

La producción de masculinidad: entre la dominación y el rechazo de lo femenino

Fredy Ricardo Moreno Chía

Maestría en Investigación Psicoanalítica, Universidad de Antioquia

Dirección electrónica: fricardomoreno@gmail.com

Moreno Chía, Fredy Ricardo. 2008. "La producción de masculinidad: entre la dominación y el rechazo de lo femenino". En: *Boletín de Antropología* Universidad de Antioquia, Vol. 22 N.º 39, pp. 11-32.
Texto recibido: 30/03/08; aprobación final: 23/05/08.

Resumen. La pregunta acerca de la constitución de la masculinidad ha sido retomada por representantes de distintas disciplinas, entre ellos antropólogos, quienes discuten el modo como ella —la masculinidad— es adjudicada y asumida a partir de complejos ritos de paso. El interés de este artículo es comparar algunas representaciones históricas y culturales que intentan responder esa pregunta, al mismo tiempo que pretende sostener la hipótesis de que la constitución de la masculinidad se basa en un rechazo de la feminidad que se reproduce en diferentes planos —social, político y psíquico—, en los que prevalece la idea de que existe una masculinidad dominante de lo femenino, pero en la que paradójicamente se encubre un deseo masculino por lo femenino.

Palabras clave: masculinidad, feminidad, diferencia sexual, dominación masculina, semen, falo, castración, rito de paso.

The production of masculinity: between domination and the rejection of the feminine

Abstract. The question regarding the construction of masculinity has been debated by the different disciplines including anthropology which has discussed how it, masculinity, is adjudicated and assumed out of complex rites of passage. The interest of this article is to compare the distinct historical and cultural representations that attempt to respond to this question, at the same time that it proposes the hypothesis that the constitution of masculinity is based on a rejection of the feminine that is reproduced on different social, political, and psychic planes, in which lies the idea that there exists a dominant masculinity over the feminine, but which in a paradoxical manner disguises the masculine desire for the feminine.

Keywords: masculinity, Femininity, Male domination, Rite of passage, Phallus, Castration, Semen.

Introducción

¿Cómo se hace un hombre? No es una pregunta exclusiva de la alta ingeniería genética, aunque la “moda intelectual” lo sugiera.¹ Las respuestas no han venido solo de los diseñadores del genoma: existe amplio repertorio de respuestas y representaciones acerca del modo como es producida la masculinidad, según distintas culturas y momentos históricos. Este artículo trata del modo como dicha pregunta ha sido constantemente retomada por representantes de distintas disciplinas, entre ellos antropólogos, quienes discuten el modo como es adjudicada y asumida la masculinidad. Nuestro interés no es inventariar esas múltiples respuestas y representaciones, sino sostener la hipótesis según la cual *la constitución de la masculinidad se basa en un rechazo de la feminidad que se reproduce en diferentes planos —social, político, científico y psíquico—, en los que prevalece la idea de que existe una naturaleza masculina a diferencia —y dominante— de la femenina.*

Admitamos que la pregunta de cómo se llega a ser hombre implica una toma de partido. Desde el punto de vista biológico la pregunta no admitiría respuesta: realmente no se hace un hombre, pues este lo es desde siempre según una determinación genética que se suele describir en una corta secuencia del abecedario: XY. Otro punto de vista distinto, al que nos adherimos parcialmente, es tributario de la idea expresada por Simone de Beauvoir en 1949 acerca de la feminidad, según la cual *la mujer no nace, llega a serlo*, señalando así que “el segundo sexo”, el femenino, resulta de un proceso de construcción cultural. Sostenemos entonces que la masculinidad no sería extraña a esta forma de producción, es decir, *el hombre también se hace*. Observaciones etnográficas han puesto de relieve este hecho, evidenciando que la masculinidad, a diferencia de la feminidad, está siempre sometida a tormentas, presiones, desafíos y pruebas (Gilmore, 1994; Héritier, 2002). El acceso a la masculinidad, casi siempre en la adolescencia, incluye una serie de exigentes rituales de iniciación que abarcan experiencias religiosas, sexuales (hetero- y homosexuales), deportivas, de riesgo y también violentas.

1 Los niños diseñados son ya una realidad, y la elección del sexo de los hijos es una posibilidad. Los padres pueden hacerlo mediante un procedimiento de “selección de espermias” en el cual los espermatozoides portadores del cromosoma X son separados de los portadores del cromosoma Y, permitiendo escoger el cromosoma destinado a la inseminación artificial. Esta técnica de *diagnóstico genético preimplantatorio* para la procreación asistida, empleada inicialmente para evitar que los hijos heredaran determinadas mutaciones genéticas predisponentes a graves enfermedades, se extiende ahora bajo el eufemismo de “equilibrio familiar”, y porta consigo la idea de que una familia con más hijos de un mismo sexo es menos funcional que aquellas familias “proporcionadas”, con hijos de ambos sexos. Sin embargo, la preferencia por hijos varones y la ideología de dominación masculina, constatada en varias culturas, podría tener consecuencias más bien desequilibrantes con un instrumento como ese, y la posibilidad de elegir “hijos a la carta”. Un acercamiento que pudiera servir como cálculo pesimista de los resultados se encuentra en la novela de ciencia ficción *El primer siglo después de Béatrice* (1992) del escritor libanés Amin Maalouf, en la que se retrata no solo la frustración sexual por parte de los pletóricos hombres sino la imposibilidad de establecer ellos mismos una descendencia. ¿Qué sería de un mundo sin objetos de intercambio (siguiendo a Lévi-Strauss y a Bourdieu en su acepción de la “Mujer Objeto”)?

Sin embargo, este punto de vista moderno de construcción de la masculinidad no es sino una, entre otras versiones, de la respuesta a la pregunta planteada. En la historia del pensamiento se pueden identificar por lo menos dos modelos de masculinización, es decir, esquemas teóricos que subyacen a la comprensión de la génesis de la masculinidad: el modelo de la *accidentalidad*, concomitante de un modelo *naturalista*, y un modelo de la *construcción cultural*. Este reparto no tiene el interés de introducir la vieja polémica *naturaleza vs. cultura*, ni tampoco reproducir el antagonismo conceptual *sexo* (concepto biológico) *vs. género* (concepto socio-psicológico), sino señalar distintos marcos de pensamiento a partir de los cuales se considera la constitución de la masculinidad.

Modelo accidental-naturalista de la constitución masculina

Llamamos así este modelo o esquema explicativo en razón de los siguientes casos:

Una joven nombrada María Pateca, que se encontraba en el tiempo en que las chicas comienzan a tener las reglas; en lugar de estas, le salió un miembro viril, que estaba oculto dentro, y así pasó de ser hembra a ser macho. [...] Un hombre del que del mismo modo se había considerado hembra hasta la edad de catorce años; pero hallándose jugando y retozando, acostado con una sirvienta, sus partes genitales de hombre se desarrollaron. [...] Hallándome en Vitry-le-François vi a cierto personaje denominado Germán Garnier —algunos lo llamaban María cuando era moza—, joven de talla mediana, fornido y de buena constitución, con barba pelirroja bastante tupida, que hasta los quince años había sido tenido por mujer, ya que en él no se manifestaba marca alguna de virilidad, y se mezclaba con las mozas vestido de mujer. Pero al alcanzar la edad indicada, hallándose en el campo persiguiendo con bastante celeridad a sus puercos que iban a entrar en el trigal, halló una zanja y quiso cruzarla; al saltarla, en el mismo instante se le desarrollaron los genitales, y la verga viril, al habersele roto los ligamentos que anteriormente los tenían cerrados y prietos [...] (Paré, 1987: 42).

