

Marta Segarra y Àngels Carabí (eds.)

Nuevas masculinidades

Icaria  Ακαδημία
MUJERES Y CULTURAS



NUEVAS MASCULINIDADES

La serie *Mujeres y culturas* aborda, desde la perspectiva de género y el multiculturalismo, campos nuevos que responden a los cambios sociales y culturales de nuestro tiempo. Se inicia la serie con los volúmenes, *Feminismo y crítica literaria*, una recopilación de artículos sobre las relaciones entre el feminismo y otras tendencias críticas, y *Nuevas masculinidades*, obra que deconstruye el modelo tradicional de la identidad masculina y abre vías más igualitarias y enriquecedoras para las relaciones entre los géneros. El tercer volumen es una antología crítica de estudios *queer*, que recoge las perspectivas más innovadoras en torno al tema de la homosexualidad.

Las actividades del Centro *Dona i literatura* (Mujeres y literatura) de la Universitat de Barcelona, creado en 1994 y dirigido por Àngels Carabí y Marta Segarra, se enmarcan en el área de los estudios culturales con el propósito de revisar las humanidades, las ciencias sociales y el efecto ideológico de los medios de comunicación y el cine desde una perspectiva de género, raza y orientación sexual. En esta línea, la obra de creación producida por mujeres en un amplio ámbito cultural recibe una atención especial.

El Centro es el grupo responsable de la Red Temática Internacional *Dones i Cultures/Mujeres y Culturas* (Pla de Recerca de la Generalitat de Catalunya), cofundador del Centro de Estudios y Documentación sobre Mujeres y Género (CEDDIG) de la Universitat de Barcelona y coeditor de *Lectora. Revista de dones i textualitat*.

ÀNGELS CARABÍ Y MARTA SEGARRA (eds.)

NUEVAS MASCULINIDADES

Icaria  Ακαδημεια
MUJERES Y CULTURAS

Este libro ha sido editado con la colaboración del Instituto de la Mujer.

Diseño de la cubierta: Laia Olivares

© Àngels Carabí y Marta Segarra

© de esta edición:

Icaria editorial, s. a.

Ausiàs Marc, 16, 3º 2ª - 08010 Barcelona

www.icariaeditorial.com

ISBN 84-7426-485-5

Depósito legal B-39.511-2000

Composició Grafolet, s. l.

Aragón, 127, 4º 1ª - 08015 Barcelona

Impreso por Romanyà/Valls, s. a.

Verdaguer, 1 - Capellades (Barcelona)

Todos los libros de esta colección están impresos en papel reciclado

Impreso en España. Prohibida la reproducción total o parcial.

ÍNDICE

- Prólogo 7
- I. Construyendo nuevas masculinidades: una introducción, *Àngels Carabí* 15
- II. De la facultad de ver al derecho de mirar, *Victoria Sau* 29
- III. Varones, género y salud mental: deconstruyendo la «normalidad» masculina, *Luis Bonino* 41
- IV. De «eterna ironía de la comunidad» a sujeto del discurso: mujeres y creación cultural, *Alicia H. Puleo* 65
- V. Masculinidad y violencia, *Cristina Alsina y Laura Borràs Castanyer* 83
- VI. Masculinidad y etnicidad: las representaciones racistas y el mito del violador negro, *Sabrina Brancato* 103

- VII. La homosexualidad masculina, el espacio cultural entre masculinidad y feminidad, y preguntas ante una «crisis»,
Rodrigo Andrés 121
- VIII. Del carnaval al drag: la extraña relación entre masculinidad y travestismo,
Annalisa Mirizio 133
- IX. Modelos de masculinidad y medios de comunicación, *Marta Segarra* 151
- X. La masculinidad en el cine clásico: la figura de la redención, *Mercè Coll* 177
- L@s autor@s 187

PRÓLOGO

Uno de los principales debates teóricos de nuestro siglo se ha producido a propósito de la identidad; de la existencia o no, por ejemplo, de una «identidad femenina» que estaría formada por los rasgos comunes de todas y cada una de las mujeres del mundo, más allá de cualquier diferencia de raza, cultura, edad o clase social. El feminismo nació con la presunción de que «algo» unía a todas estas mujeres, y por consiguiente intentó saber qué era ese fundamento común, que algunas pensadoras, sin embargo, consideraron un invento tramposo del patriarcado para justificar la opresión de las mujeres por razones «naturales». «La mujer no nace, se hace», la famosa frase de Simone de Beauvoir critica este razonamiento esencialista. Sin embargo, otras filósofas defienden la «diferencia», como motivo de la unión política de las mujeres y para proponer transformaciones simbólicas y sociales que impulsen a cambiar los valores «masculinos» por los «femeninos».

Lo que el feminismo se planteó más tarde, dando lugar a los llamados «estudios de género», es que el patrón masculino del hombre también se conforma según una construcción cultural, lo cual podríamos resumir, como hacen varios autores del volumen que presentamos, parafraseando *El segundo sexo*, con la afirmación: «no se nace hombre, uno se convierte en hombre». Este libro, segundo de la Serie *Mujeres y culturas*, pretende, así, no sólo efectuar una crítica de la masculinidad tradicional, considerada hoy en día por

muchos como represiva y nociva tanto para los hombres como para las mujeres, sino también aportar sugerencias para establecer las estrategias que necesita la construcción de «nuevas masculinidades» más libres, ricas y plurales. Hemos reunido ensayos que parten de la psicología, la filosofía, los estudios culturales y el análisis fílmico para dar una visión global y constructiva de un debate novedoso.

