

Prof. LUIS SANTOS VELÁSQUEZ.
Médico-Psicoanalista
Universidad Nacional de Colombia - Bogotá

¿QUÉ ES SER HOMBRE ? REFLEXIONES SOBRE LA MASCULINIDAD DESDE EL PSICOANÁLISIS Y LA ANTROPOLOGÍA

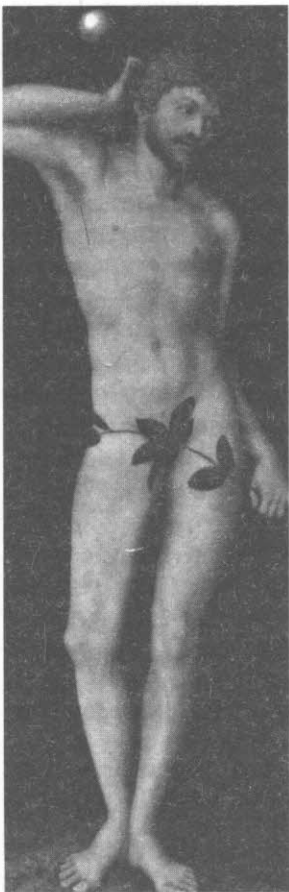
El amplio panorama cultural que nos muestran la antropología, la sociología y la historia con perspectiva de género, por un lado, y los cambios que estamos viviendo en los significados que atribuimos a lo masculino y lo femenino, por otro, nos han llevado a pensar las identidades de género en términos de construcción y procesos, tanto culturales como subjetivos.

Sin entrar a discutir las posibles definiciones del término, entiendo por identidad el hecho de que una persona se reconozca como igual a sí misma y diferente a las demás, a pesar de los cambios que experimente a lo largo de su vida. Tal identidad tiene su origen en el reconocimiento de los otros y es corroborada permanentemente por ellos.

El psicoanálisis, por su parte, cuestiona la noción de identidad, ya que tras la aparente unidad de la conciencia encontramos la multiplicidad de pulsiones, deseos y conflictos que hacen al sujeto fragmentado, escindido. Es así como la unidad del yo y la identidad quedan ubicados para nosotros en el lugar de la apariencia, o de lo imaginario como propone Lacan.

Una opción teórica que he tomado para considerar el tema de la identidad masculina es mirarlo desde la perspectiva de género. Dicha perspectiva implica pensar que toda la realidad social está atravesada por las consecuencias de un sistema de género operando desde sus fundamentos. Entiendo por 'sistema de género' un conjunto de prácticas, ideas, discursos y representaciones sociales que generan realidad, dando sentido tanto a la conducta objetiva como a la experiencia subjetiva de las personas en función

1 Que el yo y la identidad estén del lado imaginario, no significa que sean insustanciales o falsos como interpretan algunos lectores superficiales de Lacan (por ejemplo, Flax, 1995 :196). Por el contrario, su consistencia y permanencia son decisivas para el funcionamiento psíquico. Al definirlos como imaginarios, Lacan hace énfasis en el carácter engañosamente totalizante de la transparencia y unidad de una conciencia que desconoce la escisión y el conflicto inconscientes.



LUCAS CRANACH. ALEMANIA (S. XV-XVI)

de su sexo (modificado de Lamas, 1995).

En palabras del sociólogo Pierre Bourdieu (1998:28): "la fuerza que ejerce el mundo social sobre cada sujeto consiste en imprimir en su cuerpo un verdadero programa de percepción, apreciación y acción que en su dimensión sexuada y sexuante funciona como una naturaleza (cultivada, segunda), es decir con la violencia imperiosa y (aparentemente) ciega de la pulsión o el fantasma (construidos socialmente). Y al aplicarla a todas las cosas del mundo, comenzando por la naturaleza biológica del cuerpo, ese programa social naturalizado construye -o instituye- la diferencia entre los sexos biológicos conforme a los principios de división de una visión mítica del mundo"

De forma similar a como se vienen cuestionando en los últimos 50 o más años los distintos componentes y la historia de la identidad femenina, ahora se nos plantea en relación con el varón una cuestión general: ¿con cuáles prácticas sociales y valores simbólicos se asocia la masculinidad en los diferentes contextos culturales en que se la ha estudiado?

