



RADICALITZEM

la vida

La mayoría de libros de Virus editorial es troben sota llicències lliures i per la seva lliure descàrrega. Però els projectes autogestionaris i alternatius, com Virus editorial, necessiten un important suport econòmic. En la mesura que oferim bona part del nostre treball pel comú, creiem important crear també formes de col·laboració en la sostenibilitat del projecte. **Subscriu-t'hi!!**

La mayoría de libros de Virus editorial se encuentran bajo licencias libres y para su libre descarga. Pero los proyectos autogestionarios y alternativos, como Virus editorial, necesitan de un importante apoyo económico. En la medida en que ofrecemos buena parte de nuestro trabajo para lo común, creemos importante crear también formas de colaboración en la sostenibilidad del proyecto. **¡Subscríbete!**



Satèl·lit
sense quota



Càpsida



Replicant

60€

- 5% En toda la librería online
- 4 libros Virus editorial sin límite de precio
- Pack bienvenida Virus editorial durante un año
- 5 compras mínimo anual a los miembros suscriptores
- Punto de lectura postal
- Descuentos En grupos de lectura y otras actividades

100€

- 5% En toda la librería online
- 8 novedades Virus editorial durante un año
- Pack bienvenida Virus editorial durante un año
- 5 compras mínimo anual a los miembros suscriptores
- Punto de lectura postal
- Descuentos En grupos de lectura y otras actividades

100€

- 5% En toda la librería online
- 8 novedades Virus editorial durante un año
- Pack bienvenida Virus editorial durante un año
- 5 compras mínimo anual a los miembros suscriptores
- Punto de lectura postal
- Descuentos En grupos de lectura y otras actividades

<https://www.viruseditorial.net/es/editorial/socios>

ENSAYO

Jokin Azpiazu Carballo

MASCULINIDADES Y FEMINISMO



Esta licencia permite copiar, distribuir, exhibir e interpretar este texto, siempre y cuando se cumplan las siguientes condiciones:

① **Autoría-atribución:** se deberá respetar la autoría del texto y de su traducción. Siempre habrá de constar la autoría del texto y/o la traducción.

Ⓝ **No comercial:** no se puede utilizar este trabajo con fines comerciales.

⊖ **No derivados:** no se puede alterar, transformar, modificar o reconstruir este texto.

Los términos de esta licencia deberán constar de una manera clara para cualquier uso o distribución del texto. Estas condiciones solo se podrán alterar con el permiso expreso del autor o la autora.

Este libro tiene una licencia Creative Commons Attribution-NoDerivs-NonCommercial. Para consultar las condiciones de esta licencia se puede visitar: creativecommons.org/licenses/by-nd-nc/1.0/ o enviar una carta a Creative Commons, 559 Nathan Abbot Way, Stanford, California 94305, EE. UU.

© 2017 de la obra, Jokin Azpiazu Carballo

© 2017 de esta edición, Virus Editorial

Título:

Masculinidades y feminismo

Edición y maquetación: Virus Editorial

Corrección de estilo y ortotipográfica: Paula Monteiro

Diseño de colección: Silvio García-Aguirre y Pilar Sánchez Molina

Diseño de cubierta: Pilar Sánchez Molina

Primera edición: marzo de 2017

ISBN: 978-84-92559-78-7

Depósito legal: B.-1573-2017



Virus editorial i distribuïdora, SCCL

C/ Junta de Comerç, 18 baixos

08001 Barcelona

T. / Fax: 934 413 814

editorial@viruseditorial.net

www.viruseditorial.net

ÍNDICE

PREÁMBULO. Odia al hombre	9
1. A ver por dónde empiezo... Ermua, Alcachofa, MAMBO y tres fotografías	13
2. <i>Homo homini lupus</i> . ¿Es posible pensar la masculinidad desde la masculinidad?	23
Hegemonías y jerarquías de la masculinidad	33
Nuevas y viejas formas de dominio	41
La violencia son los otros	48
Patriarcado y victimización masculina	54
¿Cambio, adaptación o transformación?	57
3. Hombres, movimientos y feminismo	75
Género y relaciones de poder, ¿a medida de quién?	78
Emancipación y privilegio	90
Las violencias de género están adentro	99
Crear incomodidades para romper el imaginario	109
4. Incomodidad productiva y aprendizaje del malestar	115
Incomodidad productiva	117
Acción	120
Fórmulas	122
El aprendizaje del malestar	123
EPÍLOGO. Sobre políticas feministas para hombres. Una conversación con Idoia Eizmendi	127

Quisiera dar las gracias a todas las personas que de una u otra manera han contribuido a este texto, aportando ideas, debates, leyendo, editando... A quienes participaron en los grupos de debate, a Miguel y a Virus, a Idoia, a Marta por estar siempre ahí.

Quiero dedicar esto a mi amatxo Juli, a mi aita, a mi hermana, a mis otras hermanas y a Ibon por ayudarme a respirar y arder.

Preámbulo

ODIA AL HOMBRE

He sido aficionado a la música desde que me conozco. Tengo la casa llena de discos y más discos; no soy un coleccionista, pero se me acumulan. Hace poco escuchaba de nuevo uno de mis LP favoritos de los noventa ibéricos, «Horrores varios de la estupidez actual», segunda puesta de largo de los malagueños 713avo Amor. En uno de los temas más narrativos del disco, «Alubias y sus sueños rotos», la voz de Carlos Desastre, vocalista y guitarrista de la banda, nos cuenta la historia del Alubias, boxeador improvisado y barriobajero que se gana la vida con los puños. Alubias acaba mal, como no podría ser de otra manera, y la banda nos advierte de que «la historia odia al hombre». De hecho, la canción termina con esa frase repetida una y otra vez, un susurro en voz baja pero con una presencia importante: «Odia al hombre, odia al hombre, odia al hombre».

¿Pero quién es el hombre del que nos habla el narrador y al que nos invita a odiar?

Hace tiempo que venimos pensando, junto a pensadoras y lingüistas feministas, que referirse al «hombre» cuando nos queremos referir al conjunto de seres humanos no es más que una de las trampas lingüísticas del patriarcado, que viene a darnos una pista de qué individuo humano generizado se nos presentará como medida del todo. Sabemos que, cuando decimos «el hombre», podemos referirnos a aquellos humanos asignados

al género masculino o bien a todas las personas, pero no ocurre lo mismo cuando decimos «la mujer». La mujer se refiere siempre a personas asignadas al género femenino.

No obstante, y sin detenernos en lo evidente, la pista nos la da el verbo «odiar». Han sido muchos y muchas las filósofas que, en las últimas décadas, han cuestionado la idea de la humanidad tal y como la hemos concebido en Occidente desde la Ilustración. De ahí que muchas de las críticas a la idea de humanidad se hayan enmarcado bajo el epígrafe de «posmodernas». Dicho en pocas palabras, si la idea de humanidad está basada en la idea del hombre elaborada durante la Ilustración, poner en duda los grandes axiomas de la misma —por ejemplo, la idea del progreso continuo y la mejora imparable de la humanidad— significa poner en duda al propio ser humano.¹ La observación y reflexión de las atrocidades cometidas por y hacia el género humano durante el siglo xx han motivado, en gran medida, el cuestionamiento de esa idea de humanidad.

Además de cuestionar la idea de humanidad, podemos odiarla y despreciarla como principio para proponer otra forma de relación con el mundo y el entorno. Estamos hablando de odiar al ser humano y podríamos argumentar que la canción con la que he empezado el capítulo habla en ese sentido. Odiar al hombre significa odiar al ser humano.

Me temo, sin embargo, que si alguien hubiera querido hablar del hombre como la persona asignada con el género masculino la canción sonaría totalmente distinta. Obviamente, también sonaría distinta si rezara «odia a la mujer»; estaríamos ante una incitación a la misoginia. Pero no es el caso. La cuestión es que, si la canción gritara el odio a los «humanos de género masculino», la crítica no nos haría tanta gracia. Nos parecería una

crítica injusta, excesiva, una generalización y una incitación al odio contra las personas que son (somos) hombres.

Vengo a decir que partimos de una base un tanto ambigua y peligrosa. Un momento del desarrollo histórico en el norte global en el que es más posible hacer una crítica a la modernidad, a la humanidad, incluso al humanismo, que hacer una crítica mordaz y abierta al hombre, a la hombría, a la masculinidad. Probablemente porque sigue siendo más fácil y posible la crítica general y difusa que la crítica concreta sobre sujetos y acciones concretas, aún seguimos preguntándonos por qué los grandes nombres —casi todos hombres— del pensamiento crítico, la filosofía, la política, el arte, la literatura o cualquier otro espacio han dejado a un lado y han obviado la cuestión del género. Si exceptuamos a las pensadoras de la crítica feminista y a los pocos pensadores que han considerado seriamente el pensamiento feminista, nos encontraremos con que, más allá de algunas menciones de pasada, los principales referentes del pensamiento y las grandes ideas adolecen de una generalizada ceguera de género. Puede ser que el género, como otras formas de organización social desigual, sea una de esas cosas que siguen muy pegadas al cuerpo y que habitualmente provocan dolor casi con solo pensarlas. Dolor que puede afrontarse como una responsabilidad o que se puede calmar y hacer invisible de maneras diversas.

Podemos señalar aquí el paralelismo con los paradigmas sobre la salud y la medicina moderna que se han limitado a hacer desaparecer los síntomas de las enfermedades sin afrontarlas. A menudo, los hombres hemos pensado en el género como un síntoma; nos lo hemos intentado «curar» rápido y así ha quedado también reflejado en nuestra producción de pensamiento crítico. Ante cualquier planteamiento feminista que pusiera en cuestión nuestro poder, o al menos nuestra posición en los ejes de poder demarcados por el género, hemos intentado diferentes opciones: hacer como que no hemos escuchado la pregunta; hacer como que hemos escuchado la pregunta, pero esta no es pertinente; escuchar la pregunta, pero pensar que no va con nosotros; intentar devolver la pregunta con una pregunta similar; intentar responder lo más rápido posible y salir del

1. Por ejemplo, Rosi Braidotti hace un repaso excelente de las cuestiones relacionadas con lo humano y el humanismo en *Lo Posthumano* (Gedisa, Barcelona, 2015), en el que explora la relación entre humanidad, animalidad, tecnología y ética, desde una perspectiva feminista y poscolonial, para acabar interrogando al humanismo como punto de partida de la ética y política transformadoras.

paso... En otras palabras, hemos aplicado ibuprofeno y antibiótico a la pregunta sobre el género y el poder, tratándola como un síntoma.

Propongo que dejemos de obsesionarnos con intentar eliminar los síntomas rápidamente o tratar de quitarnos de encima un problema incómodo. Me gusta cuando Luce Irigaray dice que el género es una pregunta, en sentido filosófico diríamos que es una Pregunta, con mayúsculas. De hecho, ella afirma que es LA pregunta de esta época y tenemos que hacérsela una y otra vez, sin apresurarnos a contestar. Quizás esta idea de pregunta abierta nos ayude más que la idea funcional de «problema».

Me gustaría proponer que nos acercáramos de esta manera a la cuestión del género, del feminismo, de la masculinidad y la hombría. Porque, de hecho, considero que no hay otra manera de acercarse a ello. Hay que abordar la pregunta del género una y otra vez, y ser consciente de sus implicaciones y de las responsabilidades que conlleva. No vale decir que es una pregunta aburrida o que no es pertinente; no podemos acallar la pregunta ni a quienes, desde sus pensamientos, vivencias, acciones y planteamientos, la ponen encima de la mesa, por mucho que nos provoquen incomodidad. Porque si la pregunta incómoda es, precisamente, porque es —también— para nosotros.

Este libro pretende ser una pregunta incómoda respecto a cuatro elementos: género, feminismo, hombría, masculinidad; y a otros que irán apareciendo por el camino, basados en las reflexiones que he compartido, en diferentes lugares, durante los últimos años. Espero que los cuestionamientos abran más y más espacios en la medida en que los vayamos respondiendo y contribuyan al debate y la acción transformadoras. El presente trabajo parte de una reelaboración de ideas, materiales y ocurrencias puestas en juego a lo largo de casi una década en torno al feminismo, el poder, la sexualidad, los hombres y el cambio social.

1. A VER POR DÓNDE EMPIEZO... ERMUA, ALCACHOFA, MAMBO Y TRES FOTOGRAFÍAS

Me gusta señalar que el viaje empieza en Ermua, mi pueblo natal. Un pueblo ni grande ni pequeño para su zona, que llegó a tener 17.000 habitantes tras un par de décadas de bonanza financiera e industrial, pero que se empezó a vaciar con la crisis industrial (¿cuál de ellas?). Ermua es un pueblo bastante especial en muchos sentidos, aunque mencionaría sobre todo su movimiento popular, una amalgama de grupos y colectivos, con una tradición asamblearia importante, que nunca han sido «los típicos movimientos sociales de un pueblo de Euzkadi», si es que tal cosa existe.

Este «pueblo de gallegos» —así lo llamaban quienes no veían con buenos ojos la creciente migración desde tierras *galegas* de donde, entre otras, llegó mi madre en la década de 1950— contaba con un movimiento feminista interesante y con gran recorrido.

Zaida Fernández Pérez ha recogido en su trabajo de investigación¹ elementos y pistas interesantes para entender la influencia del feminismo y el movimiento de mujeres en nuestro

1. Zaida Fernández Pérez: *Huellas feministas y de mujeres. Memoria de nuestra lucha*, Ermuko Emakumeen Asanblada, Ermua, 2014: bit.ly/1KXVmxm.

pueblo: las primeras protestas, los primeros grupos en los que se empezó a gestar la subversión feminista; el primer plan de igualdad en el Ayuntamiento y otros grandes logros del movimiento en las instituciones; los grupos de mujeres jóvenes y sus luchas contra las agresiones sexistas a pie de calle.

La cuestión es que siempre hubo una importante presencia feminista en nuestro pueblo y quienes éramos jóvenes en los noventa tuvimos el privilegio de comenzar nuestra andadura política —participando en colectivos juveniles, culturales, *abertzales* o antimilitaristas— rodeados de feministas, organizadas en los mismos colectivos en los que participé o en colectivos no mixtos. El centro social que compartíamos albergaba a veces actividades solo para mujeres, y eso hubo que debatirlo. Ocurrieron agresiones en los espacios cercanos y eso nos obligó a pensar en algo importante: los hombres generábamos espacios de socialización en los que nuestras compañeras y amigas no se sentían a gusto. Trajimos al grupo bilbaíno MCD a tocar en un concierto por la insumisión y, debido a la letra aquella que decía «sabes, niña pija, sabes lo que pienso de ti, puta cerda», las jóvenes feministas del pueblo nos la montaron. No conseguimos recordar cómo acabó aquello, creo que llegaron a tocar en el concierto, pero no esa canción, o sí la tocaron y les colgaron una pancarta grande reprochándoles su machismo, pancarta que se hizo en el mismo centro social en el que se organizó el concierto... Algunos pensaban que las chicas se habían pasado, otros decían que no; yo recuerdo, a mis quince añitos, estar bastante confuso.

Los debates abiertos, las formas de trabajar y, sobre todo, la bofetada que suponían en muchas ocasiones los planteamientos feministas llegaron bastante temprano y de manera determinante. La relación con las feministas se fue intensificando a medida que encontré en ellas un espacio de seguridad y tranquilidad respecto a cuestiones relacionadas con las sexualidades; con ellas, que hablaban de lesbianismo como algo bueno, y yo que quería pensar en la homosexualidad, en la mía —y, ¡ay!, con un poco de suerte en la de alguien más— como algo positivo. En 1993, el grupo de mujeres de Ermua, con cobertura del Ayuntamiento, puso en marcha la oficina de información sexual,

que se mantuvo abierta hasta 1995. En esos dos años, los que van desde mis doce hasta mis catorce, mi cuadrilla de amigos y yo pasamos por allí a menudo. Quiero decir, ponía «sexual» en el título, regalaban condones, hablaban de las cosas que no se hablaban, ¿quién podía decir que no? Anabel Sanz, que llevaba la oficina y con la cual he tenido la suerte de seguir encontrándome años después, aprovechaba nuestras tediosas visitas, entre bromas y risas de machos en construcción, para contarnos cosas. Recuerdo muy claramente el día en que nos explicó que mientras que los chicos nos masturbábamos en grupo y nos mostrábamos orgullosos de ello, las chicas a menudo se avergonzaban de masturbarse y raramente lo hacían en grupo. Que eso era fruto de la educación y que podíamos cambiarlo. Guau.

Más aún, recuerdo a mi profesora —que un viernes al mes nos daba clase de literatura de mujeres— un 8 de marzo, repartiendo flores solo a las chicas, explicándonos por qué solo a ellas, qué era el 8 de marzo y por qué se celebraba. Todo esto y más pasaba en mi pueblo de 15.000 habitantes, con una tasa de inmigración muy elevada y en plena recesión económica. Desde mi punto de vista, un ejemplo evidente de que un movimiento feminista fuerte y articulado ofrece un punto de anclaje imprescindible para el cambio social.

La relación con los movimientos feministas, por lo tanto, empieza temprano y marca mi propio desarrollo en la juventud, aunque habría que preguntarse por qué no marcó tanto el de otras personas; más adelante entraré en hipótesis al respecto. La vida me lleva a vivir al pueblo de al lado, donde elijo un grupo de chicas como espacio de acogida y sociabilidad, a las que aún les debo casi todo. Ellas también se meten en cosas feministas, la lían petarda y, sobre todo, abren un espacio de cuestionamiento que aún hoy sigue siendo importante y dando sus frutos. El contacto con «la cosa *queer*» y el casi obligatorio exilio sexual me llevan a Barcelona en 2005, justo después de aquel maravilloso y fatídico Queeruption.² Me instalo allí

2. Queeruption era un festival/encuentro de cultura *queer* que se organizó de manera autogestionada en diferentes lugares del globo,

durante unos años; empezamos a organizar Alcachofa, el «grupo de hombres contra el sexismo y el patriarcado», que se articulaba de forma muy vaga y caótica en torno al pequeño centro social Sin Salida, en El Callejón, en la casa donde vivía, encima del barrio del Clot. La experiencia duró alrededor de dos años.

Alcachofa era un grupo informal y extraño. Diría que no lo sentíamos así en esa época pero, tras conocer algunos grupos de hombres posteriores, me parece que el nuestro se salía un poco de lo común. La mayoría de las personas veníamos del entorno de los movimientos de transformación social de Barcelona, asamblea de okupas, grupos libertarios... Éramos un grupo muy diverso en cuestión de procedencia —aunque casi todos del norte global— y también en cuanto a sexualidades y preferencias. Considero importante contar más o menos lo que hacíamos, porque parece que los grupos de hombres a menudo están rodeados de un halo de misterio; da la sensación de que nadie sabe lo que hacemos. Empezamos quedando, un grupo muy pequeño de personas, y fueron apareciendo algunas más, pero siempre fuimos un grupo pequeño. Escribimos algún texto, charlábamos sobre otros que estaban ya escritos, debatimos un montón sobre la cosa *queer* y por qué nos hacíamos llamar «hombres» en el grupo (gracias, Josan, por introducir este cuestionamiento tan elemental), sobre qué hacíamos en casos concretos, sobre qué relación mantener con el movimiento de mujeres y bolleras. Hablamos sobre sexualidad y algunos escuchamos con atención los relatos de aquellos que tenían relaciones sexuales con mujeres; nos planteamos qué hacer cuando somos nosotros quienes agredimos,

entre 1998 y 2010. En Barcelona, se celebró en el verano de 2005 y lo califico amorosamente de «maravilloso y fatídico», porque allí ocurrió prácticamente de todo. Una manifestación contra la comercialización de las sexualidades no-normativas terminó con detenciones y malos tratos en comisaría hacia algunas personas del grupo. Más allá de la represión, las acciones llevadas a cabo en aquella manifestación abrieron heridas y divisiones en el movimiento LGTB+ de Barcelona y un importante debate sobre las formas de acción y discurso que pueden o no resultar efectivas. Gerard Coll Planes se hace eco de algunos de estos debates en *La carne y la metáfora*, Egales, Barcelona, 2012.

qué hacer cuando son otros hombres cercanos quienes lo hacen; cómo enfrentarnos al miedo en espacios muy normativos como el empleo, en los que el sexismo es la forma de socialización. Debatimos, debatimos y debatimos, con alguna botella de vino de por medio, e ideamos un proyecto de fotonovela que si hubiera visto la luz nos hubiera hecho reír un montón. También fue importante, en el ámbito personal, el acompañamiento de algunos compañeros del grupo en espacios mixtos, en los que me daban pataditas por debajo de la mesa cuando hablaba demasiado o me comía el espacio de otras personas. Aún hoy me llevo un *post-it* a las reuniones que dice: «Cállate un rato, anda».

