

# HONOR, CONTROL Y VIOLENCIA: UNA MIRADA SOBRE LA SOCIALIZACIÓN PATRIARCAL DE LOS VARONES OCCIDENTALES\*

Iván Sambade  
Universidad de Valladolid

## RESUMEN

La lacra social de la violencia contra las mujeres ha puesto de manifiesto que los varones occidentales siguen actuando como agentes de la desigualdad de género, a pesar de su educación democrática. Pierre Bourdieu ha explicado que, frente a los cambios sociales hacia la igualdad de los sexos del siglo pasado, las estructuras patriarcales se han perpetuado, reproduciendo la *dominación simbólica* de mujeres y varones. De este modo, la moral androcéntrica del honor sigue induciendo a los varones a confirmar su masculinidad como sujetos de poder de la esfera social pública. Este proceso identitario se desarrollaría mediante la *pragmática masculina del control*: un conjunto de prácticas de autocontrol, históricamente legitimadas por el discurso filosófico, que dispone la violencia en la conducta masculina como recurso de sujeción de las mujeres.

**PALABRAS CLAVE:** varones occidentales, desigualdad de género, dominación simbólica, moral del honor, pragmática masculina del control.

## ABSTRACT

The social evil of violence against women has shown that Western men keep on acting as agents of gender inequality despite their democratic education. According to Pierre Bourdieu's explanations, patriarchal structures have perpetuated themselves, reproducing the symbolic domination of women and men, contrary to social change towards gender equality in the last century. Thus, androcentric morality of honour still induces men to confirm their masculinity as subjects of power in the public social sphere. This identification process would be developed through the male pragmatics of control: a group of self-control practices historically legitimized by the philosophical discourse, which internalizes violence in male behavior as a means of subjection of women.

**KEY WORDS:** Western men, gender inequality, symbolic domination, morality of honour, male pragmatics of control.

## INTRODUCCIÓN

¿Cuál es la causa de que varones que se declaran públicamente demócratas y que han sido educados en los valores de igualdad y libertad de las modernas democracias occidentales sigan ejerciendo en su vida cotidiana distintas formas de control, coacción y violencia contra las mujeres? ¿Por qué varones socializados en el paradigma democrático moderno son incapaces de actuar en consecuencia con sus principios sociales y reproducen la desigualdad social entre los sexos con sus actos? En el presente artículo, me propongo aportar una respuesta consistente a estas dos acuciantes preguntas, partiendo de un análisis de dos conceptos fundamentales en lo que respecta a la socialización patriarcal de los varones: el «honor», concepto desarrollado por Pierre Bourdieu en su teoría de *La dominación masculina*<sup>1</sup>, y la «pragmática masculina del control»<sup>2</sup>.

En su obra *La dominación masculina*, Pierre Bourdieu explica que las estructuras sociales patriarcales se han perpetuado en las sociedades europeas a pesar de los cambios sociales hacia la igualdad entre los sexos, acaecidos en el pasado siglo xx. Bourdieu sostiene que, bajo la incorrección política de la cosmología androcéntrica, el orden simbólico patriarcal sigue estando legitimado de *facto* por la división sexual de las estructuras sociales objetivas. En consecuencia, la dominación masculina no precisa de un discurso legitimador y, precisamente, en ello radica su fuerza. El «orden social funciona como una inmensa máquina simbólica que tiende a ratificar la dominación masculina en la que se apoya»<sup>3</sup>.

Con el concepto de «pragmática masculina del control», he pretendido explicar cómo los varones occidentales somos socializados en la instrumentalización de nuestro cuerpo y de nuestras emociones bajo el objetivo, implícito e históricamente reproducido, de convertirnos en sujetos de poder, como mínimo a partir de la dominación y/o discriminación de las mujeres.

Considerando precisamente que la capacitación para el combate se origina primeramente en el ejercicio de la violencia sobre sí mismo (en la forma de autocontrol disciplinario), la moral del honor, articulada a partir de una identidad masculina primaria que se caracteriza por su capacidad reproductora, tanto sexual como social, y por su aptitud para el combate, constituye un punto de partida ineludible para desentrañar las relaciones existentes en la actualidad entre masculinidad y violencia. De este modo, en la medida en la que la moral del honor perdure, aun sin la presencia de un discurso legitimador, bajo las disposiciones disciplinarias de la pragmática

---

\* Este trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación Fundamental no orientada *La igualdad de género en la cultura de la sostenibilidad: Valores y buenas prácticas para el desarrollo solidario* (FEM2010-15599), subvencionado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (vi Plan Nacional I+D+I)

<sup>1</sup> P. BOURDIEU, *La dominación masculina*. Barcelona, Anagrama, 2005.

<sup>2</sup> I. SAMBADE, «Medios de comunicación, democracia y subjetividad masculina», en A. PULEO (coord.), *El reto de la igualdad de género*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pp. 344-360.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 22.

masculina del control, los varones occidentales seguirán confirmando su masculinidad mediante sus inclinaciones violentas contra las mujeres.

## 1. SOBRE LA DOMINACIÓN SIMBÓLICA Y LA NATURALIZACIÓN DE LA MORAL ANDROCÉNTRICA EN LAS MODERNAS DEMOCRACIAS OCCIDENTALES

En su obra *La dominación masculina*, Pierre Bourdieu analiza la perpetuación de las estructuras sociales patriarcales en nuestras modernas democracias europeas. Para ello, parte de un estudio etnográfico de la sociedad berebere de la Cabília, puesto que la considera un ejemplo paradigmático y originario de una sociedad constituida desde la «visión ‘falónarcisista’ y la cosmología androcéntrica que comparten todas las sociedades mediterráneas que siguen sobreviviendo, en estado parcial y como fragmentado»<sup>4</sup>. A partir de esta comparativa antropológica, Bourdieu encuentra una serie de oposiciones homólogas entre sí y con una primera, la división entre los sexos como entidades naturales, que se hallan estructuradas en el inconsciente cultural de las sociedades occidentales y que inducen la creencia de la superioridad «natural» de los varones respecto de las mujeres.