El último de estos casos reportados en *Monstruos y Prodigios* (1534) por Ambroise Paré —considerado el padre de la cirugía moderna y revolucionario de las amputaciones al descubrir el método de la ligadura de arterias y desplazar el viejo método de la cauterización— está confirmado por Montaigne, quien en uno de sus viajes a Vitry de Francia vio y conversó con el famoso “sujeto a quien el obispo de Soissons había confirmado con el nombre de Germán”, antes María. Según el escritor francés, Germán había sido conocido como mujer hasta los veintiún años —diferencia de seis años respecto de la versión de Paré— y a la sazón se encontraba “viejo, bien barbado y soltero”. De la experiencia metamórfica de este sujeto, nos dice, quedó en la región el canto profiláctico que sugería a las jóvenes cuidarse de dar grandes saltos para evitar la transformación de sus genitales. Nos sorprende —a Montaigne, en cambio, no le parece ninguna maravilla— el hecho de que entonces se pudiera “encontrar con frecuencia el accidente referido”. Para él, estos cambios responden a “la fuerza de la imaginación” capaz de realizar el “vivo deseo” femenino de poseer los genitales masculinos (Montaigne, 2005: 61).

Pero aun si el deseo de poseer un pene alimenta una imaginación capaz de causar esas modificaciones radicales, tal imaginación parece fundamentarse en la realidad discursiva; es decir: si la ilusión metamórfica es posible, es en la medida en que se apoya en los relatos científicos —de la idea naturalista del sexo— o míticos para su figurabilidad. Las descripciones hechas en el siglo XVI por Montaigne y Paré corresponden a casos de adolescentes que cambian sorpresiva y accidentalmente de sexo: muchachas que saltan, juegan, corren, o que tienen sexo de manera activa, de pronto adquieren las partes genitales masculinas. La manera accidentada de masculinización presente en estos casos fortuitos y no comprobados comporta en sí misma la teoría naturalista de la diferencia de sexos —que considera la anatomía como el único elemento discriminador de lo masculino y lo femenino; “la anatomía es destino”, en palabras de Napoleón—, que dominó hasta el siglo XVIII y que el historiador Thomas Lacqueur (1994) denominó del *sexo único*. Esta teoría, heredada de Galeno de Pérgamo (130-200 d. C.), considera que los genitales de la mujer son una versión imperfecta de los del hombre. La vagina constituía un pene involucionado, tanto que no tenía nombre propio: se le denominaba como el masculino, sin dejar de señalar su aspecto incompleto. La idea del sexo único cuyo modelo era el masculino hizo que Paré se inclinara a pensar que las mujeres, por falta de calor o por frialdad de temperamento, tenían oculto en su cuerpo lo que los hombres mostraban en el exterior; así, una fricción exagerada, un movimiento brusco o una excitación descomunal producía ese afloramiento dramático de los genitales masculinos en un ser que hasta los *calores* de la pubertad se reconoció como mujer. Un cambio inverso de hombre a mujer era impensable, pues, como dice Paré —quien estaba muy seguro de que “nunca encontramos en una historia auténtica que hombre alguno se haya convertido en mujer”—, “La Naturaleza tiende siempre a lo que es más perfecto, y no por el contrario” (Paré, 1987: 42).

Pero, por paradójico que parezca, tanto Paré como las mujeres trasmudadas en hombres —el primero en el ámbito de su teoría anatómica, las segundas en el de su deseo de pene— se apoyan implícitamente en las consideraciones expuestas por Galeno y Aristóteles, las del primero referidas al hecho de que los genitales femeninos son una especie de guante al revés de los masculinos y las del segundo a la idea de que la diferencia fundamental en la constitución de los sexos depende de una categoría metafísica: el calor. De hecho, los relatos muestran que es por acción del calor que un miembro viril, que estaba oculto dentro, emerge tras romperse los ligamentos que lo mantenían apesado.

La verga: un órgano doble-faz

Volved hacia fuera (los órganos genitales) de la mujer; doblad y replegad hacia dentro, por así decirlo, los del hombre y los encontraréis semejantes en todos los aspectos

Galeno

El experimento topográfico con los genitales a que nos invita Galeno lleva a considerar, en relación con los genitales masculinos y femeninos, que se trata de una

misma pieza anatómica, dispuesta en cada caso de manera distinta y con una simetría topográfica perfecta: lo que en un caso es escroto, en otro es útero; lo que allí es pene, aquí es cuello uterino y conducto vaginal; lo que en aquel es prepucio, en aquella son labios vaginales; cuando aquí se ven testículos, allí vemos ovarios. Pero esta paridad no indica igualdad, sino que más bien es la muestra de un error anatómico: la mujer tiene los mismos órganos que el hombre *pero* en lugares equivocados, y esto prueba su imperfección. ¿Por qué? No sabemos. ¿Por qué no pensar acaso que la dirección de la perfección se establezca en sentido contrario? Quizá sí, tal vez... Como quiera que sea, la anatomía y la fisiología no pueden explicar lo que no está a su alcance,² y en estos casos la observación prueba lo que conviene. La observación de un solo hombre como Galeno —aun con su carácter odioso, prepotente e investigativo— no podía cambiar lo que culturalmente se estableció como verdad durante cientos de años y que él vio en la carne: que la mujer es un varón imperfecto, como consideraba Aristóteles.

Estas ideas expresadas por Galeno, basadas en la metafísica clásica y disecciones de animales en el siglo II d. C., reinaron hasta quince siglos después y fueron paradigma de los anatomistas del siglo XVII, quienes a pesar de sus muchas disecciones solo veían, repetían y describían los mismos errores de Galeno. Es el caso de Andreas Vesalius, quien en 1543 escribió el primer tratado ilustrado de anatomía, *De humani corporis fabrica*, basado en miles de disecciones de cadáveres, proporcionando así una mirada sistemática y secular del cuerpo humano. En su obra, si bien corrigió más de doscientos errores presentes en las descripciones de Galeno (Friedman, 2007: 79), repitió muchos de ellos; el más desconcertante se observa en las varias representaciones de la vagina como pene invertido (véase figura 1).

La repetición del “error” de observación, por más de quince siglos, viene a indicarnos que el mundo de las ideas científicas, así como el de la imaginación en el sentido de Montaigne, están determinados en parte por paradigmas no siempre actuales y por intereses no siempre reconocidos, aunque efectivos. Grabados como el de Vesalius y la retórica renacentista relativa a la anatomía constituyeron, con su tono realista y efectista, un impresionante salto cualitativo en la medida en que muchos doctos (entre ellos Leonardo Da Vinci,³ Juan de Valverde, Charles Estienne, Jacobo Berengario⁴ y el citado Vesalius) hicieron que la imagen no fuera analógica sino

2 Al preguntarse por lo que define lo masculino y lo femenino, Freud concluye algo similar a lo que hemos afirmado, esto es, que “aquello que constituye la masculinidad o la femineidad es un carácter desconocido que la anatomía no puede aprehender” (Freud, 2006a: 106).

3 Da Vinci establece un isomorfismo entre escroto y útero con un leve desplazamiento: el escroto abajo y la matriz arriba, que obliga a una pequeña curvatura del pene y del conducto vaginal, distintos.

4 Thomas Laqueur comenta que Berengario, en 1522, aseguraba a sus lectores que no había lugar a dudas en cuanto a que “el cuello del útero es como el pene y su receptáculo, con sus testículos y vasos, es semejante al escroto” (Berengario de Carpi en Laqueur, 1994: 148).

DE HVMANI CORPORIS FABRICA LIBER V.
VIGESIMASEPTIMA QVINTI
LIBRI FIGVRA.

PRÆSENS figura uterum à corpore excelsum ea magnitudine refert, qua postremo Patavij dissectione mulieris uterus nobis occurrit. atq; ut uteri circumscriptionem hic expressimus, ita etiam ipsius fundum per mediū dissectuimus, ut illius sinus in conspectum veniret, unà cum ambarum uteri tunicarū in non prægnantibus substantiæ crassitie.

- A, A, B, B Vteri fundi sinus.
- C, D Linea quodāmodo instar suturæ, qua scortum donatur, in uteri fundi sinum leuiter protuberans.
- E, E Interioris ac propriæ fundi uteri tunicæ crassities.
- F, F Interioris fundi uteri portio, ex elatio ri uteri sede deorsum in fundi sinū protuberans.
- G, G Fundi uteri orificium.
- H, H Secundum exteriusq; fundi uteri inuolucrum, à peritonæo pronatum.
- I, I et c. Membrarum à peritonæo pronatarum, & uterum continentium portionem utriusq; hic asseruauimus.
- K Vteri cervicis substantia hic quoque conspicitur, quod secto qua uteri fundum diuisimus, inibi incipiebatur.
- L Vesciæ cervicis pars, uteri cervici inserta, ac urinam in illam proijciens. Vteri colles, & si quid hic spectandum sit reliqui, etiam nullis appositis characteribus, nulli non patent.