Siempre hubo una pequeña tensión en el grupo respecto a la cuestión pública. Yo era uno de los que pensaba que, como grupo, teníamos que dar el salto a la esfera pública, comenzar a «hacer algo». Que debatir estaba bien, que nos estábamos conociendo y cuestionando, pero que había que hacer algo «en la calle». ¿Sacar algún cartel? ¿Apoyar alguna convocatoria? ¿Escribir un folleto? En esa época, había quien no lo veía tan claro, pero al final, más o menos, hicimos algunas cosas. Fuimos invitados a un debate en las fiestas alternativas de Sant Andreu, en el que participábamos junto a algunos grupos feministas bastante consolidados; a un debate en la universidad, con otros grupos feministas y *queer*; y nos hicieron una entrevista en *Masala*, un medio —antes periódico, ahora revista— de información, denuncia y crítica social de Ciutat Vella. Diría que estas fueron nuestras tres apariciones estelares.

Después, el grupo se disolvió, por aquello de que en Barcelona todo viene y va, la gente desaparece de un día para otro y es difícil mantener las redes vivas. Sin embargo, considero que participar en aquel espacio fue importante e interesante.

No obstante, seguíamos rodeados de feministas. Eran los años en que se ocupó MAMBO,³ una casa para mujeres y bolleras

3. Momento Autónomo de Mujeres y Bolleras Osadas, centro social de mujeres y bolleras en el barrio del Raval de Barcelona, concebido como espacio no-mixto, que fue okupado en marzo de 2006 y desalojado en enero de 2007.

en pleno Barrio Chino de Barcelona, que nos hizo, otra vez, participar en interminables debates, sobre por qué el espacio no era abierto a todo el mundo, por qué mujeres y bolleras... Esta vez, sin embargo, me sentí más situado que cuando tenía quince años. Todos los debates feministas que se daban en nuestro entorno tomaban otro cariz, parecían implicarnos más y, probablemente, si algo aprendimos en esa época es que nuestra implicación no iba a ser fácil ni iba a estar exenta de contradicciones. Contradicciones como ver que muchas personas nos prestan más atención por ser «los hombres contra el sexismo», que a las «mujeres contra el sexismo» y que, para colmo, esa atención nos gusta. Vuelva a la casilla de salida sin pasar por caja y pierda su turno. Otra vez a pensarnos y a medir los límites de nuestros privilegios.

Es, de hecho, al volver a Euskal Herria en 2008, cuando empiezo a ver que los debates y, sobre todo, las contradicciones que se nos habían hecho visibles en aquellos dos años adquirían algo de sentido y podían ayudarme a pensar la cuestión de los hombres, el feminismo y el cambio social. Podría decir que me encontré tres fotografías.

La primera es en 2007, cuando el Gobierno Vasco de Ibarretxe pone en marcha el programa «Gizonduz», a través de Emakunde (el Instituto Vasco de la Mujer). El programa está dirigido a hombres y muy centrado en la violencia de género y el reparto de tareas domésticas y cuidados —con un énfasis particular en la paternidad responsable—. Empiezan a gestarse al calor de esta iniciativa grupos de hombres, grupos para trabajar la masculinidad y para promover las nuevas masculinidades. Se ponen en marcha consultorías, programas locales, actividades dirigidas a promover la creación de grupos, etcétera. En ese ambiente, llego a Euskal Herria y, en ese momento, empiezo a observar que se está hablando de esta cuestión algo más que antes de irme.

Segunda fotografía: empiezo a engancharme a una serie televisiva. Después de una buena temporada sin televisión, caigo en una casa con TV y no me lo pienso dos veces. *Física o química* es la serie de moda entre el público adolescente, y yo ya no soy tal cosa, al menos no oficialmente. Pero me engancho a gusto.

En esa época, tuve la sensación de que se veían cosas curiosas en la serie. Como decía una amiga, es como *Al salir de clase* — otra espantosa producción de Telecinco—, pero en lugar de «fumarse un porrito», se ponen hasta las orejas de todo. En cualquier caso, es una serie juvenil que se atreve a lidiar —por lo general, de forma bastante fatídica— con cuestiones de sexualidad, exclusión social, violencia sexual, drogas... Dejemos de inventar coartadas: me enganqué y punto.

La cosa es que empecé a pensar en cómo se representaban los personajes masculinos en la serie. La narrativa clásica del *malote* se empieza a mostrar de una manera diferente. Los *malotes*, además de ser agresivos y machotes, también son afectivos, incluso entre ellos. Hablan de amor, se enamoran locamente y pierden la cabeza, lloran en algunos momentos y tienen amigos gais o medio gais a los que no pegan todo el rato. Parece que estamos ante un estilo nuevo de masculinidad. Al menos, una representación un tanto diferente (ya se irá notando a lo largo del texto, pero cuando digo «diferente» no lo equiparo a «mejor», prefiero aclararlo desde ya). Y me pregunto si los hombres de ahora son así, si me he perdido algo, si es que la cosa está cambiando... Y me empiezo a fijar en los chicos jóvenes y no tan jóvenes que tengo alrededor. Por un minuto, me interesa esto de las masculinidades.

La tercera fotografía con la que me encuentro a mi llegada es una investigación de Mila Amurrio, Elisa Usategi, Ane Larriaga y Ana Irene del Valle, que se publica en esa época más o menos. Se trata de una investigación sobre violencia de género en las relaciones de pareja entre adolescentes y jóvenes de Bilbao. Quienes firman el texto habían sido profesoras mías en la carrera de sociología y por tanto me llama la atención y me intereso por él. El informe no es muy esperanzador: los jóvenes y adolescentes siguen teniendo comportamientos machistas frente a las mujeres con las que comparten o pretenden compartir relaciones sexo-afectivas; se refuerzan algunos elementos de control y saltan las alarmas respecto a algunos retrocesos que indican un posible repunte de la violencia machista en los jóvenes (cosa que los datos de los últimos años parecen confirmar).

Me planto pues ante estas tres fotografías: parece que hay un interés por la movilización de los hombres respecto a cuestiones de sexismo y machismo; parece que pensamos, o al menos representamos, que las formas de encarnar y demostrar la masculinidad están cambiando y, sin embargo, las consecuencias fatídicas del desequilibrio de poder entre hombres y mujeres parecen estar tan vivas como siempre. Y, claro, empiezo a preguntarme: ¿cómo se relacionan estas tres fotos? ¿Si las tuviera que poner en un solo plano, cómo las situaría, cuál iría delante, cuál detrás y cuál estaría tapando a otra? En esas estaba, acabando la carrera de sociología que en su momento había dejado colgada, cuando me matriculé en un máster de género. Y comenzaron a tomar forma miradas y pensamientos a través de largas horas de conversaciones con todas las personas que me acompañaban en este proceso.

Empiezo a plantearle a algunas personas, que considero importantes, que estoy pensando sobre este tema, a preguntarles qué opinión les provoca, qué les preocupa, de qué deberíamos hablar. La cosa se alarga y dedico casi dos años —de manera precaria, trabajando y estudiando al mismo tiempo— a esta cuestión. Durante la primavera y verano de 2012, pongo sobre el papel todo lo que he pensado, investigado y analizado, en forma de tesina. Es una investigación limitada, y así lo señalo en el mismo texto, pero aún así creo que contribuyó a abrir algunos debates. La presenté en septiembre de ese mismo año y, desde entonces, he tenido innumerables conversaciones con gente que la había leído y con quienes, sin leerla, habían oído algo de ella: debates internos con grupos feministas, con grupos de hombres y LGTB+,⁴ presentaciones y debates abiertos en cen-

tros sociales, universidades, casas de cultura, talleres con grupos mixtos y no-mixtos, con personas de diferentes edades e intereses. Miro hacia atrás y creo que, en estos últimos cuatro años, le hemos dado vueltas importantes al asunto. Y allí he intentado estar, con la grabadora, con el papel y el bolígrafo, tomando notas, para seguir preguntando, pensando, cuestionando, proponiendo. ¿Os imagináis la conclusión que se deriva de esta pequeña introducción? Efectivamente, no todo esto se me ha ocurrido a mí solo, ni mucho menos. Puedo declararme, en el mejor de los casos y parafraseando a Donna Haraway, testigo modesto, transmisor subjetivo de una rica reflexión colectiva.

4. No es fácil decantarse por una sopa de siglas respecto a los grupos, personas y comunidades señaladas bajo este acrónimo. He optado por LGTB+, para incluir todas aquellas formas de nombrarse que no se incluyen en LGTB. Soy consciente de que la fórmula no recoge la diversidad de experiencias, vivencias, opiniones y activismos en torno a la diversidad sexual y genérica, y de que el término conlleva una carga política; sin embargo, había que decidirse por alguno y he optado por este.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Hegemonías y jerarquías de la masculinidad

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nuevas y viejas formas de dominio

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La violencia son los otros

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Patriarcado y victimización masculina

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¿Cambio, adaptación o transformación?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. HOMBRES, MOVIMIENTOS Y FEMINISMO

Gran parte del interés y el desarrollo de las ideas que he venido presentando anteriormente está muy relacionado con haber participado en movimientos populares (hay quien desde la sociología les llama «movimientos sociales») y de haber estado cerca de los lugares en los que gente comprometida de una u otra manera con el cambio social se dedicaba (y se dedica) a soñar, conspirar, debatir, pensar, actuar y meter la pata hasta el fondo.

Una gran mayoría de los hombres que he encontrado a lo largo de mi vida y que han mostrado un interés y, en algunos casos, un compromiso hacia las ideas feministas han compartido este espacio de los movimientos y la participación política. De hecho, la mayoría de las personas que en los últimos años se han interesado en debatir y pensar juntas en los talleres, charlas y debates a los que he sido invitado han sido de ese espectro: movimiento feminista, LGTB+, punk, independentista, de ocupación, libertario... La misma editorial que publica este texto ha sido un gran referente para las personas que estamos ilusionadas con provocar y ser partícipes de cambios sociales emancipatorios, fuente de ideas para muchas personas activistas y sensibles a diferentes cuestiones sociales.

Por esta serie de motivos, y por alguno más, era necesario incluir en este libro un espacio dedicado más concretamente a

la cuestión de los hombres y el feminismo en la arena de los movimientos, y de hecho hubo un interés común en ello por parte de la editorial, de mí mismo y de algunas personas con las que compartí la idea de poner estas ideas sobre el papel. Ahora bien, de la misma manera que pienso en los movimientos de transformación social de una forma lo más amplia posible, también quiero pensar que esta parte del texto no servirá únicamente a aquellas personas que se identifiquen como activistas, militantes, participantes o cualquier otra palabra poco inocente que usemos para nombrar al grupo de personas que, de maneras muy diversas e imaginativas, intentan (o intentamos) que el mundo avance en direcciones más emancipadoras que las que conocemos.

No era tarea fácil elaborar las reflexiones que vienen a continuación. Debo admitir que, en el momento de hacerlo, me asusté un tanto y, una vez más, pensé que no era posible en soledad. A las intuiciones y pensamientos que de manera informal hemos ido elaborando con tantas y tantas personas de muy diversos movimientos, y a las lecturas que han ido cayendo en mis manos, he sumado, para este capítulo, tres grupos de discusión de carácter más formal, cuyos debates han contribuido a ir desgranando el tema. La redacción del capítulo ha corrido a cargo de mi mano pero, sin duda, debo agradecer a estas personas su tiempo y su contribución.

Movimientos sociales, movimientos populares, ¿de qué estamos hablando?

En cualquier reflexión, acotar el terreno de lo que se habla, como dice una amiga «delimitar el campo de fútbol», es siempre una tarea difícil. Quienes hemos pasado algún tiempo en las facultades de sociología sabemos que, el de los grupos, colectivos, organizaciones e individualidades que se dedican al cambio social ha sido siempre un terreno en disputa. Este se ha visto reflejado, cómo no, en la serie de nombres que hemos inventado para nombrarlos: la sociología ha preferido generalmente hablar de «movimientos sociales», desarrollando una serie de estudios,

investigaciones y ensayos dedicados más a controlar, prever y catalogar grupos e ideas que a ofrecer herramientas para entender e impulsar el cambio social; desde algunas posiciones críticas, se ha preferido adoptar el término «movimientos populares», para subrayar así su dimensión transformadora y alejarse de la supuesta neutralidad sociológica; hay quien prefiere hablar de «activismo», en un intento de incluir no solo a aquellas personas organizadas en grupos y colectivos, sino también a las que son activas sin necesidad de encuadrarse bajo el paraguas de un determinado movimiento o estructura organizativa. Podríamos seguir de forma casi infinita con las palabras y palabras que hemos ido usando para nosotras mismas: la movida, la cosa, el lío...

Cada cual tiene, además de un nombre, una idea de lo que son los movimientos o el activismo. ¿Son siempre grupos organizados? ¿Estables? ¿Cabén las individualidades? ¿Qué pasa con las del mundo *cyber*? ¿Y quienes acaban haciendo de su activismo un empleo son aún movimiento? ¿Y quienes entran en las instituciones, vía partidos y coaliciones? Este no es el espacio para resolver dichos debates, pero traigo a colación estas cuestiones para señalar que, para empezar, no solo es difícil hablar del machismo en los movimientos, sino el hecho en sí de definir qué son los movimientos. Cuando reactivamos la fundación Joxemi Zumalabe,¹ allá por 2011, pasamos no pocas tardes pensando en esto. Nos decidimos por una definición bastante

1. La fundación Joxemi Zumalabe es una organización de gran recorrido en Euskal Herria, que trabaja de manera horizontal y colaborativa para dar apoyo y apoyarse en los diferentes movimientos populares del país, a través de líneas de trabajo como formación, debate, acompañamiento y dinamización. Durante años, vio su actividad paralizada por la inclusión en el sumario 18/98 de la Audiencia Nacional, junto con varios grupos y organizaciones más, acusada de ser *[sic]* «el brazo pacifista y de desobediencia civil de ETA». Después del juicio y posterior absolución de las personas de la fundación, un nuevo grupo de personas colaboramos con algunas de las que ya estaban en el colectivo para idear un nuevo proyecto y poner en marcha de nuevo la Joxemi Zumalabe Fundazioa. Participo en JMZ desde 2011 y le debo a mis compañeras allí muchas reflexiones, ideas y, sobre todo, mucho amor.

abierta o, mejor dicho, por una no-definición capaz de incluir toda la diversidad y complejidad de las iniciativas y espacios políticos y sociales: organizaciones estables, con y sin personas liberadas, ONG, grupos legalizados, sin legalizar, ilegales, colectivos efímeros, asambleas circunstanciales, células críticas de la economía social, activistas en red...

Para este capítulo he optado por mantener esa visión y apertura. Seguramente, si el objetivo fuera otro, no resultaría operativo, pero me parecía (nos parecía) que el tema y enfoque lo agradecerían. Utilizaré en la mayoría de los casos las palabras *movimiento* y *activismo*, aunque seguro que se me escapan otras también.

Género y relaciones de poder, ¿a medida de quién?

La participación social y política está mediada por diversos factores. Es evidente que no en todos los entornos geográficos y culturales se entiende lo mismo por *participación* o *activismo*, que esta noción va cambiando a lo largo del tiempo y, sobre todo, que hay diferentes factores por los que que la participación es diversa y cambiante cuantitativa y cualitativamente.² Podríamos mencionar, entre otros elementos, que la gente participa más o menos según: su nivel de vida, cuán cubiertas tiene sus necesidades básicas, su tiempo, las culturas políticas del lugar donde vive, su pertenencia a una u otra clase social, su contexto legal y administrativo, los niveles de represión y castigo a la disidencia... Quiero plantear que todos estos aspectos, y otros muchos, se relacionan entre ellos y, dado el tema que nos atañe, todos están de una u otra forma vinculados con el sistema de

2. Son muy interesantes a este respecto las reflexiones de Marije Apodaka quien, pensando en la participación en movimientos sociales desde un punto de vista crítico, apunta que para participar hay que saber hacerlo, poder hacerlo y querer hacerlo. Estos tres requisitos están muy relacionados con los ejes de poder y el género, entre otros.

género y el sexismo. Podemos repasar la lista que he propuesto sin pensar demasiado e interrogarnos sobre cómo influye en cada uno de estos aspectos la posición de género que se nos asigna y habitamos.

Los movimientos no escapan de ser espacios de socialización e interacción configurados dentro del binarismo jerárquico de género. Nos hemos hartado de repetir que querer un mundo nuevo no significa que hayamos huido del viejo. Ese mundo viejo es la plataforma ineludible desde la cual comenzamos a construir y, por lo tanto, nuestros espacios no están exentos de las características de las sociedades en las que se desarrollan. A lo mejor es redundante decirlo pero, el machismo, la homo-lesbo-transfobia, el racismo y todas las maldades que se nos ocurran están aquí, forman parte de este lugar colectivo que habitamos y que consideramos transformado(r).

Podemos tratar de pensar cuáles son los valores e imaginarios que se esconden detrás de los movimientos y de la idea misma de activismo, y podemos concluir que están contruidos desde un sujeto concreto, de la misma manera que el espacio laboral, construido a medida del hombre y su visibilidad pública, tiene como contraparte la invisibilidad del trabajo reproductivo. Un empleo no reconoce qué ocurre antes de la hora de entrada y después de la hora de salida del puesto de trabajo: el hombre-champiñón llega bien comido, vestido y emocionalmente atendido a su empleo; el salario no transforma el dinero en lentejas, y la sostenibilidad de cada detalle de la vida cotidiana es una labor que no se considera un empleo y mucho menos una labor digna de pago ni reconocimiento.³ Asimismo, los movimientos se han construido y configurado en torno a un conjunto de ideas, en gran medida heredadas de la Ilustración —la ciudadanía, la ética hacia el otro...—, en que la figura heroica fundamentalmente masculina ha condicionado tanto los imaginarios como

3. Para una amplia comprensión de la noción de economía y cómo está ajustada a un sujeto masculino, heterosexual y occidental: Amaia Pérez Orozco: *Subversión feminista de la economía*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2014.

la noción de «prioridad» de los movimientos emancipatorios. Las llamadas *teorías de la sospecha* —el marxismo poniendo en duda la armonía del contrato social y las nociones de ciudadanía e igualdad, o el psicoanálisis interrogando al sujeto unitario siempre consciente y racional—, que han nutrido intelectualmente a los movimientos sociales, han distado mucho de aplicar una mirada crítica de género. Los movimientos han heredado estas ideas y concepciones de justicia y cambio social en las que, en la mayoría de los casos, la mirada masculina occidental y normativa ha estado en el centro. No ha sido hasta la llegada del pensamiento feminista y decolonial que el sujeto ilustrado ha sido cuestionado con un mínimo de profundidad.