«La» masculinidad, en efecto, no ha sido pensada como la feminidad, porque «el hombre» ha sido siempre el término neutro de la humanidad, mientras que a la mujer se le asignaba el espacio de la excepción, de la diferencia enigmática y, por ello, era objeto de exploración y reflexión. La definición de la masculinidad, como explica Àngels Carabí en el texto que abre este volumen, siempre se ha hecho «en negativo»: lo masculino es «aquello que no es», «ni femenino, ni étnico, ni homosexual». Los cambios sociales e ideológicos que se han producido en Occidente en la segunda mitad del siglo XX, especialmente los que conciernen la reivindicación y, hasta cierto punto, la asunción de derechos por parte de grupos oprimidos por razón de género, raza u opción sexual, comportan también un cuestionamiento de la construcción de la masculinidad patriarcal. Numerosos hombres consideran el proceso hacia la igualdad como una pérdida de poder y de privilegios y, por lo tanto, como una merma en su identidad viril. Esto provoca desconcierto y, a veces, incluso comportamientos agresivos, que intentan combatir los «grupos de hombres» formados en los años setenta en otros países y mucho más recientemente en España.

El «mito de la identidad viril» (que complementa al de la «belleza femenina») es justamente lo que intenta desvelar la autora del segundo capítulo, Victoria Sau. Este mito «terrorista» —por lo que tiene de agresivo tanto hacia los demás como hacia los propios varones— se asienta en una serie de estereotipos que definen cómo debe ser el verdadero hombre («viril», lo cual no equivale simplemente a «masculino» y, por lo tanto, necesita de un esfuerzo constante), tales como la «carencia de rasgos feminoideos», el éxito materializado en el dinero, la fortaleza moral y la confianza en sí mismo, la agresividad... Sau examina la presencia de dichos estereotipos en las ideas y actitudes de los escolares de los años setenta, hoy adultos,

para concluir que el peso de este mito continúa bien vigente, materializado en la mayoría de héroes cinematográficos, por ejemplo.

Luis Bonino, director del Centro de Estudios de la Condición Masculina de Madrid, desarrolla por su parte una idea ya apuntada por Victoria Sau, quien sostiene que la psicología tradicional está sexuada en masculino, sin confesarlo y tal vez sin ni siquiera saberlo. En otras palabras, los valores masculinos son el paradigma de la «normalidad», de la salud mental, la madurez y la autonomía, mientras que la mayoría de «anormalidades» psíquicas afectan a las mujeres. En cambio, afirma Bonino, los hombres son los protagonistas en la mayoría de disturbios de la salud pública (drogodependencias, suicidios, abusos, violaciones, etc.). Se propone, por lo tanto, definir las «patologías masculinas» más frecuentes, que derivan del «arquetipo viril» asumido por ellos: la restricción emocional, la indiferencia hacia los demás, los abusos de poder, la temeridad excesiva que llega a la autodestrucción, productos del individualismo exacerbado y de la «satanización» del otro, que sustentan según el autor la subjetividad masculina. Por último, Bonino establece unas pautas para el diagnóstico de la depresión masculina, que puede pasar desapercibida para los profesionales porque presenta síntomas distintos de la femenina, que en este caso es la «normativa».

El artículo siguiente de Alicia Puleo da a la cuestión un enfoque filosófico. En primer lugar, aboga por la «equifonía», o derecho de las mujeres para hablar y ser escuchadas tanto como los hombres. Y esta capacidad se aplica también a la «conceptualización de la masculinidad por parte de las mujeres», que, lejos de constituir un ataque o una venganza contra el opresor, puede contribuir según Puleo a una «redefinición del ser humano mismo». Hegel calificó a las mujeres de «eterna ironía de la comunidad» por tender, cuando hablan, a minar las convenciones y el orden social, como Antígona frente a la ley de su ciudad. Olimpia de Gouges también criticó, en plena Revolución Francesa, la actitud despótica de los hombres frente a las mujeres, y fue guillotinado por sus convicciones. En nuestro siglo, las primeras feministas, como Simone de Beauvoir, se inclinaron por no poner en duda los valores de la cultura —masculinos, pues—, y se limitaron a reivindicar el acceso de las

mujeres a ellos. Sin embargo, la segunda ola del feminismo, a partir de los años setenta, no comparte esta complacencia y critica los patrones masculinos, para intentar sustituirlos por otros considerados femeninos. Se trata entonces de invertir dichas valoraciones, como hacen las ecofeministas, que mantienen la ecuación hombre=cultura/ mujer=naturaleza, pero haciendo de este último el polo positivo.

Uno de los rasgos predominantes de la masculinidad tradicional es el acento sobre la conducta agresiva del hombre *activo*, frente a la mujer pacífica o *pasiva*. Cristina Alsina y Laura Borràs dedican un capítulo a la descripción de las diversas teorías sobre la violencia, desde la discusión sobre el carácter innato o reactivo de la pulsión agresiva en el hombre, hasta la relación entre violencia y poder: la violencia surge tanto de los poderosos que abusan de su posición, como de la impotencia de aquellos que no tienen poder. Los conflictos bélicos son así analizados como la muestra más patente de esta violencia, tanto si consideramos que procede de una disposición instintiva del hombre como si se trata de la manifestación organizada de este instinto (en el caso de las guerras imperialistas, por ejemplo). Alsina y Borràs se detienen en la guerra americana de Vietnam como paradigma de la necesidad de redefinir el modelo masculinista. Los soldados supervivientes que regresaron a Estados Unidos mutilados y vencidos utilizaron en ocasiones sus propios cuerpos para demostrar que la guerra no refuerza la virilidad, sino que, por el contrario, evidencia el «carácter violento y deshumanizador de las estructuras políticas» patriarcales.