Por otro lado, dada la multiplicidad de realidades que nos muestran los estudios de género, en este momento parece más pertinente hablar de identidades masculinas o masculinidades², como lo propuso ya Margaret Mead en los años 40.

Es necesario, además, tener en cuenta que en el terreno de la sexualidad distinguimos 'identidad' de 'orientación sexual': la identidad es el sentimiento de pertenencia al género masculino o femenino (o a una determinada mezcla de los dos en los transexuales). La orientación o preferencia se refiere al hecho de tener relaciones o fantasías heterosexuales, homosexuales o bisexuales.

DESDE LA ANTROPOLOGÍA

La literatura antropológica sobre el tema ya es bastante extensa. La revisión de algunos textos representativos permite sacar las conclusiones que resumo a continuación; luego pasaré a considerar algunas relaciones de estos hallazgos con teorizaciones del psicoanálisis.

Iniciaré con el trabajo de David Gilmore (1994). El autor, además de aportar su investigación de campo sobre la cultura mediterránea, revisa una extensa bibliografía para estudiar los elementos constitutivos de la masculinidad desde una perspectiva etnográfica y comparativa. Analiza las ideologías y las prácticas masculinas en comunidades muy diversas: las sociedades rurales del Mediterráneo, la isla Truk en Micronesia, los indios Mehinaku en Brasil, los samburu del norte de Kenia, los sambia de Nueva Guinea, los semai de Malasia, los tahitianos de Polinesia y

algunas características de culturas chinas, indias, y japonesas.

En la mayoría de las culturas estudiadas por los autores que resume Gilmore, ser hombre se define por tres imperativos: ser protector, proveedor y preñador. Una idea común en estos trabajos es que el dimorfismo sexual de la especie, o sea el mayor tamaño y fuerza del hombre, con la consiguiente mayor capacidad defensiva del grupo, determinan los papeles de protector y proveedor. Generalmente se exige al hombre que desarrolle una serie de cualidades ligadas a la agresividad (para la cuál está fisiológicamente mejor dotado que la mujer): ser el guerrero que defiende contra los predadores -animales o humanos- y, en la misma vía, ser el luchador que arriesga su vida en la caza de animales salvajes. Por otro lado, como la participación del hombre es puntual en la reproducción, su vida se puede perder con menos riesgo para la supervivencia de la especie. En cambio, no sería adaptativo arriesgar la vida de las hembras en la lucha, ya que su aporte a la reproducción es mayor que el del hombre. En palabras de Friedl (citado por Gilmore:124) "una población puede sobrevivir más fácilmente a la pérdida de varones que a la pérdida de mujeres".

La tendencia en la mayoría de las culturas a resaltar los valores asociados a la virilidad y a exigir una serie de comportamientos arriesgados en el hombre, podría explicarse en términos de evolución adaptativa de las sociedades humanas. Los cultos a la virilidad estarían relacionados con el grado de dureza y autodisciplina requerido para desempeñar el papel de varón. "Tal vez lo que esta frecuencia demuestra sea algo tan sencillo como que la vida es dura y agotadora en casi todas partes, que a los varones les suelen tocar los trabajos peligrosos en razón de su anatomía y que hay que presionarlos para que actúen" (id: 215). Si aceptamos que "la lucha es una estrategia de supervivencia más eficaz para los grupos sociales" resulta bastante consecuente con los fines de supervivencia de la especie que, a través de las ideologías de la virilidad, se obligue a los hombres a prepararse para la lucha "bajo pena de verse despojados de su identidad, una amenaza, al parecer, peor que la muerte" (id).

Hacerse hombre o, como se dice frecuentemente, ser 'verdadero hombre', en muchas culturas es un reto rodeado de dificultades y riesgos, entre otros, los de perder honor, prestigio y con frecuencia la vida.