El sistema de oposiciones homólogas está integrado por conjuntos binarios como alto/bajo, delante/detrás, arriba/abajo, derecha/izquierda, recto/curvo, seco/húmedo, fuera (público)/dentro (privado), etc., que hunden sus raíces en una topología sexual del cuerpo socializado. Por ejemplo, el movimiento ascendente estaría vinculado con lo masculino en referencia a la erección del pene.

Por lo tanto, estas oposiciones, así como la primera división entre los sexos en cuanto naturales, están socialmente construidas. Son el producto de una filogénesis colectiva que se ha desarrollado a lo largo de la universal e histórica dominación masculina de las mujeres. De este modo, aunque su raíz originaria, la simbólica topología sexual, nos sea desconocida, el sistema de oposiciones homólogas sigue estando activo en nuestras estructuras cognitivas. Y si la división sexual se encuentra presente en nuestras estructuras cognitivas es porque, de hecho, se sigue perpetuando en nuestras estructuras sociales.

La división entre los sexos parece estar «en el orden de las cosas», como se dice a veces para referirse a lo que es normal y natural, hasta el punto de ser inevitable: se presenta a un tiempo, en su estado objetivo, tanto en las cosas (en la casa por ejemplo, con todas sus partes «sexuadas», como en el mundo social y, en estado incorporado, en los cuerpos y en los hábitos de sus agentes, que funcionan como sistemas de percepciones, tanto de pensamiento como de acción»<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 21.



Bourdieu explica que, a pesar de la incorporación de las mujeres al mercado de trabajo y de su acceso a la educación superior, la división sexual del trabajo persiste en nuestras sociedades como estructura social objetiva de desigualdad entre los sexos. De este modo, señala que, efectivamente, se ha producido un aumento de la representación de las mujeres en las profesiones intelectuales y de administración y en el polifacético y plural mercado de servicios (periodismo, cine, decoración...), al mismo tiempo que una intensificación de su participación en aquellas profesiones feminizadas durante los siglos XIX y XX (enseñanza, enfermería, asistencia social...). Sin embargo, matiza que las trabajadoras cualificadas han encontrado su salida fundamentalmente en profesiones de nivel medio y con una función de intermediarias, careciendo prácticamente de representación en los puestos de decisión y de responsabilidad en los ámbitos de la economía y de la política. En definitiva, «los cambios visibles de las *condiciones* ocultan unas permanencias en las *posiciones relativas*»<sup>6</sup>.

Simultáneamente, la estructura patriarcal subyacente a nuestras sociedades implica el hecho de que, implícitamente, la excelencia sea definida en términos masculinos. Nos encontramos, por lo tanto, con una valoración asimétrica de las actividades en función de su connotación sexual, según la cual lo masculino es valioso, difícil e importante, frente a lo femenino como insignificante, sencillo y trivial. Es decir, la división sexual de la realidad objetiva reproduce el androcentrismo como sesgo social inherente a pesar de la incorrección política del discurso falonarcista.

En consecuencia, los varones occidentales siguen poseyendo mayor capital simbólico y social que las mujeres en virtud de su sexo. Pero el orden social androcéntrico no se perpetúa sólo como consecuencia de la reproducción de la división sexual en las estructuras macrosociales como el mercado de trabajo. Bourdieu explica que el matrimonio, como núcleo de los intercambios simbólicos, constituye el dispositivo fundamental de las relaciones de producción y reproducción del capital simbólico y, por lo tanto, de perpetuación de la desigualdad de estatus social entre mujeres y varones. Asimismo, denomina este régimen de poder patriarcal *la economía de los bienes simbólicos*.

Al igual que Cèlia Amorós<sup>7</sup>, Bourdieu sostiene que la interpretación meramente semiológica que Lévi-Strauss realiza del tabú del incesto en los patriarcados etnológicos mantiene oculta la dimensión política de este fenómeno estructural. Sólo desde una hermenéutica política de la construcción social de la regla de exogamia, podemos entender cómo las mujeres son socialmente cosificadas como objetos de intercambio de unas transacciones entre varones, de tal modo que, a partir de esas transacciones, éstos se instituyen como sujetos constituyentes del orden social. Esta taxonomía simbólica de los sexos se reproduce a partir de las estructuras sociales de parentesco y del mercado matrimonial (*economía de los bienes simbólicos*), mediante los cuales las mujeres son intercambiadas como dones simbólicos por los varones para su acumulación de capital simbólico (*honor*). De este modo, la transacción matrimonial,

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>7</sup> C. AMORÓS, «Para una teoría nominalista del patriarcado», en *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*. Madrid, Cátedra, 2005, pp. 111-136.

el intercambio de mujeres como relación de comunicación entre los varones, es una fuerza simbólica que tiende a perpetuar y aumentar el capital simbólico del linaje masculino. Se trata de la reproducción de los agentes y del linaje, con sus nombres y sus estatutos genealógicos y, por ende, con sus poderes y sus derechos sobre las personas. Sin duda, esta economía política se encuentra debilitada en nuestras democracias modernas, pero Bourdieu señala que permanece vigente, induciendo el principio de inferioridad y de exclusión de la mujer, basado en la diferencia cualitativa entre el *sujeto* y el *objeto*, entre el *agente* y el *instrumento*, que se inscribe socialmente sobre varones y mujeres respectivamente.

Por lo tanto, la división sexual se encuentra estructurada no sólo en las actividades productivas del trabajo, sino también en las relaciones de producción y de reproducción del capital social y del capital simbólico; relaciones estructuradas conforme al orden androcéntrico que atribuyen a los varones el monopolio de las actividades de representación en la esfera social pública, mientras que posicionan a las mujeres, como objetos simbólicos, en el orden de la apariencia y del prestigio del núcleo familiar. Y si la división sexual se encuentra tanto macroestructurada en las actividades productivas del trabajo como mesoestructurada en la economía de los bienes simbólicos, no es difícil comprender que acabe incardinándose en los cuerpos y en las mentes de mujeres y varones a partir de sus respectivas atribuciones de género.

