doctoral.

Ya se conocen intentos diversos a escala global y local, en diferentes formatos y desde diferentes instituciones, que tratan de redescubrir al hombre verdadero, y que se piensan como la encarnación última de la masculinidad real. Quieren morir matando. En ese contexto, aunque no pueda desarrollarlo más en estas líneas, es donde se ubican parte de las idiosincrasias del ejercicio de las violencias machistas más virulentas actuales.

La apropiación de los cuerpos, que se manifiesta a través de discursos (confesiones religiosas, publicidad, etc.), pero especialmente mediante prácticas de violencia sexual como la violación, o la mutilación genital

femenina, etc., es uno de los últimos reductos de la masculinidad, pero no sólo en cuanto al cuerpo femenino se refiere, sino en la propia construcción del cuerpo masculino como espacio de la dominación. De ahí fenómenos crecientes desde los ochenta, como son los gimnasios (en su vertiente de musculación y artes marciales), e incluso trastornos como la vigorexia.

La prostitución entendida en un sentido muy amplio, no sólo referida ni a la trata, ni tampoco a los prostíbulos, es el espacio paradigmático de la masculinidad tradicional en reacción defensiva. El consumo de mujeres es el lugar donde se conjugan el poder, la dominación, la violencia, pero también, por lo visto en las investigaciones, la perspectiva colectiva, el compadreo y la camaradería, esencia de las lógicas masculinas en su construcción y en su defensa del *statu quo* de dominación. Además, de por supuesto, en nuestros días, la lógica mercantilista neoliberal.

Sin embargo, no hay una solución única, ni un camino lineal en las trayectorias erráticas de los hombres. En la mayoría de discursos se encuentran silencios y contradicciones, e incluso intenciones manifiestas de volver al lugar que les devuelva su posibilidad de identificación a través de la práctica, aunque esta apele únicamente ya al consumo de cuerpos. Los chicos jóvenes, aunque no lo digan, aunque ni podrían siquiera verbalizarlo, huyen de las mujeres que usurpan sus espacios porque necesitan volver al núcleo de la identidad por y para la que fueron construidos.

En otro orden de cosas, y tratando ya de ir cerrando estas últimas pinceladas doctorales, tanto Joan Vendrell (2002: 35) como Aurelia Martín Casares (2006:269-277) plantean cuestiones muy sugerentes respecto a ciertas **contradicciones que muestra la teoría clásica sobre la masculinidad** y que tienen que ver con algunas de las reflexiones planteadas a lo largo de estas páginas. Si se trata de una identidad tan precaria y frágil, pero además requiere de iniciaciones o mecanismos sociales que en muchas culturas resultan duros y difíciles de soportar y superar para los propios hombres que a la vez los determinan, desarrollan y reproducen, **¿por qué está identidad ha sobrevivido durante siglos como dominante y por qué no se eliminan esas pruebas de masculinidad?**

Creo que no es que la identidad sea frágil o precaria, sino que para legitimar la dominación, a esta identidad de género se le da apariencia de inconsistencia, para construir unos dispositivos sociales de orden simbólico que garantizan la reproducción del sistema desde el reconocimiento de su propio poder (que necesariamente es simbólico). Es decir, es la hegemonía cultural del discurso la que se pretende conquistar a través de la *performance*, porque esta esconde la arbitrariedad y hace pasar las diferencias por naturales y por tanto el poder y el privilegio como consustanciales a la diferencia. Pero esto no podría hacerse sin una escenificación pública de toda la mística masculina, sin la que sería necesario recurrir sistemáticamente a la coacción y violencia física más extrema para perpetuar el sistema, al menos en sociedades modernas occidentales.

Creo que la masculinidad hay que entenderla, desde mi modo de ver, como una creencia compartida, un discurso hecho cuerpo y desplegado fundamentalmente por los hombres a través de prácticas por las que se comprometen con su posición de género que implica privilegios sobre las mujeres. Esta identidad emana de la cultura aunque apela a los cuerpos puesto que sitúa el origen del sistema en ellos. La masculinidad es una posición de poder arbitrario construida a partir de la magnificación, mitificación y potenciación de las diferencias anatómicas, dando como resultado la asignación sociocultural de espacios y funciones en relación con el sexo biológico de nacimiento. Pero sobre todo es un autómatas desajustado, programado socialmente, pero que cobra vida propia y se desliga de sus creadores, afectando a la existencia de las colectividades humanas aún cuando las condiciones materiales de su producción no tienen nada que ver con las que existen actualmente. Y por tanto, la masculinidad tiene efectos en la experiencia personal, colectiva e incluso corporal, generando espacios de reacción, resistencia y apropiación, siendo estos últimos, los espacios más característicos de la forma de entender la masculinidad hegemónica actual, aunque se tienda a la lucha por la defensa de la sacralidad de los espacios tradicionales, ahora *invadidos*.

Tras esta investigación, tras las lecturas, las entrevistas, las cifras, las observaciones y el consiguiente análisis, tengo la sensación de que en este

periodo de transición social profundo, la sociedad y los discursos aceptados socialmente cambian más rápido que aquellos discursos que tomaron los cuerpos generando disposiciones hace mucho tiempo. La masculinidad se reproduce automáticamente a través de los cuerpos adoctrinados, domados desde la infancia, pese a que ya no tenga sentido ni sea válida en muchos escenarios sociales actuales. Hará falta de un discurso corporeizado y por tanto traducido en *habitus*, es decir en disposiciones corporales, en lógicas prácticas, muy consistente, que pueda subvertir esa naturaleza de segundo orden, es decir, de origen social.

Una de las preguntas que más me he repetido durante este tiempo ha sido: ¿por qué y para qué seguimos criando, socializando, educando en valores prácticamente guerreros, en sociedades *pacíficas*? ¿Son esos valores funcionales todavía? No lo creo. Los chicos, cuando salen de esa esfera particular de las primeras partes de sus itinerarios biográficos, se enfrentan a un mundo para el que no están preparados, básicamente porque está dejando de existir. Cuando lleguen a la oficina tendrán una jefa, sus compañeras serán sus iguales y competirán, aún con dificultades, con ellos. Para cuando vuelvan a casa, probablemente su compañera, en caso de relaciones heterosexuales, será igual de proveedora, o más que ellos, no necesitará de su protección, y pretenderá disfrutar de su sexualidad, más allá de *pulsiones* maternales. Tendrá que cambiar pañales, compartir tareas domésticas y preocuparse por su salud, física y mental, y además por el cuidado de las otras y los otros. Y no será guerrero, ni mago, ni amante, ni cabeza de familia, aunque quizás, *pulsionalmente* lo siga intentando. Así que sus espacios de poder ya no serán los que podían esperarse hace unos años, pero sus funciones tampoco. Su pulsión violenta, generada en las espadas, las pistolas y los deportes extremadamente competitivos, dejarán de ser válidas y reconocidas socialmente, pese a que el capitalismo aún sepa premiarlas.

Así que, ¿para qué seguimos construyendo guerreros? El mundo que viene necesitará otra cosa de los hombres, y también de las mujeres, aunque quizás en un futuro no tan lejano, siguiendo a Judith Butler (2007) o yendo incluso más lejos con Donna Haraway (1995) la especie humana ya no entenderá de géneros, o al menos de los que tenemos actualmente. Posiblemente estemos

muy lejos de ese punto, pero de momento unos cuantos varones, sin saber muy bien hacía donde dirigirnos, estamos tratando de transformar la masculinidad, y quizás en esa transformación esté implícita la propia desaparición del pensamiento binario de los géneros. De momento la idea es tratar de renunciar a privilegios y *ser hombre* de otra manera, cuestión, por lo visto, nada fácil. Y no lo es porque, de hecho, muchos hombres no están dispuestos a jugar el nuevo papel que una sociedad más igualitaria les depara. Siguen queriendo estar en el *bando ganador*, aunque parezca que ya no les toque.