Al parecer, en las culturas con fuerte predominio masculino, la construcción social de la masculinidad pasa por una serie de rituales de iniciación, de crueldad variable con el iniciado, por medio de los cuales se logra la separación del futuro

² Como ya es claro para el lector, en este escrito no haré distinción entre los términos 'identidades masculinas' y 'masculinidades', distinción que otros autores consideran relevante.

hombre respecto del mundo femenino en el que vivió sus primeros años.

Los baruya de Nueva Guinea, estudiados por Godelier (1986), constituyen un caso paradigmático que ilustra muy bien este proceso de diferenciación masculina a partir de un mundo infantil femenino. En resumen, el cuadro que describe Godelier es el siguiente: la organización social baruya consiste en una tribu acéfala de quince clanes, divididos en linajes, que a su vez están segmentados. El sistema de descendencia es patrilineal y la residencia patrilocal. El sistema de matrimonio distingue cinco tipos posibles de enlaces, pero el que se considera normativo es un sistema de intercambio directo de mujeres por dos linajes o segmentos de linaje. Los linajes que ofrecen mujeres son considerados superiores a los que las reciben y para restablecer el balance de poder entre los linajes es necesario un mecanismo de intercambio que permita a los que reciben mujeres convertirse en donadores. El sistema económico se basa en la horticultura, suplementada con crianza de cerdos y producción de sal, importante artículo para el intercambio. El predominio masculino es indiscutible y se manifiesta en todos los niveles de la vida social: la propiedad de la tierra, de los utensilios de trabajo y de las armas; la explotación de la sal y el intercambio de artículos con otras tribus; la posesión de los objetos sagrados; el intercambio de mujeres en el que se basa el sistema matrimonial; y como ya se dijo, el sistema de descendencia y el tipo de residencia.

La reproducción y legitimación del sistema de dominación masculina se ilustra en el proceso de convertir al niño en hombre. Los baruya invierten un gran esfuerzo y mucho tiempo en ello. Según Godelier, el proceso incluye diez años de segregación sexual desde la prepubertad, tiempo durante el cual el futuro hombre es aislado casi totalmente del contacto con las mujeres con las que había vivido hasta ese momento. El tránsito del mundo femenino al masculino incluye diversos rituales en los que predomina el sufrimiento físico, llegando incluso a situaciones límites. Resulta especialmente llamativo para el observador occidental que durante este tiempo los jóvenes ingieren ritualmente semen de otros hombres ya iniciados con el fin de estimular su crecimiento y fortaleza, para hacerlos "superiores a las mujeres y capaces de dominarlas y administrarlas"; pero este semen debe provenir de aquellos que aún no han tenido contacto sexual con mujeres, con el fin de evitar la contaminación con el mundo femenino del que se les está tratando de separar. Los hombres deben evitar la sangre menstrual, cuyo poder contaminante es tal que puede destruir su fuerza si alguna vez llegaran a entrar en contacto con ella.

Esta somera revisión nos permite concluir con

Gilmore y Badinter (1994), entre otros, que en las sociedades con fuerte diferenciación entre los sexos, el repudio de lo femenino y su dominación tienden a colocarse como valores fundamentales de la identidad sexual masculina.

En nuestro entorno cultural más cercano, Fuller (1997), en su investigación sobre la clase media urbana de Lima (Perú), concluye que la identidad masculina se construye allí, al igual que en muchas otras sociedades, sobre tres valores básicos: primero, el repudio de lo femenino, definido como 'dominio de lo abyecto'; segundo, el reconocimiento por parte de los otros significativos (o sea, de otros hombres); y tercero, el ejercicio del poder sobre la categoría femenina, condición para ser reconocido por los otros hombres.

En el caso peruano (y con seguridad también en gran parte de nuestro país), la fuerte diferenciación llega hasta concebir "lo femenino y lo masculino como opuestos" (Fuller: 32), lo cual lleva a que opere de una manera especialmente radical el 'repudio', el rechazo compulsivo mediante el cual el sujeto mantiene sus fronteras. Más allá de ese límite se encuentra lo que no debe ser, lo abyecto, situación en la que el sujeto teme perder su unidad (id: 19).