El cuerpo y sus hábitos espaciales son los primeros caracteres de la personalidad donde se produce la naturalización de la *ética androcéntrica*. En los cuerpos de las mujeres, la limitación de sus movimientos y del espacio, ejercida mediante la forma ceñida de las ropas y el movimiento del pelo largo, condiciona el desarrollo de posiciones curvadas y de movimientos de inclinación y flexión que parecerían una «traducción natural» del hecho de la sumisión. En los varones, por el contrario, la moral del honor se condensaría en unas actitudes de rectitud y de enfrentamiento, paradigmáticamente representadas por los gestos del duelo o desafío como erguirse y mirar a la cara al adversario. Bourdieu señala que, aceptadas tácitamente e incardinadas en la identidad de mujeres y varones, estas conductas constituyen la asunción de los límites y de las exigencias impuestas por el sistema androcéntrico y contribuyen al desencadenamiento de actos prácticos de conocimiento y reconocimiento entre los dominadores y las dominadas, ya sea inconscientemente o a pesar de nuestra voluntad.

### 1.1. LA MORAL MASCULINA DEL HONOR

Bourdieu explica que, en las sociedades patriarcales, el honor constituye un valor social que entraña una determinada forma de ser varón, un *ethos* masculino naturalizado. Asimismo, explica que esta moral masculina, originada en la simbología androcéntrica, se perpetúa junto con la posición social hegemónica de los varones, en concreto, junto con su posición en los medios de producción y reproducción del capital simbólico y del capital social.

El honor es la necesidad del orden simbólico convertida en virtud y transmitida entre varones por vía paterno-filial a través del linaje y de las castas. A modo de ejemplo, Bourdieu muestra que, en los patriarcados más explícitos como el de la

Cabilia, donde las mujeres son signadas simbólicamente como bienes del mercado matrimonial, el honor masculino se constituye como la medida fetichizada de la castidad de las hijas y de las hermanas de los varones.

El honor del linaje asegura unas alianzas, es decir, capital social, y unos aliados prestigiosos, es decir, capital simbólico. El honor es, por lo tanto, el principio del sistema de estrategias de reproducción del capital simbólico, cuyos instrumentos de producción y reproducción están monopolizados por los varones como consecuencia de su posición de agentes sociales en la economía de los bienes simbólicos. De este modo, bajo las relaciones perpetradas y reconocidas como relaciones entre «hombres de honor», nos encontramos con estrategias políticas de fecundidad, matrimoniales, educativas, económicas, sucesorias..., encaminadas todas ellas hacia la transmisión de los poderes y privilegios sociales heredados.

Las normas de la economía de los bienes simbólicos delimitan un deber-ser para el sujeto de honor, una *virtus* a partir de la cual el individuo pueda ser reconocido y pueda reconocerse a sí mismo como un «hombre de honor». De este modo, el honor es interiorizado por el varón honorable como «principio indiscutido de todos los deberes hacia uno mismo»<sup>8</sup>, es decir, como principio que debe realizarse para seguir siendo digno, ante los propios ojos, de una cierta idea de «hombre». Y, asimismo, es somatizado en un conjunto de hábitos, aparentemente naturales, observables en un modo de comportarse y de moverse, en una actitud corporal desarrollada mediante ciertos esquemas de acción y de pensamiento en tanto que varón. Este *ethos*, en la medida en que se ha naturalizado, no es autoconciencia ni acción reflexiva, sino la trascendencia del orden social que se ha asimilado sin deliberación y funciona como *amor futi*: el hombre de honor actúa según su deber.

Ahora bien, el hecho de que un varón actúe según su deber no le asegurará el éxito. Puede ser que, aun así, no se encuentre a la altura de la exigencia. Pero el mero hecho de actuar conforme a su deber, si bien no le asegurará el éxito, sí que le asegurará el reconocimiento y la estima sociales («ha actuado como se esperaba de él»). Por lo tanto, en lo que se refiere a los «asuntos de hombres», los varones se verán inducidos a actuar según el código de honor bajo la premisa de que, como consecuencia, obtendrán prestigio y reconocimiento. Pero además, se verán inducidos a actuar con honor porque, entre sus consecuencias, la disidencia de la norma implica el desarraigo y la exclusión del varón del grupo de los iguales («no es digno de su nombre», «no se comporta como un hombre»).

Bourdieu explica de este modo que el honor, en tanto que norma social somatizada, constituye un sistema de exigencias a partir del cual los varones desarrollan su identificación con el genérico masculino como excelencia. El honor como sistema de exigencias se encuentra estructurado por el mercado de los bienes simbólicos, donde los varones que son «hombres de verdad», aquellos que se ordenan según el principio del deber, obtienen su estatus y sus privilegios. Por este motivo, los varones

---

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 66.

adquierien «la aptitud y la propensión, constitutivas del sentido del honor, a tomar en serio todos los juegos, que de esa manera se convierten en algo serio»<sup>9</sup>.

No todos los juegos son juegos de honor, pero la propensión socialmente inscrita en el carácter masculino de tomárselos todos en serio abre para los varones la posibilidad de participar en todos los juegos de la esfera social pública de los que son excluidas las mujeres: las actividades públicas de representación, los intercambios mediados de palabras, los intercambios de desafíos y de muertes, etc. El desafío es una fuente de honor siempre que esté dirigido a un varón (en oposición a una mujer), y, en concreto, a un varón que ofrezca respuesta (todo varón se verá inducido a ofrecerla), puesto que la respuesta honra; es una forma de reconocimiento de la virilidad por parte del oponente<sup>10</sup>. De ahí que la moral del honor masculino se evidencie en la actitud corporal de enfrentamiento, en el acto de mirar a la cara al «adversario» con una postura rígida y firme, garante de seguridad.

El honor, como sistema moral de exigencias para los varones, se constituye en relación con la división sexual entre lo recto y lo curvo, lo erguido y lo abatido, lo fuerte y lo débil..., lo masculino y lo femenino, como pares binarios homólogos y naturalizados. Y se construye también dentro de un orden social estructurado según esta división; un orden que genera las inversiones agonísticas de los varones conforme a la excelencia social y sus privilegios, y las virtudes, todas ellas de abstención y abstinencia, de las mujeres.