Creo firmemente en la potencialidad del conocimiento de la ciencia social para generar cambios positivos en las comunidades humanas. Frente a lacras como la violencia de género propia del patriarcado, la respuesta a través del saber es la más eficaz. Quiero cerrar esta tesis reivindicando una vez más la necesidad imperiosa de estudios sobre las vidas de los hombres con perspectiva de género y sin sesgos androcéntricos ni etnocéntricos. Ese acopio de conocimiento permitirá en un tiempo no tan lejano dotar de contenido el análisis de carácter comparativo y holístico, poder teorizar de una manera más adecuada sobre las identidades de los varones, sobre su existencia, sus experiencias, sus miedos, sus incertidumbres, sus deseos, y sus lógicas prácticas, para entenderlos mejor y poder ayudar a combatir esos bastiones de masculinidad que tratan de rearmarse para defender a capa y espada el sistema que les da origen, poder y privilegios.

La investigación social tiene un poder hipnótico sobre aquellas y aquellos que la practicamos. Su capacidad de sorprendernos con la propia realidad estudiada, tantas veces invisible, es el alimento de nuestra sed de saber. Nunca hay que dar nada por supuesto, siempre hay que ponerlo todo en duda, hay que luchar contra la imposición del *orden normal de las cosas*. Hay que abrir la mente y el cuerpo para dejarse invadir por esa complejidad de lo social, y disfrutar del conocimiento, ese momento *Eureka* o la *serendipity* que nos privilegia con una visión más certera sobre el mundo que nos rodea. Por eso decidí bajarme a jugar con los chicos con las pistolas, a lanzarnos piedras y defender el barrio y a nuestras chicas, a saltar desde el muro hasta las aguas del río, a jugar a fútbol, a trabajar con ellos en el campo o en las fábricas, a

salir con ellos a los bares e irme de putas, cuestiones que parecen evidentes, aunque algunas sigan siendo aún tabú, pero que esconden tras sí unas significaciones que creo he podido determinar y que tienen mucho que ver con la forma en que los hombres construyen su identidad ligadas a conceptos tan profundos como la sacralidad. Sin entender que esta identidad varonil, al menos para los hombres valencianos, se reviste de sacralidad, poco o nada se podrá hacer para luchar contra el patriarcado.

He aprendido mucho en estos años de trayecto académico y de avatares personales, pero he conseguido hacer lo que desde hace muchos años tenía en mente, y eso ha sido una suerte que no tiene todo el mundo. He conseguido llegar a los hombres, entender mejor sus mundos, y desde una pretendida voluntad científica, dar significado al todo complejo que supone su identidad en este periodo sociohistórico líquido. Esta tesis doctoral sólo pretende ser un grano de arena en el inmenso mundo del conocimiento científico, y concretamente del conocimiento sobre la masculinidad. Ojalá esta investigación pueda contribuir en la construcción de sociedades más justas e igualitarias donde hombres, mujeres o seres de cualquier naturaleza que no esté categorizada desde el punto de vista del sexo y el género, sean más libres y dejen atrás las determinaciones que tratan de imponer los grandes sistemas de dominación que tanto nos limitan.

6. BIBLIOGRAFÍA¹⁵⁰



Imagen 8. Libros... socioantropología de las masculinidades. Fuente: Elaboración propia.

¹⁵⁰ Las referencias bibliográficas se han elaborado siguiendo el estilo APA <http://www.apastyle.org/>.



- Abril, Paco, Romero, Alfons y Borràs, Vicent (2009). *Els homes i els seus temps: hegemonía, negociació i resistència*. Barcelona: Ajuntament de Barcelona.
- Aceves, Jorge E. (1999). Un enfoque metodológico de las historias de vida. *Proposiciones*, 29, 1-7.
- Agirre Sáez, Ana (2011). Retos educativos para la convivencia en igualdad. *Brocar: Cuadernos de investigación histórica*, 35, 179-193.
- Álvarez Sousa, Antonio (1996). El constructivismo estructuralista: La teoría de las clases sociales de Pierre Bourdieu. *REIS, Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 75, 145-172. Recuperado de http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_075_08.pdf
- Álvarez-Munárriz, Luis (2011). La compleja identidad personal. *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 66(2), 407-432. doi: 10.3989/rdtp.2011.15
- Aparisi, Frederic, Baydal, Vicent y Esquilache, Ferran (2014). *Fer Harca. Històries medievals valencianes*. València: Llibres de la Drassana.
- Arendt, Hannah (2014). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Arjona, Ángeles y Checa, Juan Carlos (1998). Las historias de vida como método de acercamiento a la realidad social. *Gazeta de Antropología*, 14, artículo 10. Recuperado de http://digibug.ugr.es/handle/10481/7548#.V_IYINSLRnI
- Badinter, Elisabeth (1993). *XY, la identidad masculina*. Madrid: Alianza.
- Baigorri, Artemio (1995). *El hombre perplejo: Adaptación y cambio de actitudes de los hombres frente al ascenso social de las mujeres*. Junta de Extremadura: Dirección General de la Mujer.
- Barrientos, Jaime, Salinas, Paulina, Rojas Varas, Pablo y Meza, Patricio (2011). Gender relations and masculinity in the northern Chile mining areas: ethnography in *schoperías*. *Etnográfica*, 15(3), 413-440. Recuperado de <https://etnografica.revues.org/1013>

- Bauman, Zygmunt (2006). *Vida Líquida*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Beauvoir, Simone de (2005). *El segundo sexo*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Beck, Ulrich (2007). *Un nuevo mundo feliz: La precariedad del trabajo en la era de la globalización*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Beck, Ulrich y Beck-Gernsheim, Elisabeth (2001). *El normal caos del amor: Las nuevas formas de la relación amorosa*. Barcelona: Paidós
- Bejarano, Margarita (2013). Entre lo público, privado y doméstico: Mujeres bajo un techo de cristal. *Revista GenEros*, 36, 60-68. Recuperado de <http://bvirtual.ucol.mx/url.php?u=http~3A~2F~2Fbvirtual.ucol.mx~2Ftexto~3D1~26categoria~3D1~26campobuscar~3D1~26id~3D3217~0D~0A~20>
- Beneke, Timothy (2004). Men on rape. En Michael Kimmel y Michael Messner (Eds.) (2004) *Men's lives* (pp. 469-474). Boston: Pearson.
- Berger, Peter y Luckmann, Thomas (2003). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bly, Robert (1992). *Juan de Hierro [Iron John]*. Barcelona: Plaza & Janes Editores.
- Bocock, Robert (2003). *El consumo*. Madrid: Talasa Ediciones.
- Bourdieu, Pierre (1993). Los ritos como actos de institución. En Julian Pitt-Rivers y Jean G. Peristiany (Eds.), *Honor y gracia* (pp. 111-123). Madrid: Alianza Universidad.
- Bourdieu, Pierre (2000). *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer.
- Bourdieu, Pierre (2004). *El baile de los solteros: La crisis de la sociedad campesina en el Bearne*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Bourdieu, Pierre (2006). *Autoanálisis de un sociólogo*. Barcelona: Editorial Anagrama.