Fuller encuentra que "el dominio de lo abyecto actúa como límite de lo masculino; el lugar donde alguien pierde o pone en peligro su condición masculina. Está vinculado con la pérdida de los símbolos de reconocimiento social y, por último con la feminización. La feminización en este contexto se piensa que ocurre: 1) debido a una excesiva prolongación del vínculo madre-hijo, 2) cuando un varón es incapaz de imponer su autoridad sobre la esposa o la novia, 3) cuando un rival 'le pone cuernos', y 4) como el último y más aberrante límite, al ocupar una posición pasiva en una relación homosexual".

Otras características, asociadas con las anteriores y derivadas de ellas, según la misma autora, son:

1. En el código de honor masculino juega un papel primordial el control de la sexualidad de las mujeres: madre, esposa, hermanas, hijas.

2. Se evidencia una división en cuanto a valores morales: para el hombre la moralidad está definida en términos de fortaleza (tener coraje, predominar sobre otros, 'tener cojones' es la quintaesencia de la masculinidad). Para la mujer, en cambio, el principal valor es la castidad, la vergüenza sexual.

3. El hombre debe dominar el espacio público y encontrar allí un grupo de pares que lo reconozca.

4. Debe tener un trabajo, o en todo caso ingresos que le permitan cumplir el rol de proveedor de su grupo familiar.

5. Tener una familia: mujer e hijos.

6. No ser homosexual, especialmente no jugar el rol pasivo (femenino) en una relación con otro hombre.

7. No parecer una mujer en el comportamiento ni en el atuendo (situación límite de los travestis).

Todo parece indicar que tiene razón Stoller (citado por Badinter 1994: 89), quien afirma que en muchas sociedades "el primer deber de un hombre es: no ser mujer". Según veremos más adelante, este 'repudio de lo femenino', como también lo llamó Freud (1937), constituye un problema de gran importancia para la teoría psicoanalítica sobre la construcción de la diferencia sexual.

Sin embargo, a pesar de esta aparente homogeneidad, la revisión de la literatura antropológica muestra grandes variaciones en relación con lo que significa ser hombre. En un extremo se ubican muchas culturas en que la masculinidad se asocia con la guerra, la competencia por el prestigio con los otros hombres, las demostraciones de fuerza y poder, la actividad en el espacio público, el dominio sobre las mujeres y una fuerte diferenciación de lo femenino y del espacio doméstico. En el otro extremo -aunque en condición de casos excepcionales- están los tahitianos de Polinesia y los Semai de Malasia, en quienes se describe poca diferenciación entre los comportamientos, el estatus y las funciones sociales de los hombres y las mujeres. Estas últimas culturas al parecer se acercan a una situación de androginia, que se expresa además, en el caso de los tahitianos, en un idioma que no hace distinción gramatical de género. Es de subrayar que esta diferenciación de género menos marcada no conlleva una aceptación de la homosexualidad, si bien hay cierta permisividad. Existe además un lugar para el transexual, que es una especie de mujer sustituta llamado 'mahú', al modo de los 'berdachios' descritos entre los indígenas norteamericanos. Los investigadores revisados por Gilmore correlacionan estas características con el bajo nivel de agresividad y competitividad de los hombres y un pacifismo general de la cultura, que se manifiesta, por ejemplo en la tendencia a confiar en el extranjero. Al parecer todas estas características estarían a su vez relacionadas con el hecho de que los recursos naturales para la subsistencia son abundantes, no hay caza, la economía es cooperativa y, por tanto, es innecesario asignar tareas de alto riesgo a los hombres.

Independientemente de la explicación que se intente, la existencia de estos casos excepcionales demuestra que "la virilidad es un guión simbólico, con un sinfín de variantes" (Gilmore: 224).

Por otro lado, estudios recientes muestran que se están dando cambios significativos en las representaciones de la masculinidad en nuestro continente (Fuller, 1997; Gutmann, 1993).