El tema de la guerra nos conduce al colonialismo, simbolizado con frecuencia como una relación de posesión por parte de un hombre (el colonizador) de una mujer (la tierra y los mismos sujetos colonizados). Como indica Sabrina Brancato, la expansión colonial ofreció a los occidentales «la posibilidad de transgredir sus rígidas costumbres sexuales», con nuevas experiencias a la vez «excitantes y monstruosas». En el contexto norteamericano, la figura del hombre negro encarna perfectamente ese «otro» salvaje (y, por lo tanto, con una sexualidad brutal, animal), pero representado al mismo tiempo como un niño manso, afeminado y poco viril. Después de la abolición de la esclavitud, los estereotipos racistas no

disminuyeron sino a la inversa; se creó entonces el mito del «violador negro», que todavía pervive, para justificar la violencia ejercida contra los hombres afroamericanos. En numerosas ocasiones, las acusaciones de violación, sin ninguna prueba, constituían un pretexto para el linchamiento.

El capítulo siguiente, de Rodrigo Andrés, encara un asunto controvertido: la relación entre homosexualidad y masculinidad. Los homosexuales varones acostumbran a ser tildados de «afeminados» y, por lo tanto, estigmatizados por no ser «verdaderos hombres», pero ello no siempre ha sido así. El autor recorre distintos lugares y épocas (la antigua Grecia, el Magreb, México...) en que las relaciones homoeróticas no se definen del mismo modo que en la Europa moderna y contemporánea. Desde el siglo XIX especialmente, la homosexualidad fue considerada en Occidente una enfermedad, que consistía en suma en una «ausencia de los niveles apropiados de masculinidad» (Segal). Los mismos homosexuales parecieron corroborar esta asimilación a la «feminidad» con ciertas actitudes aparentemente miméticas o claramente paródicas de lo femenino; pero, como demuestra Susan Sontag, el gusto «camp» reivindicado por muchos gays no es una «apropiación de lo femenino», sino tan sólo un intento de «neutralizar la indignación moral» que suele provocar la homosexualidad. La tesis de R. Andrés es, de este modo, que los hombres homosexuales tienen mucho que decir en la «negociación» entre los valores masculinos y los femeninos que parece provocar la «crisis» de la masculinidad tradicional.

Annalisa Mirizio, por su parte, toca un aspecto todavía más polémico: la relación entre masculinidad y travestismo, que puede estar ligado o no a la homosexualidad. En primer lugar, establece la importancia del vestir —que siempre representa «travestirse», de un modo u otro— como signo que oculta, muestra, seduce... Pero el vestido no sólo es producto de la diferencia genérica, sino que ayuda a construirla, y es en este sentido que podemos postular que «el hábito sí hace al monje». En cuanto al travestismo masculino, puede tener simplemente una intención lúdica o fetichista, en especial cuando ocurre en instantes y lugares determinados, como el carnaval; en estas circunstancias, no se produce una negación de los estereotipos de género (masculinos y femeninos), sino que éstos

salen reforzados por la exageración y la parodia. Tampoco en el caso de los transexuales se borra la frontera entre los géneros, ya que se trata simplemente de pasar de uno a otro; en cambio, la significación del «drag» es más compleja, en su «huida de toda categorización» y en su relación con la «abyección seductora». El drag, concluye la autora, demuestra que el género y la identidad sexual «son una ilusión, una construcción, una máscara».

En el capítulo siguiente, Marta Segarra subraya el papel relevante de los medios de comunicación en la construcción de los roles de género y, por lo tanto, de la masculinidad. Los medios, especialmente los audiovisuales pero también los escritos, transmiten «mitos» —en el sentido de Roland Barthes—, creencias disfrazadas de «naturalidad» o de «sentido común». Este capítulo analiza en primer lugar los «arquetipos viriles» transmitidos por la televisión y el cine (que son, en general, muy conservadores, incluso los aparentemente rupturistas), y se fija luego en las publicaciones específicamente masculinas, evocando también la controversia sobre la pornografía. La pornografía está en relación, de nuevo, con el poder, al transformar el sujeto «mirado» en un objeto, favoreciendo así la violencia sexual, según muchos críticos; pero algunos defienden la pornografía (o, más bien, «otra» pornografía que la comercial) como manera de desdramatizar el sexo femenino y anular el «misterio» que entrafía. Finalmente, se analizan varios ejemplos concretos de anuncios publicitarios de colonias masculinas, para desentrañar qué tópicos vehiculan sobre la «virilidad».

Y, por último, Mercè Coll analiza el *ethos* masculino transmitido por el cine. Los héroes cinematográficos varones muestran su carácter y escala de valores a través de la acción, lo cual constituye uno de sus rasgos principales: no pueden vacilar, tienen que actuar siempre con firmeza. El cine clásico, además, favorece extraordinariamente la identificación de los espectadores con los personajes de ficción, que se convierten así en «modelos de conducta». La autora analiza concretamente la figura de la «redención» de la falta cometida por el héroe en el cine negro y el melodrama, que acostumbran a ofrecer unos finales «cerrados» y moralizantes. La redención consiste en la renuncia al deseo, tanto para hombres como para mujeres; pero, mientras que en ellas dicha renuncia obedece a la «ley

natural de los afectos», en los héroes masculinos adquiere un tono «sublime», porque responde a «vínculos colectivos» mucho más trascendentes.

Varios de estos ensayos proceden de un Taller y un Seminario Internacional sobre la masculinidad que organizamos en 1999. Los debates que suscitaron las ponencias y conferencias, así como las discusiones con l@s estudiantes matriculad@s al Taller, enriquecieron considerablemente nuestros puntos de vista. Dedicamos, pues, este libro a tod@s ell@s.