- Bourdieu, Pierre (2007). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre (2008). *El sentido práctico*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Bourdieu, Pierre, Chamboredon, Jean-Claude, Passeron, Jean-Claude (2005). *El oficio del sociólogo*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Brandes, Stanley (1980). *Metáforas de la masculinidad: Sexo y estatus en el folklore andaluz*. Madrid: Taurus Ediciones.
- Branz, Juan Bautista (2008). Las mujeres, el fútbol y el deseo de la disputa: cuando lo deportivo debe volverse político. *Educación Física y Ciencia*, 14, 45-57. Recuperado de http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.3696/pr.3696.pdf
- Branz, Juan Bautista y Garriga Zucal, José (2013). Poder, cuerpos y representaciones sobre lo masculino, entre policías y jugadores de rugby. *Educación Física y Ciencia*, 15, 8-23. Recuperado de http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.5842/pr.5842.pdf
- Brierley, John (1970). *A Natural History of Man*. Cranbury, New Jersey: Associated University Presses, Inc.
- Bromberger, Christian (2000). El fútbol como visión del mundo y como ritual. En Maria Àngels Roque (Ed.), *Nueva antropología de las sociedades mediterráneas* (pp. 253-274). Barcelona: Icaria Editorial.
- Butler, Judith (2007). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Cachán, Roberto y Fernández, Oscar (1998). Deporte o religión: un análisis antropológico del fútbol como fenómeno religioso. *Apunts: Educación Física y Deportes*, 52, 10-15.
- Caillois, Roger (1986). *Los juegos y los hombres. La máscara y el vértigo*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Caillois, Roger (2013). *El hombre y lo sagrado*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Callirgós, Juan Carlos. (2003). Sobre héroes y batallas. Los caminos de la identidad masculina. En Carlos Lomas (Comp.) *¿Todos los hombres son iguales? Identidades masculinas y cambios sociales* (pp.52-82). Barcelona: Paidós.
- Calvo Brioso, Bernardo (2012). *Mascaradas de Castilla y León. Tiempo de Fiesta*. Consejería de Cultura y Turismo Junta de Castilla y León. Recuperado de <http://www.jcyl.es/jcyl/patrimoniocultural/mascaradas/fichas/mascaradas.pdf>
- Cantero, Pedro (2003). Hombrear. Modos de aprender a ser hombre. En José María Valcuende y Juan Blanco (Eds.), *Hombres. La construcción cultural de las masculinidades* (pp. 53-65). Madrid: Talasa Ediciones.
- Carabí, Angels y Armengol, Josep Maria (2008): *La masculinidad a debate*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Castells, Manuel y Subirats, Marina (2007). *Mujeres y hombres ¿Un amor imposible?* Madrid: Alianza Editorial.
- Connell, Raewyn (1995). *Masculinities*. Berkeley & Los Angeles, CA: University of California Press.
- Connell, Raewyn (1997). La organización social de la masculinidad. En Teresa Valdés y José Olavarria (Eds.), *Masculinidades: Poder y crisis* (pp. 31-48). Santiago de Chile: Isis Internacional.
- Connell, Raewyn y Messerschmidt, James W. (2005). Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept. *Gender & Society*, 19(6), 829-859. Recuperado de http://xyonline.net/sites/default/files/Connell,%20Hegemonic%20masculinity_0.pdf

- Corbetta, Piergiorgio (2003). *Metodología y técnicas de investigación social*. Madrid: McGraw-Hill.
- Córdova, Rosío (2003). El concepto de habitus de Pierre Bourdieu y su aplicación a los estudios de género. *Colección Pedagógica Universitaria*, 40, 1-10.
- Da Silva, Devanir (2004). Masculinidad y café con piernas. ¿Crisis, reacomodo o auge de una 'nueva' masculinidad? *Gazeta de Antropología*, 20, artículo 32. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10481/7283>
- Da Silva, Devanir (2006). Deseos públicos e identidades privadas. Internet, género e identidad sexual masculina en Chile. El caso de los avisos personales del diario *La Nación*. *Gazeta de Antropología*, 22, artículo 36. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10481/7112>
- Del Campo, Alberto (2003). Cuestión de pelotas. Hacerse hombre, hacerse el hombre en el fútbol. En Jose María Valcuende y Juan Blanco (Eds.), *Hombres. La construcción cultural de las masculinidades* (pp. 66-99). Madrid: Talasa Ediciones.
- Despentes, Virginie (2007). *Teoría King Kong*. Barcelona: Editorial Melusina.
- Díaz Diego, José (2006). La i-lógica de los géneros: metrosexuales, masculinidad y apoderamientos. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 1 (1), 157-167. Recuperado de <http://www.aibr.org/antropologia/01v01/articulos/010109.pdf>
- Díez Gutiérrez, Enrique Javier (2009). Videojuegos y sexismos: innovación tecnológica y consolidación de un modelo social desigualitario. *Aequalitas: Revista jurídica de igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres*, 24, 56-68. Recuperado de <http://www.aragon.es/estaticos/GobiernoAragon/Organismos/Instituto%20Aragon%C3%A9s%20de%20la%20Mujer/Documentos/Doc/aequalitas%2024.pdf>
- Driessen, Henk (1991). Sociabilidad masculina y rituales de masculinidad en la Andalucía rural. En Joan Prat, Isidoro Moreno, Ubaldo Martínez Veiga y

- Jesús Contreras (Eds.), *Antropología de los pueblos de España* (pp.710-718). Madrid: Taurus.
- Dunning, Eric (1992). El deporte como coto masculino: Notas sobre las Fuentes sociales de la identidad masculina y sus transformaciones. En Norbert Elias y Eric Dunning, *Deporte y ocio en el proceso de la civilización* (pp. 323-342). Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Dunning, Eric (1999). *Sport matters. Sociological studies of sport, violence and civilization*. London: Routledge.
- Durán, María Ángeles (2007). *El valor del tiempo. ¿Cuántas horas te faltan al día?* Madrid: Espasa Calpe.
- Durkheim, Emile (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Madrid: Akal.
- Durkheim, Emile (1997). *The Division of Labor in Society*. New York: The Free Press.
- Durkheim, Emile (2001). *Las reglas del método sociológico*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Dyble, Mark, Gul Deniz, Salali, Chaudhary, Nikhil, Page, Abigail, Smith, Daniel... y Migliano, Andrea Bamberg (2015). Sex equality can explain the unique social structure of hunter-gatherer bands. *Science*, 348 (6236), 796-798. doi: <http://dx.doi.org/10.1126/science.aaa5139>
- Edwards, Sarah R., Bradshaw, Kathryn A. and Hinsz, Verlin B. (2014). Denying Rape but Endorsing Forceful Intercourse: Exploring Differences Among Responders. *Violence and Gender*, 1(4), 188-193. doi: 10.1089/vio.2014.0022
- Elias, Norbert. (2010). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Engler, Barbara. (1998). *Introducción a las Teorías de la Personalidad*. México: McGraw Hill.