De esta manera, aún hoy en día los hombres nos incorporamos al espacio de los movimientos de una manera cómoda y «natural», al encontrar un espacio hecho a nuestra medida. Para empezar porque los valores que hasta hace bien poco han sido absolutamente centrales en el activismo son los que se han atribuido al género masculino: heroicidad, vanguardia, acción, efectividad, ambición... Cuando eres hombre y participas en el espacio político o social estás siguiendo, al menos a nivel de género, la pauta de comportamiento que se espera de ti, ser activo, ponerte en primera línea, cuando no en peligro, provocar cambios que afecten a todas... Sin embargo, y por lo general, algo se rompe cuando eres mujer y estás muy activa en los movimientos. Esperábamos de ti que fueras sumisa, conciliadora y cuidadora, en definitiva, nada conflictiva; y aquí estás dando la guerra y haciendo cosas de señores. En los últimos años, hemos visto insultos contra activistas y políticas mujeres, también dificultades de mujeres que tienen grandes cargas de cuidado a sus espaldas —hijas o mayores a su cuidado, por ejemplo— para justificar y conciliar su participación política.⁴ Nos sigue lla-

4. Podemos citar como ejemplo los insultos a mujeres parlamentarias de fuerzas de izquierda como las CUP, EH Bildu o Podemos, muy similares a los insultos contra activistas independentistas o, en otras épocas, contra mujeres de movimientos antiautoritarios. Alusiones a su físico —gordas, feas...—, sexualización en negativo —no deseables, frías...—

mando la atención la mujer que, a pesar de ser madre, dedica el mismo tiempo que antes al activismo pero, cuando hablamos de un padre, la pregunta ni tan solo se formula.

Podemos señalar el tiempo como un factor interesante de análisis. Se ha dicho a menudo que los movimientos pensamos la participación desde el reloj masculino:⁵ entendiendo «hombres» como personas independientes sin cargas de cuidado y dispuestas a ofrecer todo su tiempo a la causa —sea cual sea—. Como en el caso del empleo, rara vez nos preguntamos quién sostiene al militante comprometido para que pueda serlo: ¿Quién le da de comer? ¿Quién le lava la ropa, le escucha cuando lo necesita? ¿Quién teje el gorro de lana con la consigna antisistema? La hora a la que se convocan las reuniones y asambleas o movilizaciones es un ejemplo más de quién suponemos que va a participar y cuáles son sus tiempos.

Pero pensemos el tiempo no como momentos del día u horas y minutos, sino como una medida que se extiende durante el ciclo vital. Es evidente que el tiempo del activismo es un tiempo joven. No quiere decir que todas las personas que se implican política o socialmente sean personas jóvenes pero,

y descrédito de su labor desde posiciones machistas —poco agresivas, no saben mantener la cabeza fría, flojas...—. Podríamos reseñar también la forma de referirse a las mujeres en el poder por parte de los hombres de izquierda, a través también de la sexualización y el descrédito físico. No todo se reduce al terreno del desacuerdo, a menudo el apoyo también se expresa a través del sexismo, concediendo a algunas activistas y políticas capacidad de seducción, persuasión o dulzura a la hora de expresar sus opiniones. Como en la conocida frase compartida hasta la saciedad por infinidad de hombres de izquierdas «mujer bonita es la que lucha», los hombres nos seguimos concediendo el poder de definir quién es y quién no es «mujer bonita» o válida. Respecto a las dificultades de conciliación, podríamos señalar el número de mujeres que abandonan o pausan su militancia política debido a la maternidad u otro tipo de cuidados o, en los casos en los que no se deciden a hacerlo, el precio que pagan se da en forma de juicio respecto a lo adecuado o no de su maternidad.

5. Veáanse los ya citados: Marina Sagastizabal y Matxalen Legarreta, «La “triple presencia-ausencia”...», *ob. cit.*; y Joxemi Zumalabe Fundazioa, *Dabilen harriari goroldiorik ez*, *ob. cit.*

sin duda, socialmente compartimos un imaginario común sobre cuándo es el tiempo de dedicarse al activismo y cuándo el de sentar la cabeza. De hecho, pocos movimientos han conseguido establecer formas de participación que incluyan a personas de diferentes edades y generaciones y que sean medianamente sostenibles en el tiempo —*flames* puntuales aparte—.

Obviamente, esto está vinculado a la capacidad de los movimientos de generar imaginarios de inclusión en el que se dé importancia a las personas que participan de manera puntual o menos intensa a la vez que se reconozca el esfuerzo de quienes lo hacen de manera intensa y continuada. Sin embargo, hemos optado demasiado a menudo por visiones de heroicidad y sacrificio que no han sabido articular los diversos niveles de participación. Está por ver hasta qué punto las críticas a estas visiones de sacrificio en los movimientos no derivarán en un efecto de péndulo que haga impracticable cualquier actividad o dedicación que no sea placentera o sostenible al cien por cien.⁶ Lo que parece evidente es que es difícil, para las personas que tienen responsabilidades de cuidado y menos disponibilidad de tiempo, adaptarse a los ritmos y horarios del activismo. Podríamos pensar que este aspecto de la edad es neutral al género, pero si pensamos en ciclos vitales, es evidente que estos están claramente marcados por imaginarios y expectativas de género. ¿Hasta cuándo dura la juventud de las mujeres y de los hombres en relación con la reproducción, por ejemplo? ¿Somos las personas LGTB+ eternas adolescentes debido a que nuestro ingreso en la temporalidad normativa (adolescencia-amor-juventud-emparejamiento-edad adulta-descendencia-vejez-cuidados) no es tan fácil ni automático? El tiempo es una cosa altamente normativizada desde el binarismo de género y el deseo sexual heterosexual.

6. La antropóloga vasca Mari Luz Esteban plantea algunas cuestiones al respecto en un artículo: «La reformulación de la política, el activismo y la etnografía. Esbozo de una antropología somática y vulnerable», *Ankulegi*, n.º 9, Donostia, 2015.

Judith Halberstam ha trabajado sobre la normatividad del tiempo y el ciclo vital. En sus planteamientos,⁷ la linealidad del tiempo se apoya en concepciones reproductivas que van marcando el devenir del ciclo vital con base en principios individuales, no-comunitarios y sustentados en el vínculo heterosexual: tener una infancia en la que los roles de género encajan con la experiencia propia y percibida, superar la adolescencia habiendo fijado las nociones de identidad y deseo sexual, estabilizarse en pareja, reproducirse, envejecer... Cualquier ruptura de esta linealidad se entiende desde el fracaso y es una cuestión que evitar a toda costa. Me pregunto incluso hasta qué punto esta noción normativa del tiempo no ha afectado a la forma en la que entendemos el tiempo mismo del cambio social. La comprensión del tiempo como lineal afecta de manera evidente a la forma en que entendemos el cambio. ¿Vendrá la revolución un día llovida del cielo si somos capaces de originar tormentas suficientemente potentes? ¿Nos encontraremos atrapadas en un continuo ciclo de reformas y contrarreformas? ¿Será todo mucho más caótico que todo esto y, probablemente, no podamos controlarlo?

Las narrativas del día D nos han dejado insatisfechas por observar cómo se dejaban de lado cuestiones importantes —como la del género— en aras de construir una insurrección que nunca llega y que, cuando llega, nunca es la que se esperaba y acaba siendo recuperada por las peores fuerzas del poder y la corrupción masculinas. Por su parte, la teoría de la reforma sigue siendo un eterno intento por cambiar las cosas para dejarlas como estaban sin atacar sus cimientos. Ambas narrativas, a pesar de que a menudo se han mostrado efectivas para cambiar las condiciones materiales de las personas, han mantenido el mismo paisaje desolador al fondo de los cuadros sociales.

Sea como sea, cualquiera de las formas de entender el cambio social, de las cuales he señalado las dos más evidentes, coinciden

7. La autora trata estas cuestiones en: *In a queer time and place. Transgender bodies, subcultural lives*, New York University Press, Nueva York, 2005, y *The queer art of failure*, Duke University Press, Durham, 2011.

en una idea normativa del tiempo estrechamente ligada a las nociones de iluminación, progreso y avance. Estas nociones han mostrado una difícil articulación en las sociedades occidentales modernas. ¿A quién le gusta que le digan que si aún no cree en la revolución es porque está ciega y ha de abrir los ojos? ¿Quién se siente atraída por quien le cuenta que en realidad la reforma es el camino y que el tiempo demostrará que lo demás eran juegos infantiles (ojo a la palabra «infantil»)? Estas nociones de avance y progreso están claramente ancladas en el pensamiento moderno masculino y el pensamiento posmoderno que, como ya he señalado en la introducción, tampoco ha sabido desviarse de la mirada masculina. Nos toca, por lo tanto, empezar a pensar en nuevas representaciones e imaginarios que proyecten visiones temporales del cambio diferentes.

Otro elemento que influye en la configuración actual de los colectivos y grupos es la complicidad, así como en la participación y la experiencia de los sujetos participantes que, de diferentes maneras, se sitúan fuera de la normatividad invisible que he relatado.

Los movimientos, los colectivos o cualquier asociación de sujetos no se limitan nunca a una serie de objetivos. Hay mucho más que sus objetivos formalmente declarados en los grupos que pretenden el cambio social. Los colectivos en los que participamos acaban, a menudo, convirtiéndose en nuestro proyecto vital, nuestro grupo de apoyo, de amigas, de enemigas... Un elemento central y problemático de esta experiencia múltiple de los movimientos populares es, sin duda, la complicidad. Cualquier movimiento que quiera permanecer, incidir o alterar su entorno sin perecer en el intento, ha de saber construir una serie de complicidades, que van más allá del «queremos conseguir esto y en esto estamos todas de acuerdo». Esas complicidades otorgan una organicidad al grupo, un carácter vivo. Es por eso que a menudo la experiencia de participar en movimientos es preciosa y/o dolorosa como no imaginábamos.

Pero ¿cómo se construyen estas complicidades internamente y cómo se relacionan con el género y la masculinidad? Cuando llegamos a un lugar o grupo nuevo, es habitual que observemos

que las complicidades que existen previamente son determinantes y pueden provocarnos dificultades porque, obviamente, no estábamos allí cuando se crearon estos vínculos. De la misma manera, es habitual para las mujeres observar las complicidades generadas entre hombres en espacios nuevos y antiguos, complicidades en las que es muy difícil interferir para generar nuevas alianzas, nuevos guiños, nuevos gestos y apoyos. Eso que algunas han llamado la «solidaridad masculina» o «corporativismo entre hombres» se hace sentir de manera muy sutil al ojo masculino, pero es muy evidente a la experiencia de muchas mujeres. ¿Podría haber alguna relación entre esto y lo mencionado anteriormente sobre la configuración de los movimientos a la medida de los hombres? Las personas que más fácilmente encontramos nuestro lugar en los colectivos somos los hombres: nuestros modos de vida y proyecciones hacen que, por lo general, permanezcamos más y además nos socialicemos desde un paradigma de amistad entre nosotros. Parece entonces lógico —que no justo ni inocente— que las complicidades entre hombres se establezcan y reproduzcan en el seno de los colectivos.

Como ya he adelantado, estas complicidades son invisibles, como lo es el sentido común dominante. Cuando se trata de esa serie de gestos, apoyos y formas de corporativismo entre hombres, hablamos de algo implícito. Precisamente, el carácter de universalidad forzada de la masculinidad hace que los apoyos entre hombres resulten invisibles y pasen desapercibidos, mientras que la complicidad entre mujeres, consideradas desde lo particular, resultan evidentes. Pero, ¿cómo empiezan a circular estos afectos y cómo se convierten en vectores de poder con efectos evidentes? Sin duda, nuestros modelos de socialización desde la infancia hasta la edad adulta tienen mucho que decir al respecto. Acostumbrados a crecer contando con nosotros mismos, pocos son los hombres heterosexuales que consideran cómplices a mujeres que no sean sus parejas. Me refiero a cómplices como aquellas personas con las que tú vas al fin del mundo, que son centrales en tus proyectos, con las que siempre quisiste empezar aquella banda de música o iniciativa que iba a cambiar todo. Este tipo de asociaciones las hacemos, por lo

general, los hombres entre nosotros y nos cuesta romper estos lazos, aunque a menudo sean tóxicos, por miedo al rechazo y a la soledad. Seguramente esta afirmación resulte más evidente a los hombres que, como yo, han crecido y se han desarrollado rodeados de mujeres y transmaribollos.

De hecho, la complicidad entre hombres se basa a menudo en el silencio. Por eso nos sorprende a menudo, en nuestros entornos sociales, observar las dificultades de algunos hombres para dar la espalda o romper lazos con otros hombres que, por ejemplo, han agredido a alguien o se comportan de forma poco respetuosa. La amistad perdura mientras no empiece el cuestionamiento, y es muy difícil encontrar amistades entre hombres que resulten un desafío a nivel de género. Chicos, cuando encontréis una, no la soltéis. Pero, por lo general, estas relaciones de complicidad, muchas veces —muy— desiguales, están además estrechamente relacionadas con el silencio y con el tipo de asociación que tenemos con las mujeres, en el esquema de la heterosexualidad mercantil. Por eso, como me han comentado algunas compañeras de espacios activistas y no activistas, a menudo muchos hombres se ponen bastante nerviosos cuando participan en espacios sociales con más de dos lesbianas, porque no saben muy bien dónde les ubica eso.

Recuerdo uno de los juegos más terroríficos de mi infancia. Mucho más que el «galifuentes» (que estoy seguro que tiene un nombre distinto en cada pueblo y barrio de la península), que se basaba en simplemente darse balonazos lo más fuerte que se pudiera. Peor que este era el juego de «a que no la pillas» al que incluso jugábamos en las clases de gimnasia. Lo habéis visto: hay un círculo de personas —normalmente tíos— y en el centro hay alguien. Los del círculo se hacen pases entre ellos y el del centro tiene que intentar interceptar el balón. Si lo consigue, pasa al círculo, y entra al centro quien ha hecho el pase malo. Creo que me pasé el 80 % del tiempo que dediqué a ese juego en el centro. La sensación de frustración, de no poder conseguirlo nunca, era enorme. A veces lloraba y todo, y no era yo el único. Creo que la forma de circulación de los afectos y poderes entre hombres en los movimientos sociales se parece mucho a este

juego. Solo que en el centro no hay únicamente una persona, hay más, pero el principio es el mismo. No se trata, al menos no sólo, de una circulación vertical del poder en la que el padre enseña al hijo (podríamos pensar aquí en la transmisión de saberes, poderes y complicidades entre hombres de diferentes generaciones en los colectivos), sino de una circulación de poder horizontal, entre hermanos.⁸ La idea de *fratiarcado* —un concepto en progreso que conocí a través de Marta Barba Gassó—, con la que trabaja Olatz González Abrisketa, es bastante sugerente respecto a la circulación del poder más allá de la verticalidad. Pensar en el patriarcado como la ley del padre que circula de arriba abajo nos permite dar cuenta de algunas relaciones dentro de los sistemas de género actuales, pero, sin embargo, pensarlas como una relación horizontal a la vez que excluyente —la fraternidad— puede darnos buena cuenta de cómo el poder se mueve en un juego de pases que excluyen siempre a alguien de manera invisible porque, como ya he señalado, se trata más de una circulación informal e inconsciente que de una estrategia consciente y elaborada.

Claro que esto no implica que no exista asimismo una transmisión vertical. Volvamos un momento a las relaciones intergeneracionales dentro de los movimientos. Son pocos los movimientos en los que confluyen más de una generación o dos, pero los hay; habitualmente se trata de los movimientos con mayor recorrido y con una base ideológica lo suficientemente fuerte como para considerarse digna de transmisión: el movimiento libertario, los movimientos independentistas... De cualquier manera, cuando hablamos de intergeneracionalidad en el contexto de los movimientos no podemos detenernos en el intercambio entre generaciones «naturales», sino pensar también en la relación entre personas que, a pesar de tener edades

8. Olatz González Abrisketa desarrolla esta idea en su artículo de próxima publicación «Fratiarcado» (inédito). En el mismo, trabaja sobre las instituciones que promueven el vínculo entre hombres para mantener la hegemonía masculina, basándose en el análisis del deporte y dando un espacio central a este aspecto.

similares, cuentan con un grado de antigüedad o implicación mayor en los colectivos y grupos. Aquí, de nuevo, los destinatarios predilectos de la transmisión de conocimientos, ideas, afectos y complicidades de los hombres suelen ser otros hombres. Sorprende, de hecho, que a pesar de la idea extendida de que las generaciones más jóvenes están más sensibilizadas con la cuestión del género —idea que no comparto— no es habitual que la cuestión del género o la sexualidad provoquen choques entre «nuevas» y «viejas» generaciones de activistas. Otras cuestiones, como los métodos de lucha, el uso de la violencia o la implicación institucional, por nombrar algunas, suelen estar más que a menudo en el centro de las rupturas generacionales. Esto nos da una pista de la centralidad de las cuestiones feministas para nuevas y viejas generaciones de activistas, en general.

Es así como los espacios de la rebeldía se conforman de maneras distintas pero similares a los espacios sociales «normales». A menudo, las propuestas, actividades y líneas de trabajo, paradójicamente, se plantean desde bases mucho más liberales de lo que nos gustaría admitir: si no tenemos en cuenta la cuestión del género —y otras, como la raza, la edad o las capacidades—, derivamos en espacios de segregación invisible. Se genera especialización respecto a las tareas: ¿quién asume las tareas físicas y visibles y quién las tareas generalmente invisibles del mantenimiento del grupo? Cuando estamos en una asamblea interminable o en una jornada de trabajo continua, ¿quién se decide a parar media hora antes de la hora de comer, tomar papel y bolígrafo y apuntar qué bocadillo quiere cada una para ir a pedirlos al bar de la esquina? ¿Quién asume la portavocía? Puede parecer una cosa del pasado, pero pensad durante un rato en vuestro grupo/colectivo y, si nada de esto os suena, felicidades, vais por el buen camino y, sí, sois una excepción.⁹

9. En el entorno vasco, es interesante el trabajo de la socióloga y activista catalana Pili Álvarez Molés: *Movimientos sociales, relaciones de género y cultura. El caso de los gaztetxes en Euskadi*, Gasteiz, Emakunde, 2013 (bit.ly/2fUPg3U). Entre otras conclusiones, destaca el predominio de la especialización de tareas con base en los roles clásicos de género.

Más allá de las tareas específicas, el espacio simbólico sigue repartiéndose de manera muy desigual: la palabra de los hombres sigue valiendo más, la razón se sigue considerando masculina, los hombres seguimos tomando la palabra sin dudar dos veces, explicamos lo que nuestra compañera ha dicho hace un minuto en un ejercicio clásico de *rephrasing* de esos que hacíamos en clase de inglés, para decir lo mismo pero que parezca que lo hemos dicho nosotros. Nos lanzamos con valentía a cualquier aventura, acción o piscina sin tener en cuenta que las consecuencias no serán solo para nosotros mismos. De hecho, este carácter heroico y sacrificado nos libra de cualquier crítica ni qué decir, autocrítica. Tenemos todo un discurso sobre el género que nos hemos ido aprendiendo y podemos hacer todo esto de manera muy sutil, de manera que, cuando alguien nos critica, miraremos al cielo con rostro desconsolado y clamaremos: «Pero, dime, ¡dime qué más tengo que hacer yo para ser feminista!».