Las editoras
Septiembre 2000

I. CONSTRUYENDO NUEVAS MASCULINIDADES: UNA INTRODUCCIÓN

Àngels Carabí

Le politique c'est ça, travailler
pour ce qui sera demain

Michèle Cousse

En los países occidentales, el sistema patriarcal, basado en el predominio del varón de raza blanca y de comportamiento heterosexual y cuya ideología ha sido transmitida por la filosofía, la literatura, la arquitectura, el cine, la historia, la medicina, la política, los medios de comunicación, etc., fue puesto en tela de juicio por los movimientos sociales de los años sesenta y sus valores, dichos universales, sujetos a revisión.

El movimiento feminista, impulsado en Europa por pensadoras como Simone de Beauvoir y en plenos años sesenta por Betty Friedan en los Estados Unidos, contribuyó a que millones de mujeres se repensaran a sí mismas y se movilizaran para exigir cambios que pusieran fin a la situación de desigualdad de que eran objeto. Paralelamente, el Movimiento de los Derechos Civiles en los Estados Unidos, iniciado a finales de los cincuenta y masivamente activo en la década siguiente y en otros países, reclamó la igualdad de derechos para la población étnica y denunció la ética racista de unas sociedades basadas en la supremacía de la raza blanca. En 1969, el colectivo gay se manifestó en Stone Wall para defender la libertad de opción sexual y con su acto invalidó la exclusividad del modelo heterosexual normativo.

El binomio superior/inferior en que se ha basado la ética patriarcal ha determinado la concepción jerárquica, especialmente,

en lo que respecta a las políticas de género, raza y orientación sexual. El varón, según ratificaron grandes pensadores y filósofos como Schopenhauer, Nietzsche, Hegel y Kierkegaard y como explora Amelia Valcárcel en *La política de las mujeres* (1997), fue considerado superior a la mujer, lo cual condujo a que ésta fuese configurada como espejo de las necesidades del hombre, encarnando la sumisión, la pasividad, la belleza y la capacidad nutricia, características que se consideraban «esencialmente femeninas». Este constructo cultural vinculó a la mujer al cuidado de los hijos y de la familia y la mantuvo alejada de las decisiones de estado. El hombre se erigió como sujeto de su propio deseo, activo, no necesariamente hermoso y autorizado a desatender el cuidado familiar. La mujer se conformó en una ética relacional; el varón, en cambio, asumió el individualismo como valor de éxito.

El encuentro entre culturas y etnias distintas trajo consigo la creación de mecanismos para protegerse del miedo a la diferencia. El camino para afirmar la supremacía de la raza blanca fue desvalorizar al «otro», conferirle un sentido de inferioridad y crear la mentalidad de esclavo. El «otro» étnico pasó a encarnar algunos de los valores que mostraban paralelismos con los atribuidos a otro ser subordinado: la mujer. Las personas de color —negros, asiáticos, indios del continente americano— fueron convertidos en estereotipos y contemplados como individuos sumisos, pasivos, incultos, femeninos; sus culturas fueron degradadas y su lenguaje y ritos sustituidos por la cultura colonizadora. El patriarcado blanco pudo, de este modo, seguir existiendo, autorreferente e inmutable.

Y viril. La homosexualidad fue considerada como un antiespejo de la hombría y por ello demonizada. El comportamiento heterosexual se consideró el único posible como garante de la masculinidad del varón y, por ello, de la continuidad de unas sociedades cimentadas en la unidad familiar.

El interés por perpetuar estas verdades «universales» por parte del colectivo masculino no había sido otro que afirmar un sentimiento de superioridad y, por ello, de poder. Cuando los grupos marginados —mujeres, grupos étnicos y homosexuales— reclamaron su derecho a la igualdad en los años sesenta, una revolución sin fronteras había comenzado. Pero lo que quizás estos grupos

desconocían en aquel momento es que su lucha por una identidad propia no sólo les iba a otorgar visibilidad y derechos sociales, sino que iba a zarandear el pilar en el que se asentaba la configuración del varón blanco y heterosexual: su construcción de la masculinidad.

A lo largo de la última década y definitivamente a comienzos del año 2000, los medios de comunicación se han hecho eco de un fenómeno sociológico que, si no es nuevo en el curso de la historia, sí que resulta novedoso por el alcance masivo y la atención que está recibiendo: el varón y la masculinidad están en crisis. Exponentes de este malestar son, por ejemplo, la ingente cantidad de publicaciones en torno a esta temática aparecida recientemente, el incremento de patologías en el colectivo masculino, el creciente número de operaciones de cirugía estética a la que se someten los hombres y, significativamente, el auge del fármaco Viagra que asegura una funcionalidad sexual satisfactoria, y con ello la «tranquilidad» de una masculinidad plena. En otro nivel, y de consecuencias altamente preocupantes, estamos asistiendo a un alarmante crecimiento de la violencia doméstica por parte de los hombres que resulta, tristemente, una noticia cotidiana y que es indicativo de que hay algo —a nivel social— que no funciona.

¿Qué es lo que anda mal? ¿Qué es lo que se le está escapando al varón de las manos que necesita recurrir a fármacos especiales o a la fuerza bruta para afirmarse? Susan Faludi, en su reciente ensayo sobre la masculinidad, *Stiffed: The betrayal of the American man* (1999), recoge testimonios de hombres en terapia de grupo que han ejercido algún tipo de violencia doméstica. Uno de ellos, al relatar lo que sentía cuando apaleaba a su mujer, manifiesta: «Me sentía bien, tenía poder, era fuerte, tenía el control, me sentía como un hombre» (pp. 8-9). En este caso, como en casos similares, la violencia se desataba en hombres que estaban experimentando un profundo sentimiento de pérdida. Algunos se habían quedado sin trabajo, otros sin casa, sin familia, sin coche; se sentían sin control sobre sí mismos y dirigidos por elementos externos. Incapaces de expresar su pesar por la pérdida —ello significaría dejar de ser masculinos—, recurrían a la violencia. De hecho, la violencia ha estado vinculada al devenir histórico del patriarcado, un sistema que se ha