S VIGE.



Figura 1.

Útero vertical según Vesalius (1973: 125). Esta ilustración, que aparece en el libro quinto de *De humani corporis fabrica*, refleja con claridad la anatomía invertida de la vagina con relación al pene: se trata de un útero (*uterum*) vertical en el cual la parte superior, redondeada y diseccionada, sugiere los principios de un escroto. El resto del dibujo tiene la forma del cuerpo genital masculino y en el extremo inferior se dibujan los labios mayores, que parecen más bien un glande dividido, por una gran escisión central, en dos partes simétricas.

trasunto del cuerpo diseccionado. Rompieron —además de los cuerpos— la lógica de la metáfora y entregaron al observador la prueba de la verdad al lado de sus textos llenos de explicaciones categóricas. Y no se trataba de un error de percepción: estas imágenes estaban hechas a la medida de lo que había que creer —no importaba si el “símil” no correspondía con la carne o en ciertos casos ni siquiera con el texto que avalaban—. En este caso se trataba de la verdad del sexo único, de una estructura anatómica con dos variaciones: una perfecta y la otra no... la repartición entre el hombre y la mujer es ya conocida.

El principio calórico de la diferencia sexual

Hacia el siglo XVII el paradigma médico aún estaba dominado por las consideraciones de Galeno en torno al calor interior como determinante de la disposición anatómica de los órganos genitales. Según este principio el pene debía su externalidad al calor propio del hombre, mientras que la frialdad femenina perpetuaba la internación y la retención de este mismo órgano. Estas ideas de Galeno hunden sus raíces en los planteamientos aristotélicos. Aristóteles no solo hizo del calor la fuente de las diferencias anatómicas entre los sexos, sino que empleó el principio⁵ calórico como eje de toda una repartición de los sexos y de funciones que excedían el campo procreativo.

La función del calor en la generación según Aristóteles

La reproducción de los animales, escrita por Aristóteles entre los años 320 y 322 a. C., constituye el primer tratado sistemático de embriología. Allí el problema de la reproducción es abordado a partir de los conceptos metafísicos *materia-forma* y *potencia-acto*. Según el reparto de estas cualidades la hembra es portadora de la materia y el hombre el “poseedor del principio de movimiento y de la generación” (Aristóteles, 1994: 63). Las capacidades sexuales así definidas llevan a establecer que “[el] macho es un ser que engendra en otro, y [la] hembra un ser que engendra en sí mismo” (ibíd.). Mientras que el macho aporta el movimiento y la forma, es decir que es *activo*, la hembra que aporta la materia y el habitáculo del “embrión”, y es *pasiva*. En otros términos: el macho aporta el alma, el principio vital, y la hembra el cuerpo. Esto llevó a que se crearan dos entidades, lo femenino y lo masculino, con características opuestas: al hombre activo, seco, diurno, creador de la vida y del pensamiento, se le opone la mujer, pasiva, húmeda, nocturna y fría.

Pero es en el orden de las secreciones donde el principio calórico tiene mayor incidencia. Semen y sangre menstrual son productos útiles de la cocción de alimen-

5 La definición que Aristóteles ofrece de “principio” es absolutamente antimaterial. Para él, el principio es el del macho capaz de generar movimiento, dar forma y, sobre todo, capaz de cocer; así, afirma: “Llamo ‘principio’ no a ese tipo de principio del que origina, como de la materia, algo similar a su generador, sino al principio que origina el movimiento y es capaz de generar esto mismo en otro” (Aristóteles, 1994: 242).

tos. Sin embargo el macho, al contener un grado mayor de calor corporal, realiza una cocción más perfecta de una parte de su sangre y logra convertirla en semen. La hembra, en cambio, caracterizada como fría, es incapaz de este proceso, lo que hace que su secreción sea sanguínea (menstrual)⁶ y no seminal. Esta diferencia calórica —el calor se convierte así en un principio vital que produce una escala en la cual los animales más calientes son los más perfectos— no solo determina la capacidad de producir semen sino que crea una jerarquía de las secreciones en la que la sangre menstrual, de contextura más sanguinolenta y abundante —lo que explica las “hemorragias” menstruales—, es considerada en sumo grado imperfecta respecto del semen, que ha sufrido un proceso mayor de cocción. La sangre menstrual es “esperma no puro”, escaso de cocción, y le falta *el principio del alma*: “[...] la mujer es como un macho estéril. Pues la hembra es hembra por una cierta impotencia: por no ser capaz de cocer esperma a partir del alimento en su último estadio, a causa de la frialdad de su naturaleza” (110).

Ahora bien, el efecto vitalizante del semen sobre la materia de la mujer es representado por el efecto del cuajo sobre la leche. Lo importante no es el semen en sí —recuérdese que para Aristóteles el macho no aporta ninguna materia— sino la potencia, *pneûma*,⁷ aire innato, calor vital que el semen vehiculiza. Una vez se ha producido la fusión vitalizante, la sustancia material del semen desaparece y así el movimiento impreso sobre la materia, inerte hasta entonces de la hembra, actualiza las partes que se encuentran allí en potencia. Este proceso es epigenético y no preformativo: es decir, las partes del embrión se van conformando paulatinamente a partir de esa misma potencia. En ese sentido, el esperma contiene alma en potencia.

La generación de hembras: producto de deficiencia calórica

La tesis de Aristóteles respecto de la diferenciación sexual no es sino consecuencia de la definición de lo que es el macho y la hembra. Son los mismos principios en apariencia “naturales” los que están en la base de la diferenciación. La sabia naturaleza otorga no solo la facultad sino también el instrumento, en un caso el útero y en el otro el pene. No obstante, como la naturaleza tiende a lo más perfecto, el problema del nacimiento de hembras hace necesario que se recurra a una teoría de las dominancias; esto es, que aquello que no esté dominado por el agente es necesario que se transforme en su contrario, lo que no indica considerar otro principio además del macho, pues las posibilidades de que un embrión sea macho o hembra dependen

6 La teoría aristotélica de la sangre menstrual como materia de la cual se formaba el embrión solo vino a ser refutada en el siglo xvii (en 1651) por William Harvey, quien a partir de observar la reproducción de ciervos estableció que los animales provenían de huevos de los ovarios femeninos, y que la materia hereditaria del macho era el esperma.

7 Se define *pneûma* como aire innato y caliente de naturaleza cósmica, diferente del aire exterior, *aër* (Aristóteles, 1994: 56).

enteramente de las cualidades del semen, de que este haya tenido suficiente cocción. Por esto que jóvenes y viejos —según Aristóteles—, por deficiencia calórica, engendran más hembras que machos: en los primeros porque su calor “no es perfecto”, y en los segundos porque se ha perdido. En todo caso, esto lleva a pensar que las hembras se producen por “una falta de calor natural”, por falta del principio vital, *falta que ellas mismas encarnan*. A estos factores hay que sumar que toda variable térmica influye allí donde el calor interno es insuficiente: “con viento del norte se engendran más machos que con viento del sur” (246).

Como principio, el calor debe guardar un “justo medio”, pues en su extremo inferior puede no coagular la sangre y en su extremo superior puede secar todos los líquidos. La metáfora culinaria es clara: si no se guarda la proporción del calor, “ocurrirá lo mismo que en los guisos, que el fuego excesivo quema, el escaso no cuece, y en ambos casos lo que se está haciendo no se cocina” (247).