- Escalera, Javier (1990). Casinos, peñas, estructura social y poder local. En Josepa Cucó y Joan Josep Pujadas (Coords.), *Identidades colectivas: etnicidad y sociabilidad en la Península Ibérica* (pp. 233-254)
- Espada, José Maria y Cornejo, Mónica (2001). El Domingo Gordo. La fiesta de los Quintos de Noblejas. *Encanal*, 7, 5-9. http://www.jerez.es/fileadmin/Documentos/hombresxigualdad/fondo_documental/Identidad_masculina/Quintos_y_damas.pdf
- Fanjul, Carlos (2006). *La apariencia y características físicas de los modelos publicitarios: códigos no verbales de la realidad en el discurso publicitario, como factor de influencia social mediática en la vigorexia masculina* (Tesis Doctoral). Castelló de la Plana: Universitat Jaume I de Castelló. Recuperada de http://www.tesisenxarxa.net/TESIS_UJI/AVAILABLE/TDX-0301107-154815//fanjul.pdf
- Fausto-Sterling, Anne (1998). Los cinco sexos. En José Antonio Nieto (Comp.) *Transexualidad, trangenerismo y cultura: Antropología, identidad y género* (pp. 79-89). Madrid: Talasa Ediciones.
- Fernández Angulo, María del Pilar (2008). Costaleros de Sevilla: construcción social de una masculinidad. En Anastasia Téllez y Javier Eloy Martínez Guirao (Coords.), *Investigaciones antropológicas sobre género: de miradas y enfoques* (pp. 55-80). Elche: Universidad Miguel Hernández.
- Fernández de Quero, Julian (2003). Alternativas al coitocentrismo como actitud que dificulta las relaciones humanas. *Género y sexualidad*, 53, 4-6.
- Fernández-Llebrez, Fernando (2004). ¿Hombres de verdad? Estereotipo masculino, relaciones entre los géneros y ciudadanía. *Foro interno: Anuario de teoría política*, 4, 15-44. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1334291>
- Friedan, Betty (2009). *La mística de la feminidad*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Frigolé, Joan (1978). “Ser cacique” y “ser hombre”: Dos símbolos y dos modelos de relación en un pueblo de la Vega Alta del Segura. En

Manuel Gutiérrez Esteve, Jesús Antonio Cid Martínez y Antonio Carreira (Coords.) *Homenaje a Julio Caro Baroja*. Madrid (pp. 371-390). Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Frigolé, Joan (1998). *Un hombre: Género, clase y cultura en el relato de un trabajador*. Barcelona: Muchnik Editores.

García Campá, Santiago, Ventura Franch, Asunción, Duran Lalaguna, Paloma, Agost Feliu, R., Fernández Galindo, V., Santamaría Villagrasa, Reyes, Serra Yoldi, Inmaculada (2004, noviembre) ¿Son machistas las ONG? Primer avance de una investigación socio-jurídica. Ponencia presentada en *VII congreso estatal del voluntariado nuevos retos, nuevos compromisos, 24 de noviembre*. Ministerio de trabajo y asuntos sociales, Las Palmas de Gran Canaria. Recuperado de http://www.observatoritercersector.org/pdf/centre_recursos/3_6_gar_00877.pdf

García García, Antonio Agustín (2008). ¿Qué les pasa a los hombres? *Arxius de Ciències Socials*, 19, 41-51.

García García, Antonio Agustín (2009). *Modelos de identidad masculina: Representaciones y encarnaciones de la virilidad en España (1960-2000)* (Tesis doctoral). Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Recuperada de <http://eprints.ucm.es/9537/1/T31015.pdf>

García García, Antonio Agustín (2010). Exponiendo hombría. Los circuitos de la hipermasculinidad en la configuración de prácticas sexistas entre varones jóvenes. *Revista de Estudios de Juventud*, 89, 59-78.

Gil Calvo, Enrique (2006). *Máscaras masculinas. Héroes, patriarcas y monstruos*. Barcelona: Anagrama.

Gilmore, David (1990). *Manhood in the making: Cultural concepts of masculinity*. New Haven & London: Yale University Press.

Giner, Salvador, Lamo de Espinosa, Emilio y Torres, Cristobal (Eds.) (2006). *Diccionario de Sociología*. Madrid: Alianza Editorial.

- Godelier, Maurice (2005). *La producción de Grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*. Madrid: Ediciones Akal.
- Gómez García, Pedro (2002). El ritual como forma de adoctrinamiento. *Gazeta de Antropología*, 18, artículo 1. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10481/7395>
- Gómez, Águeda, Pérez, Silvia y Verdugo, Rosa María (2015). *El putero español. Quiénes son y qué buscan los clientes de prostitución*. Madrid: Catarata.
- González, M^a José y Jurado-Guerrero, Teresa (2009). ¿Cuando se implican los hombres en las tareas domésticas? Un análisis de la Encuesta de Empleo del Tiempo. *Panorama Social*, 10, 65-81.
- Grijalva-Jordan, Gabriela y Robles-Villa, Jesús (2016). Violencia y otros aspectos en la construcción social - chihuahuense - de masculinidades. *TECNOCENCIA Chihuahua. Revista arbitrada de ciencias, tecnología y humanidades*, 9(2), 84-90. Recuperado de http://tecnociencia.uach.mx/numeros/v9n2/data/Violencia_y_otros_aspectos_en_la_construccion_social_chihuahuense_de_masculinidad.pdf
- Guasch, Oscar (2003). Ancianos, guerreros, efebos y afeminados: tipos ideales de masculinidad. En José María Valcuende del Río y Juan Blanco López (Eds.), *Hombres. La construcción cultural de las masculinidades* (pp. 113-124). Madrid: Talasa Ediciones.
- Guasch, Oscar (Ed.) (2012). *Vidas de hombre(s)*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Gutiérrez, Alicia (2004). Poder, habitus y representaciones: Recorrido por el concepto de violencia simbólica en Pierre Bourdieu. *Revista complutense de educación*, 15 (1), 289-300.
- Gutmann, Matthew (1997). Trafficking in men: The anthropology of masculinity. *Annual Review of Anthropology*, 26, 385-409.

- Haraway, Donna J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Harris, Marvin (2009). *Antropología Cultural*. Madrid: Alianza Editorial.
- Harris, Marvin (2012). *Vacas, cerdos, guerras y brujas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Herdt, Gilbert H. (1982). *Rituals of Manhood: Male initiation in Papua New Guinea*. Berkeley: University of California Press.
- Herdt, Gilbert H. (1987). *Guardians of the flutes: Idioms of masculinity*. New York: Columbia University Press.
- Héritier, Françoise. (1996). *Masculino/Femenino: El pensamiento de la diferencia*. Barcelona: Ariel.
- Huizinga, Johan (2015). *Homo Ludens*. Madrid: Alianza Editorial.
- Inner, Pilar (1988). *Los hombres Españoles*. Madrid: Ministerio de Asuntos Sociales, Instituto de la Mujer.
- Javaid, Aliraza (2015). Male Rape Myths: Understanding and Explaining Social Attitudes Surrounding Male Rape. *Masculinities and Social Change*, 4(3): 270-294. doi: 10.17583/MCS.2015.1579
- Jociles Rubio, María Isabel (2001). El estudio sobre las masculinidades. Panorámica general. *Gazeta de Antropología*, 17, artículo 27. Recuperado de http://digibug.ugr.es/handle/10481/7487#.V_Nhh9SLRnl
- Joel, Daphna, Berman, Zohar, Tavor, Ido, Wexler, Nadav, Gaber, Olga,... y Assaf, Yaniv (2015). Sex Beyond the genitalia: The human brain mosaic. *PNAS*, 112(50), 15468–15473. doi: 10.1073/pnas.1509654112
- Kimmel, Michael (1997). Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina. En Teresa Valdés, y José Olavarría (Eds.), *Masculinidades. Crisis y Poder* (pp. 49-62). Santiago de Chile: Isis Internacional.
- Kimmel, Michael (2009). *Guyland: The perilous world where boys become men*. New York, NY: HarperCollins Publishers.