valido de la imposición de sus valores para ejercer el control sobre las alteridades subordinadas que él mismo ha configurado para afirmarse. Con respecto a las mujeres, Elizabeth Stanton, sufragista, decía en 1890: «la página más oscura de la historia humana son los crímenes contra las mujeres» (cit. en Rivera Garretas, p. 56) (baste pensar en China o en países de régimen islámico para validar esta aseveración en nuestros días). El racismo llevó la opresión a una brutalidad impensable al conseguir, las sociedades esclavistas, legalizar prácticas como el linchamiento y la castración de la población negra, y los homosexuales han sido perseguidos y su eliminación justificada por ideologías radicales como el nazismo.

Si bien en las sociedades occidentales y modernas este tipo de violencia afortunadamente ha sido deslegitimizada, lo cierto es que el empleo de la fuerza bruta, especialmente a nivel doméstico, persiste. Pero lo que interesa analizar no es *cómo* los varones utilizan la violencia (esto parece ser el foco de interés de los medios de comunicación) sino que, si equiparamos uso de la violencia a control, resulta necesario examinar *por qué* el hombre necesita seguir teniendo el control, sobre todo en sociedades encaminadas a una clara política de igualdad de derechos.

Lo más probable es que el varón contemple el proceso hacia la igualdad como una pérdida de poder —y, por ello, de su virilidad. La tradición en la que se ha culturizado le conduce a justificar esta creencia. Sin embargo, quizás haya llegado el momento en que el hombre de nuestro tiempo comprenda que la autorreferencialidad del patriarcado resulta ya una ideología limitada, obsoleta, ahistórica, injusta y, posiblemente, una prisión para él mismo. Si es consciente de ello, el varón podrá aventurarse a experimentar nuevas formas de vivir en sociedad que le resulten más creativas, más nutricias, más satisfactorias, plenamente viriles y más justas para todos.

La evolución del varón es crucial para la transformación de la sociedad puesto que si el sujeto del patriarcado, el hombre y su construcción de la masculinidad no varía, no cambia casi nada. O tan lentamente, que dé pie a que resurjan sucesivos e intermitentes períodos de retroceso en la lucha por la igualdad de derechos —como ya ha ido ocurriendo a lo largo de la historia y como

explora Susan Faludi en *Reacción (Backlash)*, (1991). Pero para cambiar algo es necesario, primero, ser conocedor de la realidad de la que se parte. Sólo así resulta posible modificarla.

El varón desconoce su realidad porque no ha dedicado tiempo a pensar sobre sí mismo. Es ajeno a la construcción tradicional de la masculinidad que le ha configurado porque, culturizado en ella, la ha perpetuado sin detenerse a someterla a análisis. Ello le ha llevado a mantener una visión esencialista de los conceptos de masculinidad y feminidad, afianzándole en una visión jerárquica e inmovilista. En 1949 Simone de Beauvoir dijo con respecto a la feminidad: «no se nace mujer, una se convierte en mujer». Retomando sus palabras, podemos igualmente afirmar «no se nace hombre, uno se convierte en hombre». La feminidad no procede, como se ha demostrado extensivamente, de un concepto esencialista sino culturalmente construido, y en la misma línea de pensamiento, la masculinidad también es un producto cultural. Resulta difícil no darse cuenta de ello. Hace diez años ya que David Gilmore en *Manhood in the making: Cultural concepts of masculinity* (1990) demostró que el concepto de masculinidad es plural y variable según las culturas, que no siempre resulta necesario y que, lejos de ser una verdad esencial, es un constructo social.

Lo que interesa pues es explorar cómo se construye esta masculinidad desde una perspectiva de política sexual, tarea que resulta compleja porque no ha sido objeto de estudio sino hasta época muy reciente. Los hombres no han escrito sobre ellos mismos. Han determinado en pinturas, esculturas, libros, etc. cómo tenían que ser las mujeres, qué aspecto debían tener y cómo debían comportarse; de igual modo, han configurado a las personas de color como estereotipos que cumplían una función especular. Los hombres no se han definido partiendo de sí mismos sino perfilándose a través de las alteridades que han creado.

La definición de masculinidad sorprende. Es una definición en negativo. La masculinidad, indica Lynne Segal en *Slow motion. Changing masculinities. Changing men* (1990), es aquello que no es. La masculinidad no es femenina, no es étnica, no es homosexual porque de tener estos atributos, estaría asociada a categorías —según la ética patriarcal— de inferioridad. Y, por este motivo, ha

optado por configurar sociedades sexistas, racistas y homofóbicas. Para autoafirmarse mediante la creación de esas «otredades» que, a modo de espejo, han reflejado los deseos del varón y han aglutinado sus miedos y limitaciones.

Este engranaje ha configurado unas sociedades donde el hombre puede disfrutar de la seguridad que otorga el poder. Basándonos en esta premisa, ¿le interesa al varón cambiar? ¿Desea desvincularse de ese bienestar que le confiere su masculinidad y le permite hacer y deshacer concediendo algunos derechos —pero no los suficientes— a esas «otredades»? ¿Desea compartir sus puntos de vista con las mujeres sin sentirse amenazado? ¿Puede concebir que la raza blanca sea equiparada a cualquier cultura étnica? ¿Puede asumir la homosexualidad como otra posible orientación sexual sin que su propia masculinidad se vea cuestionada?