La manera en que Aristóteles se representa las posibles combinaciones de los seres generados parte de pensar que en el semen se encuentran movimientos en acto y movimientos en potencia, que pueden ser dominantes o llegar a relajarse. Los movimientos presentes en acto determinan la herencia de rasgos particulares del padre concreto y de la especie en general: humana o animal. Los movimientos en potencia determinan la herencia de rasgos de la madre en particular y de los antepasados en general. Así, si los movimientos en acto son dominantes dan origen (forma) a un macho parecido a su padre; en cambio, si esta facultad es dominada “degenera” en una hembra parecida a su madre. Esto no hace más que reivindicar la idea según la cual *lo que no ha sido dominado, es necesario que se transforme en su contrario*. La producción de hembras constituye, en este panorama, el primer escalón en la jerarquía de las desviaciones naturales posibles. La hembra es el producto de un déficit del calor seminal en cuanto a movimientos en acto, frente a la materia fría de la hembra. Si se detalla, el principio de producción de hembras se encuentra en el hombre aunque en potencia, lo que lleva a sostener el principio activo del lado del hombre y la pasividad del lado de la mujer en la procreación, aun en la producción de frutos femeninos.

En las ocasiones en que la materia domina a la forma, la frialdad al calor o la hembra al macho, aparecen los *monstruos*. La hembra no es precisamente una de estas variaciones extremas de imperfección, no obstante es una imperfección que tiene finalidad procreadora. Esta es en principio la diferencia entre monstruos (hermafroditas, andrógenos y “mal formados”) y hembras. La hembra bien podría definirse como un error natural forzoso, necesario para la procreación; pero a la vez es el resultado de la crisis del principio de dominación masculina (Bourdieu, 2000), lo que no puede entenderse como un dominio de algún principio femenino: “Para Aristóteles sólo importa la debilidad de lo masculino” (Héritier, 2002: 191). Cuando domina el principio femenino el resultado solo puede ser el de un exceso, es decir, *lo monstruoso*: “el que no se parece a sus padres, es ya en cierto modo un monstruo, pues en esos casos la naturaleza se ha desviado de alguna manera del

género. El primer comienzo de esta desviación es que se genere una hembra y no un macho. Pero ella es necesaria por naturaleza; pues hay que preservar el género de los animales divididos en hembra y macho” (Aristóteles, 1994: 246).

El traslado de lo natural a la pólis, y viceversa

Sin duda, en todo su sistema explicativo de la generación, Aristóteles no hace más que reproducir en el orden biológico la relegación de la mujer en la *pólis* griega. La manera como es pensada la generación y la diferencia sexual del hombre y la mujer está determinada por una escala de valores socialmente construida. Por otra parte, muestra un modelo de la sexuación ajustado a “la reproducción de los animales”, cuya consecuencia es reducir la masculinidad y la feminidad a una adecuación anatómica; anatomía efecto de principios metafísicos. La anatomía se hace destino del ser sexuado. Los productos (del nacimiento) son siempre masculinos o femeninos, y la única excepción a esta regla es la monstruosidad, como en el caso del hermafroditismo (Paré, 1987), juzgada también desde un punto de vista puramente biológico.

Estas ideas de Aristóteles confirman lo que Luc Brisson afirma de los griegos: que hacían del sexo “no solo [...] un órgano que cumple una determinada función, sino también un signo que indica qué papel(es) puede desempeñar en un sistema (social) dado, el individuo provisto de él” (Brisson, 1986: 32; la traducción es nuestra). Entonces la dominación masculina, en la antigua Grecia, fue el producto de un principio isomórfico que emplazó la relación sexual “natural” en la relación social, aunque lo contrario también es cierto. La mujer pasiva en el coito y la procreación, según las leyes aristotélicas, ocupó el mismo lugar en la *pólis*. El principio vital exclusivo del hombre en la reproducción encontró su extensión allí: la ciudad son los hombres, “la ciudad griega equivale al conjunto de sus hombres viriles (*ándres*)” (Loraux, 2004: 9)

Son otras sociedades las que han puesto de presente no solo que la cualidad masculina no es dependiente del sexo biológico —aunque no esté absolutamente disociada de este— sino que el acceso a la masculinidad se produce a través de complejos rituales, algunas veces de carácter sexual, que a la luz de los criterios occidentales estarían excluidos de lo que se considera masculino.

Los sambia y los baruya: la fabricación cultural del hombre

Calcando la sentencia de Simone de Beauvoir según la cual *No se nace mujer, se llega a serlo*, otras sociedades distintas a la occidental ponen de presente esta misma proposición para el caso del hombre. Algunos antropólogos, al indagar el origen de los ritos de iniciación preestablecidos para los varones en relación con la mujer, consideran que mientras *la feminidad se desarrolla naturalmente, la masculinidad debe lograrse* (Herdt, 1981: 55). No habría por qué adherir completamente a esta sentencia, que debe relativizarse a partir del contexto sociocultural de donde es extraída, y teniendo en cuenta otras observaciones relativas a los ritos de paso femeninos.

El autor de esta afirmación es el antropólogo Gilbert Herdt, y el contexto el de los *sambia* de Nueva Guinea y sus ritos de paso a la masculinidad.

Los *sambia*: la anatomía no es suficiente

Las observaciones entre los *sambia* han llevado a la comprobación directa de que la forma —el dato anatómico, la tenencia de un pene— no asegura ser un hombre, socialmente hablando; para ellos la masculinidad es un estado inducido artificialmente a muchachos vacilantes por medio de exigentes ritos. A diferencia de la feminidad, a la que consideran el efecto asegurado de la relación de la niña con la madre (54), para “lograr” la masculinidad precisan de un intenso rito cuyas características se pueden reducir a dos: por un lado, la prioridad de otro hombre para ser masculinizado, que implica un modelo exógeno y no endógeno —como el principio calórico aristotélico— de masculinización; por otro, su carácter “homosexual”, según su modelo de transmisión de la masculinidad a partir de la sustancia seminal.

Existen nociones fisiológicas que sustentan estos ritos, en especial la que comprende que el niño *sambia*, al igual que la niña, posee un órgano interno, el *tingu*, pero con características inferiores: “su *tingu* es débil e inactivo y necesita semen para crecer” (Gilmore, 1994: 152). El órgano genital del niño se encuentra vacío, debe llenarse y virilizarse con la “semilla” aportada por un hombre facultado para ello, que debe ser mayor. Toda cercanía a la madre es cortada en función de evitar su influencia sobre el *tingu* de su hijo, pues ella encarna la amenaza de hacerlo permanecer en una condición infantil y sexualmente indefinida. Esta forma de concebir la masculinidad institucionaliza la homosexualidad⁸ de modo transitorio —como forma permanente está prohibida—, pues el niño aislado en la *casa de los hombres* es sistemáticamente inseminado por medio de la felación practicada primero por maridos de hermanas y primas “paralelas patrilaterales de su padre” (Héritier, 2002: 198) y luego por jóvenes mayores. Según afirma Tali, uno de los informantes de Herdt y experto en los ritos de su comunidad, “si un muchacho no ‘come’ semen permanecerá pequeño y débil” (Herdt, 1981: 1; la traducción es nuestra).

Sin embargo, es esta solo una parte de los rituales. La separación de la madre es el primer acto de una serie de medidas dolorosas para el niño, que continúa con ritos y pruebas sangrientas (donde la sangre derramada a causa de palizas, vómitos violentos y hemorragias nasales provocadas con la introducción de hierbas recias y ásperas es un

8 David Gilmore ha interrogado el empleo del término *homosexual* para clasificar estas prácticas rituales, argumentando que si con *homosexualidad* se quiere significar la relación homoerótica entre dos adultos aquiescentes con un fin placentero en sí mismo, los rituales *sambia* son en cambio un medio para un fin, que es socialmente articulado y regulado tanto en lo temporal como en lo que atañe a los sujetos participantes. Así, propone el término de *masculinización ritualizada*, que considera más preciso y menos etnocéntrico (Gilmore, 1994: 142). Nosotros consideramos que tal vez sea menos etnocéntrico, pero es menos preciso, cercano a convertirse en un eufemismo que corta el sentido sexualizado del rito mismo.

signo también de la virilidad) con las que se intenta cultivar la postura estoica y viril de este, y que culmina con los actos de felación. Las creencias de los sambia establecen que el semen ingerido “crea un lago de virilidad” en el joven y determina su crecimiento corporal. En el momento del matrimonio el joven ha de pasar a la heterosexualidad, no quedándole otro recurso para recargar su reserva seminal que consumir la savia de un árbol selvático. La posibilidad de gastar la semilla imposible de autogenerar lleva a disponer de mecanismos sociales para regular ese gasto, como el casamiento con sobrinas o hermanas del clan, pues lo más familiar, lo idéntico, protege de la pérdida absoluta del semen. La amenaza que genera esta pérdida lleva, en algunos casos extremos, a prescindir de toda relación sexual y a negarse la procreación.