- Lerner, Gerda (1990). *La creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica.
- Lomas, Carlos (Comp.) (2003). *¿Todos los hombres son iguales? Identidades masculinas y cambios sociales*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Lorente, Miguel (2009). *Los nuevos hombres nuevos. Los miedos de siempre en tiempos de igualdad*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Macfarlan, Shane J., Walker, Robert S., Flinn, Mark V., y Chagnon, Napoleon A. (2014). Lethal coalitionary aggression and long-term alliance formation among Yanomamö men. *PNAS*, 111(47), 16662–16669. doi: 10.1073/pnas.1418639111
- Magazine, Roger (2008). *Azul y oro como mi corazón: Masculinidad, juventud y poder en una porra de los Pumas de la UNAM*. México D.F: Universidad Iberoamericana.
- Marqués, Josep Vicent y Osborne, Raquel (1991). *Sexualidad y sexismo*. Madrid: Fundación Universidad-Empresa.
- Marqués, Josep Vicent (1978). Sobre la alienación del varón. *El viejo topo*, 19, 41-44. Recuperado de http://www.lazoblanco.org/wp-content/uploads/2013/08manual/bibliog/material_masculinidades_0073.pdf
- Marqués, Josep Vicent (1987). *¿Qué hace el poder en tu cama?* Barcelona: Icaria Editorial.
- Marqués, Josep Vicent (1997). Varón y patriarcado. En Teresa Valdés y José Olavarría (Eds.), *Masculinidades: Poder y crisis* (pp.17-30). Santiago de Chile: Isis Internacional.
- Marqués, Josep Vicent (2003). ¿Qué masculinidades? En José María Valcuende Juan Blanco López (Eds.), *Hombres. La construcción cultural de las masculinidades* (pp. 204-211). Madrid: Talasa Ediciones.
- Martín Cabello, Antonio y García Manso, Almudena (2011). Construyendo la masculinidad: fútbol, violencia e identidad. *RIPS: Revista de*

investigaciones políticas y sociológicas, 10(2), 73-95. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10347/8419>

Martín Casares, Aurelia (2006). *Antropología del Género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Martín, Sara (2007). Los estudios de la masculinidad. En Meri Torras (Ed.), *Cuerpo e identidad* (pp. 89-116). Barcelona: Edicions UAB.

Martínez García, José Saturnino (1998, septiembre). Las clases sociales y el capital en Pierre Bourdieu: Un intento de aclaración. Comunicación presentada en *VI Congreso de Sociología, Sociología y Sociedad, 24-26 de septiembre*. FES, Federación Española de Sociología, A Coruña. Recuperado de <https://josamaga.webs.ull.es/Papers/clase-bd-usal.pdf>

Martínez Guirao, Javier Eloy (2004). Los gimnasios “deportivos”. Del ocio a la obligación. En Antonio Álvarez-Sousa (Coord.), *Turismo, ocio y deporte: VIII Congreso de Sociología* (pp.131-139). Recuperado de <http://hdl.handle.net/2183/11315>

Martínez Guirao, Javier Eloy (2014). Construyendo los cuerpos “perfectos”. Implicaciones culturales del culto al cuerpo y la alimentación en la vigorexia. *Universitas*, 12 (21), 77-99. doi: 10.17163.uni.n20.2014.12

Martínez Guirao, Javier Eloy y Téllez, Anastasia (2016). El efecto de la crisis y el desempleo desde una perspectiva de género. *Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia*, 11, 351-372. doi: <http://dx.doi.org/10.18002/cg.v0i11.3613>

McLeod, Shane (2011). Warriors and women: the sex ratio of Norse migrants to eastern England up to 900 AD. *Early Medieval Europe*, 19, 332–353. doi: 10.1111/j.1468-0254.2011.00323.x

Mead, Margaret (2014). *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

Mead, Margaret. (1994). *Masculino y femenino*. Madrid: Minerva

- Meneses, Carmen (Coord.) (2015). *Apoyando a las víctimas de trata las necesidades de las mujeres víctimas de trata con fines de explotación sexual desde la perspectiva de las entidades especializadas y profesionales involucrados. Propuesta para la sensibilización contra la trata*. Madrid: Ministerio de Sanidad Servicios Sociales e Igualdad. Centro de Publicaciones. Recuperado de http://www.violenciagenero.msssi.gob.es/violenciaEnCifras/estudios/investigaciones/2015/pdf/Apoyando_Victimas_Trata.pdf
- Minello, Nelson (2002). Masculinidades: un concepto en construcción. *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, 61, 11-30.
- Moltó, María Luisa y Uriel, Ezequiel (2004). Ampliación de los límites de la producción en la contabilidad nacional: La producción doméstica. En Pablo Campos y Jose-María Casado (Dir.), *Cuentas ambientales y actividad económica* (pp. 267-293). Madrid: Consejo General de Colegios de Economistas de España.
- Montesinos, Rafael (Coord.) (2005). *Masculinidades emergentes*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Moore, Robert y Gillette, Douglas (1993). *La nueva masculinidad. Rey, Guerrero, Mago y Amante*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Morant, Miguel (2014). Cómo llegar a ser hombre con un collar de naranjas y una manta en la cabeza. Análisis de un rito de paso: los naranjeros en “les dances del Rei moro d’Agost”. *Revista de Antropología Experimental*, 14, 443-455. doi: <http://dx.doi.org/10.17561/rae.v0i14>
- Moreno, Isidoro (2011). Los papeles posibles de la Antropología en tiempos de glocalización. *Revista Andaluza de Antropología*, 1, 2-25. Recuperado de <http://www.revistaandaluzadeantropologia.org/uploads/raa/n1/imoreno.pdf>
- Mosquera, Alexander (2011). Semiótica del ritual territorial contemporáneo en los aeropuertos. *Telos: Revista de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias Sociales*, 13(2), 160-174. Recuperado de

<http://www.urbe.edu/publicaciones/telos/ediciones/pdf/vol-13-2/articulo-2.pdf>

Navarro Ríos, María Jesús, Martí de Olives, Ana y Aznar Márquez, Juana (2008). *Situación de la mujer en el medio rural de la Región de Murcia: Memoria*. Murcia: Consejería de la Política Social, Mujer e Inmigración. Recuperado de <http://igualdadyviolenciadegenero.carm.es/documents/202699/216982/Situaci%C3%B3n+de+la+mujer+en+el+medio+rural+de+la+Regi%C3%B3n+de+Murcia++Memoria/b0552395-aa3f-4a99-89d2-d71f0364fae0>

Otegui, Rosario (1999). La construcción social de las masculinidades. *Política y Sociedad*, 32, 151-160.

Picó, Josep y Sanchís, Enric (1996). *Sociología y Sociedad*. Madrid: Editorial Tecnos.

Pujadas, Joan Josep (1992). *El método biográfico: el uso de las historias de vida en las ciencias sociales*. Madrid: CIS.