Para muchas mujeres y otros sujetos no-hegemónicos, los movimientos siguen suponiendo lugares en los que tener que elegir entre ser la persona que continuamente amarga la fiesta¹⁰ con cuestiones feministas, o simplemente de funcionamiento interno y respeto mutuo, o callar. Callar supone tragar cosas que sientan mal y duelen, y es a menudo una decisión estratégica en la que entran en la coctelera las tragaderas, las ganas de trabajar en ese espacio mixto, la predisposición a trabajar las cuestiones de género o las redes y alianzas que se puedan establecer con otras mujeres y algunos hombres, entre otras. En muchos grupos mixtos, esto puede derivar en la especialización de las mujeres y algún hombre rarito en todo lo relacionado con el género o lo

10. En la citada *The promise of happiness*, Sarah Ahmed habla del *feminist killjoy* o «aguafiestas feminista»: «Podemos hablar sobre esas conversaciones difíciles que hemos tenido en cenas, reuniones, seminarios. Podemos reírnos al reconocernos habitando ese espacio [de la aguafiestas feminista]. Hay solidaridad en reconocernos fuera de la felicidad [...] puede haber incluso fiesta en el hecho de aguar la fiesta. Y aguar la fiesta es algo que debemos hacer, y hacemos» (traducción del autor). Reflexiona así sobre la idea del silencio y la violencia implícita que subyace a la «fiesta de la felicidad».

que no es la parte pública y activa del grupo: llega una invitación a un debate feminista, que lo miren las chicas. Hay que hacer un protocolo contra las agresiones en el centro social, el grupo feminista se encarga. Mejorar las dinámicas de participación y los turnos de palabra, a ver cuántos hombres hay en la comisión. Esto puede generar una sobrecarga respecto a algunas cuestiones en las mujeres pero, sobre todo, indica la falta de responsabilidad de la mayoría de los hombres al respecto. Y, después, los intelectuales del grupo nos juntamos a criticar al feminismo, ese que no hemos leído ni escuchado demasiado, pero sobre el cual tenemos, por supuesto, la opinión más sólida y mejor fundamentada. La masculinidad será tertuliana o no será.

Emancipación y privilegio

En los últimos años, estamos asistiendo a un proceso de emergencia de voces nuevas en los movimientos sociales mixtos que, al menos dentro de lo políticamente correcto, empiezan a aceptar la importancia de las cuestiones feministas tanto hacia dentro como hacia fuera de las actividades de los grupos y colectivos. Esto ha derivado en una variedad de experiencias que nos han permitido ir identificando las resistencias al cambio y la profundidad del mismo.

Para empezar, aún resulta más fácil aplicar medidas de sensibilización y debate que medidas estructurales que afecten, por ejemplo, al número de hombres que pueden ocupar un cargo u otro o que pueden ser portavoces. Parece que, a medida que las organizaciones son más «serias», como sindicatos o partidos, se hace más difícil incidir en estos aspectos más allá de la cuotas que las propias instituciones establecen. En cualquier caso, en los pocos casos en los que se han tomado medidas de carácter estructural, continúan planteándose «en positivo», para impulsar la participación de las mujeres en esto o aquello, pero sin plantear la limitación de la participación masculina, lo cual, a menudo, se considera «excesivo» o «antidemocrático». Hice un

experimento: pedí a diversas organizaciones que analizaran cuáles serían los puestos de responsabilidad dentro del grupo y la posibilidad de eliminar la participación masculina en los mismos. En el mejor de los casos, se reían. No estoy diciendo que esa sea necesariamente la mejor medida, pero sí quiero sugerir que deberíamos ser capaces, al menos, de contemplar algún tipo de disposiciones restrictivas. Confiamos en la buena voluntad de todo el mundo para equilibrar las relaciones de poder, pero la buena voluntad no siempre da sus frutos y, a la hora de plantear medidas, nos cuesta.

Volviendo a las medidas y experiencias que sí se han puesto en marcha, el primer obstáculo en muchos casos ha sido el hecho en sí de plantear el debate. ¿Para qué vamos a debatir sobre por qué se suben muchos más hombres heterosexuales y *cis*¹¹ que mujeres y transmaribollos a nuestro escenario? Será que no les gusta tocar música. «¿En serio tenemos que debatir por qué yo soy responsable de relaciones sociales del colectivo y tú siempre acabas limpiando el wc del centro social?», menciona una de las participantes en los debates previos a este texto. Aun cuando los hombres limpiemos el baño de los centros sociales, superar una primera fase en la que el colectivo asuma que quiere hablar de las desigualdades de género en su seno es difícil, sobre todo porque, demasiado a menudo, se entiende que se hace «porque algunas dicen que quieren hacerlo». Pero no todas las resistencias vienen de una negación del feminismo y sus reivindicaciones. Es indudable que, en algunos círculos, el feminismo ha alcanzado niveles de aceptación importantes, convirtiéndose en un tema de interés para muchos hombres. ¿Pero, más allá de cuestiones generales y discursos aprendidos sobre

11. Algunas activistas *trans** hacen uso del término *cis* para denominar a las personas que llevan una trayectoria regular respecto a su identificación de género. Una persona asignada hombre al nacer y que vive «como un hombre» sería un hombre *cis*. Es una forma de girar el estigma sobre la transexualidad que las personas *trans** acarrean, poniendo un nombre a lo que de por sí es también una vivencia particular de género —la «coherencia» de la identidad de género en el ciclo vital— y no un universal invisible.

qué es el feminismo y cuán importante es, podemos pararnos a debatir sobre qué es y cómo actúa el patriarcado en nuestro entorno cercano? ¿Podemos hacerlo de una manera que nos implique y en la que no acabemos pidiendo que se nos reconozca haber participado en esta u otra iniciativa?

Como con muchas otras cuestiones, el discurso de lo políticamente correcto puede resultar un lastre a la hora de provocar debates en profundidad que puedan derivar en medidas concretas y aplicables. De hecho, muchas de las activistas con las que he hablado del tema muestran su preocupación por la cuestión de la teorización del feminismo por parte de los hombres, que puede convertir una línea de pensamiento y acción transformadoras en una serie de discursos susceptibles de aprender y recitar, que incluso puede dar lugar a una patrimonialización de estos discursos por parte de algunos hombres. Esto puede derivar en dificultades para encarar debates reales y plantear medidas, además de ofrecer herramientas y coartadas discursivas para que se asuman algunas cuestiones de manera aparente, pero que luego disten de ser aplicadas. De esta manera, se aplican algunos elementos feministas con mucha facilidad, pero no se supera el planteamiento de equidad liberal (el 50-50, la renombrada paridad, se ha convertido en la manera de cumplir el expediente) y numerosas áreas quedan intactas y libres de una práctica feminista efectiva.

Hay, además, algunas cuestiones feministas que siguen provocando grandes fricciones y debates interminables en el seno de los colectivos mixtos. Muchos hombres siguen viendo con recelo los espacios no-mixtos, como espacios solo para mujeres, para mujeres y chicos *trans*, para mujeres y LGTB+... ¿Por qué necesitan las mujeres un espacio sin nosotros? ¿Por qué no puedo participar yo, que tengo un montón de interés en las cosas feministas y además no soy machista? ¿Si no podemos acudir los hombres, significa que las feministas piensan que todos los tíos somos iguales? ¿Entonces, para qué me lo curro yo tanto? Cuesta aún pensar que las mujeres —u otros grupos— cuenten con espacios en los que se actúa fuera del control de la mirada masculina, donde se generan ideas y saberes en los que no hemos

participado. Se siguen percibiendo como espacios amenazantes (lo cual no está del todo mal) y, a pesar de que oficialmente se acepta la existencia de grupos no-mixtos, las fricciones estallan alrededor de esta cuestión con bastante facilidad cuando, por ejemplo, se plantea dividir un espacio de manera temporal —como el encuentro de mujeres y *trans** de los jueves, la fiesta feminista no-mixta de después de la manifestación...—. Así como a los hombres se nos hace difícil aceptar la línea de pensamiento feminista, por haber sido elaborada sin nuestra participación, nos cuesta aceptar los espacios de seguridad, creatividad y subversión de los sujetos que no somos nosotros mismos.

Y, sin embargo, los espacios no-mixtos han sido de vital importancia a la hora de impulsar procesos de cambio feministas en las organizaciones y grupos mixtos. En muchas ocasiones, estos procesos han sido impulsados por grupos no-mixtos —formales e informales— dentro de los colectivos, en otras ocasiones los propios procesos han derivado en la necesidad y el deseo de impulsar espacios de mujeres. La salud, profundidad y efectividad de los procesos de revisión de las relaciones de poder machistas dentro de los colectivos han dependido, en muchos casos, de contar con espacios no-mixtos que han evitado que los procesos y las activistas se quemaran antes de llegar a ningún lado o que han permitido una elaboración previa que facilite el proceso. El elefante es grande y no puedes moverlo sola, con amigas sí.

El debate se abre en diferentes direcciones según el proceso en el que nos fijemos: ¿qué medidas hay que tomar si queremos que cambie eso que no nos gusta en el colectivo? ¿Estamos dispuestas a dejar de lado algunas estrategias y formas de hacer que se han mostrado efectivas pero que reconocemos como negativas? Surgen asimismo cuestiones relacionadas con la creación de espacios para el debate: ¿necesitamos espacios mixtos, espacios no-mixtos, una mezcla de ambos?

La creación de espacios no-mixtos para hombres (que ya hemos comentado en la primera parte) provoca dudas al respecto. A menudo se entienden estos espacios como reversos de

los espacios no-mixtos de mujeres, cosa que considero equivocada. Durante la década de los sesenta, surgieron grupos de mujeres, que en algunos lugares —como EE. UU.— se denominaron *grupos de conciencia feminista*. En el Estado español, la dictadura franquista provocó que la forma y las funciones de estos grupos fuera diferente y su desarrollo, algo más tardío y complejo. En cualquier caso, estos colectivos tienen en común una idea básica: personas que comparten una condición u opresión que las une y se juntan para explorar su experiencia colectiva partiendo de sus individualidades. Además del conocimiento, el empoderamiento y el apoyo mutuo también se plantean como cuestiones de importancia en estos grupos. Si aceptamos las tesis feministas, plantear que debe haber grupos de hombres «igual que hay grupos de mujeres» es ignorar las cuestiones estructurales de opresión. Esto no quiere decir que yo opine que no tiene que haber grupos de hombres, más bien quiero señalar que debemos pensar por qué y para qué tiene que haberlos en el marco de un proceso de cambio colectivo.

Es importante poner en duda, en cualquier caso, la idea de «los grupos de iguales». En el movimiento feminista, este tema ha suscitado no pocos debates, a medida que la cuestión de los sujetos políticos de la lucha feminista se ha ido desplegando frente a diferentes realidades y ejes de opresión.¹² Desde el punto de vista de los hombres, ya que este es el caso que nos ocupa, no puede darse por hecho que un grupo de hombres es «un grupo de iguales». Trabajando con hombres jóvenes en el espacio educativo, al separar a los chicos de las chicas, no se genera para los chicos un «espacio de seguridad». Por ejemplo, los que insultan o golpean a otros por ser afeminados se sientan en el mismo espacio que los golpeados. Y, cuando preguntas «¿todo bien?», la única respuesta posible es «todo bien». A ver quién se atreve. En nuestros espacios y movimientos, tenemos que ser conscientes asimismo de esta cuestión y de que no todos los hombres nos sentimos cómodos rodeados de hombres. Algunos

estamos dispuestos a compartir ese trabajo que nos corresponde respecto a nuestro cuestionamiento como hombres, pero no partimos necesariamente de tener «una experiencia común».

Considero que hemos de intentar que los espacios no-mixtos para hombres sean espacios de cuestionamiento y trabajo en profundidad. Sin negar las cuestiones emocionales y el trabajo de autoconocimiento que debe acompañar a estos procesos, los grupos de hombres no pueden convertirse en espacios terapéuticos; al menos no pueden ser solo eso. Es común que cuando empezamos a trabajar cuestiones de género en grupos mixtos, decidamos realizar un trabajo por separado en grupos no-mixtos de hombres. En muchos casos, los hombres nos juntamos entre nosotros y empezamos a vivir sensaciones variadas: algunos se sienten muy a gusto de tener (¡por fin!) un espacio en el que mostrar sus debilidades e intimidades. Otros tienen ya esos espacios cubiertos y estarán pensando en otras cuestiones. Otros están precisamente incómodos porque no les gusta hablar del tema. Un trabajo político profundo que alcance diferentes niveles de impacto, desde lo personal hasta lo colectivo, deberá asegurarse de que, independientemente de cómo nos haga sentir la idea de hablar de género con otros hombres, somos capaces de abrir retos, preguntas difíciles y propuestas más allá de lo estético. En cualquier caso, convertir los espacios no-mixtos de hombres en espacios de reafirmación masculina contribuiría a reforzar el binomio sexual y poco más.

No obstante, los grupos no-mixtos pueden servir para asumirnos como hombres, lo que no significa en absoluto decir «soy un hombre y estoy orgulloso» ni «me siento un hombre». Asumirnos como hombres significa ser capaces de pensar en nuestra experiencia colectiva en una sociedad absolutamente generizada en la que, independientemente de nuestros sentimientos hacia nuestra hombría, hemos caminado por un sendero diferenciado que ha incluido, casi siempre, ser reconocidos y tratados a través de nuestros privilegios. Para entenderlo en toda su dimensión, quizá podemos tomar por un momento la perspectiva del activista y cineasta barcelonés Pol Galofre:

12. Véase Silvia L. Gil: *Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2011.

*Qué perverso. Si no estoy constantemente saliendo del armario siento que escondo una parte vital de mí, que es que yo no soy un chico cis. Ni lo quiero ser.*¹³

Galofre se refiere aquí al *passing*, término que se utiliza a menudo en las comunidades LGTB+ para referirse a cuando nuestras identidades genéricas y opciones sexuales «pasan» desapercibidas. Tener amaneramientos que no se corresponden con nuestro género (tener pluma) o guardar algunas apariencias contribuyen al *passing* en espacios que no son seguros para nosotras. En el caso de las personas *trans**, se refiere a no ser reconocidas como *trans** sino como *cis*, en el género que habitan por su apariencia o comportamientos. Galofre, hombre *trans** con conciencia crítica, siente aún más complejidad identitaria cuando empiezan a «tratarle como a un hombre».

Esto debería situarnos en lo que significa conflictivizar esos privilegios que vivimos «con toda naturalidad» —naturalidad vedada a quien no los posee—, poner sobre la mesa que hemos adquirido, casi diría más que ningún otro, el privilegio de definir las situaciones y la realidad. En definitiva, que por mucho que yo diga «pues a mí no me parece para tanto», cuando nos referimos a una situación que afecta a otras personas que tienen capacidad de definir su experiencia, no estamos hablando de lo que a mí me parece, sino de cómo condiciona estar a uno u otro lado del vector de poder. Asumirnos como hombres significa, sobre todo, entendernos como clase, como masa, como grupo.

Dejar de pensar todo el rato en términos de nuestras individuales individualidades de individuo, de pensar que no podemos hablar de hombres «porque todos somos distintos entre nosotros». ¡Por supuesto que nadie es igual que nadie! Pero, si levantamos la mirada por un segundo de nuestros ombligos, veremos que nos movemos, actuamos, pensamos, vivimos y no dejamos de vivir como hombres: blancos, heterosexuales, sin discapacidad aparente, cissexuales, pudientes y mil cosas que trascienden y, a

13. Pol Galofre: «Pasar, ¡qué complicado!», *Pikara Magazine*, 29 de mayo de 2014 (bit.ly/2dKFKla).

la vez, atraviesan lo que somos. Pensarlo desde ahí no nos hace menos diferentes, pero sí más conscientes de que no hay una posición neutra que nos haga pensar que somos «simplemente personas». Estamos inscritos en sistemas de poder nos guste o no y, más a menudo de lo que queremos admitir, nos gusta: no está mal salir de fiesta sin miedo a ser agredidos sexualmente, nos gusta no preocuparnos de ser expulsados del país por ser irregulares, mola ir con el pecho descubierto por la playa cuando no mostramos ninguna cicatriz...

Desde esta perspectiva, asumirnos como hombres significaría que, si desviamos la mirada de los focos de atención habituales, si desquiciamos la mirada masculina, podemos abrir la puerta a observar que las injusticias que enfrentamos como hombres, y que nos parecen absolutamente intolerables, son cuantitativa y cualitativamente ínfimas al lado de los que provocamos como género privilegiado y dominante. De esta manera, a lo mejor podemos dejar de victimizarnos como si no hubiera un sistema de género que nos favorece y que opera también dentro de nuestro entorno político. Si nos planteamos esto, quizá podamos empezar a mirar desde otro lugar cuestiones como las denuncias falsas o la custodia compartida, que suelen aparecer como preocupación o contraargumento, cuando la realidad de las 112 mujeres asesinadas en 2015 en el Estado español habla por sí misma. No estoy proponiendo no ocuparnos ni ignorar ese 0,4% de denuncias falsas,¹⁴ estoy preguntando cómo es que para muchos hombres es, precisamente ese tema, el que parece más grave, oscureciendo nuestra postura frente al feminismo. ¿Acaso vemos la injusticia solo si roza en nuestra piel?

Acercarnos desde esta perspectiva a los procesos colectivos de género o feministas en nuestros movimientos puede darnos una oportunidad de superar los límites que hasta ahora el

14. Jorge G. García: «Solo el 0,4% de las denuncias por violencia machista son falsas», *El País*, 17 de marzo de 2016 (bit.ly/2gbK3rJ). Cati Canyelles y Carla Alsina Muro, del centro para la defensa de los derechos humanos Iridia de Barcelona, citan a la Fiscalía General del Estado, que sitúa este número en un 0,0015% de las denuncias (bit.ly/2k2vXK3).

trabajo en grupos mixtos ha presentado. Con frecuencia, se ha argumentado que trabajar cuestiones feministas, repensar las relaciones de género o atender con más cuidado la vida interna de los grupos es un factor de debilitamiento para los movimientos: nos aparta de lo urgente, nos desvía de la acción, supone airear nuestros trapos sucios en un entorno hostil. La pregunta sería: ¿lo urgente para quién? ¿Qué tipo de acción? ¿Los trapos sucios de quién?¹⁵ Más allá de señalar estas preguntas, me gustaría subrayar que deberíamos pensar estos procesos de cambio colectivos como una oportunidad. Es más, como señaló una participante en los grupos de debate que precedieron a este texto,

... un movimiento debe saber ofrecer complicidades, lanzar hilos para que quien quiera los agarre y sólo así se asegura un recorrido y una capacidad de incidencia.

Desde esa perspectiva, no tratar las cuestiones de género —y de raza y de capacidades y otras— es lo que debilita a los grupos, al hacerlos incapaces de lanzar hilos de complicidad a las personas que no forman parte de los sujetos hegemónicos. Más que preguntarnos por qué muchas mujeres no participan en este u otro colectivo, preguntémonos qué complicidades ofrecemos y a quién. Es hora de dejar de tirar balones fuera.

Los modelos de organización y acción corren serio peligro de estancarse y no generar nada y, cuando las estructuras se acomodan demasiado, ofrecen pocas posibilidades de tejer alianzas diversas y salvajes. Si la cuestión del feminismo está haciendo temblar nuestros entornos activistas, pensemos que no es en vano. Es una cuestión de justicia interna y externa a la que no podemos dar la espalda, ya que, si queremos ser radicales, tenemos que asumir que la raíz está *muy adentro*.

15. Es recomendable el texto del colectivo Las Afines «¿Quién teme a los procesos colectivos?» —publicado originalmente en el blog de MAMBO—, que parte de experiencias concretas y reflexiones colectivas. El texto fue incluido en el dossier *Tijeras para todas: textos sobre violencia de género en los movimientos sociales*: <http://bit.ly/2kW3RQq>.