Aunque de una manera preliminar, podemos concluir que la identidad masculina es producto de una construcción cultural que la mayor parte de las veces estimula el potencial agresivo del hombre, probablemente con el fin inicial de asegurar la supervivencia, caso en el que la diferencia sexual conlleva una separación tajante entre hombres y mujeres, un gran temor de los hombres al 'contagio' con lo femenino y un neto predominio masculino. Pero se plantea igualmente la posibilidad de que dicho potencial agresivo sea menos estimulado, la diferenciación social de género esté marcada de manera menos tajante y las relaciones entre los géneros sean más equitativas.

IMPLICACIONES PARA EL PSICOANÁLISIS.

Los anteriores aportes de la antropología permiten volver a pensar algunos problemas que se plantean para nuestra disciplina en el campo de la construcción subjetiva de la identidad sexual.

Entre las muchas consideraciones que cabría hacer en este momento sobre la teoría psicoanalítica en relación con la identidad sexual masculina, quiero detenerme en un problema que plantea Freud (1937) al final de su vida y que tienen hondas repercusiones en el psicoanálisis actual. Tal problema es el 'repudio de la feminidad' que estaría en la base de la constitución psíquica de hombres y mujeres en nuestra cultura.

El psicoanálisis, nos dice Freud en ese texto, se encuentra con dos obstáculos insuperables en la práctica clínica: del lado del hombre, la negativa a adoptar una posición pasiva frente a otro hombre (el analista), debido a los temores de castración que perviven en su inconsciente; en la mujer, la convicción interna de que el análisis de nada le servirá y que nadie puede ayudarla, conflicto que en últimas se referiría a su negativa obstinada a aceptar la carencia fálica. Ambas posiciones, aparentemente muy diferentes remiten a un mismo conflicto: el complejo de castración. Si el hombre lo que más teme frente a otro hombre es la feminización y la castración, y la mujer no logra reconciliarse con su feminidad vivida como castración, estaríamos frente a un 'repudio de la feminidad' en ambos géneros. Y concluye: "El repudio de la feminidad puede no ser otra cosa que un hecho biológico, una parte del gran enigma de la sexualidad" (id: 572).

Freud llega a esta conclusión después de muchos años de investigación en los que encuentra repetidamente algo que llega a constituir el núcleo de su teoría sobre el establecimiento de la diferencia sexual: el complejo de castración. Tanto los niños como las niñas, al enfrentarse con el dilema de la diferencia sexual, cons-

truyen una teoría -conocida en psicoanálisis como 'primacía fálica'- según la cual todos los seres tienen falo³. En oposición a los genitales femeninos que están ocultos, los masculinos saltan a la vista, pasando a ser su presencia o ausencia la primera representación subjetiva de lo que significa pertenecer a uno u otro género, y por tanto la sede de infinidad de fantasías, deseos y temores sexuales infantiles. El falo es un atributo, algo que se puede tener o no, que se puede adquirir o perder y, finalmente, en la teoría lacaniana, el significante de la diferencia sexual.

Para ubicar mínimamente el lugar que tiene el complejo de castración en la teoría psicoanalítica sobre la identidad sexual, es necesario hacer algunas aclaraciones sobre el conjunto de dicha teoría.

1. Tanto la identidad como la orientación sexuales no están dadas en la dotación biológica, sino que se construyen a través de un largo y complejo proceso de operaciones simbólicas sobre un cuerpo dotado con ciertas características y potencialidades biológicas.

2. El objeto del deseo sexual humano no existe como tal, o dicho de otra forma: no hay objeto adecuado para el deseo. El sujeto se constituye como deseante sobre una doble carencia fundamental: en primer lugar, la inherente a su condición de ser en el lenguaje que lo condena a encontrar sólo sustitutos (objetos) de la Cosa originalmente perdida; y en segundo, la carencia consecutiva a la separación del objeto primordial (imaginario): el seno omnipotente, con el cual él formó una unidad en el llamado narcisismo primario. Desde la perspectiva que lo miremos, el resultado es el mismo: un lugar vacío en la estructura del sujeto, que lo hace deseante. Como efecto de su inserción en la inagotable red de sustituciones simbólicas del lenguaje y la cultura, puede pasar de un objeto a otro. Por estar sometido a la normatividad cultural, el deseo en gran parte es reprimido y subsiste en el sujeto en calidad de inconsciente, determinando no sólo el destino de su sexualidad sino todos los aspectos de su vida y, desde la perspectiva de la clínica psicoanalítica, la producción de síntomas.