La *virilidad*, entendida como capacidad reproductora, sexual y social, pero también como aptitud para el combate y para el ejercicio de la violencia (en la venganza sobre todo), es fundamentalmente una *carga*. En oposición a la mujer, cuyo honor, esencialmente negativo, sólo puede ser defendido o perdido, al ser su virtud sucesivamente virginidad y fidelidad, el hombre «realmente hombre» es el que se siente obligado a estar a la altura de la posibilidad que se le ofrece de incrementar su honor buscando la gloria y la distinción en la esfera pública<sup>11</sup>.

La exigencia de estar a la altura, de incrementar el honor y de adquirir la excelencia en la esfera social pública se traduce en el hábito de jugar en serio todos los juegos sociales, ya sean serios o no. Bourdieu explica que este hábito consiste, en definitiva, en un esfuerzo desesperado que todo varón debe hacer para estar a la altura de su idea infantil de hombre. Por lo tanto, el honor, como producto de la tensión existente entre la asunción de la necesidad del orden social jerarquizado y la búsqueda constante de la gloria, sólo puede deparar en un cierto infantilismo constitutivo de la identidad masculina: el sueño perenne de la gloria y el heroísmo masculinos.

Bourdieu nos muestra cómo Virginia Woolf, en su novela *Al faro*, describe un perfecto ejemplo de infantilismo masculino mediante la narración de los episodios que le suceden al personaje del «señor Ramsey». El señor Ramsey es un profesor que

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>10</sup> «La circularidad perfecta del proceso indica que se trata de una atribución arbitraria», *ibidem*, p. 67.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 68.





suele encontrarse rodeado de alumnos y colegas y es presentado como un magnífico personaje masculino que se implica en su función de padre. Woolf describe cómo, con el paso del tiempo, el señor Ramsey comienza a verse atrapado en un cierto delirio de infantilismo: la frecuente costumbre de hablar o recitar poesías cuando se encuentra solo. En uno de esos momentos, el señor Ramsey es sorprendido por otros dos personajes cuando está a punto de recitar en voz alta el poema de Tennyson titulado *La carga de la brigada ligera*:

Pero no moriría tumbado; encontraría algún risco y allí, los *ojos fijos* en la tormenta, [...], *moriría de pie* [...] cuántos hombres entre mil millones, se preguntó, llegan a Z? [...] «Uno, quizás». *Uno en una generación*. ¿Se le puede culpar por no ser ese uno, con tal de que se haya esforzado honestamente, *de que haya dado todo lo que estaba en su poder*, hasta no quedarle nada por ofrecer? ¿Y cuánto dura su *fama*? Incluso a un héroe moribundo le está permitido pensar, antes de extinguirse, en lo que dirán de él las generaciones futuras. Quizá su fama dure dos mil años. [...] ¿Quién podrá reprochar al jefe de la expedición sin esperanza que, después de ascender lo *suficiente* para ver el desierto de los años y la destrucción de las estrellas, pero antes de que la muerte prive a sus miembros de toda capacidad de movimiento, alce, con cierta deliberación, los dedos entumecidos hasta *la frente y saque el pecho*, de manera que cuando llegue la expedición de rescate lo encuentre muerto en su puesto, *imagen perfecta del soldado que ha cumplido con su deber*? El señor Ramsey *sacó el pecho* y permaneció *muy erguido* junto al jarrón de piedra<sup>12</sup>.

En primer lugar, Bourdieu destaca que, a partir de las actitudes posicionales que asume el señor Ramsey al recitar el poema, podemos observar el hecho de que la interiorización de los valores del honor se somatiza en unas expresiones corporales que se encuentran orientadas en el sentido de la rectitud, de la erección del cuerpo y del resto de elementos simbólicos de lo masculino frente a lo femenino.

Asimismo, Bourdieu explica que, al citar estos versos sobre la aventura guerrera y el heroísmo, el señor Ramsey estaba evocando metafóricamente su *quehacer* académico en un acto de auto-condescendencia. Es decir, los delirios infantiles del personaje se encuentran relacionados con su trabajo como actividad encaminada hacia la búsqueda de la excelencia social. Por otro lado, en estos versos y en la actitud posicional con la que el señor Ramsey los recita, se pueden observar los valores constitutivos del sentido del honor. Un varón alcanza el honor cuando actúa de acuerdo con su deber, cuando hace aquello que debe en la función que ha de acometer. En el cumplimiento de su deber se encuentra implícito el anhelo de la gloria, y si bien la fama y el reconocimiento, cuya búsqueda es obligada condición para alcanzar la categoría de héroe, son difíciles de lograr, el mero hecho de intentar alcanzarlos es en sí mismo una fuente para su obtención. Luego actuar conforme con el deber honra y el honor concede como mínimo el reconocimiento de ser un «hombre verdadero».

<sup>12</sup> V. WOOLF, *Al faro*, (*To the lighthouse*). Trad. José Luis López Muñoz, Madrid, Alianza editorial, 1993. Cit. en P. BOURDIEU, *op. cit.*, p. 95. El subrayado es de Pierre Bourdieu.



De la circularidad de este razonamiento se puede inferir que, efectivamente, la masculinidad, concretada en la exigencia del honor, es una carga para los varones. Pero una carga que genera reconocimiento y privilegios sociales. Este hecho no significa que los varones desarrollen los atributos de la masculinidad hegemónica de modo intencional y preconcebido bajo el objetivo de conseguir reconocimiento social: los varones adquieren su identidad de género porque la ilusión de la gloria, alimentada bajo la creencia de la masculinidad heroica en sus diferentes sublimaciones, empuja al sujeto como motor para que actúe conforme con las exigencias sociales de la masculinidad hegemónica. A su vez, esta somatización del orden social producirá en el varón una sensación de satisfacción generada por su imagen de sí mismo, una imagen que es, en realidad, el reflejo del reconocimiento social obtenido en el orden androcéntrico.