Las violencias de género están adentro

Agresiones sexuales y violencias dentro de los movimientos

No quiero terminar este capítulo sin pasar, aunque sea de manera breve, por la cuestión de las agresiones sexuales y otras formas de violencia machista en los movimientos sociales que siguen sin resolverse. La presencia de este tema en todas las conversaciones, entrevistas y grupos de debate que hemos tenido ha sido importante, lo cual indica al menos dos cosas: las agresiones en los movimientos se producen y siguen sin resolverse, y algunas personas están pensando en ello de manera intensa. Todo aquello que ocurre en la sociedad se reproduce en los diferentes grupos sociales y de manera particular en cada uno de ellos. En los movimientos no estamos libres de sexismo y la cuestión de las agresiones sexuales dentro de nuestros espacios ha sido demasiado a menudo un jarro de agua fría que nos ha obligado a recordarlo. A lo largo de los últimos años, hemos tenido que asistir a agresiones sexuales, generalmente —aunque no exclusivamente— contra mujeres y en la inmensa mayoría de los casos perpetradas por hombres. De estas agresiones han derivado diferentes actuaciones: denuncias públicas, procesos internos colectivos e individuales, acciones de respuesta, elaboración y aplicación de protocolos internos en grupos y organizaciones, denuncias policiales —las menos—, debates... Los talleres y cursos de autodefensa feminista, aunque contemplen varios aspectos diferentes, guardan una relación también con la idea de la violencia machista y la necesidad de hacerle frente desde posiciones colectivas y emancipadoras, a través del apoyo mutuo y el empoderamiento.

Sin embargo, hemos presenciado también mucho silencio, dificultades a la hora de articular procesos colectivos, difamaciones contra quienes han denunciado ser agredidas y muchas, muchas resistencias para, primero, creer que lo que estaba pasando estaba efectivamente pasando y, después, convencernos de que no se puede dejar pasar.

En todo caso, la presencia de las agresiones sexuales en la experiencia cotidiana de las activistas está estrechamente relacionada con el género. Por norma general, las mujeres tienen esta cuestión presente, generando un malestar e incomodidad difícil de gestionar. En el caso de los hombres, no contemplamos la posibilidad de ser agredidos, no nos gusta pensar en la posibilidad de ser agresores y, habitualmente, este tema es invisible para nosotros hasta que la bomba cae cerca. Y, cuando sucede, no quiere decir necesariamente que nos responsabilicemos de la cuestión. De hecho, existen un conjunto de resistencias que superar antes de que esto suceda ya que la violencia sexual machista es un tema que sigue hablándose cuando hay un grupo de mujeres suficientemente fuerte como para poner el tema encima de la mesa.

Desde el punto de vista de los hombres, la primera cuestión que pienso que es importante tener en consideración cuando conocemos que se ha producido una agresión en nuestro entorno más cercano es el valor del testimonio, la forma en la que afrontamos la información que nos ha llegado. A pesar de que, dependiendo de la cercanía de la agresión, es comprensible que nos surjan dudas, debemos empezar a cuestionar el por qué de estas dudas cuando se trata de agresiones sexuales y no en otros casos. Cuando alguien cercano es detenido en el curso de una acción de protesta, por ejemplo, y atestigua haber sido maltratado por la policía, no es habitual que reaccionemos con una demanda de información, una segunda opinión o un «habrá que escuchar la otra versión también». El marco liberal capitalista en su versión legal («nadie es culpable hasta que se demuestre lo contrario») es cuestionado a menudo en los movimientos sociales, porque sabemos que, con todo un sistema económico y político de su lado, algunas personas raramente serán culpables. De hecho, somos conscientes de que los abusos de poder ocurren generalmente en las zonas opacas: casi nunca hay malos tratos físicos cuando hay una cámara delante, no se prevarica con fondos públicos dejando pruebas de ello, ninguna empresa vierte residuos tóxicos al mar a plena luz del día ante la mirada pública. Si hubiera que demostrar en términos

judiciales la corrupción, las torturas o los crímenes ecológicos, antes de denunciarlos públicamente, probablemente no podríamos decir demasiado desde los movimientos sociales.

Cuestionamos, o al menos rebajamos, la presunción de inocencia en algunos casos, porque siendo conscientes de la estructura que nos rodea, sabemos que no partimos del mismo lugar a la hora de demostrar que un policía ha golpeado a un manifestante o a la hora de demostrar que alguien participó en una protesta, insultó a un agente y, por lo tanto, es culpable. En el caso de las agresiones sexuales machistas, pasamos por alto este cuestionamiento y volvemos a la más pura presunción de inocencia. No quiero ignorar el hecho, ya lo he dicho, de que algunas cosas son más difíciles de creer porque es alguien cercano quien las hace. Pero creo que es digno de pensar por qué no consideramos a la persona que ha sido agredida como alguien cercano en ese momento, alguien a quien seguramente también le esté costando creer lo que ha sucedido.

He vivido de cerca algunas agresiones sexuales en mi entorno. En todas ellas ha habido componentes comunes: mucho dolor, susto, decepción, dificultad comunicativa. En todas ellas se ha repetido también la cuestión del corporativismo entre hombres. La dificultad para creer lo que ha sucedido es enorme, aunque a menudo esté delante de nuestros ojos y esta cuestión, que ya he mencionado con anterioridad, se convierte en especialmente dolorosa. Todo el cuestionamiento de la palabra de la persona agredida supone una segunda victimización de la misma y un camino difícil de recorrer. Rara vez nos preguntamos si es una posición cómoda la de denunciar una agresión ante un entorno que, normalmente, conoce al agresor y que, por lo tanto, a menudo duda del testimonio de la persona agredida, pone todo tipo de objeciones y reclama indicios y pruebas sobre algo de lo que habitualmente es extremadamente difícil que haya documentos o testigos. Dudo mucho que, ante tal panorama, nadie se ponga a inventarse una agresión y, desconozco, además, por qué habría de hacerlo: ¿diversión?, ¿venganza?, ¿odio acumulado hacia los hombres?

Entonces, ¿por qué esta dificultad a la hora de identificarnos con la persona que ha sufrido la agresión y ese corporativismo

hacia quien la ha cometido? Hay una cuestión relacionada con la construcción de género, la configuración del binomio en el cual tendemos a identificarnos. En el caso de los hombres, porque no identificarte con otros hombres conlleva pérdida de poder y hacerlo conlleva un mantenimiento de un *statu quo* que, de maneras diversas, parece interesarnos. Pero, más en concreto, creo que no damos crédito a una agresión que ha sucedido en nuestro entorno, porque a lo mejor no la consideraríamos una agresión aunque pasara ante nuestras narices.

Un amigo nos contó en una ocasión una historia relacionada con una agresión sexual que había sucedido en su entorno activista, en el contexto de una relación de pareja. Hubo resistencias iniciales a admitir la agresión, que se encontraba en las antípodas de lo que nuestro imaginario contiene como agresión sexual: una relación sexual impuesta a otra persona a través de la fuerza física, entre personas que no se conocen o al menos no tienen una relación sexo-afectiva previa. La realidad es que infinidad de agresiones, la mayoría de hecho, se dan entre personas que sí se conocen, comparten amistades o relaciones afectivas y, en muchas ocasiones, acceden de mutuo acuerdo a tener relaciones. El caso es que, al final, tanto el agresor como el entorno admitieron la agresión y el colectivo —hombres y mujeres— puso en marcha un proceso colectivo para reparar la agresión e intentar contribuir a que no se repitiera. Tomaron medidas de seguridad, generaron espacios seguros para la agredida y el agresor salió de los espacios sociales en los que la agredida participaba, al menos hasta que el proceso se consideró concluso.

En el curso del proceso colectivo, una de las actividades contempladas era un grupo de trabajo con hombres, en el que participaba el agresor, para que este relatara lo sucedido y trabajaran en ello de forma colectiva. La sorpresa se produjo cuando el relato detallado del agresor derivó en caras largas y de estupefacción. Varias personas en el grupo admitieron haber hecho lo mismo en algún momento de sus vidas: comenzar a tener relaciones sexuales con alguien y, ante su negativa a seguir o preferencia de dejarlo, «forzar un poco» para que la relación siguiera

su curso. Si aquello era una agresión, había más de uno en aquella sala en aquel momento que había hecho lo mismo y eso perturbó al grupo, claro.

Traigo este ejemplo aquí no porque sea extraordinario, sino porque considero que es lo que podría pasar en muchos casos si los hombres nos tuviéramos que enfrentar con nuestras sexualidades de manera sincera. ¿Qué entendemos por «forzar un poco» la situación? ¿Cuánto tiempo dedicamos en nuestras relaciones a construir, afianzar y asegurar formas efectivas de consenso? ¿Somos capaces de desarrollar empatía hacia la persona o personas que tenemos delante cuando practicamos sexo? Probablemente, si nos pusiéramos a contestar con detenimiento estas preguntas y sin mentir demasiado nos llevaríamos un susto similar al del colectivo de mi amigo. Susto al comprender que prevenir y actuar contra las agresiones no significa «matar al violador» como a menudo nos gustaría pensar, sino mirarnos de frente y pensar en nuestras prácticas sexuales, en nuestras políticas en la cama. Resulta una cuestión urgente empezar a pensar largo y tendido en lo que entendemos por consenso, por respeto, por palabra, por sí, por no, por relación, por imposición. Quizá resulte una posición dolorosa, pero pensemos que si hay quien, para sobrevivir y tomar las medidas necesarias para salvaguardar su bienestar, no tiene más remedio que asumirse como potencial agredida, a nosotros nos toca asumirnos, al menos en un principio, como potenciales agresores. Desde ahí, podemos empezar a cuestionar, desmontar y aprender a tener relaciones respetuosas.

Debemos empezar a responsabilizarnos de este tema. Las agresiones suceden única y exclusivamente porque alguien agrede. Más allá de lo que se pueda hacer para prevenir las agresiones o responderlas por parte de las mujeres, la cuestión clave sigue siendo que los hombres aprendamos a no agredir. ¿Estamos dedicando esfuerzos a esto en nuestros entornos? ¿Estamos hablando de ello? ¿Somos capaces de ponernos en cuestión y hablar con sinceridad de nuestras sexualidades y de la forma en la que se desarrollan?

En los últimos años, afortunadamente, empiezan a desarrollarse protocolos de actuación para las agresiones machistas en

diferentes colectivos. Incluyen medidas de prevención en algunos casos, medidas de respuesta en todos. El trabajo colectivo, en muchos casos en grupos mixtos, ha supuesto poner en cuestión las definiciones de agresión. Si habitualmente limitamos «agresión» a la definición que he presentado antes, muy centrada en el desconocimiento del agresor y el uso de la coerción con violencia física, empezamos ya poco a poco a pensar en comportamientos y actitudes que suponen una violación del espacio propio de las mujeres, de su derecho al cuerpo. Pensamos también en cuáles son las acciones e imaginarios que permiten que se agrede, a menudo con impunidad. Y, sobre todo, abrimos el debate de la definición de las agresiones a la cuestión de la autodeterminación a la que he aludido más arriba: que el agresor no considere que ha agredido no significa que no sea una agresión. Esta cuestión, al parecer, nos sigue costando asumirla.

Los protocolos de actuación contemplan también las responsabilidades individuales y colectivas al respecto y las formas y los mecanismos que tenemos de responder a las agresiones. Siguiendo las reflexiones y la transmisión de conocimientos en los entornos feministas y activistas, se han elaborado líneas de actuación que han reflexionado sobre diversos aspectos: cómo realizar una escucha activa y respetuosa hacia la persona que relata haber vivido una agresión; cómo responder primero a sus necesidades y seguridad; cómo contar con ella para elaborar la posible respuesta y evaluar las distintas opciones; cómo generar espacios de seguridad pero, al mismo tiempo, asegurarnos de que lo sucedido tiene un impacto en toda la comunidad y esta se implica...

A falta de más debate, escucha y aprendizaje, los hombres hemos tendido demasiado a menudo a dar respuestas rápidas a las agresiones sucedidas en nuestro entorno, reaccionando a menudo con violencia contra el agresor y produciendo, en mi opinión, al menos dos efectos. Por un lado, nos situamos de manera generalmente demasiado rápida fuera del problema, y responder rápidamente se antoja como una forma de eludir responsabilidades, situándonos en el lado de los buenos. Por otro lado, reaccionamos de forma autónoma, con lo que nosotros pensamos que

debería hacerse y no de manera colectiva, contando con la opinión de las demás, incluida la víctima. Que, ante agresiones a mujeres, los hombres nos erijamos en salvadores y guardianes de la noche y queramos responder de la manera que consideramos nosotros más oportuna reproduce el mismo esquema patriarcal que se supone que queremos combatir. No necesitamos otro héroe. Necesitamos responsabilizarnos de la parte que nos toca, no condenar como si nosotros no fuéramos capaces jamás de hacer algo así. Eso solo nos lleva a fingir la misma cara de sorpresa cada vez que suceda. Sabemos por qué suceden las agresiones y no podemos pensar que las solucionaremos pegando patadas en el culo, como si esto no tuviera que ver con nosotros.

De hecho, uno de los grandes debates en la elaboración de protocolos de respuesta a las agresiones es el del «día después». Garantizar el espacio de seguridad y recuperación para las agredidas es difícil: es muy común que, a medida que pasa el tiempo, la atención colectiva descienda y se acabe reduciendo a un grupo muy cercano de personas y se impongan ritmos de recuperación que no responden a la calma y el espacio necesarios. En el caso de los agresores, el debate se abre en múltiples direcciones y la cuestión más difícil de plantear es qué hacer con ellos o respecto a ellos. Varias experiencias indican que la exclusión de los espacios activistas es una solución necesaria de cara a asegurar que la persona o personas agredidas no tengan que encontrarse ante la disyuntiva de seguir participando en su cotidianeidad activista o cruzarse regularmente con la persona que les ha agredido. A pesar de ello, hemos observado que, a largo plazo, es una solución insuficiente: muchos agresores acaban encontrando nuevos entornos en los que moverse, con frecuencia en otras ciudades en las que nada se sabe de su pasado inmediato y las agresiones se repiten.

Pero, si no podemos establecer una separación efectiva entre las personas que agreden y nuestros entornos activistas, parece claro que la solución pasa por asegurarnos de que la persona que agrede reflexiona sobre lo hecho e inicia un proceso de aceptación, reparación y cambio. La pregunta pasa a ser: ¿quién se encarga de esto? Obviamente, para llegar a este punto, antes tenemos que haber superado una serie de obstáculos. Para

empezar, quien agrede deberá admitir lo hecho y mostrar su disposición a participar en un proceso de este tipo. Todo lo expresado anteriormente cobra sentido cuanto menos corporativos seamos los hombres de su entorno. Cuanto más capaces seamos de cuestionar lo que ha sucedido y reaccionar a tiempo, más predisposición habrá para realizar, por parte del agresor, un trabajo personal. Y entonces nos preguntaremos quién se ocupa de realizar la labor de acompañamiento necesaria en estos casos, asegurarnos de que el proceso va en la dirección deseada y de que contamos con el apoyo necesario. Habitualmente se vuelve imprescindible contar con terapeutas o psicólogas que colaboren, pero ¿cómo asegurarnos de que no enfocan la cuestión en la dirección opuesta? Es común que profesionales de la salud mental y la terapia, tanto oficial como alternativa, terminen justificando lo sucedido en aras de la «recuperación del paciente» y no apliquen en absoluto una mirada crítica de género. Por eso es importante informarse antes de encontrar el apoyo necesario o recurrir a alguno de los pocos servicios que al respecto ofrecen las instituciones (que, dicho sea de paso, tampoco aseguran una mirada crítica).

Obviamente, relaciono realizar este trabajo de acompañamiento al agresor con un objetivo de generar espacios seguros a largo plazo, más que con el habitual argumentario sobre la exclusión que a menudo acompaña a las medidas que los grupos y comunidades toman después de una agresión. Creo que el debate sobre la nocividad de aislar a algunas personas de algunos espacios o si supone una forma de exclusión hacia esas personas se plantea muchas veces ignorando las necesidades de las personas agredidas y, sin negar la importancia de pensar en formas de transformación de los comportamientos irrespetuosos que no estén basadas en el castigo o la exclusión, considero que el foco ha de ser otro. No se excluye a un agresor de los espacios de socialización de la persona agredida para castigarle o purificar al colectivo; la razón principal es el bienestar de la agredida. El trabajo de acompañamiento al agresor ha de estar primordialmente impulsado por la necesidad de un cambio de actitudes que puedan asegurar una solución a medio-largo plazo. Vuelvo a

insistir aquí en que acompañar al agresor en un proceso de cuestionamiento y cambio no significa que el colectivo al completo no tenga que reflexionar sobre lo sucedido e iniciar medidas de transformación. Responsabilizar a las personas que han agredido de lo que han hecho no significa quitarnos los demás cualquier responsabilidad de encima.

Me gustaría, para acabar, hacer un par de apuntes sobre esta cuestión. La primera está relacionada con un tema que toca de manera tangencial a las agresiones machistas y que surgió en algunos de los debates previos a la redacción de este capítulo: la relación entre los espacios de ocio propuestos o mediados por el activismo y las agresiones. Quiero partir de la base de que la responsabilidad de las agresiones corresponde a las personas que agreden y que, obviamente, sería una barbaridad achacar la responsabilidad de una cuestión estructural al uso del alcohol u otras drogas. No obstante, considero que es importante pensar en los espacios informales que el activismo propicia y en cómo se configuran alrededor de cuestiones diversas que pueden influir.

Los movimientos no ofrecemos solo un programa político o social. Somos asimismo espacios de experimentación, laboratorios en los que probamos formas de vivir y relacionarnos que pongan en cuestión los valores de las sociedades actuales. Los movimientos que incluyen algún tipo de convivencia comunitaria —los movimientos de ocupación, agroecológicos...— son un claro ejemplo de esto. Las formas de organizar y pensar el ocio, los momentos de diversión y expansión, forman por lo tanto parte de nuestra actividad política y deberíamos reflexionar sobre ellos. Hay que tomarse muy en serio la diversión. ¿Somos capaces de ofrecer desde los movimientos espacios de ocio en los que el cuidado mutuo y el respeto sean centrales y estén asegurados? Puede derivarse de todo lo anterior que estamos en ello, que pensamos en formas en las que nuestros espacios sean seguros, a través de protocolos, líneas de emergencia, espacios no-mixtos... Pero, más allá de esto y sin querer moralizar, ¿podemos pensar en la relación existente entre los espacios que ofrecemos y la forma en que se desarrollan las

relaciones sociales? ¿Son las fiestas los espacios más adecuados para el apoyo mutuo, el conocimiento de las demás y las relaciones pausadas? ¿Sabemos ligar cuando no hay música alta y alcohol de por medio? Quienes me conocen saben que me gusta la fiesta, me encanta bailar. No estoy cuestionando esto ni poniéndolo en relación directa con nada, solo sugiero que tampoco podemos establecer tan fácilmente que nuestra forma de relacionarnos y entender el respeto no esté en absoluto relacionada con las formas de ocio y socialización que proponemos.

No hace falta insistir en que considero que, por encima de esta cuestión, hemos de pensar en si los movimientos hemos reflexionado suficientemente sobre la normatividad de nuestros espacios, sobre la heterosexualidad y monogamia presumidas, o sobre el poliamor mal entendido que acaba en monogamia patriarcal. No hemos pensado lo bastante sobre qué entendemos por amor, qué es enamorarse y cómo afrontamos los procesos de ruptura. No hemos pensado apenas sobre amistad y apoyo mutuo. No hemos debatido casi sobre qué entendemos por consenso. Y, más importante aún, no nos hemos interrogado sobre si sabemos, queremos y estamos listas para tener relaciones igualitarias. Nos queda aún, al menos a mí me gustaría pensarlo así, mucho que pensar sobre cuál es la ética y la política de nuestras relaciones. Sobre cuáles son los pilares que una nueva ética relacional haría temblar y cómo pensamos afrontar su caída de forma colectiva, porque me temo que no todo va a ser ganar y sentirnos mejor.