Ramos Torre, Ramón (2000). Simmel y la tragedia de la cultura. *REIS, Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 89, 37-71. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=99717889002>

Ripoll, Carolina (2012). La participación del varón en el trabajo doméstico no remunerado (Tesis doctoral). Alacant: Universitat d'Alacant. Recuperada de https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/27366/1/Tesis_Ripoll.pdf

Rodríguez del Pino, Juan Antonio (2013). El hombre unidimensional fragmentado. *BARATARIA Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, 16, 97-106. Recuperado de <http://revistabarataria.es/web/index.php/rb/article/view/74/70>

Rodríguez del Pino, Juan Antonio (2014). Cuando cae el hombre proveedor. Masculinidad, desempleo y malestar psicosocial en la familia. *Masculinidades y cambio social*, 3(2), 173-190. doi: 10.4471/MCS.2014. 49

- Roigé, Xavier, Estrada, Ferran y Beltrán, Oriol (1999). *Tècniques d'Investigació en Antropologia Social*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.
- Roque, Maria-Àngels (Ed.) (2000). *Nueva antropología de las sociedades mediterráneas*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Rubin, Gayle (1986). El tráfico de mujeres: Notas sobre la "economía política" del sexo. *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, 30, 95-145.
- Salazar, Octavio (2013). *Masculinidades y ciudadanía. Los hombres también tenemos género*. Madrid: Editorial Dykinson.
- Sambade, Iván (2011). Honor, control y violencia: Una mirada sobre la socialización patriarcal de los varones occidentales. *Revista Clepsydrak*, 10, 149-165. Recuperado de <http://publica.webs.ull.es/upload/REV%20CLEPSYDRA/10%20-%202011/TEXTOS%20COMPLETOS/10%20Sambade.pdf>
- Sánchez Garrido, Roberto (2006). De caza y cazadores. Las construcciones teóricas sobre la actividad cinegética actual a partir de los discursos de sus actores. *Gazeta de Antropología*, 22, artículo 18. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10481/7100>
- Sánchez Navarro, Eulogio (1999). La mili en tres dimensiones. *Revista de antropología social*, 8, 81-108. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=157916>
- Sanfélix, Joan (2011). Las nuevas masculinidades. Los hombres frente al cambio en las mujeres. *Prisma Social: Revista de Investigación Social*, 7, 220-247. Recuperado de <http://www.isdfundacion.org/publicaciones/revista/numeros/7/secciones/tematica/08-hombres-frente-cambio-mujeres.html>
- Sanfélix, Joan y Téllez, Anastasia (2014). Historias de hombres. Recuperando las voces de los hombres reales. *Prisma Social: Revista de Investigación Social*, 13, 370-406. Recuperado de

http://www.isdfundacion.org/publicaciones/revista/numeros/13/secciones/tematica/t_11_historia_hombres.html

Segalen, Martine (2014). *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial.

Segarra, Marta y Carabí, Àngels (Eds.) (2000). *Nuevas masculinidades*. Barcelona: Icaria Editorial.

Seidler, Víctor (2007). *Masculinidades. Culturas globales y vidas íntimas*. Barcelona: Montesinos.

Serra, Inmaculada (Coord.) (2008). *La prostitución femenina en la Comunidad Valenciana*. València: Conselleria de Benestar Social, Generalitat Valenciana. Recuperado de <http://www.inclusio.gva.es/documents/610706/162187124/Prostitucion+femenina+CV/b2270ceb-9918-4deb-8488-124cfd671106>

Simón, Ana Isabel (2013). Corregir, castigar y olvidar a los díscolos soldados. La justicia militar en el primer tercio del siglo XX. *Segle XX. Revista catalana d'història*, 6, 37-61. Recuperado de <http://revistes.ub.edu/index.php/segleXX/article/view/9958/12791>

Sortzen Consultoría (2011). *Agresiones sexuales: Cómo se viven, cómo se entienden y cómo se atienden*. Vitoria-Gasteiz: Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco. Recuperado de <http://www.diba.cat/documents/232140/0e1a4231-a3c8-4cfc-a042-f3603acfbcd3>

Stolcke, Verena (1996): Antropología del género: El cómo y el porqué de las mujeres. En Joan Prat y Ángel Martínez Hernáez (Eds.), *Ensayos de antropología cultural* (pp. 335-343). Barcelona: Ariel

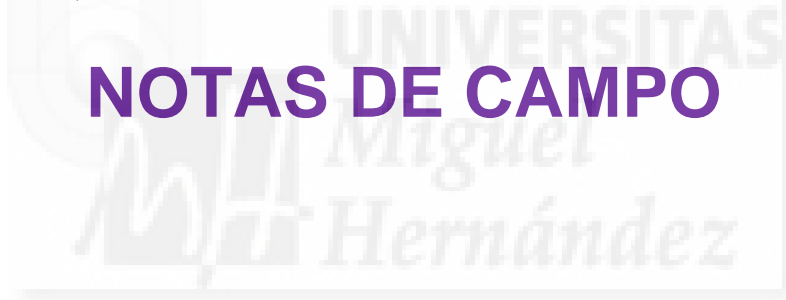
Subirats, Marina (2013). *Forjar un hombre, moldear una mujer*. Barcelona: Editorial Aresta.

Subirats, Marina y Tomé, Amparo (2010). *Balones fuera. Reconstruir los espacios desde la coeducación*. Barcelona: Ediciones Octaedro.

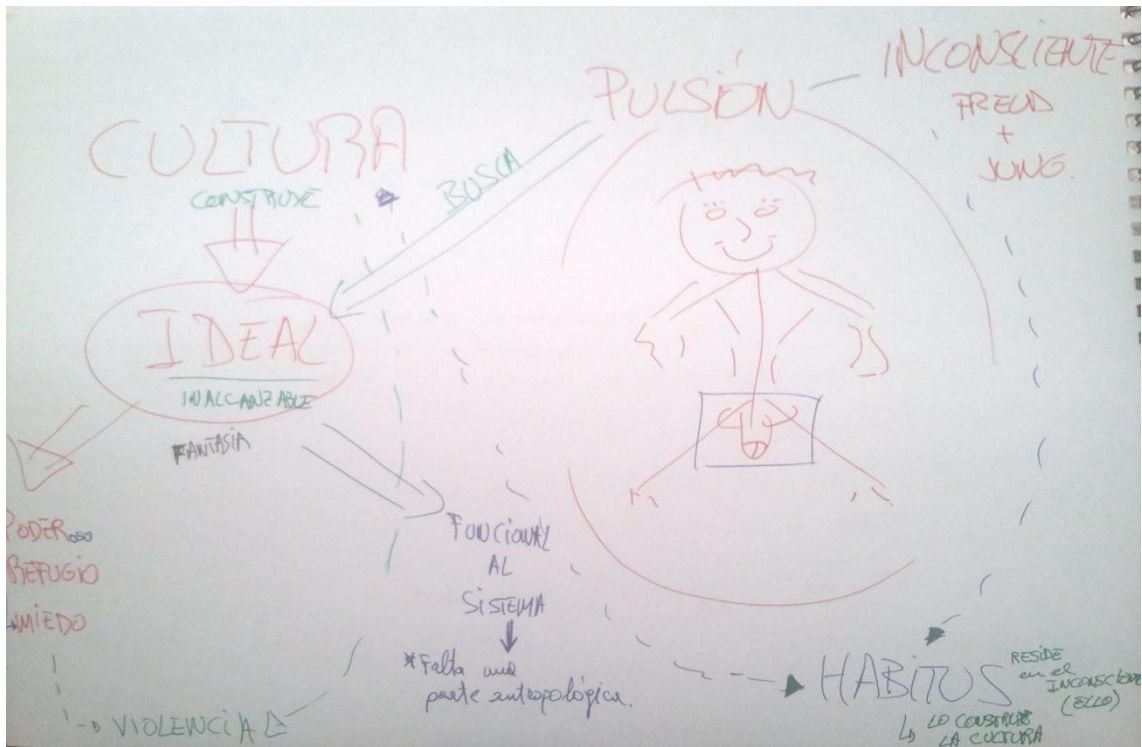
- Sztompka, Piotr (2002). *Sociología del cambio social*. Madrid: Alianza Editorial.
- Talavan, Pedro (1989). El Valle del Ambroz. Ritos de amor y muerte: Los quintos. En, Javier Marcos Arévalo y Salvador Rodríguez Becerra, (Coords.), *Antropología cultural en Extremadura* (pp.359-365) Mérida: Editora Regional de Extremadura.
- Téllez, Anastasia y Verdú, Ana Dolores (2011): El significado de la masculinidad para el análisis social. *Revista Nuevas Tendencias en Antropología*, 2, 80-103.
- Téllez, Anastasia y Martínez Guirao, Javier Eloy (2008) (Coords.). *Investigaciones antropológicas sobre género: de miradas y enfoques*. Elche: Universidad Miguel Hernández.
- Téllez, Anastasia (Coord.) (2002). *Técnicas de Investigación en Antropología. Experiencias de Campo*. Elche: Universidad Miguel Hernández.
- Téllez, Anastasia. (2007). *La investigación antropológica*. Alicante: Editorial Club Universitario.
- Thomassen, Bjørn y Balle, Maja (2012). From liminoid to limivoid: Understanding contemporary bungee jumping from a cross-cultural perspective. *Journal of Tourism Consumption and Practice*, 4 (1), 59-93. Recuperado de <http://www.tourismconsumption.org/JTCPVOL4N01THOMASSENALLE.pdf>
- Turner, Victor (1974). Liminal to Liminoid, in Play, Flow, and Ritual: An Essay in Comparative Symbology. *Rice Institute Pamphlet - Rice University Studies*, 60(3). Recuperado de <http://hdl.handle.net/1911/63159>
- Turner, Victor (1991). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- V.V.A.A. (1997). *Juguetes valencianos. Un siglo en la historia de una industria peculiar*. Valencia: Generalitat Valenciana.