¿Cómo es posible que los varones no percibamos que nuestra imagen satisfactoria de nosotros mismos es ocasionada por unos juegos sociales infantiles que carecen de posibilidad objetiva de realización? Bourdieu señala que la complicidad social desarrollada bajo los valores androcéntricos confiere a los varones la necesidad y la realidad de las evidencias compartidas, entre las cuales se encuentran los juegos infantiles del heroísmo y de la guerra. Es decir, si los varones no percibimos la condición infantil de nuestra imagen de nosotros mismos es porque, como consecuencia de la dominación simbólica, existe en el seno de la sociedad un asentimiento social generalizado hacia los juegos masculinos. De este modo, la *illusio* constitutiva de la masculinidad es *libido dominandi*. Los varones (frente a las mujeres) somos socialmente instruidos para dejarnos atrapar, como niños, en todos los juegos que nos son atribuidos, siendo la guerra la forma por excelencia de estos juegos. No todos esos juegos son serios, pero todos los juegos serios quedan reservados a los varones, mientras que las mujeres son excluidas de los mismos para dedicarse al cuidado de los niños y de las «chiquilladas» (de los varones). Y, precisamente, el hecho de que los varones sean quienes juegan los juegos sociales serios es lo que hace olvidar que simultáneamente son «niños jugando a ser hombres».

La alienación benéfica está en el principio del privilegio específico: se debe a que los hombres están amaestrados para reconocer los juegos sociales que tienen por baza una forma cualquiera de dominación y están designados muy pronto, especialmente por los ritos de institución, como dominadores, y dotados, por ese motivo, de la *libido dominandi*, que tienen el privilegio de doble filo de entregarse a los juegos para la dominación<sup>13</sup>.

La masculinidad, en la forma del honor de los iguales, tiene que ser confirmada por el grupo social en general y por el grupo de varones en particular. Y si el juego social por excelencia al que jugamos los varones es la guerra, entonces el honor de un varón tendrá que ser revalidado por el grupo de iguales como violencia potencial o actual. Bourdieu muestra numerosos ejemplos de ritos masculinos de

---

<sup>13</sup> *Op. cit.*, p. 97.

institución donde se refuerzan las solidaridades viriles mediante el ejercicio de la violencia. Las violaciones colectivas realizadas por bandas de varones tendrían el objetivo de obligar a los nuevos integrantes a demostrar su masculinidad mediante la violencia sexual contra las mujeres. Igualmente, la «valentía», mostrada por múltiples colectivos profesionales en los que predominan los varones (policías, militares, obreros...), que se concreta en la negación del peligro y el subsiguiente rechazo de las normas de seguridad y que suele causar tantos accidentes laborales, tendría su principio en el miedo de los varones a perder el reconocimiento y la estima de sus iguales, lo que les relegaría a categorías feminizadas como los «débiles», las «mujercitas» o los «maricas». Por lo tanto, la valentía masculina no dejaría de ser una forma de sumisión a la norma social y una especie de cobardía, de miedo a lo femenino y a la denigración social que esta categoría implica para los varones.

Considero que, a pesar de que el concepto del «honor» represente una moral aparentemente lejana y trasnochada, en la medida en que sus causas estructurales siguen relativamente presentes en nuestras sociedades occidentales, sus valores remniscentes siguen impregnando la socialización de los varones occidentales.

La cultura del honor pervive actualmente en los valores de grupos sociales (bandas urbanas, grupos étnico-religiosos...) que forman parte de nuestro tejido social, e incluso, podríamos aventurar que perdura, de manera fragmentada e implícita (como el propio discurso ideológico patriarcal), en los «valores» de género del colectivo masculino en su conjunto. Así, por ejemplo, pensemos que, durante su socialización en la pandilla de adolescentes, los jóvenes varones siguen siendo sometidos a distintas formas de violencia potencial para validar su masculinidad, o en cómo los jóvenes deportistas hacen gala de su honor en las competiciones deportivas de equipo. Igualmente, si bien el término «honor» no tiene un uso frecuente en nuestro lenguaje cotidiano, las referencias entre los pares a «ser un hombre de verdad», en cierto modo, siguen aludiendo al sentido masculino del honor.

Además, la estructura básica que sustenta la cultura del honor masculino, la denominada por Bourdieu «economía de los bienes simbólicos», aun debilitada, perdura latente en nuestras democracias occidentales. Es cierto que la monogamia seriada y la desaparición de los estigmas sexuales hacia las mujeres han deteriorado en cierta medida la economía de los bienes simbólicos. Pero no debemos olvidar que mientras que la monogamia seriada ha derivado tanto en la feminización de la pobreza como en la sobrecarga laboral de las madres de familias monoparentales, la doble moral sexual, aún flexibilizada, sigue estando presente en nuestros valores sociales (negativos)<sup>14</sup>. Asimismo, la patrilinealidad del linaje sigue siendo una constante en todas las sociedades occidentales, a pesar de que existe la posibilidad legal de cambiar el orden de los apellidos. Y, tanto a nivel macro como microestructural, los varones siguen ocupando posiciones sociales, económicas y políticas privilegiadas en lo que

---

<sup>14</sup> A. PULEO, «Patriarcado», en C. AMORÓS, *10 palabras clave sobre Mujer*, Estela, Verbo Divino, 1995, pp. 21-54.

respecta al acceso al poder, por lo que también poseen mayor prestigio simbólico y mayor capital social que las mujeres<sup>15</sup>.

## 2. HONOR, AUTOCONTROL Y VIOLENCIA

En otro lugar<sup>16</sup>, he definido la «pragmática masculina del control» como el dispositivo socializador más fundamental para la socialización patriarcal de los varones occidentales.

El concepto de «pragmática masculina del control» refiere a un conjunto de prácticas de autocontrol, históricamente legitimadas por los discursos hegemónicos de cada época, a partir de las cuales los varones desarrollan la aptitud y la disposición para permanecer ubicados en los juegos de poder de la esfera social pública, de los cuales el gobierno es el juego por y para la excelencia. Por lo que, en última instancia, las técnicas masculinas de autocontrol constituyen estrategias para el control (gobierno) de los otros, fundamentalmente de las mujeres.

La pragmática masculina del control se ha desarrollado a lo largo de la historia de nuestra cultura occidental, pero fundamentalmente adquiere su significación en los paradigmas epistemológico-políticos de dos periodos históricos: el mundo clásico grecorromano y la modernidad occidental.