3. El sometimiento del deseo a una ley cultural que impone la diferencia sexual y la prohibición del incesto como fundamentos de la organización social, es ineludible e implica la aceptación de pérdidas fundamentales: por un lado, recorta la imaginaria satisfacción sin límites en la unión ideal con el objeto primordial; por otro, recorta la sexualidad polimorfa inicial, exigien-

do su normalización dentro de ciertos cauces. La entrada en la norma cultural es, entonces, siempre traumática y conflictiva. Los procesos inconscientes que el psicoanálisis describe como complejo de Edipo, dan razón de esta dinámica.

4. En la teoría lacaniana, como en la freudiana, la castración llega a tener un lugar central. La constitución del sujeto sexuado -en conflicto entre un deseo que inicialmente no conoce límites y la ley que lo regula- es teorizada por Lacan en términos de paso por la 'castración simbólica', umbral decisivo para ingresar en el orden cultural. 'Castración simbólica' porque, al plantearse al sujeto infantil el problema de la diferencia sexual, significará su carencia -su deseo- en función de la relación con el falo en la siguiente forma:

- Ser hombre dependerá, por un lado, de la posesión y el goce del órgano y, por otro, de la identificación con el ideal del yo paterno y sus 'insignias' fálicas: tener prestigio, mujer(es), hijos, poder. En la medida en que el falo ha pasado a ser el significante que obtura -al tiempo que simboliza- la carencia, la necesidad de hacer ostentación de las insignias fálicas, por un lado, y el temor a su pérdida, por el otro, lo asediarán siempre y, como dice Lacan (1957-58: 21): "en tanto que es viril, un hombre es siempre más o menos su propia metáfora".

- Por su parte, la mujer -también como el hombre a partir del reconocimiento de su carencia, e igualmente a través de un proceso de identificaciones- cifrará su búsqueda sexual en la obtención de los sustitutos simbólicos que ocupen el lugar de aquello (falo) que la completaría: un hombre, hijos, u otros objetos que le restituyan simbólicamente algo del orden de la completud. Ella erotizará su cuerpo, utilizándolo para atraer y despertar el deseo del otro, quedando así ubicada en el lugar de objeto para el deseo y la palabra del otro.

La teoría lacaniana establece, además, que la ubicación 'correcta' en estas posiciones es sólo una posibilidad, aunque sea la más corriente, y que el asumir posiciones intermedias o invertidas da como resultado múltiples variaciones en las identidades y orientaciones sexuales.

En resumen, la aceptación de una incompletud fundamental que lo hace ser deseante es el paso decisivo para la ubicación del sujeto (hombre o mujer) frente a la diferencia sexual establecida por la cultura y que se apuntala⁴ en la biología. La significación inconsciente de la carencia en términos fálicos, tanto en hombres como en mujeres, justifica que Lacan

3 Obsérvese que utilizo el término 'falo' y no 'pene'. En la literatura psicoanalítica posterior a Lacan se insiste bastante en esta distinción para subrayar los aspectos imaginarios y simbólicos ligados a la representación, tanto subjetiva como colectiva, del órgano.

4 El concepto de 'apuntalamiento' o 'apoyo' tiene un lugar central en la teoría psicoanalítica sobre el sustrato pulsional del deseo: el fundamento último del deseo sexual se encuentra en el organismo. Pero la sexualidad humana como tal es producto del trabajo de la cultura sobre ese sustrato.

dé el nombre de castración a ese conjunto de operaciones simbólicas.