Esta visión de la masculinidad coincide ciertamente con el principio de Aristóteles según el cual el macho, a partir de su semen, da forma a la materia, lo que obliga a mantener las relaciones sexuales con la esposa durante el embarazo con el fin de dar forma al ser en gestación.

Los baruya: la producción de los grandes hombres

La felación ritualizada no es una costumbre exclusiva de los sambia: en realidad es característica de varias tribus de las altas montañas del interior de Papúa Nueva Guinea, entre las que se encuentran los baruya. Estudiados por el antropólogo Maurice Godelier, los baruya son una tribu que hasta 1979 contaba con 2.159 miembros, repartidos entre “diecisiete aldeas” patriarcales, “sin clase, ni castas y sin estado” pero jerarquizadas en razón de la diferencia sexual, con plena dominación masculina sobre lo femenino; dominación que se evidencia en las formas de reparto del poder:

[...] las mujeres baruya no heredan la tierra, principal medio de producción. No tienen derecho de llevar armas, principal medio de represión. No tienen ningún acceso a los objetos y a los conocimientos sagrados que otorgan a los hombres el monopolio de poder actuar (en lo imaginario) sobre las condiciones de reproducción de la sociedad y del cosmos. Finalmente, no disponen de su persona ni de su cuerpo en el momento de su matrimonio y no transmiten su nombre a sus hijos” (Godelier, 2000: 69)

Para conquistar *su* estatus viril, el niño baruya debe pasar por una serie de etapas en las cuales se puede observar el paso de un estatuto femenino y feminizante a otro masculino, a través de complejos rituales en los que se va configurando un carácter viril en la medida en que son borrados todos aquellos restos de feminidad implantados en el niño por efecto de la relación primera con su madre —tanto por su permanencia en su vientre como el hecho de mamar de su seno—. De esto se concluye que *el hombre baruya se constituye a partir del rechazo de todo rasgo femenino*.

En un periodo que va desde el nacimiento hasta la edad de nueve años —en el que se distinguen tres estados: bebé (*bwaranie*), muchachito (*keimale*) y muchacho (*keimalenange*)— el niño permanece ligado a la familia de origen, en un mundo predominantemente femenino. Entre los nueve y los diez años los muchachos son sepa-

rados abruptamente de la madre, comenzando así el largo trayecto de iniciaciones a la masculinidad. El periplo dura entre diez y once años, dividido en cuatro estadios bien diferenciados hasta la culminación con el matrimonio, más o menos cuando los jóvenes (*kalavé*) tienen veintiún años. Al inicio, luego del raptó, los muchachos son llevados al interior de la selva durante algunos meses, a una casa (*Mukaanga*) donde experimentan los primeros rituales de iniciación a la masculinidad. Luego pasan a la casa de los hombres (*Kwalanga*) conservando algunos rasgos femeninos —su vestimenta—, que los hacen objeto de burlas y reprimendas por parte de los hombres: una estrategia para “que la vergüenza les haga huir del lado de las mujeres” (1986: 49) y les recuerde el mundo femenino al que pertenecieron y el que progresivamente deben abandonar. Los taparrabos semifemeninos son después abandonados para vestir prendas masculinas. Este “travestismo” ritualizado y promasculinizante se combina con ceremonias de felación e ingestión del semen proporcionado por jóvenes un poco mayores (que se encuentran en los estadios superiores del periodo de las iniciaciones), que no han sostenido relaciones sexuales con mujeres y que depositan en la boca de los recién iniciados el semen que representa la fuerza vital, “el alimento”, limpio de toda feminidad.

Ciertamente, este ritual se sustenta en el hecho de que el semen es el eje de un principio ontológico en la cosmología baruya; es la sustancia que permite a los jóvenes “renacer por fuera del vientre de la madre, fuera del mundo femenino, en el mundo de los hombres y por parte de ellos mismos” (70). Pero no solo del semen depende el nacimiento de los hombres durante la adolescencia, con la ingesta sistemática y continuada por años; también con él se representan el proceso de reproducción de la vida: la madre requiere del semen para poder amamantar a sus hijos. La formación del hijo depende del semen que el marido pueda prodigarle a la madre durante el proceso de embarazo, y ella también lo requiere para sobreponerse de la debilidad dejada por la regla y el parto.

La práctica de felación desde una óptica exterior, sacada del contexto baruya, puede ser juzgada como homosexual. Sin embargo, las observaciones de Godelier niegan rotundamente este aspecto: para él se trata, en su conjunto, del acto de generación de los “Grandes hombres” tanto en el plano subjetivo como intersubjetivo, “campos” de sus acciones y “componentes” de sus actos. Los baruya, “al igual que todas las tribus Anga”, desconocen la sodomía, y la idea de eyacular en el ano les parece “grotesca y repugnante a la vez” (72). Las relaciones homosexuales entre los adolescentes baruya son las únicas relaciones de este estilo en dicho grupo. Los adultos son heterosexuales, los “hombres” baruya son y deben ser casados: no hay posibilidad de elegir; los únicos solteros son los viudos y algunos hermafroditas. De otra parte, los adolescentes no se pueden resistir a la transmisión de la virilidad que se hace a partir del semen de un mayor: si se opusieran lo pagaría con la muerte; hecho que habría que interrogar como una posible resistencia a la virilización por parte del joven, pero también como probable causa del hecho de que “no existen” homosexuales entre los baruya: quizá no les han permitido existir.

La dominación masculina como rechazo de la propia feminidad

Tantos esfuerzos teóricos como los de Aristóteles y tantos dispositivos simbólicos para el establecimiento de la masculinidad en culturas que refuerzan la *dominación masculina* nos llevan a preguntarnos por sus razones de fondo, ya no en el sentido social sino particular y psíquico: ¿cuáles son las causas psíquicas de este rechazo y de la desvalorización de lo femenino para afirmar la masculinidad?

Nuestra hipótesis considera que esta dominación masculina también se establece en un plano particular, subjetivo, individual, y que tiende a disimularse y a la vez evidenciarse en los modos intersubjetivos de tramitación. Para decirlo en otros términos, *la dominación masculina es un esfuerzo sostenido y ejercido por cada hombre sobre lo propio femenino, apuntalándose en parte en los recursos imaginarios, simbólicos y reales de su colectividad, y en parte en los propios recursos psíquicos.*

El “macho” griego aristotélico y su deseo femenino

Hemos dicho que con Aristóteles la diferencia sexual fue tratada de manera naturalista, circunscrita al papel del macho y la hembra en la procreación, diferencia que se desplazó al terreno social y político. Efectivamente, repartir las funciones sociales considerando la evidencia de la presencia o ausencia del órgano es hacer de la anatomía un destino ciudadano. Sin embargo, estos “destinos” no fueron siempre bien asegurados por la carne: paradójicamente, el cuerpo del hombre griego se convirtió en el escenario en el cual la virilidad fue la más de las veces puesta en interrogación, donde la aparente bien delimitada diferenciación de los sexos fue subvertida y donde se puso de presente lo descubierto por Nicole Loraux —a partir de las representaciones en las que se fundamentaba la política griega—, esto es, que “lo femenino [...] es el] objeto más deseado por el hombre griego” (Loraux, 2004: 22). La literatura griega, como lo ha demostrado esta historiadora, está cargada de relatos en los cuales lo femenino aparece como un “operador” en lo masculino, es decir, como un “enclave” dentro de las representaciones más viriles; verbigracia el guerrero espartano, quien franquea todos los límites “incluidos los de la virilidad, encarnados por él de modo ostensible, para acabar sufriendo como una mujer” (23). La herida del guerrero no es otra cosa, según las descripciones literarias, que el modo de alcanzar el dolor que sufre la mujer en el parto, sin que desaparezca la virilidad, que por el contrario se ve así orgullosamente reforzada, aun cuando permanece más amenazada de lo que parece. El siguiente pasaje de *La Iliada*, citado por Loraux, ratifica la comparación entre la herida del guerrero y el parto (este hace parte del canto XI en el que Zeus, quien dispone las cosas para que Agamenón el Atrida sea herido y quede fuera de combate, utiliza la lanza manejada por Cón para estos fines. Sin embargo, aun herido, el Atrida perpetra una matanza): “mientras la sangre caliente brotaba de la herida; mas así que ésta se secó y la sangre dejó de correr, agudos dolores debilitaron sus fuerzas. Como los dolores agudos y acerbos que a la parturiente envían las Ilitías, hijas de Zeus, las cuales presiden los

alumbramientos y disponen de los terribles dolores del parto; tales eran los agudos dolores que debilitaron las fuerzas del Atrida” (Homero, 1910: 276).