Michel Foucault<sup>17</sup> ha explicado que, en el mundo clásico, las prácticas del *cuidado de sí* estaban encaminadas hacia el autogobierno, hacia el gobierno de los propios impulsos, como condición necesaria para el gobierno legítimo de los otros. De este modo, en la estricta jerarquía social de las ciudades grecolatinas, aquellos ciudadanos<sup>18</sup> que querían acceder a la excelencia del gobierno debían demostrar públicamente el autocontrol racional de su conducta.

En la modernidad, la pragmática masculina del control se conforma desde el paradigma epistemológico universalista y la cosmovisión mecanicista de las ciencias naturales. Desde el universalismo, las prácticas de autocontrol ya no son concebidas como una condición política que los «ciudadanos» pueden desarrollar de acuerdo con el objetivo de la excelencia del gobierno, sino como leyes naturales que todo sujeto debe desarrollar conforme a su naturaleza humana<sup>19</sup>. Al mismo tiempo, el paradigma mecanicista conllevó la comprensión del propio cuerpo y de la emotivi-

---

<sup>15</sup> Los frecuentes asesinatos de mujeres a manos de sus parejas cuando las primeras han decidido finalizar su relación, son una muestra de que las mujeres siguen siendo significadas como bienes simbólicos por los varones que han interiorizado la moral del honor.

<sup>16</sup> I. SAMBADE, «La pragmática masculina del control: del gobierno de sí mismo hacia la violencia contra las mujeres». *Revista Nomadías*, vol. 11 (2010), pp. 42-68.

<sup>17</sup> M. FOUCAULT, *Hermenéutica del sujeto*. Madrid, La Piqueta, 1994.

<sup>18</sup> Considérese que en las sociedades grecolatinas, los ciudadanos eran sólo los varones libres con tierras en propiedad. Esclavos, niños y mujeres estaban excluidos de esta categoría socio-política. Es decir, los ciudadanos comprendían una minoría de la población. Véase M.I. FINLEY, *Los griegos de la antigüedad*. Barcelona, Labor, 1985.

<sup>19</sup> M. FOUCAULT, *op. cit.*



dad como mecanos que, regidos por las leyes naturales, deben ser controlados por la mente como núcleo racional. Ahora bien, esta instrumentalización del cuerpo y de la emotividad no incidió igualmente en los procesos de identificación de mujeres y varones, puesto que, paralela y complementariamente, múltiples discursos legitimaron la exclusión de las mujeres de la plenitud de la condición humana en virtud de una supuesta condición más natural que racional<sup>20</sup>.

En definitiva, la pragmática masculina del control representa al varón como la plenitud de la humanidad a partir de la posibilidad de control de la naturaleza; de su naturaleza interna mediante el control disciplinario de sí mismo y de la naturaleza externa mediante el control del mundo y del resto de los seres naturales. Las mujeres, definidas como seres determinados por las vicisitudes de su naturaleza sexual, serán, por ende, susceptibles de la sujeción masculina.

Pero la pragmática del control, dentro de la cual el cuerpo es categorizado como naturaleza que se ha de dominar e instrumentalizado para dominar al Otro-diferente (naturalizado), deja una serie de consecuencias en la subjetividad de los varones en tanto que candidatos «natos» al poder:

- Un hondo recelo de la intimidad y de la exteriorización de las emociones<sup>21</sup>.
- El desprecio del dolor y la asunción de comportamientos físicos de riesgo<sup>22</sup>.
- La superficialidad, la competitividad y la homofobia como aspectos característicos de las relaciones entre varones<sup>23</sup>.
- Y finalmente, frente a la sensación de pérdida de control, la violencia como mecanismo para la recuperación del mismo.

Sostengo, por lo tanto, que al desencadenamiento de la conducta violenta masculina del varón occidental le subyace la subjetivación del control de lo Otro-diferente (naturaleza, mujeres y pueblos no occidentales) como fuente de autocontrol. Se produce así una inversión de los términos de la pragmática del control, pues si en un principio el autocontrol de sí mismo era la condición de posibilidad para el gobierno del Otro-diferente, a *posteriori*, parece que sólo mediante el control del Otro-diferente, fundamentalmente de las mujeres, consigue la sensación de seguridad y autocontrol el varón socializado en la pragmática del control.

La moral del honor, tal y como la ha conceptualizado Bourdieu, posee numerosas y profundas implicaciones con la «pragmática masculina del control» que podrían aclararnos la relación entre el autocontrol y la violencia como atributos caracterológicos de la identidad masculina.

La moral del honor implica toda una serie de hábitos corporales y de conductas, asumidas disciplinariamente, que regidas por el principio del deber, luego al margen de cualquier disposición emotiva o interesada, preparan a los varones

<sup>20</sup> A. PULEO, *Filosofía, género y pensamiento crítico*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 2000.

<sup>21</sup> A. CLARE, *La masculinidad en crisis*. Madrid, Taurus, 2002.

<sup>22</sup> E. BADINTER, *XY. La identidad masculina*. Madrid, Alianza Editorial, 1993.

<sup>23</sup> A. CLARE, *op. cit.*

para reconocer y disponerse a realizar todos aquellos juegos sociales que tienen por ganancia alguna forma de dominación: «a través de la doma del cuerpo se imponen las disposiciones más fundamentales, las que hacen a la vez *propensos y aptos* para entrar en los juegos sociales más favorables al despliegue de la virilidad: la política, los negocios, la ciencia, etc.»<sup>24</sup>.

Es fácil observar que al principio del deber, a la obligatoriedad de hacer aquello que se debe independientemente de las consecuencias previstas y de las inclinaciones personales, le subyace la identificación de la masculinidad con el paradigma moderno de racionalidad. En este sentido, Víctor Seidler<sup>25</sup> ha señalado que, al identificar la corrección moral con la sumisión de la voluntad a leyes universales y eternas, Immanuel Kant desarrolló un concepto impersonal y desnaturalizado de moralidad que legitimó la autoridad de las formas hegemónicas de masculinidad. Seidler explica que, impelido por el objetivo de cuestionar toda forma de relativismo moral, Kant definió el deber como aquellas obligaciones morales que emanan directamente de la Razón con independencia de nuestras emociones. La Razón caracterizada por los atributos de la universalidad y de la necesidad lógica, luego atemporal, imparcial y objetiva por definición, aseguraría las condiciones de rectitud y corrección en el obrar moral. En consecuencia, para cumplir nuestro deber, para ser correctos moralmente, deberíamos elevarnos por encima de nuestras pasiones y sentimientos, identificándonos con nuestro ser inteligible.