La segunda y última reflexión de este capítulo está relacionada con el silencio y el no-hacer. En el capítulo final, entraré de nuevo a cuestionar la idea de acción y palabra, pero de momento me gustaría lanzar una idea, aunque sea de consolación. Es probable que muchas veces no entendamos por qué tanto protocolo. Para qué tanto debate sobre agresiones y machismo en nuestros entornos. Qué lata con la paridad de nuestra programación cultural en el centro social. Por qué se ha tomado esta u otra medida respecto a esta persona en concreto. Creo que durante todo el capítulo he repetido muchas veces la palabra «responsabilidad», es evidente que considero vital que nos hagamos cargo de estas cuestiones. Sin embargo, habrá veces en

que no entendamos lo que sucede, en que no lo compartamos. En esos casos, podemos pensar en las virtudes del silencio —acompañado de la escucha— y la inacción. Pararnos un rato, el tiempo que sea necesario, hasta tener claro que hemos pensado todas las posibilidades, que hemos realizado un ejercicio de empatía suficiente, que nos hemos puesto en distintas posiciones, que hemos preguntado e incluso leído. Aprovechemos que no estamos en un concurso en un plató de televisión. No hace falta apresurarse para apretar el pulsador y hablar.

Crear incomodidades para romper el imaginario

Pensemos en las posibilidades productivas que ofrece un cuerpo que tiembla, que rompe la rigidez y la verticalidad normativa¹⁶ y, a través de ello, abre nuevas figuraciones y posibilidades colectivas. Adriana Cavarero se refiere en *Inclinazioni. Critica della rettitudine* al concepto y la forma de verticalidad y rectitud —en inglés, paradójicamente, *straightness*, que también se traduce como «heterosexualidad»— que acompañan a la visión androcéntrica de las sociedades modernas. En *Horrorismo*, hace referencia al temblor —aunque desde un punto de vista sobre el terror y la guerra global— y a su relación con el movimiento, que también considero interesante para romper con las dinámicas y los estatus de comodidad y seguridad de la masculinidad. Asimismo, el *perreo* y el *twerking* enseñan que es imprescindible temblar para bailar y, en definitiva, que para cambiar hay que abandonar la seguridad y eso implica aprender a inclinarse y a temblar.

Cuestionar nuestros movimientos desde una perspectiva feminista y hacernos temblar como hombres significa, necesariamente, generar espacios incómodos pero productivos para poder

16. Adriana Cavarero: *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Raffaello Cortina editore, Milán, 2014 y *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporanea*, Anthropos, Barcelona, 2009.

asumir medidas de cambio con un mínimo de profundidad. No solo temblamos cuando tocamos nuestras actitudes y acciones, temblamos también cuando tocamos nuestro imaginario, nuestra idea de acción y de cambio, cuestiones a las que ya he aludido al principio de este capítulo. Esta cuestión me ha provocado algunos dolores de cabeza últimamente y no quería pasar de puntillas por ella. Me gustaría que se entendiera que es, sobre todo, una reflexión personal y que, el hecho de que yo plantee determinadas consideraciones sobre algunos imaginarios de lucha feministas y *queer*, no le da otra representatividad o autoridad que la de mi propia subjetividad y forma de mirar o de pensar.

La narrativa de la opresión ha sido central en los movimientos durante las últimas décadas. De lo que he expresado antes se desprende que considero que tiene su importancia y la considero indispensable, sobre todo para evitar caer en el relativismo ético y político que en mi opinión favorece más que a nadie a los sistemas de organización social liberales. He defendido varias veces que las concepciones posmodernas del poder, desde el pensamiento de Foucault hasta otras, aportan importantes ideas y reflexiones, pero abren también la puerta a interpretaciones relativistas que, a mi parecer, se han mostrado muy ineficaces como motores de cambio. Se ha llegado a interpretar que el poder circula de manera perpetua, negando que nadie esté en una posición de poder o privilegio más que de forma puramente temporal. En otro extremo, se incide mucho en la resistencia a los poderes instituidos en cualquier situación social o en la capacidad de acción y respuesta de las personas en situaciones de opresión estructural frente a aquellos.

Esto dificulta una lectura más compleja de las diferentes formas y niveles de las relaciones de poder. Al respecto, me gusta decir que el poder cambia de manos, pero que se detiene más en unas que en otras, y a algunas las roza muy por encima. Por otro lado, es importante señalar las limitaciones de esta narrativa, a menudo convertida en mística de la opresión. Si nuestra forma habitual de identificación con las cuestiones sociales es a través de esta figura de la opresión, algunas posibilidades se cierran o se quedan en suspenso. Es por esto que creo que, con

frecuencia, los hombres no conseguimos identificarnos con las luchas feministas, excepto en los aspectos en los que podemos considerarnos oprimidos, como ya he mencionado en la primera parte, al interrogar qué es lo que el patriarcado «nos hace». En otras cuestiones, o no nos identificamos o acabamos dándole la vuelta al argumento desde una posición un tanto perversa: si oprimimos a otras personas es porque estamos oprimidos por un régimen que nos enseña a oprimir. Ya he señalado las debilidades de esta argumentación. La cuestión es que, a medida que vamos generando conciencia respecto a nuestras propias opresiones —por razones de clase, procedencia, marginalidad...—, más difícil se nos hace ponernos en el lugar de opresores. Es un traje incómodo. Por eso es muy difícil tratar cuestiones feministas en grupos mixtos o hablar de racismo —y no solo de multiculturalidad— o de LGTB+fobia —y no solo de diversidad sexual— en unos movimientos sociales blancos, heterosexuales y vigoréticos hasta la extenuación.

La mística de la opresión que —con muy diferentes niveles que van del dogmatismo a la ironía— opera en nuestros imaginarios activistas se traduce habitualmente en símbolos e imágenes que la representan. Hace poco pude debatir, aunque fuera de forma breve, con la investigadora y activista Andreea S. Micu, de la Northwestern University en Illinois, sobre un trabajo que está realizando sobre el tiempo, el imaginario y la futuribilidad de la insurrección. ¿Cómo imaginamos la insurrección? ¿Dónde y cuándo y cómo sucederá? Una de las imágenes que nos presentó para animar el debate era un cuadro del artista Aladin, afincado en Roma. El cuadro es parte del arte contenido en el centro social Metropoliz de la capital italiana, un espacio liberado por migrantes, activistas locales y artistas —y varias combinaciones de estas categorías—. La imagen nos muestra a una persona mirándonos de frente con una máscara de gas y un fondo de furgones policiales a los que alguien, en el cuadrante derecho de la obra, lanza un cóctel molotov. Una de las furgonetas contiene una pintada que reza «ACAB Carlo vive», en referencia a Carlo Giuliani, asesinado por la policía años antes en una manifestación. Como la investigadora y activista

señalaba en su ponencia, las imágenes nos dan la oportunidad de mezclar diferentes planos temporales (la furgoneta con el texto referente a Giuliani existió en realidad, pero es reubicada temporalmente en esta obra) e imaginar la insurrección, generar ideas colectivas de lo que será o, más bien, de lo que pueda ser.

Pasamos un rato debatiendo sobre el imaginario que tenemos en torno al sujeto de la insurrección: ¿Quién está detrás de esa máscara? ¿Quién lanza el cóctel molotov bajo el casco de moto? ¿Quién es y, más importante, quién podría ser? Las reflexiones de Adriana Cavarero sobre la verticalidad y la rectitud me vuelven a la cabeza de nuevo. Creo que aún no somos capaces de imaginar un sujeto inclinado haciendo la revolución y, cuando lo hacemos, sin duda nos falta un imaginario en el que apoyarnos. Cuando un colectivo intenta buscar figuraciones alternativas a los clásicos elementos de lucha se encuentra a menudo con la incompreensión, con la estupefacción y, en el mejor de los casos, con una dificultad para encontrar imágenes distintas. El símbolo de la lucha es un puño en alto y, cuando queremos cuestionar esa idea de rectitud, sacrificio y martirio sin abandonar la idea del compromiso, la responsabilidad y la confrontación, no sabemos qué poner.

Pero, más allá de la rectitud y la verticalidad, ¿imaginamos acaso a una mujer detrás de la máscara de gas? ¿A una loca maquillada? ¿A una persona mayor de sesenta años? Creo que podemos decir que intentamos imaginar estas posibilidades, e incluso que cuando suceden nos gustan mucho, pero nuestro imaginario sigue anclado en una idea de sujeto de lucha masculino y capaz. Tan capaz que poner al sujeto de la máscara de gas en una silla de ruedas hubiera alterado de manera radical las interpretaciones del cuadro. A pesar de los esfuerzos y las transgresiones de otros sujetos de cambio, fruto de las aportaciones feministas, *queer*, *crip*,¹⁷ decoloniales y otras, seguimos estando muy limitadas a la

17. El término *crip* (que podría traducirse del inglés como «tullido») es utilizado por algunas personas con diversidad funcional, para reivindicar la construcción de lo humano desde un punto de vista de algunas capacidades concretas que limita la visión positivista de la diversidad. En nuestro entorno, son conocidas las aportaciones del Foro de Vida

hora de imaginar la revolución, el cambio social, la insurrección (cada cual lo llama de una manera distinta). Nos cuesta ampliar sus objetivos, sus formas, sus fases, sus sujetos, sus tiempos y localizaciones.

De aquí el ya mencionado efecto que nos impide imaginarnos como opresores, ya que esta imagen nos alejaría de la imagen romántica del oprimido que se pone en pie. De igual manera, nos provoca a los hombres, por lo general, una identificación con las luchas y reivindicaciones feministas muy mediada por las formas que estas adopten. Más cercanos a los elementos «directos» de estas luchas, nos sentimos más atraídos por las manifestaciones nocturnas o por las respuestas directas a las agresiones sexuales que por otras actividades feministas menos visibles, pero igual de necesarias, como las prácticas de apoyo mutuo en casos de violencia machista. De hecho, hay decenas de aspectos y actividades de las luchas feministas que siguen siendo prácticamente imperceptibles o que, cuando se perciben, se entienden como aportaciones generales a las que con frecuencia se elimina su carácter y procedencia.¹⁸

Habrá quien, leyendo esto, piense que me estoy refiriendo a debates sobre los usos de la violencia en los movimientos sociales. No considero que haya una coincidencia exacta entre

Independiente y Divertad o el proyecto *Yes, we fuck* sobre diversidad funcional y sexualidades. Son recomendables: Lucas Platero y Paco Guzmán: *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*, Bellaterra, Barcelona, 2012; y AA.VV.: *Cojos y precarias haciendo vidas que importan*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2011.

18. Es habitual, por ejemplo, que algunas tareas relacionadas con la respuesta a las agresiones permanezcan invisibles: acompañamiento en la recuperación psicosocial de la persona agredida, apoyo logístico para la creación de espacios de seguridad, asesoría sociojurídica, si así se desea, apoyo económico en el caso de que la agresión impida un desarrollo normalizado de la actividad de sustento de la persona agredida... En términos más generales, sugiero la lectura de las reflexiones de Carolina León sobre las retaguardias, en su blog (blogs.zemos98.org/carolinkfingers) e, ineludiblemente, la escucha de la impresionante canción de Maite Arroitauregi, «Mursego» titulada asimismo «Retaguardia» (del disco *Hiru*, Bidehuts Diskak, 2013).

el imaginario de lucha masculinizado y la violencia, por un lado, y la propuesta emancipadora feminista y las vías pacíficas, por el otro. Dibujar una relación directa de esta índole supondría negar cualquier posibilidad de trasgresión y fijar un marco esencialista. Sin embargo, considero que negar la relación evidente, aunque compleja, entre la violencia, la masculinidad y los imaginarios de lucha sería irresponsable por nuestra parte. La violencia no estatal es una forma de acción repudiada y satanizada por el capitalismo liberal, negada a los sujetos que no se sitúan en el centro de la masculinidad blanca. No obstante, es al mismo tiempo uno de los ejes sistémicos de la masculinidad y el patriarcado, que va mucho más allá de la violencia que pueda ejercerse individualmente. Esta relación entre género, violencia y formas de lucha legítimas ha de estar presente si queremos que nuestros debates tengan un mínimo de profundidad.

He planteado, como ejemplo, una imagen claramente insurreccional que puede llevar a pensar que me estoy refiriendo aquí únicamente a los movimientos que abogan por cambios sociales radicales y contemplan el uso de las vías denominadas «violentas». No obstante, esta masculinización del imaginario de lucha se traduce a prácticamente cualquier corriente política, desde la socialdemocracia más reformista hasta la desobediencia civil no-violenta, que puede reproducir claramente los ideales de heroicidad mencionados. En varios movimientos, podemos observar esta especie de nostalgia por las épocas en las que «las cosas estaban claras», el sujeto de la lucha era uno y evidente, y se articulaba de manera fácil. En varios colectivos, seguimos partiendo de lecturas que igualan la experiencia de hombres y mujeres bajo un «estamos todos en el mismo barco» y niegan las relaciones de poder. Las luchas feministas, entre otras, han traído un panorama de complejidad a las luchas sociales que ya está ahí. Podemos hacer como que no y convivir con un elefante en un piso de cincuenta metros cuadrados, o podemos afrontar el debate con profundidad y siendo conscientes de que la pregunta del género en los movimientos nos obliga no solo a pensar, sino también a tomar medidas. Y nos lleva a repensar no solo quiénes somos y cómo nos organizamos, sino también qué queremos.

4. INCOMODIDAD PRODUCTIVA Y APRENDIZAJE DEL MALESTAR

Hace unos años me preguntaba en un artículo en *Pikara Magazine*¹ si debíamos reformar, transformar o abolir la masculinidad. En esa época, quería poner el acento sobre la necesidad de mantener abiertos varios horizontes y frentes de pensamiento. Las políticas dirigidas a hombres desde las instituciones y desde algunos movimientos sociales habían estado, por momentos, más centradas en reestablecer el orden heterosexual que en cuestionar las relaciones de poder. Parecían detenerse en la opción de reformar la masculinidad o, en el mejor de los casos, de transformarla. Quise (y quiero) poner en cuestión no únicamente la dirección en la que pensamos la transformación —qué consideramos por transformación positiva—, sino también la importancia de ser ambiciosas en nuestros objetivos y plantearnos la abolición de la masculinidad, al menos como sueño, como ampliación de nuestros posibles siquiera.

Este debate sigue abierto. Por un lado las iniciativas en torno a la masculinidad se han debilitado o como mínimo en el ámbito institucional resultan menos visibles. Probablemente, haya

1. «¿Qué hacemos con la masculinidad: reformarla, abolirla o transformarla?», *Pikara Magazine*, 2013. El texto se publicó primero en su versión digital y, posteriormente, en papel: bit.ly/1tcEFSZ.

habido un proceso de replanteamiento respecto a lo que resulta deseable de las políticas dirigidas a hombres. De una fase de gran visibilidad y creación de iniciativas hemos pasado a una consolidación de algunas de ellas —consultorías, terapeutas especializados...— y a la desaparición o debilitamiento de otras —grupos de autoconciencia o grupos de hombres articulados—. Tratamos este tema en la entrevista con Idoia Eizmendi en este libro, pero es importante tener en cuenta hasta qué punto las dinámicas institucionales generan mecanismos que son difíciles de contrastar y acompañar con los ritmos, necesidades y profundidad política de los movimientos feministas. Hay una dificultad para generar espacios de debate que puedan otorgar riqueza teórica y política a determinadas iniciativas que se desarrollan en un espacio, el institucional, poco o nada proclive a desbordarse en sus planteamientos y funcionamientos y, además, altamente masculinizado. En el terreno de los movimientos populares, los grupos siguen surgiendo aquí y allá, sin método ni constancia, con dificultades para que exista una mínima transmisión de experiencias y conocimientos y, a menudo, al calor de procesos mixtos que requieren otro tipo de espacios. Sin embargo, me atrevería a decir que el *impasse* es importante y, en muchos casos, las ganas de hacer algo y no saber el qué superan las capacidades de los grupos, más allá de su carácter terapéutico o de trabajo personal.

Quisiera volver a lanzar la pregunta sobre qué queremos hacer con la masculinidad con la mayor ambición posible, teniendo en cuenta que es imperativo sospechar de cualquier afirmación categórica que diga conocer la fórmula adecuada. Considero que, en esta cuestión específica, obviar la necesidad de tener presente el cuestionamiento más radical de la masculinidad como categoría que dinamitar y abolir no resulta suficientemente ambicioso, y cualquier propuesta radical que resulte inarticulable en las realidades locales y específicas nos dejará la fría sensación de una perorata radical-chic a la que estamos ya demasiado acostumbradas. Es imprescindible plantearnos la cuestión de la masculinidad, en singular, no como cuestión identitaria sino como problema político.

Incomodidad productiva

Considero que la labor feminista que las mujeres realizan no debe considerarse solo desde sus aspectos positivos. El feminismo supone para muchas mujeres no únicamente empoderamiento y sororidad, sino también dificultades, dolores, cuestionamientos y toma de conciencia de una realidad que no es fácilmente digerible. Por ejemplo, cuando a través de programas de intervención educativa u otros, un grupo de mujeres jóvenes se acerca al feminismo por primera vez,² se expresan experiencias duras que a menudo no se habían verbalizado: malestares, agresiones, dolores relacionados con las violencias cotidianas y no tan cotidianas del machismo. Se trabajan estos dolores desde la perspectiva estructural y del empoderamiento y se evita la victimización, pero creo que la experiencia en sí no deja de ser dura. Te están contando que hay una batalla en ciernes y que te quieren colocar a ti en el bando de las perdedoras. Susto, miedo, rabia, malestar. El *susto* es, de hecho, una sensación que se refiere al choque inicial, al jarro de agua fría, la sensación de no saber qué hacer frente a algo que te queda grande. Es una palabra muy recurrente que muchas personas utilizan para nombrar sus sensaciones en el momento inicial en el que la realidad de la desigualdad golpea en sus diversas formas, algunas de ellas muy violentas.