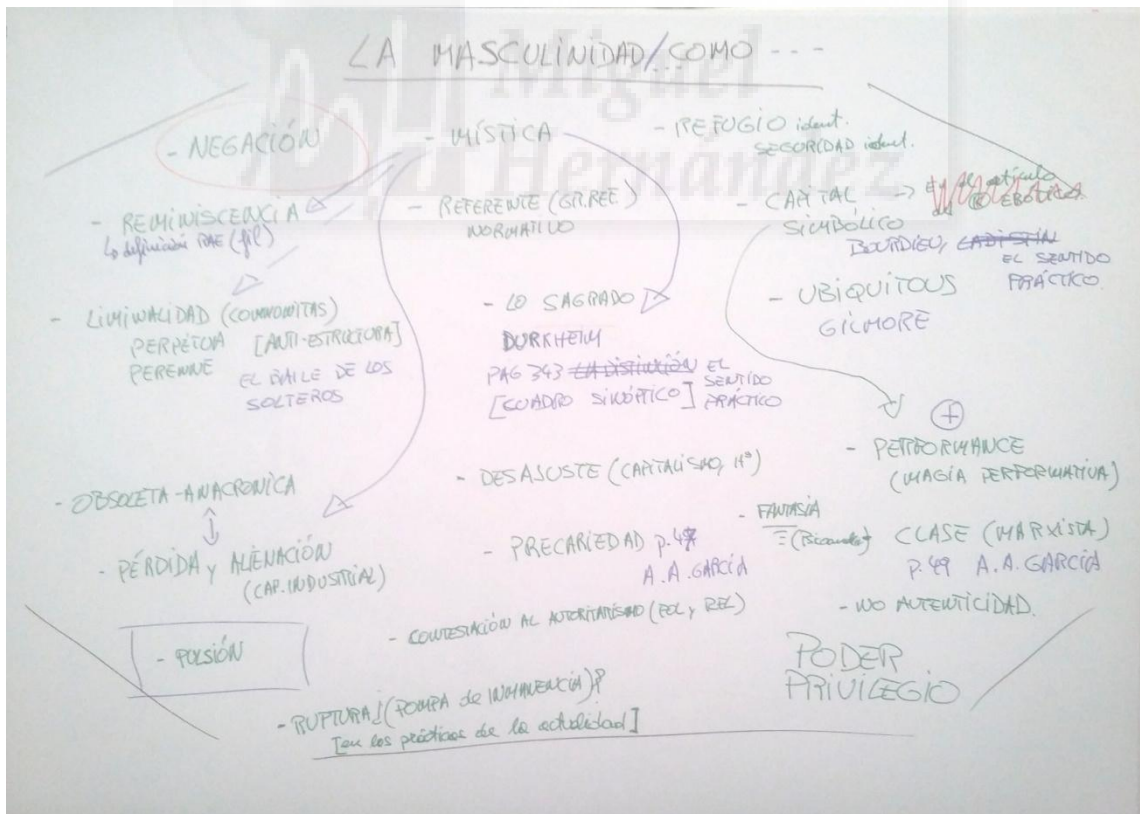
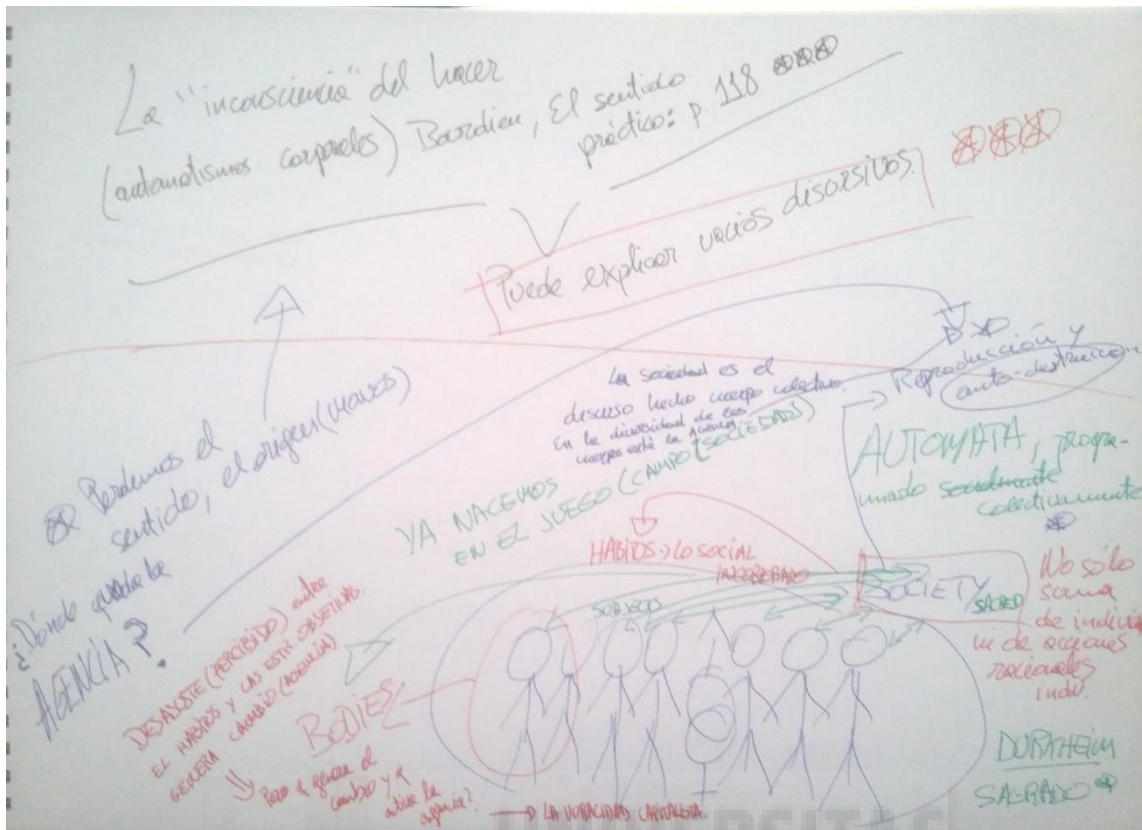
- Valcuende del Río y Juan López Blanco (Eds.) (2003). *Hombres. La construcción cultural de las masculinidades*. Madrid: Talasa Ediciones.
- Valdés, Teresa y Olavarría, José (1997). *Masculinidades: Crisis y Poder*. Santiago de Chile: Isis Internacional.
- Vallès, Josep M. (2000). *Ciencia política: Una introducción*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Valles, Miguel S. (1999). *Técnicas cualitativas de investigación social: Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Van Gennep, Arnold (2013). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial.
- Vendrell, Joan (2002). La masculinidad en cuestión: Reflexiones desde la antropología. *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, 18(61), 31-52. Recuperado de <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/nueva-antropologia/article/view/15828/14149>
- Villares, Ramón y Bahamonde, Ángel (2001). *El mundo contemporáneo: Siglos XIX y XX*. Madrid: Taurus.
- Willis, Paul (1988). *Aprendiendo a trabajar. Cómo los chicos de clase obrera consiguen trabajos de clase obrera*. Madrid: Ediciones AKAL.
- Wright Mills, Charles (1999). *La imaginación sociológica*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.