En el caso de la moral masculina del honor, el deber consiste en cumplir la obligación contraída en el pacto entre *caballeros*; en la palabra entregada que, como *hombres de honor*, obliga a cumplir con lo pactado, llegando, en su límite extremo, a implicar la actualización de la violencia potencial latente en y constitutiva del pacto. De este modo, violencia y masculinidad quedarían moralmente articuladas en el *ethos* del «hombre de honor».

A esta relación entre la moral kantiana y la violencia se le podría replicar que Kant no legitimó el uso individual de la violencia y que de hecho, la conceptualizó como una manifestación de la naturaleza animal de los «hombres». Pero es fácil demostrar, considerando el contexto histórico y social en el que Kant desarrolló su teoría moral, que la violencia masculina se presenta como una consecuencia lógica de la misma.

Kant no consideró el hecho de que, entre los humanos, son los varones quienes generalmente ejercen la violencia<sup>26</sup>. Y no sólo no consideró este hecho, sino que en la medida en que identificó masculinidad y racionalidad, excluyendo a las mujeres de la misma, legitimó su subordinación frente a los varones<sup>27</sup>. De modo

---

<sup>24</sup> P. BOURDIEU, *op. cit.*, p. 75.

<sup>25</sup> V. SEIDLER, *La sinrazón masculina*. México, Paidós, UNAM, 2000.

<sup>26</sup> A. CLARE, *op. cit.*

<sup>27</sup> ROLDÁN, C., «El reino de los fines y su gineceo: las limitaciones del universalismo kantiano a la luz de sus concepciones antropológicas», en R. ARAMAYO, J. MUGUERZA, A. VALDECANTOS (comps.), *El individuo y la historia. Antinomias de la herencia moderna*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 171-185.

que, implícitamente, también quedaron legitimados los medios de que se sirve esta estructura de dominación social, entre ellos, la violencia masculina.

Pero además, si atendemos a la noción de *Razón* esbozada por Kant, podemos observar cómo, desde el paradigma moderno, fueron legitimadas otras formas de violencia. Por ejemplo, Kant realizó la siguiente distinción entre el uso público y el uso privado de la razón:

Por uso público de la propia razón entiendo aquel que cualquiera puede hacer, *como alguien docto*, ante todo ese público que configura el mundo de lectores. Denomino uso privado al que cabe hacer de la propia razón en una determinada función o *puesto civil*, que se le haya confiado. En algunos asuntos encaminados al interés de la comunidad se hace necesario un cierto automatismo, merced al cual ciertos miembros de la comunidad tienen que comportarse pasivamente para verse orientados por el gobierno hacia fines públicos mediante una unanimidad artificial, o cuando menos, para que no perturben la consecución de tales metas. Desde luego, aquí no cabe razonar, sino que uno ha de obedecer. [...] Ciertamente, resultaría muy pernicioso que un oficial, a quien sus superiores le hayan ordenado algo, pretendiese sutilizar en voz alta y durante el servicio sobre la conveniencia o la utilidad de tal orden; tiene que obedecer<sup>28</sup>.

Kant caracteriza el uso privado de la razón como una sumisión de la voluntad a la norma establecida conforme a la consecución de ciertos fines comunes. En este caso, el deber es obedecer y la acción queda justificada en virtud del fin para el que está dispuesta. Por lo tanto, el uso privado de la razón se corresponde con un uso *instrumental* de la razón. Kant no elimina la posibilidad de razonar y expresar libremente las opiniones sobre las consecuencias de ciertas acciones o sobre las propias acciones. Es más, por principio, una sociedad que negara esta acción del intelecto quedaría atrapada en el tiempo, bloqueando el *progreso* que le es propio al razonamiento humano y coartando la libertad natural de los ciudadanos. Pero Kant circunscribió el contexto del uso público de la razón a la arena política y al debate público y lo eliminó del campo de la acción que, orientada por los fines a los que se encuentra sometida, queda libre de valoración moral. Y como se ha señalado desde diferentes posiciones ecofeministas<sup>29</sup>, el uso instrumental de la razón, legitimado por los ideales ilustrados de *Razón y Progreso*, derivó en los violentos procesos de colonización que las naciones occidentales protagonizaron frente a los pueblos no occidentales, a las mujeres y a la naturaleza misma, entendidos como seres definidos a partir de su condición natural.

La hermenéutica feminista ha puesto de manifiesto que el paradigma moderno de racionalidad se construyó desde los valores androcéntricos de una sociedad occidental caracterizada por la dominación masculina de las mujeres. No alcanzó, por lo tanto, la universalidad pretendida por Kant en su concepción finalista de la

<sup>28</sup> I. KANT, «Contestación a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?», traducción R. Aramayo, en M. Hernández (ed.) *Kant II*, Madrid, Gredos, 2010, pp. 1-9, p. 5.

<sup>29</sup> A. PULEO, *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid, Cátedra, 2011.

historia. Este hecho se pone de manifiesto en la cultura masculina del honor, donde el «deber» no se origina en el uso libre de la Razón, sino en su sumisión frente a un marco normativo constituido conforme a las necesidades del colectivo social de los varones y definido a partir de las implicaciones de sus posiciones sociales de poder.

En conclusión, concibiendo el deber, en términos kantianos, como la determinación de la voluntad por la razón, con independencia de nuestras inclinaciones emotivas particulares, la moral masculina del honor se puede definir del siguiente modo: como el deber de obedecer la máxima de estar siempre dispuesto a demostrar que se es un hombre de honor. Es decir, como el deber de estar siempre dispuesto a demostrar la propia masculinidad mediante la sumisión de la conducta a la exigencia de intentar alcanzar la gloria, aun a pesar del conocimiento de su dificultad (hecho que de por sí honra). Esta exigencia implica que, llegado el caso en el que fuera necesario, el *hombre de honor* ejercerá la violencia que, desde un principio, quedaba latente en la actitud y en el hábito con los que expresó su pacto entre iguales.