¿Desde dónde abordamos, por lo tanto, el trabajo con los hombres? Considero que, con demasiada frecuencia, se trata de buscar espacios de seguridad y confort y raramente acabamos creando un entorno que genere susto, malestar o miedo. La comodidad es una constante y considero que debemos señalarla como improductiva a muchos niveles. Para contrarrestar esta tendencia a pensar el cambio en los hombres desde la única perspectiva de crecimiento personal y positivo, hemos de poner el acento, más que en las inconveniencias, en los privilegios de

2. El programa «Beldur Barik» (Sin miedo), por ejemplo, es una iniciativa de Emakunde que, partiendo de la prevención de la violencia machista, trata de acercar el feminismo a jóvenes y adolescentes.

ser hombre. No obstante, trabajar desde la perspectiva del privilegio no es necesariamente una solución definitiva. Señalar el privilegio masculino de forma constante puede llevar a confundir aquel con un estado de *superioridad*, generando actitudes condescendientes y paternalistas respecto a las mujeres y otros sujetos fuera de la hegemonía masculina. La percepción del privilegio puede llevar a su cuestionamiento, pero también al refuerzo de la idea de superioridad que deriva en una especie de tolerancia cómoda. Una cuestión que también desde el activismo LGTB+ y *queer* se ha señalado a menudo y que bien resumieron Dantzut cuando cantaban «quienes están arriba son tolerantes / quienes están abajo están abajo».³ Renunciar a los propios privilegios puede constituir en sí mismo un privilegio si pensamos en ello como un gesto caritativo y opcional. Observar esta cuestión desde un punto de vista político feminista implica, sin embargo, plantear que el edificio se está tambaleando nos guste o no y aprender a sentirnos amenazados, en la medida en que lo están nuestros privilegios, por quienes están pateando los cimientos de un sistema que les ha querido dejar de lado.⁴

Entendiendo que las zonas de seguridad son imprescindibles, cuestiono que sean la opción más estratégica para el trabajo con hombres o, al menos, que conformen el eje central de una estrategia de trabajo o que sea el carril permanente por donde conducir. La ideología neoliberal impregna con fuerza muchos aspectos de lo que hacemos cuando intentamos intervenir en la realidad. Tendemos a evitar el conflicto más veces de las que pensamos, con la idea de que el conflicto es negativo y refleja un mal

3. Dantzut, *Tolerantzia*, autoproducción, Ermua, 1996.

4. Agradezco parte de estas reflexiones a Maria Rodó-de-Zárate y Jordi Estivill i Gastany: *¿La calle es mía? Poder, miedo y estrategias de empoderamiento de mujeres jóvenes en un espacio público hostil*, Emakunde, Gasteiz, 2016. En este trabajo, señalan el hecho de que algunos hombres sean conscientes del miedo que pueden generar en ciertas situaciones en el espacio público y decidan, en consecuencia, minimizar su impacto, como algo positivo. Pero, a la vez, nos indica que la posibilidad de tener miedo a una mujer no está presente en el imaginario masculino.

estado de salud de la comunidad. Nos aferramos con demasiada fuerza a la concepción amable de la pedagogía, intentando generar espacios de comodidad como única fórmula para el aprendizaje y la toma de conciencia. Proponemos estos espacios para todo el mundo, independientemente de su posición en las estructuras de poder, borrando del mapa los elementos de posición, estatus, reconocimiento, etc., que atraviesan las relaciones de género.

Propongo apostar, aunque el significado de esto depende más de las experiencias mismas que de un planteamiento teórico *a priori*, por generar espacios de incomodidad productiva. Me atrae la idea de Marina Garcés cuando afirma que «ser afectado es aprender a escuchar acogiendo y transformándose, rompiendo algo de uno mismo».⁵ Hacemos política cuando nos ponemos en peligro, cuando nos acercamos a una incomodidad de la que surgen cosas. Movimientos como el 15M pusieron en entredicho la comodidad de algunas formas de encarnar la política desde la izquierda y lo libertario y su dificultad de diálogo con las no-convencidas. Si lo aplicamos aquí a la cuestión del patriarcado, diremos que mientras no estemos mínimamente incómodos no estaremos hablando con esa parte de nosotros que no está convencida.

Podemos empezar a pensar en una pedagogía de la incomodidad, del *shock*, del malestar. Lo cual no significa sentar a alguien en una silla y confrontarle con su propio privilegio como si la mera exposición a la realidad resultara de por sí funcional. Con frecuencia cometemos este error al pensar que nuestros planteamientos e ideas, explicados claramente, son incontestables y generarán inmediatamente nuevos adeptos para nuestra isla de convencidos. Al contrario, establecer espacios —físicos, sociales y discursivos— de incomodidad productiva significa buscar lugares que puedan generar cambios, pero cuya capacidad no se agote en una pocas fórmulas aprendidas de memoria. ¿Estamos dispuestos a pensar las propuestas de cambio sabiendo que nos llevarán a tener que volver a formularlas, en algunos casos tan pronto como las articulemos?

5. Marina Garcés: *Un mundo común*, Bellaterra, Barcelona, 2013.

Establecer espacios de incomodidad productiva quiere decir abrir espacios en los que poder hablar, proponer y pensarnos con tranquilidad y calma, pero de los cuales no saldremos cómodos ni tranquilos, sino con más preguntas, incertidumbres e inseguridades que al principio y sin carta blanca para permanecer inmóviles por no saber qué hacer. Pero, si no vamos a quedarnos quietos, habrá que preguntarse ¿qué significa moverse?

Acción

Desde los movimientos activistas siempre nos hemos planteado la acción como algo positivo, no en el sentido valorativo, sino en el sentido mismo de su existencia; la planteamos frente al no-hacer y contra la idea de quedarse quieto frente a la injusticia. Se hace donde antes no se hacía, se propone donde antes había silencio, se llena el hueco de la inacción. El análisis crítico de las relaciones de poder de género nos lleva a los hombres a un deseo de acción; como los últimos conversos de una religión antigua, como iluminados de última hora, sentimos que «algo hay que hacer» con lo que acabamos de aprender, o con esa nueva conciencia que hemos adquirido, y nos dirigimos corriendo a la primera línea de la manifestación. Nos juntamos cuatro y montamos una cooperativa para hacer intervenciones educativas sobre igualdad, agarramos la cámara y nos hacemos unas fotos con lemas contra la violencia, participamos muy activamente en el vídeo maratón del 25 de noviembre y, cuando nos dicen que no hay ninguna mujer en nuestro grupo, respondemos sorprendidos: «Pero eso qué más da, a nosotros nos preocupa un montón este tema».

Si bien este ejemplo ilustra una manera de entender la acción que rara vez implica la inacción, el no-hacer, nadie sabe si algo no se ha hecho porque se ha decidido no hacerlo o porque simplemente no se ha hecho. En gran medida, porque el no-hacer no es visible. Sin embargo, hacer (o no-hacer, pero

asegurarnos de que el no-hacer sea visible) es susceptible de reproducir una de las dinámicas más importantes del patriarcado, esa que indica que los hombres hacen, no se dejan hacer, y las mujeres lo contrario. El terror a la pasividad es un elemento clave de la masculinidad. Sejo Carrascosa y Javier Sáez se acercan a este tema en *Por el culo*,⁶ ahondando en la idea fatal de «dejarse hacer» en los hombres.

Muchos de los desencuentros políticos entre hombres que nos interesamos por el feminismo y los movimientos y activistas feministas tienen que ver con esta dificultad de participar sin participar, esta imposibilidad de hacer sin hacer y esta alergia a callarnos lo que hacemos. Necesitamos visibilizar nuestras acciones y actitudes y esto, como ya he señalado, refuerza el principio básico de la acción en el esquema patriarcal. Propongo que empecemos a pensar en hacer sin hacer y, sin dejar de ser responsables, dejarnos hacer: dejarnos cambiar, dejarnos afectar, dejarnos follar, dejarnos asustar... Sin considerarlo una fórmula mágica, considero importante poner sobre la mesa la pasividad política radical. No lo digo como una mera cuestión abstracta, sino también por lo que puede aportarnos a la hora de plantearnos qué hacemos los hombres con esto del patriarcado.⁷ ¿Qué relación queremos con los movimientos feministas? ¿Cómo podemos aplicar esto en el día a día de la intervención en distintos ámbitos?

6. Sejo Carrascosa y Javier Sáez: *Por el culo. Políticas anales*, Egales, Barcelona-Madrid, 2011.

7. Es importante, en este punto, evitar el debate dicotómico sobre el origen y clave del cambio social. Nos hemos movido habitualmente entre dos ideas que han tendido a polarizarse. Por un lado, la máxima liberal de que el hombre es capaz de cambiar todo lo que quiera a su voluntad (tú puedes cambiar si quieres) y, por otro, el dogma estructuralista que indica que las personas actuamos con base en estructuras estables y que solo modificándolas podemos provocar cambios. En el caso que nos ocupa, esto se ha traducido a menudo en propuestas de cambio que afectan a nuestros comportamientos personales, pero dejan intactas las estructuras, o en propuestas estructurales que parecen no afectar directamente a nadie. Debemos alzar nuevas dimensiones en este plano que nos ofrezcan una mirada más poliédrica y no-binaria del cambio social.

Podemos empezar a plantearnos la excesiva visibilización de nuestros compromisos ante las mujeres y la falta de visibilización de nuestras posturas ante otros hombres, especialmente frente a aquellos con los que no estamos de acuerdo. Las formas de incidir en los espacios mixtos o de mayoría masculina en los que participamos, es decir, en el 99% de la vida social: el ocio, la música, el empleo, el trabajo, los movimientos sociales... Aprender la paradoja de la incidencia que tiene la ausencia, que puede tener más incidencia que cualquier otra *acción*; abandonar o no optar a los espacios de poder y visibilidad sin necesidad de decir «aquí os dejo esta parcela, chicas». Pensar en formas de divulgar y contagiar los planteamientos feministas sin tener que coger el megáfono y ponernos en primera línea. Romper con los corporativismos masculinos, poniéndonos en peligro, mariconizándonos, levantando la sospecha incómoda sobre nuestra hombría allí donde puede generarnos problemas en lugar de palmaditas en la espalda. Y no ahuyentar las contradicciones, como la de estar escribiendo este texto en mi caso, como si fueran pájaros de mal agüero. No. Yo tampoco tengo claro qué hacer y, por si fuera poco, además quiero preguntar: ¿cómo lo hacemos?

Fórmulas

Al empezar mi investigación sobre este tema desde el análisis de los discursos de algunos grupos de hombres contra el sexismo, la pregunta recurrente fue: «Entonces los grupos de hombres no son una buena idea, ¿verdad?». Me la formularon repetidas veces y siempre he tenido que responder empezando por un «cuidado».

Seguramente por la forma en la que en cada momento se ha entendido el papel de los hombres en las luchas feministas, las generaciones mayores suelen alinearse con la práctica de los grupos de hombres, mientras que las más jóvenes expresan más dudas al respecto y muestran más confianza en el trabajo en

grupos mixtos, al menos en el entorno vasco en el que yo me he movido.

Es habitual que cada fórmula tienda a dejar de lado sus elementos incómodos a la hora de presentarse. En el caso de los grupos de hombres, el reforzamiento del binarismo y otras cuestiones problemáticas que he puesto sobre la mesa en los capítulos precedentes abren dudas sobre su utilidad: entre ellas, que los grupos de hombres se planteen como reverso de los grupos de mujeres. Sin embargo, los procesos mixtos se han demostrado muchas veces invisibilizadores y reproductores de las dinámicas de poder existentes e incapaces de abordarlas sin generar espacios no-mixtos.

Probablemente, tendremos que empezar a pensar más en clave de experimentos abiertos, que deben ser evaluados de forma continua y crítica a los ojos no solo de sus propios protagonistas sino también de otros sujetos implicados. Por norma general, hacemos más de lo que luego evaluamos. Desde el pensamiento feminista y otros idearios críticos se han elaborado una serie de herramientas que pueden resultar de ayuda a la hora de evaluar nuestras fórmulas: la reflexividad circular (la evaluación crítica de los procesos que puedan incluir repensarnos como sujetos y nuestra relación con los procesos); las políticas de la situación (partir de una posición concreta y reconocer y recoger la reflexión de personas y grupos que estén en otras posiciones); la evaluación crítica permanente (evaluar nuestra actividad en todas las fases de los procesos, no únicamente en su cierre). Estas y otras herramientas pueden resultar útiles para dejar de ver fórmulas allá donde hay tentativas de hacer.

El aprendizaje del malestar

La izquierda más o menos libertaria o socialista y el progresismo en general hemos tendido a relacionar la culpa con algo negativo de lo que alejarse. La culpa hunde sus raíces en un imaginario cristiano, una ideología que, precisamente, se sirve

de una especie de impostura para que todo siga siendo igual. La culpabilidad puede acompañarte durante toda la vida, lo cual no significa que vayas a cambiar nada. Desde posiciones más emancipadoras, la noción de responsabilidad nos ha servido para señalar una forma de adscripción al otro y a la otra, a la comunidad, al grupo. Somos responsables de nuestra situación y de la de los demás, y de provocar cambios en la misma. La responsabilidad, decimos, hace que nos movamos. La culpa nos paraliza.

A pesar de compartir esta reflexión en términos generales, me gustaría por un segundo acercarme a esta idea de la culpa paralizante y ponerla en relación con la no-acción de los párrafos anteriores. Parto de la base de que la culpa, como sentimiento, no es neutral al género. No se reparte de la misma manera en personas socializadas bajo la masculinidad o la feminidad, y hombres y mujeres nos sentimos culpables por cosas distintas y de maneras diferentes. Y hay una culpa específica, que podríamos llamar «culpa de género». Este tipo de culpa, herencia cristiana, pero no solo, y presente de diferentes formas en nuestras sociedades, con su muy particular forma de entender el laicismo, es la culpa que acompaña a muchas mujeres respecto a su sexualidad, a su deseo de no ser madres, a su deseo hacia otras mujeres o a su masculinidad, entre otras. Y es también la culpa que acompaña a algunos hombres respecto a su deseo hacia otros hombres o a su deseo de ser femeninas. En el resto de los casos, los hombres no acostumbramos a sentir culpa relacionada con el género, quizá sí con otros elementos, pero no con el género.

Desde esta lectura, el susto que nos provoca la sensación de culpa puede resultar un elemento útil en el caso de los hombres que, a través del privilegio de acercarnos a la cuestión de género desde posiciones no-afectadas, acostumbrados a que el feminismo «nos interese» o «nos parezca bien», pero no a que nos toque. En no pocos talleres o debates en los que he participado con hombres, he escuchado a menudo: «¡Es que parece que tenemos la culpa de todo!». ¿Qué podemos hacer con esa sensación de culpabilidad cuando nos alcanza? Podemos no desecharla del

todo, al menos en un primer momento, en la medida en la que puede llevarnos a tomar, primero, un tiempo prudencial de pausa y reflexión sobre las cuestiones de género, entender nuestra implicación con profundidad y pensar después nuestro quehacer desde un planteamiento menos cercano a la acción heroica. Con frecuencia, decimos que los hombres «tenemos que hacer algo también» respecto a la desigualdad de género, pero es posible que antes, y durante, necesitemos momentos de parálisis —mencionaba antes el susto—, algo que nos pare, algo que nos lleve a implicarnos de manera profunda.

Los planteamientos feministas nos interpelan, nos sitúan a los hombres en una posición de responsabilidad que muchas veces entendemos como culpa y genera malestar. Podemos pensar en ese malestar como una patata caliente. Esa pelota que nos cae entre las manos y que a menudo nos apresuramos a dejar caer al suelo, cuando no a pasarla rápido a otros. Sin embargo, debemos tenerla entre las manos el tiempo suficiente como para mirarla con atención y preguntar: ¿de dónde viene? Lleva mi nombre, ¿por qué? Claro que si nos la quedamos demasiado tiempo nos quemaremos, lo que lleva generalmente a una victimización autoculpabilizadora que puede satisfacer a quien tenemos enfrente, pero que no se traduce en un compromiso de cambio. Podemos repetir mil veces «soy culpable» esperando que nos digan lo de «bueno, no te flageles» o podemos pensar en términos políticos sobre esta cuestión. Para ello deberemos establecer algunos mecanismos que permitan manejar este tema con un poco de profundidad. Lo contrario sería desviar la atención del problema, reivindicar nuestra inocencia o declararnos culpables desde posturas poco productivas y autocomplacientes.

Me pregunto hasta qué punto no es parte del patriarcado capitalista actual esta idea de desprenderse de cualquier cuestionamiento ético, confundiendo desculpabilizarse con insensibilizarse ante las propias responsabilidades, eliminando cualquier malestar. Este planteamiento según el cual la culpa no es buena porque no nos hace sentir bien, y sentirse mal es fatal en sí mismo. Hay que aspirar a ser felices, a estar bien en todo momento, a ahuyentar los malestares, que no ayudan, y

eso pasa por desalojar la culpa lo antes posible. No obstante, debemos contemplar la posibilidad de que nuestros discursos sobre la culpa se estén tocando con los del liberalismo más fastuoso. Porque, insisto, subvertir las relaciones de género requiere que quienes hemos sido nombrados hombres pensemos más desde el malestar que desde la comodidad, y dejar de pensar la masculinidad como una serie de comportamientos que se pueden reformar o corregir para que todo funcione mejor. La masculinidad se inscribe en un sistema político de relaciones de poder en el que todos habitamos.

Epílogo

SOBRE POLÍTICAS FEMINISTAS PARA HOMBRES

Una conversación con Idoia Eizmendi

Este epílogo es una conversación sostenida en el tiempo con Idoia Eizmendi, una especie de correspondencia dilatada durante medio año en la que nos fuimos lanzando preguntas y reflexiones que hemos recogido aquí. Idoia Eizmendi es una de esas personas capaces de ofrecer varios puntos de vista desde diferentes lugares. Cuenta con un largo recorrido en varios movimientos sociales, tanto en el movimiento feminista como en los movimientos autónomos de Euskal Herria y, desde hace unos años, trabaja de técnica de igualdad en el Ayuntamiento de Getxo, en Bizkaia. En ambos espacios, el institucional y el de los movimientos, ha sabido mantener una mirada crítica que enriquece sus aportaciones. Hace unos años, nos encontramos en un debate sobre grupos de hombres y movimientos feministas en el que tuve la suerte de compartir grupo de trabajo con ella y, desde el momento mismo de plantearme este libro, pensé que su experiencia debía estar presente en él de una u otra manera.

Jokin Azpiazu Carballo | Voy a empezar por preguntarte sobre algunas cosas de las que intuyo tienes más conocimiento que yo, porque haberte dedicado a ello te da una experiencia de la que yo carezco. Has sido técnica de igualdad para el Ayuntamiento de Getxo durante años y, en todo ese tiempo, habéis

organizado actividades dirigidas a hombres o a grupos mixtos. Recuerdo que una vez me decías que una de las cosas que te provocaban inquietud al respecto de muchas de las actividades que organizabais era que transcurrían en una especie de espacio opaco en el que no sabías muy bien qué se estaba haciendo, cuáles eran las bases o principios que guiaban las actividades. Tengo la impresión de que, al ser una cuestión relativamente nueva, somos a menudo poco exigentes con las actividades dirigidas a hombres en este tema. Estamos acostumbradas a pensar si las actividades que se organizan para mujeres son suficientemente empoderadoras, o críticas o si tienen en cuenta la interseccionalidad, por ejemplo. Sin embargo, cuando se hacen talleres, charlas u otras actividades para hombres sobre la cuestión del sexismo parece que con hacerlas es suficiente. ¿Estás de acuerdo? ¿Qué otros elementos crees que entran en juego en esta cuestión?

Idoia Eizmendi | Cuando hablo de esa especie de espacio opaco de los talleres no me refiero tanto a que haya un secretismo intencionado, sino a que, aunque conozcamos el programa del taller, no acabamos de saber el planteamiento político del que se parte, o no hemos tenido los espacios donde contrastarlo. No pienso que seamos poco críticas a la hora de organizar actividades para hombres. De hecho, el contenido de los talleres y la perspectiva desde la que se trabaja con ellos ha sido una preocupación constante para las técnicas de igualdad feministas. Sin embargo, como dices, algunas hemos acabado organizando actividades para hombres porque creíamos que «había que hacer algo» y hemos dado un voto de confianza a quienes imparten los talleres.

Cuando comenzamos a organizar las primeras actividades —en mi caso, en 2005—, leíamos algunos textos de personas que estaban dando talleres que partían de planteamientos con los que no estábamos nada de acuerdo y que, en nuestra opinión, en lugar de acercar a los hombres a asumir responsabilidades les llevaba a un camino victimista. Nosotras queríamos saber cuáles eran los discursos sobre los que se estaba trabajando y queríamos contrastar con ellos esos planteamientos, saber si eran solo de

algún grupo o eran compartidos, etc. Así, desde APAI, la Asociación Profesional de Agentes de Igualdad (en la que también estaba un compañero que participaba activamente en grupos de hombres y daba talleres), organizamos un encuentro con hombres organizados. Sin embargo, no llegamos a entrar en el debate sobre los contenidos. Los hombres se acercaron nerviosos, porque se sentían cuestionados y tenían la sensación de que iban a un «examen», así que el encuentro sirvió para conocerse, romper el hielo y saber qué hacía cada grupo en ese momento, pero no para conocer sus planteamientos.