Pero si acepta todas estas premisas y partiendo de la base de que la definición de masculinidad depende de un proceso autorreferente que implica la creación de un «otro» subordinado, ¿cómo va a definirse a sí mismo? «Ser significa comunicarse dialógicamente», indica el lingüista ruso Mijaíl Bajtín. Nos convertimos en sujetos mediante el lenguaje y tan sólo podemos afirmar la existencia de un «yo» si existe un «tú». Por este motivo, el proceso de subjetivación tiene siempre que ver con la estructura de relación. Siguiendo esta línea de pensamiento, la creación de un sujeto depende de la configuración que este sujeto realice de su interlocutor. Los grupos marginados han estado definidos en una relación dialógica distorsionada, no como sujetos, sino como objetos colonizados por la mirada masculina.

La configuración de una sociedad racista, por ejemplo, está vinculada a la construcción tradicional de la masculinidad. Al hombre negro, indica Lynne Segal, se le atribuye una masculinidad subordinada, creada por el hombre occidental cuya función es reafirmar la virilidad del varón blanco. El hombre de color no ha sido tratado como poseedor de una mente, sino como un cuerpo. Devaluar al africano, por ejemplo, resultó necesario para poder colonizarlo, cristianizarlo y justificar la penetración en las tierras de África, ese continente oscuro, primitivo y, por ello, malévolo. Los hombres (blancos) se sentían viriles en África —como demuestran

los héroes de Hemingway decididos a recobrar, en su viaje a las tierras exóticas, una masculinidad amenazada—, pero el hombre negro era mostrado como infantil, emocional, servil, hipersexual (existe la paradoja del miedo, al mismo tiempo que la idealización del falo negro, lo cual se ve reflejado en el elevado número de negros que eran castrados incluso después de ser linchados). El hombre de color podía ser presentado asimismo de forma dignificada, como un príncipe africano, valiente y noble, lo cual le confería una imagen irreal y por ello no amenazante. Toni Morrison, escritora afroamericana, indica en *Playing in the dark* (1992) que la construcción de la «persona africana» es fruto de un proceso autorreferente por parte de la población blanca y cumple la función de aglutinadora de las limitaciones y los miedos de los blancos. Para que exista el blanco (superior) es necesaria la existencia del negro (inferior); por este motivo, el racismo pasó a ser considerado «natural» y se legitimizó. James Baldwin, escritor afroamericano, resumía de este modo el proceso especular de la construcción de la negritud: «si quieres saber cómo es un blanco, pregúntaselo a un negro».

La sociedad homofóbica tiene sus raíces en la vulnerabilidad de la masculinidad tradicional ya que se basa en la represión forzada de «lo femenino» en el hombre (lo cual evoca indirectamente la categoría de «inferioridad» de la mujer). La homosexualidad resulta «peligrosa» porque cuestiona el concepto de la hombría tradicional. Contemplar hombres expresando ternura entre ellos o afirmando la sexualidad de sus cuerpos es un atentado a la masculinidad convencional y resulta, además, una amenaza para la continuidad de la familia tradicional regida por la autoría del varón heterosexual. Por este motivo, la represión homosexual se ha convertido en un valor que vincula estrechamente a los varones heterosexuales en el terreno común de su defensa de la virilidad. Cuanto más cerrado es el círculo masculino —un ejemplo sería la institución militar—, mayor temor a la homosexualidad y, por ello, mayor necesidad de alardear de actitudes tradicionalmente varoniles. Uno de los mecanismos más claros para demonizar la homosexualidad ha sido la violencia psicológica, cifrada en conseguir que el homosexual genere un odio hacia sí mismo, desarrolle

patrones de conducta autodestructivos y de esta forma se autoelimine.

En el terreno de la psicología, el análisis de la construcción de la masculinidad se replantea desde un enfoque relacional. La socióloga Nancy Chodorow, seguidora de la teoría de objetos de relación, indica en *The reproduction of mothering* (1978) que el momento significativo donde se inicia el proceso diferenciador entre las mujeres y los hombres tiene lugar en la etapa fálica (de 3-6 años). El niño varón debe rechazar el vínculo con su primer objeto de placer, la figura materna, para evitar incorporar las tendencias femeninas de la madre, características que la cultura patriarcal ha determinado inadecuadas para los niños varones. «Liberado» de estas influencias, el niño puede iniciar el camino hacia la masculinidad sin peligro. En este proceso distorsionante de separación, el niño configura una idealización de la masculinidad basada en invertir la primera identificación positiva con la madre y convirtiéndola en miedo y odio a la feminidad. Por este motivo, los varones desarrollan una masculinidad que Chodorow califica de neurótica.

En cambio, la niña, por estar vinculada a la feminidad, no está obligada a experimentar la ansiedad de la separación con el primer objeto de placer —la madre. De este modo, vive su identidad de género con mucha más seguridad y sin conflicto y concibe su desarrollo personal no de forma aislada e individualista, sino relacional. Dado que el desarrollo del niño/a hacia la vida adulta es fruto de las relaciones con estos objetos, el vínculo madre-niño/a tiene una importancia vital y permite un desarrollo sano. De hecho, afirma Chodorow, el desarrollo de la vida del niño/a hacia la vida adulta se basa en que las relaciones que establezca interfieran o reafirmen el buen entorno maternal.

Las feministas que se vinculan a la teoría de los objetos de relación como Chodorow o Dorothy Dinnerstein en *The rocking of the cradle* (1978) apuntan que la exclusividad del cuidado materno perpetúa el dominio masculino ya que el niño varón debe aprender a reprimir lo femenino en él si desea asumir una identidad masculina. Ello provoca que aprenda a infravalorar todo aquello que esté vinculado a un concepto de feminidad —las mujeres (y por asociación, los homosexuales)— y pueda dar pie a una actitud violenta

posterior que resultaría inconscientemente justificada. La propuesta de estas feministas para minimizar este bipolarismo es la educación compartida. Si el niño/a desde su nacimiento tiene acceso a una igual atención por parte de un modelo masculino y de uno femenino, estará expuesto a las capacidades positivas de los dos géneros, lo cual evitará el rechazo de uno de ellos en favor del otro y, por lo tanto, el desarrollo de identidades neuróticas.