Pero, según hemos visto en el texto freudiano, este lugar decisivo del complejo de castración implica un 'repudio de la feminidad'. Desde la perspectiva que nos proporciona la antropología de género, revisada en la primera parte de este ensayo, cabe preguntarse: ¿no corresponde tal repudio a la acción de procesos simbólicos en una cultura de hegemonía masculina que entroniza los valores fálicos y radicaliza la diferencia sexual como mecanismos básicos de su reproducción?

Si esto es cierto, tenemos que plantear entonces la necesidad de que el psicoanálisis relativice el falocentrismo tanto del inconsciente como de sus teorías y pensar que si en la clínica encontramos que los inconscientes de hombres y mujeres son falocéntricos no es porque la biología así lo determina, como lo pensó Freud, ni es efecto de un orden simbólico ahistórico como lo pretende la teoría lacaniana, sino que es el resultado de procesos culturales cuyas condiciones de producción y reproducción nos corresponde investigar.

Dentro de esas condiciones de reproducción juega un papel de primer orden lo que diversas autoras feministas han caracterizado como una 'episteme de lo mismo', propia de la 'razón patriarcal' (Amorós, 1985; Fernández, 1996).

Tal episteme es un conjunto de ideas y explicaciones que, al pensar la diferencia sexual desde parámetros masculinos y perder la positividad de lo otro (lo femenino), entroniza a lo masculino como valor único de medida. A partir de esos valores se han construido tanto un deber ser para los sujetos sexuados (hombres y mujeres) como unos saberes sobre ellos. Comenzando con las primeras ideas sobre la diferencia sexual en los más prestigiosos filósofos y médicos griegos, pasando por Roma, la Edad Media y el Renacimiento, y culminando en Freud y Lacan, en diversas teorías producidas por nuestra cultura se pueden encontrar esos rasgos de la 'razón patriarcal' cuyos efectos ahora estamos investigando (Fernández, 1996:157).

Que en la teoría lacaniana el falo ocupe el lugar de único significante tanto de la diferencia sexual como del deseo, no sería entonces sólo un intento de dar razón de los hallazgos clínicos, sino también un efecto de la 'episteme de lo mismo' en la que teoría, analista y analizante, están inmersos.

Finalmente, es necesario agregar que con el reconocimiento de las

condiciones de reproducción del falocentrismo cultural al interior del psicoanálisis no se busca negar la validez de los fundamentos básicos de sus teorías, sino evitar que el psicoanálisis sea un mecanismo más de reproducción de la normatividad sexual vigente Ψ

BIBLIOGRAFÍA

- Amorós, Celia, 1985, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Editorial Anthropos.
- Badinter, E., 1994, *XY, la identidad masculina*, Editorial Norma, Santafé de Bogotá.
- Bourdieu, P., 1998, "La dominación masculina", en : *La masculinidad. Aspectos sociales y culturales*, Ediciones Abya-yala, Quito.
- Fernández, Ana María, 1996, "De eso no se escucha : el género en psicoanálisis", en : Burin, Mabel y Dío Bleichmar, Emilce (Comp.), *Género, psicoanálisis, subjetividad*, Buenos Aires, Editorial Paidós.
- Flax, J., 1995, *Psicoanálisis y feminismo. Pensamientos fragmentarios*, Ediciones Cátedra, Madrid.
- Freud, S., 1968 (1937), *Análisis terminable e interminable*, en : *Obras Completas, Volumen III*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid.
- Fuller, N., 1997, *Identidades masculinas*, Fondo Editorial de la Universidad Católica del Perú, Lima.
- Gilmore, D., 1994, *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*, Editorial Paidós, Barcelona.
- Godelier, M., 1986, *The making of great men : male domination and power among the New Guinea Baruya*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Gutmann, M., 1993, "Los hombres cambiantes, los machos impenitentes y las relaciones de género en México en los noventa", en : *Estudios Sociológicos*, XI :33, pp. 725-40, México.
- Lacan, J., 1957-58, *Seminario 5, Las formaciones del inconsciente*, Edición mimeografiada.
- Lamas, M., 1996, "Cuerpo e identidad", en : Arango, L. y otros, *Género e identidad*, Coedición Tercer Mundo, Uniandes, U.N., Bogotá.