Años después, en Donostia, en la iniciativa «Feminismoak eta gizonak bidegurutzean» (Feminismos y hombres en la encrucijada), yo esperaba que esta vez si entrásemos a hablar de contenidos, pero el objetivo estaba más enfocado a romper desconfianzas, trabajar sobre las emociones e impulsar un acercamiento entre grupos feministas, técnicas de igualdad y hombres organizados en torno a la masculinidad. Así, que tampoco fue el momento. Claro que, si queremos construir algo colectivo con los hombres organizados —no necesariamente algo estructurado—, como feminista me parece importante tomarnos el tiempo para conocernos y crear alianzas basadas en la confianza, pero esta no puede basarse solo en los afectos, sino que tendremos que entrar en el debate político. ¿Tú crees que, tras los acercamientos que ha habido, se dan las condiciones para ese debate?

JAC | No estoy seguro a veces de cuál es el origen exacto de ese desentendimiento entre los grupos de hombres y activistas y los grupos e iniciativas feministas. A veces, tengo la sospecha de que, en muchos casos, el trabajo con hombres en cuestiones feministas se ha planteado desde una línea bastante específica del feminismo, la más relacionada con las políticas de igualdad, del feminismo más liberal. Al menos de ahí surgen algunos planteamientos que luego se consideran conflictivos desde otros grupos feministas, como la victimización. En ese debate —abierto— sobre cuál es el lugar de partida para acercar a los hombres a las políticas feministas, se ha considerado en

ocasiones como un buen punto de partida presentar a los hombres como víctimas del patriarcado pero, a menudo, esto ha derivado en políticas poco transformadoras y complacientes.

Comparto contigo que la idea de que no nos entendemos porque no tenemos la suficiente confianza (afectiva) es poco compleja e inocente. Creo que hay numerosos ejemplos de colectivos, grupos y movimientos que colaboran, a pesar de no conocerse o no tener confianza mutua, así como existen también lazos afectivos entre personas de signos políticos distintos que no necesariamente colaboran, por no estar de acuerdo. Por supuesto, creo que las articulaciones son siempre más profundas y duraderas cuando existe la confianza —también desde una perspectiva afectiva y emocional—, pero esto no debería nublar la vista respecto a esa necesidad de plantear debates difíciles en torno al victimismo o sobre los pasos estratégicos a corto y medio plazo. Creo que está siendo difícil establecer espacios comunes para estos debates. ¿Factores? La escasez numérica y lo pequeño de las iniciativas organizadas por hombres, la aún escasa profundización de muchos hombres en los planteamientos feministas a pesar de pensarnos cerca, la reterritorialización de algunas cuestiones feministas cuando somos los hombres las que las nombramos... En definitiva, creo que podrían darse estos debates pero, sin duda, habría que generar las condiciones para ello.

Tengo la sensación de que se ha dado un doble movimiento respecto a las políticas públicas dirigidas a hombres y, también en alguna medida, respecto a las iniciativas de movimientos sociales. Por un lado, un primer momento más espectacular y visible (¿te acuerdas de Ibarretxe diciendo que la cuarta ola del feminismo se iba a inventar en Euskadi?) y, más adelante, una segunda etapa con planteamientos más de fondo, menos artificiosos quizás. Pero, por otro lado, creo que esta misma reflexión que hace que los discursos se vuelvan más complejos, también los hace más difíciles de articular, de «vender», podríamos decir. La pregunta es doble: ¿crees que ha habido un replanteamiento en profundidad desde estas iniciativas? Y, por otro lado, ¿te parece que hay un atasco relacionado con esta cuestión? ¿Se te ocurren claves para desatascarlo?

IB | En cuanto a las políticas públicas, yo diferenciaría el ámbito local del de la comunidad autónoma. Con respecto a este último, estoy de acuerdo en que, en su inicio, las políticas dirigidas a hombres fueron más espectaculares: la carta de compromiso de los hombres por la igualdad, el reparto de más de 25.000 mochilas a favor de una paternidad igualitaria o aquel acto en el Museo de Bellas Artes presidido por el *lehendakari*: «Los hombres vascos contra la violencia hacia las mujeres». Posteriormente, ya con un presupuesto más reducido, lo más visible de Gizonduz son la web y las acciones formativas, en las que, si leemos las memorias, vemos que casi un 50 % de las participantes son mujeres y que la mayor parte de la formación presencial se imparte a instituciones, centros escolares y empresas públicas.

En cuanto al ámbito local, hace alrededor de una década, hubo un momento en el que el trabajo con hombres —aunque minoritario— cobró su importancia: búsqueda de referentes dispuestos a comprometerse de forma pública a favor de la igualdad, creación de mesas y foros contra la violencia, implicando a sindicatos o movimientos sociales en el ámbito local y, principalmente, formación sobre masculinidad, unida al intento de creación de grupos de hombres. Estas políticas locales han ido decayendo y, a día de hoy, son muy pocos los ayuntamientos que siguen organizando actividades específicas para hombres, pero, sobre todo, no se han diseñado políticas con unos objetivos a medio plazo y de forma más sistematizada, ni tampoco se ha conseguido un consenso técnico ni político sobre cuáles podrían ser las estrategias que seguir. Tampoco los grupos de hombres están siendo muy visibles en los últimos tiempos, quizá, como tú apuntas, por su escasez numérica, quizá porque hacen un trabajo más hacia dentro o quizá también por esa especie de incertidumbre de qué lugar ocupan con relación al movimiento feminista.

Sobre si ha habido un replanteamiento en profundidad desde estas iniciativas, al menos en el ámbito local no se ha dado y creo que la relativa inactividad tiene que ver precisamente con esa necesidad de pararse a pensar y replantear las prioridades y estrategias. En cuanto a Gizonduz, recientemente ha realizado una

evaluación externa que pronto conoceremos y que espero que entre en aspectos cualitativos que aporten alguna luz al respecto.

Pero, desde mi punto de vista, pararse y replantearse las iniciativas dirigidas a hombres pasa necesariamente por crear condiciones para un debate en el que participemos, al menos, grupos de hombres, movimiento feminista y técnicas de igualdad, en que busquemos consensos mínimos y establezcamos y prioricemos una agenda. Pero, para que esto suceda, creo que previamente los colectivos feministas debemos abordar este debate, algo que no se está haciendo. Pienso que deberíamos sentarnos a debatir sobre cuál creemos que es el espacio político de los grupos de hombres, cuáles deberían ser las alianzas, si apostamos por la creación de grupos específicos de hombres o por impulsar grupos mixtos antipatriarcales o antisexistas (sin obviar que los específicos ya están ahí), etc.

JAC | En verdad, considero que esta cuestión de falta de debate y dirección puede tener que ver con algunas dinámicas propias de las instituciones formales, que tienden a menudo a tecnificar el trabajo, pero no amarrarlo a las realidades y necesidades de las personas y grupos... Otra cuestión que me preocupa respecto a las intervenciones y actividades que se organizan desde las instituciones dirigidas a hombres, o en torno a las masculinidades, es el tema de la financiación. Sé que en su día esta cuestión entró con fuerza en las instituciones, debido a que se impulsó desde el Gobierno vasco, con la creación de Gizonduz. Imagino que os habrá generado debates a quienes os encargáis de hacer malabares con los, ya de por sí, precarios presupuestos que se dedican a igualdad en los ayuntamientos, y estoy seguro de que habrá habido que ajustar los números más de una vez, desde que las políticas públicas dirigidas a hombres empezaron a tomar fuerza y a consolidarse. Creo que tanto tú como yo partimos de la base de que es importante involucrar a los hombres en estas cuestiones y que hay que pensar cómo hacerlo. Sin embargo, a mí a menudo me choca escuchar la máxima de que «es imposible» avanzar sin los hombres, que ya se ha hecho todo lo que se podía con las mujeres, que lo que detiene el

cambio social es la inmovilidad de los hombres y que es ahí donde hay que incidir.

IE | Como dices, el tema de la financiación es muy importante y, desde el Gobierno vasco —sabiendo que el presupuesto de Emakunde es muy limitado y que podían recibir críticas al respecto— siempre han insistido en que la financiación de Gizonduz no ha restado fondos a Emakunde, sino que proviene de otras partidas. Esto es muy relativo porque, al final, el saco común es el mismo, pero de cualquier manera, esto que se argumenta en el entorno de la administración autonómica no sirve para el ámbito local. Efectivamente, los presupuestos de igualdad en los ayuntamientos normalmente son muy precarios y, si se opta por destinar fondos a las políticas de igualdad dirigidas a hombres, sí o sí, se resta de otras actividades.

Yo tampoco estoy de acuerdo en que ya se ha hecho todo lo que se podía hacer con las mujeres y que lo que detiene el cambio social es la inmovilidad de los hombres. Creo que la estrategia fundamental pasa por el empoderamiento de las mujeres y que ahí todavía hay un largo camino por recorrer. No debemos olvidar que una de las herramientas que utilizan los sistemas de opresión para perpetuarse es la persuasión de las propias personas dominadas, que, en muchos casos, no pueden pensarse en un lugar diferente al que ocupan. Yo creo que hay que seguir incidiendo en el empoderamiento personal y colectivo de las mujeres, en cuestionar lo aprendido e interiorizado, trabajar sobre las subjetividades, propiciar el debate y ofrecer herramientas y espacios para la creación de redes entre mujeres. Mi experiencia de trabajo me hace pensar que las escuelas de empoderamiento¹ pueden ser una estrategia feminista clave para la transformación

1. Espacios de encuentro, formación y elaboración crítica que existen en varios lugares de la geografía vasca —en la actualidad hay una veintena auspiciadas por instituciones locales—, ubicadas a menudo en Casas de las Mujeres y que proponen actividades diversas: grupos de lectura, talleres, cursos, debates... Sobre esta experiencia: Itziar Abad, Marcela Lagarde y Elena Simón: «¿Para qué una escuela de empoderamiento?», *Pikara Magazine*, 26 de octubre de 2012 (bit.ly/2jwfKJP).

social. ¿Y, mientras tanto, qué pasa con los hombres? Creo que, aunque ha costado mucho, cada vez hay una mayor demanda por parte de estos de participar en actividades, principalmente formativas, con relación al género y la masculinidad.

En cuanto al presupuesto del área de igualdad, hay que tener en cuenta que una gran parte de este no va dirigido a programas específicos para mujeres o para hombres. Se trata de partidas para acciones más generales de sensibilización, información, servicios, formación interna, diagnósticos... Por otro lado, desde muchos municipios, se hacen programas dirigidos al ámbito educativo —educación sexual, prevención de violencia, etc.— en los que, lógicamente, participan chicas y chicos.

Dicho esto, volviendo a las partidas específicas, la escuela de empoderamiento para mujeres se lleva una buena parte del presupuesto, mientras que la formación para hombres es mucho más reducida en cuanto al número de horas y participantes y, por tanto, también en gasto. Pero si organizara un taller para hombres y, en lugar de apuntarse veinte, se apuntaran cuarenta, sin duda intentaría replicarlo, porque creo que no podemos permitirnos el lujo de dejar pasar la oportunidad de que haya hombres que estén interesados en participar en este tipo de espacios de reflexión. Si (me pongo optimista) esto aumentara de forma exponencial, habría que hacer un análisis del gasto, pero, en principio, yo reduciría en algunas campañas de sensibilización e invertiría en formación-reflexión-acción, también para hombres.

Hay un tema que nunca he conseguido entender del todo. Hace tiempo, un hombre que daba talleres me planteaba el dolor/miedo que generaba en los hombres la deconstrucción de la masculinidad, porque supone despojarte de los valores en los que te has socializado y te han acompañado a lo largo de toda la vida y pasar a un lugar en el que aún no hay referentes. Algo así como no saber en qué te conviertes. Puede que me cueste entenderlo, porque no empatizo lo suficiente, pero creo que también las mujeres hemos hecho, y seguimos haciendo, esa labor de deconstrucción y, muy al contrario de lo que se plantea para los hombres, el encuentro con el feminismo desde juventud es de lo mejor que me ha pasado. Tú que has participado en

talleres con hombres, ¿puedes decir si te has encontrado este dolor y miedo y cómo los explicarías?

JAC | Mi experiencia haciendo talleres con hombres es bastante limitada, en comparación con otra gente que ha dedicado más tiempo y de manera más exclusiva, pero creo que hay reacciones diversas al respecto. He encontrado a muchos hombres —generalmente los que no tienen una experiencia normalizada de masculinidad, como hombres *gais*, *trans* o «femeninos»— que sienten que esta deconstrucción de su masculinidad es una especie de alivio, un desprenderse de algo que nunca fue del todo nuestro y una puerta a pensarse distinto. Claro que para los hombres que han tenido una experiencia de masculinidad más central o normalizada, el encuentro con el feminismo es más conflictivo: reticencia a acercarse en algunos casos; en otras ocasiones, una aprobación y deseo de abordar las cuestiones respecto a la masculinidad desde posiciones simplificadas y poco conflictivas; incomodidad, en algunos casos, al reconocer lo complejo de la situación... Comentas la fórmula formación-reflexión-acción; me parece muy importante pensar en eso. Demasiado a menudo las estrategias de «sensibilización» dirigidas a hombres han terminado en un aprendizaje de lemas fáciles que han ignorado que asumir ciertos discursos no significa haber reflexionado sobre ellos ni haberse formado desde un punto de vista crítico. Por ejemplo, es frecuente que muchos hombres condenemos la violencia contra las mujeres desligándola de las relaciones de poder y, al minuto siguiente, afirmemos que «todo es muy relativo porque en nuestra casa siempre mandó nuestra madre». A lo mejor una limitación del mecanismo de sensibilización «de arriba abajo» es la incapacidad de generar procesos con profundidad; algo que, desde el planteamiento de las escuelas de empoderamiento y esta idea de formación-reflexión-acción, podría articularse de manera más local y arraigada.

Volviendo al tema de la identidad, creo que abandonar los lugares de identidad genérica siempre es un proceso que «desequilibra», o al menos así debería ser; si no estaríamos haciendo un

trabajo superficial. Sin embargo, creo que hay que relativizar un poco este malestar. En general, los hombres que participamos en procesos como estos contamos con espacios en los que estos cambios son aceptados y se consideran positivos. Claro que, en muchas ocasiones —hace poco me lo contaba un chico bastante implicado en estas cosas—, conlleva que uno ya no se sienta cómodo en su supuesto grupo de iguales. Pero esto es algo que también le ocurre a muchas mujeres, que al entrar en contacto con el feminismo se replantean su entorno de relaciones, por sentirse incómodas en lugares normativos que se perciben ya como asfixiantes.

Siempre he pensado que no valoramos lo suficiente la experiencia que puede suponer (al menos a mi alrededor ha sido así) para muchas mujeres el encuentro con el feminismo. Además de una experiencia emancipadora y empoderante, creo que también es una experiencia dura de toma de contacto con un diagnóstico duro: las cosas no están bien y tú no estás en el lado de los ganadores. Luego, el feminismo hace todo este trabajo de convertir ese diagnóstico en capacidad de transformación, pero en principio es un jarro de agua fría. En el caso de los hombres, creo que pasa igual, aunque me sorprende cuántos hombres podemos hablar de feminismo con toda la tranquilidad del mundo, como si no tuviéramos que estar ni un poco incómodos al respecto. En cualquier caso, creo que lo que se nos hace doloroso no es tanto desprendernos de una identidad de género sino mirarla desde un punto de vista político y pensarla desde el poder. La idea básica es que si reconocemos que hay relaciones de poder, que son estructurales y que estamos en el lado del privilegio, eso nos hace sentir raros, incómodos, molestos. Viva. Esa incomodidad debe ser un espacio de creación y potencia para deconstruir y construir, y no deberíamos tener prisa por abandonarla.

Otra cuestión es que la misma idea de deconstrucción se pueda aplicar fuera de un cierto marco de relaciones de poder. Los hombres, debemos reconocerlo, deconstruimos desde una posición de poder que nos permite deconstruir. Creo que es importante reconocer que el riesgo, por decirlo de alguna manera, de deconstruir el sujeto masculino es ciertamente menor y más controlado. Contamos, como género privilegiado, con un

espacio que, a pesar de ser deconstruido, puede no temblar en exceso. En términos de sujeción política, la labor del movimiento feminista es más compleja: deconstruir la feminidad al mismo tiempo que se construye un movimiento político que busca un sujeto mujer, sea este estratégico o esencial. Una compañera de clase me decía que había que tener muy en cuenta que los feminismos estaban deconstruyendo un sujeto que apenas había empezado a serlo. En cambio, los hombres gozamos de un margen considerable para deconstruir y seguir habitando masculinidades funcionales en términos de poder.

En relación con esta idea, siempre he pensado que el movimiento feminista (que es muy amplio, pero me refiero a aquel que he tenido cerca) ha sido valiente al asumir algunos debates de manera interna —pero a la vez pública— que se sabían difíciles y que aún siguen siéndolo. Los debates sobre raza, sexualidad o, recientemente, sobre liberación animal y feminismo. Uno de los debates que provocó mucho temblor, precisamente por esta cuestión del sujeto que mencionamos, fue el debate sobre el esencialismo, de la mano de lo que se conoció como «feminismo de la diferencia» primero y las «teorías *queer*» después. En las iniciativas de hombres que tenemos alrededor, ¿cómo crees que está el asunto respecto a este debate en concreto o respecto a la capacidad de asumir debates potencialmente difíciles o «peligrosos»?

IB | Creo que el movimiento feminista siempre se ha caracterizado por la creación de un corpus teórico en constante evolución, por el cuestionamiento de temas de calado y por entrar a debates que, como dices, se sabían difíciles. Claro que esto no ha estado exento de costes políticos y personales. Pero temas como la crítica al uso de las categorías identitarias y el cuestionamiento del propio sujeto político del feminismo abren puertas a debates «interesantes».

No me atrevo a valorar cómo han abordado estos debates los grupos de hombres de nuestro entorno, porque desconozco su posicionamiento al respecto. No sabría decir si tienen o no capacidad para asumir debates potencialmente «peligrosos»;

puede que no, seguramente porque se trata de un movimiento poco asentado. Si analizamos sus discursos públicos, parecerían bastante asumibles —al menos en el ámbito teórico, que no en la práctica—, ya que estos tratan sobre todo de cuestionar la discriminación hacia las mujeres y de sensibilizar a otros hombres frente a temas como la implicación en contra de la violencia machista, la necesidad de corresponsabilidad, la homofobia y las opresiones que también los hombres sufren por la masculinidad hegemónica. Todo esto dicho en trazo grueso, aunque, de todas formas, no sé cuáles son sus debates internos.



OTROS TÍTULOS DE ESTA COLECCIÓN

La gran transformación Crítica del liberalismo económico

••
Karl Polanyi

ISBN 978-84-92559-67-1 | 528 pp. | 22,5 €



La barbarie deportiva Crítica de una plaga mundial

••
Marc Perelman

ISBN 978-84-92559-54-1 | 240 pp. | 18 €



Anarquismos a contratiempo

••
Tomás Ibáñez

ISBN 978-84-92559-75-6 | 400 pp. | 22 €



Impreso en marzo de 2017
en Romanyà Valls (La Torre de Claramunt)