La masculinidad tradicional, como hemos visto, no es un valor esencialista, sino culturalmente construido. Y precisamente por ser un constructo social y porque las realidades sociales no son estáticas, es susceptible de ser modificada. En su proceso de deconstruir la artificiosidad de la sociedad jerárquica, los grupos marginados han provocado que el varón comience a revisar los presupuestos en que se ha asentado su masculinidad y con ello, la posibilidad de construir nuevas sociedades. Muchos hombres ya han comenzado a ser críticos de la masculinidad convencional. En 1978 la revista *Achilles Heel* («Talón de Aquiles»), fundada en 1978, recogía el testimonio de varones conscientes de ser víctimas de las limitaciones regidas por una masculinidad convencional: «Nuestro poder en la sociedad, no solamente aprisiona a las mujeres, sino que nos aprisiona en una masculinidad tan rígida, que mutila todas nuestras relaciones entre nosotros, con las mujeres y con nosotros mismos» (Segal, p. 287).

Los varones pueden cambiar y lo están haciendo. En países como Australia, Canadá, Estados Unidos, Holanda, Inglaterra, los países escandinavos y España han surgido los *Men's groups* (en Madrid existe el «Centro de Estudios de la Condición Masculina» dirigido por Luis Bonino). Inicialmente, la mayoría de estos grupos fueron constituidos por hombres próximos a mujeres feministas atraídos por el sentido de comunidad y apoyo que vinculaba a las mujeres en su lucha por la igualdad de derechos. De ellas aprendieron que lo personal es político y llevaron este principio a la práctica. Estos hombres manifestaron su deseo de tener relaciones más igualitarias con las personas que les eran más próximas y procedieron a revisar las imágenes polarizadas en base a una diferencia de género. Abrieron espacios segregados en entornos domésticos y públicos y mostraron su deseo de participar de los placeres y también de las pre-

ocupaciones que comporta el cuidado de los hijos. «Queríamos redescubrir en nosotros aquellas características dichas femeninas... pasividad, calor, intuición, ternura, amor, emoción [...] que la sociedad había escondido hasta hacernos actuar como robots» (Segal, p. 282).

En su proceso de recreación, se dieron cuenta de que el enemigo común era la masculinidad convencional y procedieron a modificarla. Aprendieron a ser más abiertos, a expresar sus emociones, a estar más cerca de sus hijos y de sus mujeres y descubrieron el placer de estar más en contacto entre ellos mismos: «[...] experimentábamos las partes más amables de nosotros mismos, nuestras capacidades espirituales y nutricias, nuestra capacidad de querer, la parte femenina dentro de nosotros» (Segal, p. 283).

Algunas de las estrategias a seguir para facilitar el cambio, como indica Luis Bonino en «Los varones frente al cambio de las mujeres» (1998) son: conseguir una mayor flexibilidad laboral para compatibilizar la vida personal con la laboral, la promoción de permisos de paternidad, compartir el trabajo doméstico y el cuidado de los hijos. Crear grupos de reflexión, llevar a cabo cursos y jornadas sobre la condición masculina y trabajar en centros de cuidado de violación donde aconsejar a hombres que son violentos o que muestren cierta potencialidad a ser violentos. Estos hombres apoyan el aborto, están dispuestos a aprender a escuchar a sus amigos, a sus mujeres, a sus hijos. Admiten y celebran la dependencia que sienten hacia sus amistades y hacia sus compañeras e intentan liberarse de una construcción convencional de la masculinidad de la que, hasta ahora, se sentían prisioneros. Estimulan la capacidad solidaria del varón (ya ampliamente demostrada por el colectivo gay en relación a las personas afectadas por el SIDA), aprecian el humor, incluso el humor agresivo pero con signos de afecto. Ven la masculinidad como una estructura rica, plena, que no necesite oprimir ni fundamentarse en la subordinación de las mujeres ni de otros grupos.

A nivel académico, tanto en Europa como en los países antes citados, hace entre unos diez y quince años han surgido los *Men's studies*, áreas de investigación integradas en departamentos universitarios, la mayoría ubicados en el campo de las humanidades. Estos

programas, indica Harry Brod en *The making of masculinities* (1987), están orientados a explorar nuevas visiones de la masculinidad partiendo de un nuevo modo de aproximarse a la lectura de los textos. Los investigadores son críticos de la manera en que se perfila tanto al hombre como los ideales tradicionales masculinos que encarna. Estudian la masculinidad como una experiencia propia del varón, antes que como paradigma universal de la experiencia humana y someten a análisis la forma en que el hombre construye los valores y, a la vez, resulta construido por ellos. Del mismo modo, conscientes de que no sólo un reconocimiento de las limitaciones puede conducir a un cambio, ahondan en la historia para recuperar y reforzar modelos masculinos positivos que se alejen del estereotipo masculino y permitan reconocer las posibilidades de aquello en lo que el hombre puede llegar a convertirse.