Así, los comportamientos más viriles desarrollan en su interior pasiones exclusivamente femeninas, como si lo femenino fuera el único referente para representar el más alto logro de la virilidad: la herida del guerrero. Otro ejemplo es el de Heracles, “el supermacho” griego, hijo de Zeus y el más misógino de los héroes, el más fuerte de los guerreros, *amante de mujeres*, el más grande matador de monstruos. Heracles es una metáfora de la feminidad en el hombre, tal como lo ratifican el hecho de su travestismo o el de que culmine sus días sufriendo al modo de Agamenón: como una mujer en el parto, con convulsiones, desgarramientos, delirios y fiebre. Estos ejemplos muestran que tras el evidente macho existe una feminidad no reconocida, lo que impide pensar en un sexismo bien delimitado como lo pretenden las categorías aristotélicas, a riesgo de rechazar una parte de la realidad.

El rechazo de lo femenino en los rituales sambia y baruya

Las actividades sexuales como la felación presentan el hecho significativo de que el paso a la masculinidad se produce a partir de rituales en los que muchachos vacilantes deben asumir posturas sexuales pasivas, femeninas, transitorias, con el argumento de recibir de otro hombre el elemento masculino, en este caso seminal. Pero la forma como son teorizadas estas prácticas tienden, las más de las veces, a excluir cualquier sentido sexual.

Para Gilmore (1994: 158), por ejemplo, los ritos de los sambia “tienen una función más colectiva que individual: crean una estructura de carácter instrumental adaptada a una vida de guerra y de matanzas”. No obstante, consideramos que esta finalidad no puede ocultar el hecho causal, en este caso, de que estos ritos son medidas sociales frente a una fuente subjetiva que puede traducirse como el anhelo femenino de todo hombre, que puede quebrantar esa misma “estructura de carácter instrumental” (Ibíd.). Entendemos que la interpretación sociológica de este autor se basa en un nivel de realidad expresado en los enunciados de los implicados en estos rituales, como son preparar al futuro soldado y borrar toda influencia materna. En ese sentido, la hemorragia del joven sambia no imita, según Gilmore, la menstruación, sino que libera toda la sangre que pudo haber sido introducida por la madre en el cuerpo de este. Con la ingestión de semen, en cambio, sí se trata de una imitación: la del amamantamiento materno; curiosamente, para Gilmore hay, en este campo, “una fuerte asociación, incluso una equivalencia de la leche de la madre con el semen” (159). Esta práctica, así vista, es ante todo de significación nutricia.

A nuestro modo de ver habría que hacer demasiadas concesiones a Gilmore para dessexualizar completamente una práctica de felación que es reducida por él al campo de lo alimenticio y de la separación (destete) de la madre. Así, no se imita la feminidad en el coito ni a la madre que ingiere el semen de su esposo para poder

amamantar a su hijo, sino que con la felación se imita un acto no sexual. La interpretación sociológica de esta práctica es entonces una interpretación desexualizante: se trata de “destetar al niño con el propio pene” (160), pero el pene como órgano nutricio y no sexual. Por otra parte, este modo de interpretación no considera un hecho importante relatado por el original observador de los *sambia*, Gilbert Herdt, y que nos parece valioso: el hecho de que la conducta, aunque ritual, sin embargo porta significaciones sexuales y satisfacciones libidinales; así, Herdt señala que a los jóvenes *sambia* “les excitaba, y bromeaban entre ellos sobre los chicos especialmente atractivos que preferían” (Herdt, 1981: 282; la traducción es nuestra). Consideramos entonces que si bien el rito tiene una función colectiva no puede subsumirse todo su valor en la dimensión social, pues guarda una conexión con una dimensión subjetiva, en este caso de carácter sexual femenino. Entendemos que esta dimensión difícilmente podrá aparecer en las descripciones que hacen los expertos de los rituales en una sociedad determinada, quienes por razones obvias, entre las que debe señalarse el rechazo implícito de lo femenino, tienden a resaltar su sentido colectivo y sagrado.

Al lado de estas experiencias sexuales que envuelven al rito de felación, podemos ver, según las descripciones de Herdt acerca de los *sambia* y de Godelier sobre los *baruya*, que la constitución de la masculinidad se produce por un rechazo de lo femenino en el plano social, reforzado por el adoctrinamiento basado en una desvalorización de la mujer: “se fabrica una personalidad masculina que crece en la imaginación a medida que la de las mujeres es denigrada, rebajada y humillada” (Godelier, 2000: 80). También los mitos y relatos de estas comunidades ratifican la desvalorización de la feminidad, que propicia desde un plano ideal conductas no menos agresivas hacia la mujer. Ellas son el caos, y aunque se les reconoce una creatividad superior a la de los hombres, no saben administrarla; son irreflexivas e impetuosas, mientras que los hombres son el orden, la ley.

Según ciertos mitos de origen de los *baruya*, ellas crearon el arco y la flauta, pero el uso que les dieron, matando a ciegas, creó el desorden, que “obligó” a los hombres a robar sus invenciones, de las que hicieron sus propios signos de poder y dominación. Este motivo, entre otros, lleva a Françoise Héritier (2002: 222) a afirmar que “El discurso simbólico legitima siempre [...] el poder masculino, aunque sea en razón de las iniciales violencias míticas que las mujeres habrían hecho sufrir a los hombres, y por tanto de un mal uso del poder, cuando tuvieron éste en sus manos, o en razón de la imposibilidad ‘natural’ biológica, que ellas tienen de acceder al rango superior, el del hombre” (ibíd.).

En ese sentido, tanto las representaciones de los *baruya* y *sambia* (orden social) como las nociones biológicas de Aristóteles y Galeno (orden natural) consolidan un conjunto ideológico que intenta sostener la dominación masculina sobre la mujer. Pero si bien la concentración del poder puede estar en la base del rechazo de lo femenino, no pueden descuidarse las determinaciones psíquicas en juego, esto es, que

la masculinidad se constituye a partir de una dominación psíquica de lo femenino, como veremos más adelante.

El sistema de pensamiento colectivo que argumenta estos ritos expresa, a la vez, un rechazo hacia lo femenino y reproduce un conjunto de prácticas sociales de dominación masculina. La presencia universal de este rasgo social ha hecho que se le conciba como uno de los cuatro “pilares” en que se apoya y organiza toda sociedad. Françoise Héritier ha establecido que *la valencia diferencial de los sexos*, es decir, “el lugar diferente de los sexos en una tabla de valor” que “expresa una relación conceptual orientada si no siempre jerárquica, entre lo masculino y lo femenino” (23) es estructural de toda sociedad. Así, junto a los tres pilares propuestos por Lévi-Strauss, *la prohibición del incesto, el reparto sexual de las tareas y el reconocimiento de una forma de unión sexual*, esta autora considera la relación de lo masculino y lo femenino como determinante *conceptual* para explicar el funcionamiento de los otros tres, que se traduce en “desigualdad vivida” (26), esto es, en *dominación masculina*.