**ANEXO I: EL PROCESO DE
CONSTRUCCIÓN DEL
CONOCIMIENTO. ALGUNOS
ESQUEMAS DE TRABAJO Y
NOTAS DE CAMPO**









[materiales] | PÁG 107 - ~~LA~~ EL
SERVICIO
PRÁCTICO

Las condiciones sociales, las
de existencia y generan el habitus masculino
tradicional están caducas.

En los tiempos del habitus está la
dominación y el recurso a la violencia frente
al desmoronamiento masculino.

Hitler y los nazis prefirieron morir a
ver caer su mundo. (Suicidios Berlín)



ANEXO II: RELATO INFORMANTE

CLAVE





Episodio 1

"TIRAR LAS CUERDAS"

Un buen día mi amigo mientras nos tomábamos las últimas cervezas de la tarde decidimos ir a enseñarme a coger anguilas, esta pesca es jurítica y esta penada con multas de hasta 50.000 €

La pesca a cuerdas o línea consiste en una cuerda de unos 4-5 m que cada 50cm dispone de un anuelo sujeto a esta cuerda con hilo de pescar de unos 30-40cm, mi ignorancia me hacía pensar que esta cuerda sería algo especial y cual fue mi sorpresa cuando al ver el fondo del capote no era más que una antigua cuerda de las de tender la ropa de las de plástico verde o blanco que todos tenemos puesto en el tendadero.

Ya teníamos las cuerdas ahora solo nos faltaba el cebo, para ello podíamos usar 3 tipos de cebo, el primero y más difícil de conseguir en esa época (Principios de Mayo) era crías de golondrina o como se dice en "pelanas" (hay un dicho que dice "Pelana...anguila" el segundo cebo que podíamos usar eran ranas y puesto que era un cebo que nos podía costar más conseguir decidimos el tercer tipo de cebo y más "fácil" de conseguir las lombrices. Es de todos conocido que las lombrices las encontramos en la tierra y si alguna vez habéis hecho lombrices sabreis que hay que coger una azada y cavar en zonas donde haya humedad o no ser que seas nacido en el y conozcas el comportamiento de las lombrices ya que de noche cuando bajan las temperaturas y hay una cierta humedad en la tierra salen de sus madrigueras para alimentarse.

1/3

Encontrámonos en el campo (hijo de de 12 años) y yo, nos disponemos a hacer lombrices para el solo disponemos de tres pequeñas linternas de mano y un tarro.

nos cuenta que las lombrices son ciegas pero no sordas y por eso tenemos que andar en silencio y el hasta iba descalzo (jo lo intente pero me caló enseguida.)

Poco a poco íbamos viendo lombrices que se encontraban estiradas en el terreno pero su parte posterior la tenían en la puerta de su madriguera y al mas mínimo sonido se las angula la tierra y en ese día ya no volveran a salir, la forma de atraparlas es acercar la mano sin hacer ningún sonido ni de respiración y con el indice y el corazón presionar la lombriz hacia el suelo y con el pulgar cogerla a modo de pinza esto parece facil y jo cogi 2 de cada 10.

estaba muy asustado en el campo era una noche muy oscura sin luna, se escuchaban animales y pare rematar hacia poco había muerto su perro y decidio llevarlo a su bancal, cualquier persona antemano a su perro pero el no, decidio dejarlo allí sobre la tierra, lo cual añadió mas miedo a que solo repetia "ya hay bastantes lombrices" o sino "las cogamos y tenemos el doble" y cabreado porque no callaba se acerco a el muy enojado y le dijo "Pero tu que miedo tienes de estar en tu bancal? pero esto que está es ?" y le dijo que nosotros nos íbamos y el se iba a quedar allí hasta que hiciera mas lombrices

alucinando vi como [redacted] y yo nos fuimos del campo y el muñeco se quedaba solo, nosotros nos fuimos a ver el lugar donde habíamos a hechar las cuerdas, al regresar no fuimos directamente a por [redacted] sino que fuimos a un bancal desde donde se podía ver ligeramente el resplandor de su linterna.

Pasados ya 25-30 minutos desde que lo habíamos dejado solo volvimos a por él y era un mudo cabredo con un bote lleno de lombrices.

Fuimos al lugar que habíamos elegido engancharnos las lombrices hechamos las cuerdas y ya sería alrededor de las 12:00 de la noche así que nos fuimos a casa y al día siguiente a las 6:00 fuimos a recoger las y no teníamos nada de nada ni anguila, ni barbas, ni una mala carga.

Valió la pena?



**ANEXO III: FOTOGRAFÍAS DE LA
OBSERVACIÓN DE ESCENARIOS
MASCULINOS DE RIESGO Y DEL
FÚTBOL BASE**

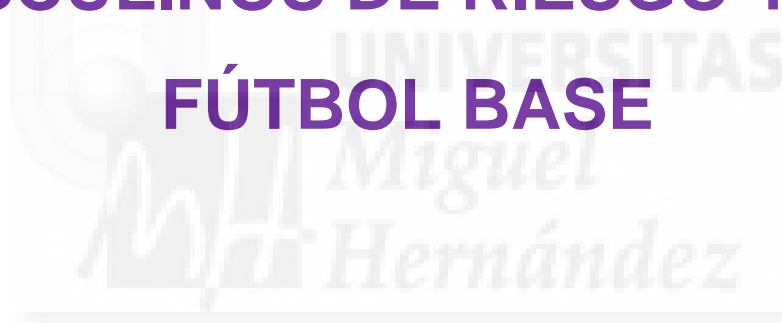






Imagen 9. Fútbol base en la ciudad de València. Fuente: Elaboración propia.



Imagen 10. Padres aficionados en el lateral del campo. Fuente: Elaboración propia.



Imagen 11. Futbicuidad. Jugando al fútbol en el viejo cauce del río en València. Fuente: Elaboración propia.

Mt Hernández



Imagen 12. ¿Saltamos? Riesgo y masculinidad. Fuente: Elaboración propia.



Imagen 13. Zonas de riesgo en los espacios hídricos. Fuente: Elaboración propia.



Imagen 14. Saltando desde lo alto de la roca. Fuente: https://www.yelp.es/biz_photos/pou-clar-pozo-claro-onteniente?select=lnAxLAGqeGPDzaz_MVVimw