En relación con la determinación del hábito y de la conducta a partir del deber de demostrar el honor, surge la cuestión del autocontrol disciplinario del cuerpo y de las emociones. El juego social del desafío es probablemente el más claro ejemplo de cómo la masculinidad se identifica con el autocontrol del cuerpo y de las emociones. Las actitudes corporales de rigidez y de rectitud, así como la latente disposición hacia la violencia, constituyen no sólo un ejemplo del disciplinamiento del cuerpo, sino también de las emociones, puesto que estas conductas se realizan en una situación donde prevalece el miedo y la ansiedad que generan el hecho del enfrentamiento y la posibilidad de la violencia física. De hecho, la represión de las expresiones emocionales y el disciplinamiento corporal, característicos del juego del duelo, quedan inscritos en la subjetividad del varón medio, condicionando su actitud conductual en todos los juegos sociales en los que participa. Este hecho se puede observar en el pasaje de la novela de Virginia Woolf *Al faro*, donde vimos que, en aquellos juegos en los que le estaba permitido jugar, en concreto, en el desempeño de su labor profesional, el señor Ramsey adquiría posiciones y actitudes corporales que se correspondían con los movimientos de ascendencia y rectitud, sinónimos de sus infantiles ensoñaciones de grandeza heroica. En definitiva, el control disciplinario del cuerpo y de las emociones se presenta como una condición necesaria del *ethos* del «hombre de honor».

En la medida en que la moral del honor está condicionada superiormente por el juego del duelo, el modelo de masculinidad que sustenta se constituye bajo la idea de la virilidad como aptitud para el combate y el ejercicio de la violencia. Este hecho pone de manifiesto no sólo que las prácticas masculinas de autocontrol están estructuradas por el objetivo de la dominación, sino que, en última instancia, cuando las estrategias de autocontrol no producen los efectos deseados, la pragmática masculina del control dispone el recurso de la violencia como medio encaminado hacia el objetivo constituyente. De hecho, la misma negación de nuestra naturaleza emocional es, en sí misma, una forma de violencia. El autocontrol sería, desde esta perspectiva, una forma de violencia hacia uno mismo que implica una amplia gama de estrategias de violencia contra otras personas (desinterés frente a las necesidades afectivas de los demás, negación del sufrimiento ajeno, infravaloración de las expe-



riencias subjetivas de otras personas...), y entre esas estrategias, como último recurso, se encuentra el ejercicio de la violencia física:

[...] de los hombres fuertes, de los llamados a veces «duros», porque son duros respecto a su propio sufrimiento y sobre todo respecto al sufrimiento de los demás —asesinos, torturadores y jefecillos de todas las dictaduras y todas las instituciones totalitarias, incluso las más corrientes, como las cárceles, los cuarteles o los internados—, pero también los nuevos patronos combativos que exalta la hagiografía neoliberal y que, a menudo sometidos, también ellos, a una pruebas de valor corporal, manifiestan su dominio arrojando al paro a sus empleados sobrantes<sup>30</sup>.

El recurso final a la violencia es un aspecto de la moral del honor que la opinión pública de las modernas democracias occidentales considera políticamente incorrecto. La declaración de los derechos humanos redactada por la ONU ha generalizado la conciencia de la no-violencia como garantía de una vida humana digna y como condición necesaria para el ejercicio de una ciudadanía democrática. En este sentido, la mayoría de los varones occidentales se posicionan públicamente en contra de la violencia. Pero, aun así, la violencia no ha dejado de ser un valor fundamental de la masculinidad hegemónica. Pensemos que las prácticas violentas forman parte de la socialización de los jóvenes varones en su grupo de amigos, que siguen constituyendo el código de honor de los grupos institucionales originariamente androcéntricos como los ejércitos y, sobre todo, que forman parte constitutiva de las fantasías de la gloria heroica que, como *libido dominandi*, siguen presentes en nuestro imaginario colectivo en general y en las mentes de los varones en particular. La gran cantidad de producciones audiovisuales de la industria cinematográfica con un contenido altamente violento podría considerarse una sublimación de la *libido dominandi* que, no pudiendo ejercerse como violencia actual, se concreta en estas manifestaciones artístico-culturales de consumo.

Por otro lado, la violencia potencial constituyente del *ethos* masculino del honor permanece latente en gran parte de las conductas y actitudes atribuidas a los varones en general y a los varones exitosos en particular; ser activo, asertivo (incluso agresivo) en el diálogo, seguro de sí mismo, contundente en sus manifestaciones públicas, firme en sus decisiones, fuerte frente a las adversidades, racional a la hora de tomar decisiones... Nos hemos referido en reiteradas ocasiones a la forma enérgica y firme que posee el saludo entre los varones, pero podríamos aludir también a los múltiples formalismos sociales donde se manifiestan la doma del cuerpo y de las emociones como características constitutivas y constituyentes de la condición masculina; las palmadas en la espalda para expresar ánimo en una situación de abatimiento, la firmeza con la que forman los jugadores de un equipo deportivo antes de comenzar la competición...

En conclusión, el hecho de que la pragmática masculina del control induzca la internalización de la violencia potencial en los hábitos y en las conductas de los

---

<sup>30</sup> P. BOURDIEU, *op. cit.*, p. 71.

varones como rasgo identitario masculino, mientras que, simultáneamente, la conciencia social democrática les socializa en el rechazo explícito de la violencia, arroja una contradicción constituyente sobre la subjetividad masculina. En consecuencia, quedan incardinadas en su subjetividad masculina distintas formas de violencia conductual y psicológica que prevalecen por debajo de una conciencia moral negativa frente al ejercicio de la violencia y a la desigualdad entre los sexos. Las mujeres, designadas por el orden androcéntrico como los objetos de la dominación y/o discriminación masculina, constituirán el blanco de aquellos varones que, habiendo interiorizado fuertemente la socialización patriarcal, ejerzan violencia como medio para confirmar su masculinidad.