Este pilar en el que se apoya toda sociedad encuentra su fundamento en el orden psíquico individual. Sigmund Freud ha puesto la causa del horror a lo femenino —con consecuencias sociales— en el horror a la castración. La castración, en su perspectiva cultural, regula el intercambio humano y se refiere a que el derecho a un determinado uso de la sexualidad es correlativo a la prohibición del incesto. No todas las mujeres están permitidas para la satisfacción sexual: hay una que está reservada para el padre y otras para otros hombres. La génesis empírica del complejo de castración en el niño, tal y como la deduce Freud a partir de sus casos clínicos, implica la constatación, por parte del niño, de la diferencia anatómica de los sexos, que pone de presente la falta de pene en la niña y por tanto la posibilidad de perder el propio. La posibilidad de castración es vivida por el niño como una herida narcisista, en la medida en que el falo es considerado por él como una parte esencial de su imagen del yo. Así, la amenaza de castración, que es actualizada por la falta de falo en la niña, pone en peligro radical esta imagen narcisista. En este hecho se puede constatar la valencia diferencial de los sexos en el orden psíquico, en la medida en que existe una valoración positiva del órgano masculino y una desvalorización de la ausencia de este órgano en la mujer. Pero es necesario no confundir dos planos, aunque se encuentren inextricablemente relacionados: mientras las relaciones de parentesco garantizan la *reproducción social* a partir del sistema de relaciones definido por la valencia diferencial de los sexos y la prohibición del incesto, el complejo de castración garantiza *la reproducción psíquica en términos de deseo* (Green, 1996).

Con la teorización psicoanalítica hecha por Jacques Lacan podemos decir que el falo se convierte en el significativo amo del sexo, pues “en el psiquismo no hay nada que permita al sujeto situarse como ser macho o ser hembra” (Lacan, 2003: 203), y solo se establece esta división a partir del “drama” edípico, en el complejo denominado de castración. No hay representación psíquica de los dos genitales,

sino que lo masculino y lo femenino se definen a partir de un mismo elemento: el falo, que es valorado en su presencia y su ausencia. Masculino y femenino se hacen así consustanciales a la dialéctica *ser y tener* el falo, y la “ficción del macho” se basa en la creencia de ser lo que se tiene. Así se llega a la conclusión de que “él no es sin tenerlo” y “ella es sin tenerlo” (Lacan, 2000). El horror a lo femenino es pues horror a la ausencia de falo, esto es, horror a la castración. La dominación masculina desde este punto de vista es una respuesta “por todos los medios, desde los más razonables a los más mágicos, para defenderse contra los peligros temidos” (Cournut, 1998: 394; la traducción es nuestra) y despertados por la mujer de llegar a perder el preciado órgano, psíquicamente representado.

En “El tabú de la virginidad”, Freud ha puesto de presente la manera como en la mujer no solo se encuentra representada la falta de pene, que actualiza en el hombre la posibilidad de perderlo, sino que ella misma es castradora. Al indagar por las determinaciones psíquicas del hecho de que en ciertas culturas la desfloración de la mujer esté a cargo de un hombre distinto al esposo, como forma de salvaguardar la integridad de este, Freud descubre un “horror básico a la mujer”: “El varón teme ser debilitado por la mujer, contagiarse de su feminidad y mostrarse luego incompetente” (Freud, 2006b: 194). Este hecho, por otra parte, se pone de manifiesto en la separación del mundo femenino que se hace del muchacho baruya y sambia. Cualquier amenaza de feminización es sentida como una afrenta narcisista, lo que equivale a decir que existe una “desautorización narcisista de la mujer” (195), pues ella encarna la falta de pene, esto es, la castración.

De otra parte, al analizar la figura mítica, horripilante y decapitadora de la cabeza de Medusa, Freud concluye que el horror que ella produce es debido a que representa la castración: “Decapitar = castrar. El terror a la Medusa es entonces un terror a la castración, terror asociado a una visión. Por innumerables análisis conocemos su ocasión: se presenta cuando el muchacho que hasta entonces no había creído en la amenaza ve un genital femenino. Probablemente el de una mujer adulta, rodeado por vello; en el fondo, el de la madre” (Freud, 2006c: 270).

Sin embargo este horror a lo femenino, exteriorizado e individualizado en el cuerpo de la mujer, no recubre todo el horror a lo femenino que queremos señalar. El horror a lo femenino planteado en psicoanálisis debe entenderse también en otro sentido, ya no externo sino propio, por el hecho de que “lo femenino” está presente en los mismos hombres. La base de este otro sentido son las indagaciones clínicas de Freud que lo llevaron a postular una *bisexualidad psíquica* en cada sujeto (David, 1975). Bisexualidad fundada en las distintas identificaciones con personas de ambos sexos, y de las que se desprenden tanto modos de satisfacción homosexual como la incorporación de rasgos propios del sexo contrario, en el sentido biológico. Esta bisexualidad psíquica implica que lo propio femenino, y ciertas formas de satisfacción sexual pasivas propias de la feminidad, sean reprimidos en cada hombre por no corresponder a los modos activos de satisfacción que se le atribuyen; en fin, por no ser acordes al yo y no

corresponder al “viril sentimiento de sí”. Para Freud, hay en el hombre “una disposición originariamente bisexual que, en el curso del desarrollo, se va alterando hasta llegar a la monosexualidad con mínimos restos del sexo atrofiado” (Freud, 2006d: 129). Esta idea coincide con el objetivo de los rituales de modificar las influencias femeninas en los adolescentes baruya y sambia. De este modo la masculinidad se establece por la represión de la feminidad, ya que “en ambos casos (masculino/femenino) cae bajo la represión [...] lo propio del sexo contrario” (Freud, 2006e: 252).

Ahora bien, es básico en psicoanálisis considerar que “todo lo reprimido {desalojado} y sustituido para la conciencia”, y en este caso la feminidad del varón, “se conserva en lo inconsciente y sigue siendo eficaz” (Freud, 2006f: 196). Solo así pueden explicarse numerosos hechos que pueden agruparse con el nombre de *deseos femeninos en el hombre*; deseos inconscientes en los que de manera paradójica se valora la posición femenina —pasiva, masoquista y ante todo como siendo *objeto* del otro— como condición de acceso a un goce sexual mayor que el del hombre.

A modo de conclusión: el horror de la mujer no es tanto por lo que le falta como por lo que puede

La idea de que la mujer goza sexualmente más que el hombre es un enigma masculino frecuente, como puede verse en relatos míticos, descripciones literarias y en relatos clínicos.

El mito de Tiresias —el hombre que pudo tener la experiencia de los dos sexos— muestra que a este —según una versión del relato— tras haber sorprendido a dos serpientes apareándose y por haberlas separado, Hera lo convirtió en mujer. Siete años más tarde, Tiresias volvió a ver a las serpientes en circunstancias similares, y entonces Hera lo hizo recobrar su sexo. Este paso por los dos sexos lo hizo protagonista del siguiente suceso:

Un día que Zeus disputaba con Hera y sostenía que en el acto sexual, la mujer goza más que el hombre, en tanto que Hera sostenía lo contrario, decidieron llamar a Tiresias para plantearle la cuestión, dado que él había tenido la experiencia de una y otra condición. A la cuestión que se le planteaba, Tiresias respondió que, si se hacían diez partes (del placer), el hombre gozaba de una sola y la mujer de las nueve restantes (Flegon de Trales en Brisson, 1976: 39; la traducción es nuestra).

Este enigma sobre el goce sexual de la mujer, planteado desde la Antigüedad y tan presente en diversas representaciones de la cultura griega, llevó a Nicole Loraux a hablar de “envidia de embarazo” de parte del hombre griego, esto es, “el deseo de quedarse preñado de sensaciones penetrantes cuya intensidad, tan femenina (la política) debería precisamente prohibirlas a un ciudadano paradigmáticamente viril” (Loraux, 2004: 38). Se reconoce pues el *deseo femenino del otro sexo*, el anhelo de ser penetrado que es reprimido para dar paso a la creencia de ser un hombre desabonado de cualquier anhelo de feminidad.

Pero menos desdibujado se encuentra este deseo en las palabras del paranoico Paul Schreber, quien en sus *Memorias de un enfermo nervioso*, en 1903, afirma haber tenido en estado de duermevela la siguiente representación que le resultó indignante: “Que bello debe ser, ser una mujer en el momento del coito” (Schreber, 1999: 30; Freud, 2006g: 14). Esta envidia secreta se contrapone al horror de la feminidad en un punto que resulta paradigmático de lo femenino. El deseo de Schreber no se restringe a un placer orgásmico, narcisista o fálico: su deseo es el de sentirse humillado, abusado, penetrado, mortificado, poseído tantas veces hasta sentirse desposeído de sí; quiere desorganizarse y disolverse como una mujer en un orgasmo infinito, quiere, a partir de esa vivencia, ser una puta de Dios y a la vez la madre de una raza nueva de hombres, y todo en un goce ininterrumpido, en una voluptuosidad total, completa, sin cesar, sin límite y sin fin.

Un Schreber dormita en cada hombre, y el horror respecto de lo femenino es en parte horror a reconocer en sí mismo la propia feminidad, el llamado a un goce sin límites en el que es preciso renunciar a todo narcisismo sustentado en el falicismo. Los pilares culturales, la prohibición del incesto, la valencia diferencial de los sexos, están hechos para inscribir la sexualidad en unas coordenadas que reduzcan los peligros de estos deseos de feminización en los hombres. Los rituales empleados por los samba y los baruya tienen de particular el hecho de posibilitar el acceso a la masculinidad enunciando, aunque veladamente, el control sobre lo propio femenino en cada hombre, su rechazo progresivo. La dominación masculina es en ese sentido una especie de ejercicio y control en el exterior, sobre la mujer como representante de lo femenino, de los propios deseos femeninos. La constitución de la fobia es a nuestro modo de ver el modelo sobre el que puede explicarse la tramitación de estos deseos feminizantes desautorizados por el yo, pues se localiza en la mujer el objeto de dominación, cuya fuente de horror y angustia está originariamente en lo propio interior de los deseos inconscientes. La sexualidad masculina está inscrita de este modo en una paradoja fundamental: la de afirmarse al lado de un deseo de características femeninas que permanece reprimido. La sociedad de los hombres está ahí para oponerse a la realización de estos deseos feminizantes en el hombre y asegurar, mediante su negación, los modos de intercambio sustentados en una lógica heterosexual del sexo productivo. Sin embargo, ello no asegura la extinción de estos deseos: la recurrencia de fantasías de penetración por parte de hombres, evidenciada en el trabajo clínico de psicoanalistas (Bleichmar, 2006), lleva a considerar que el famoso sintagma “deseo de pene”, atribuido a las mujeres, no es exclusivo de ellas, y que este deseo no desaparece por tener uno. Ser penetrado para alcanzar la masculinidad: he ahí el deseo paradójico del hombre.

Finalmente ocurre que, como en muchas ocasiones, una solución psíquica se apoya en una configuración social. La muestra de ello son los mismos sistemas de pensamiento que en relación con la masculinidad y la feminidad perpetúan, ya sea de manera naturalista o culturalista, esta dominación masculina. Así, la dominación masculina se desarrolla en un doble plano: el de los vínculos sociales y en el

particular propio; y en ambos se confina lo femenino, se lo recusa para afirmar la masculinidad.

Referencias bibliográficas

- André, Jacques (1995 [1991-1993]). *Aux origines féminines de la sexualité*. PUF, París.
- Assoun, Paul-Laurent (2006 [2005]). *Lecciones psicoanalíticas sobre masculino y femenino*. Nueva visión, Buenos Aires.
- Aristóteles (1994 [335 a. C.]). *La reproducción de los animales*. Gredos, Madrid.
- Bleichmar, Silvia (2006). *Paradojas de la sexualidad masculina*. Paidós, Buenos Aires.
- Bourdieu, Pierre (2000 [1998]). *La dominación masculina*. Anagrama, Barcelona.
- Brisson, Luc (1986). “*Neutrum utrumque*. La bisexualité dans l’Antiquité gréco-romaine”. En: Faivre, Antoine y Tristan, Frédérick (eds.). *L’Androgyne*. Albin Michel, París, pp. 31-61.
- _____ (1976). *Le mythe de Tirésias: Essai d’analyse structurale*. Brill, Leiden.
- Cournut, Jean (1998). “Le pauvre homme ou pourquoi les hommes ont peur des femmes”. En: *Revue française de psychanalyse*, Vol. 52, N.º 2, pp. 393-414.
- David, Christian (1975). “La bisexualité psychique”. En: *Revue Française de Psychanalyse*, N.ºs 5-6, pp. 695-856.
- Freud, Sigmund (2006a [1932]). “La feminidad”. En: *Obras Completas*. Amorrortu, Buenos Aires, Vol. 22, pp. 104-126.
- _____ (2006b [1917]). “El tabú de la virginidad (Contribuciones a la psicología del amor, III)”. En: *Obras Completas*. Amorrortu, Buenos Aires, Vol. 11, pp. 189-203.
- _____ (2006c [1922]). “La cabeza de Medusa”. En: *Obras Completas*. Amorrortu, Buenos Aires, Vol. 18, pp. 270-271.
- _____ (2006d [1905]). “Tres ensayos de teoría sexual”. En: *Obras Completas*. Amorrortu, Buenos Aires, Vol. 7, pp. 123-222.
- _____ (2006e [1937]). “Análisis terminable e interminable”. En: *Obras Completas*. Amorrortu, Buenos Aires, Vol. 23, pp. 219-254.
- _____ (2006f [1919]). “Pegan a un niño: Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales”. En: *Obras Completas*. Amorrortu, Buenos Aires, Vol. 17, pp. 177-200.
- _____ (2006g [1910]). “Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente”. En: *Obras Completas*. Amorrortu, Buenos Aires, Vol. 12, pp. 1-76.
- Friedman, Davis (2007 [2001]). *Con mentalidad propia: historia cultural del pene*. Península, Barcelona.
- Gilmore, David (1994 [1990]). *Hacerse hombre: Concepciones culturales de la masculinidad*. Paidós, Barcelona.
- Godelier, Maurice (1986 [1982]). *La producción de grandes hombres. Poder y dominación entre los Baruya de Nueva Guinea*. Akal, Madrid.
- _____ (2000). “¿Qué es un acto sexual?” En: Godelier, Maurice (comp.). *Cuerpo, parentesco y poder: Perspectivas antropológicas y críticas*. Abya-Yala, Quito, pp. 55-89.
- Green, André (1996 [1990]). *El complejo de castración*. Paidós, Buenos Aires.
- Herdt, Gilbert (1981). *Guardians of the Flutes: Idioms of masculinity*. McGraw-Hill, New York.

- Héritier, Françoise (2002 [1996]). *Masculino/Femenino*. Ariel, Barcelona.
- Homero (1910 [?]). *La Iliada*. Montaner y Simón, Barcelona.
- Lacan, Jacques (2003 [1964]). *El seminario. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Paidós, Buenos Aires.
- _____ (2002 [1958]). *Escritos 2. Siglo XXI*, Buenos Aires.
- _____ (2000 [1958]). *El seminario. Libro 6 (No establecido): El deseo y su interpretación*. Versión electrónica en CD compuesta por la Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Laqueur, Thomas (1994 [1990]). *La construcción del sexo: Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Cátedra, Madrid.
- Loroux, Nicole (2004 [1990]). *Las experiencias de Tiresias: Lo masculino y lo femenino en el mundo griego*. Acantilado, Barcelona.
- Montaigne, Michel (2005 [1580]). *Ensayos I*. Cátedra, Madrid.
- Paré, Ambroise (1987 [1534]). *Monstruos y prodigios*. Siruela, Madrid.
- Schreber, Daniel-Paul (1999 [1903]). *Memorias de un enfermo nervioso*. Perfil, Buenos Aires.
- Vesalius, Andreas (1973). *The illustrations from the Works of Andreas Vesalius*. Dover Publications, Nueva York.