La labor de validar modelos ignorados no es nueva. Uno de los empeños iniciales del feminismo fue rescatar los testimonios silenciados de muchas mujeres cuya ideología las sumió en el olvido. Quizás algunas de esas mujeres, posiblemente pocas, tuvieron a su lado hombres liberales; si este es el caso, sería interesante sacarlos a la luz. La búsqueda de modelos masculinos positivos no está restringida a la literatura escrita por varones. Numerosas escritoras de muchas culturas han creado ya imágenes de varones igualitarios y no jerárquicos. Personajes masculinos como los que aparecen en la obra de Toni Morrison, o en los textos de Gloria Naylor, o de Zora Neale Hurston por citar un par de ejemplos, son exponentes enriquecedores de alternativas al modelo tradicional de masculinidad. El interés y la novedad de esta temática nos ha llevado a las editoras de la serie *Mujeres y culturas* a dedicar el cuarto volumen de la colección (publicación prevista para el 2001) al estudio de grandes figuras masculinas en el campo de la literatura cuya grandeza no esté definida por la masculinidad tradicional y cuyo sentido de la hombría se mida no en sus éxitos personales, sino en la manera en que su labor revierta en la mejora de la sociedad a la que se sienta responsablemente vinculado. Un valor ético que, manifiesta Faludi, presidía la sociedad preindustrial norteamericana donde la admiración hacia el varón se cifraba no en valores individualistas sino en la *public usefulness* (la utilidad pública) de sus actos, en el grado en

que su acción beneficiaba a una comunidad más amplia (Faludi, 1999).

El siglo veintiuno amanece con la esperanza de un orden nuevo y más justo. Los varones están aprendiendo nuevas maneras de entender lo que significa ser hombre sin necesidad de jerarquizar los roles ni de establecer relaciones opresivas basadas en la subordinación. Unas masculinidades nuevas, antisexistas, antirracistas, antihomofóbicas y auténticamente viriles se están construyendo. Quizás algunos —posiblemente muchos— pongan en duda la espléndida metamorfosis que nos aguarda. Está claro que no es un cometido fácil y que va a encontrar numerosos detractores. Aunque quizás sean menos de los que creemos.

También se dudó del feminismo en sus comienzos y sus avances —aunque todavía insuficientes— han cambiado la historia en un plazo de tiempo insospechado. Pocos igualmente hubieran imaginado los logros conseguidos en menos de cuarenta años por las comunidades étnicas y quizás menos habrían apostado por los avances del movimiento gay. Es cierto, sin embargo, que la demanda de la igualdad de derechos llevada a cabo por los grupos marginados convirtió las reivindicaciones en una causa obviamente justa y la lucha fue vivida con alegría, firmeza, esperanza y optimismo. Además existía un enemigo común y específico —el orden patriarcal, personalizado en el hombre— lo cual facilitaba la lucha, cohesionada por la presencia de un ente concreto a quien demonizar.

El varón no tiene otro enemigo que sí mismo, o mejor dicho, la construcción de sí mismo que ha heredado. Deconstruir la cultura de la que forma parte resulta un proceso complejo porque no sólo es un «algo» intangible, sino que las rutinas jerárquicas de género, raza y orientación sexual entretienen el sistema económico, social y político en el cual él es todavía el centro de referencia. Por este motivo, es necesario que el hombre establezca vínculos cercanos con otros hombres y que mantenga relaciones próximas con los grupos antes marginados ya que éstos, desde hace años, están trabajando en la reconstrucción del conocimiento. Es importante que el hombre se sume a este proceso conjunto porque en él está implícito no únicamente crear nuevos modelos masculi-

nos, desmantelar viejas instituciones, ideologías inmovilistas, sino aprender a dialogar entre todos, en un plano de igualdad y de intercambio cooperativo. Quizás se logre. Para el bien de todos.

De momento, ya hemos iniciado la andadura para conseguirlo.

Referencias bibliográficas

- BAJTÍN, MIJAÍL (1929), *Marxism and the Philosophy of Language*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986.
- BEAUVOIR, SIMONE DE (1949), *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 1999.
- BONINO, LUIS, «Los varones frente al cambio de las mujeres», *Lectora: Revista de dones i textualitat*, «Hombres y feminismo», nº 4, pp. 7-22, 1998.
- BROD, HARRY, *The making of masculinities. The new men's studies*, Boston, Allen and Unwin, 1987.
- CHODOROW, NANCY, *The reproduction of mothering: Psychoanalysis and the sociology of gender*, Berkeley, University of California Press, 1978.
- DINNERSTEIN, DOROTHY, *The rocking of the cradle*, Londres, Souvenir Press, 1978.
- FALUDI, SUSAN, *Backlash. The undeclared war against American women*, Nueva York, Crown Publishers, 1991, traducción, *Reacción. La guerra no declarada contra la mujer moderna*, Barcelona, Anagrama, 1993.
- , *Stiffed. The betrayal of the American man*, Nueva York, William Morrow and Company Inc., 1999.
- FRIEDAN, BETTY, *The feminine mystique*, Nueva York, Dell Publishing, 1963.
- GILMORE, DAVID, *Manhood in the making: Cultural concepts of masculinity*, New Haven, Yale University Press, 1990.
- MORRISON, TONI, *Playing in the dark*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992.
- RIVERA GARRETAS, MILAGROS, *Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista*, Barcelona, Icaria, 1994.
- SEGAL, LYNNE, *Slow motion. Changing masculinities. Changing Men*, New Brunswick, N. J., Rutgers University Press, 1990.
- VALCÁRCEL, AMELIA, *La política de las mujeres*, Madrid, Cátedra, 1997.

II. DE LA FACULTAD DE VER AL DERECHO DE MIRAR

Victoria Sau

Durante todos estos siglos, las mujeres han sido espejos dotados del mágico y delicioso poder de reflejar una silueta del hombre de tamaño doble del natural.

Virginia Woolf, *Una habitación propia*

La última vez que una mujer habló a un hombre cara a cara, de igual a igual, nos la ofrece el teatro griego por medio de la obra *Antígona*. Antígona, hija de Iocasta y Edipo, se enfrenta a Creonte, su tío materno, el que va a condenarla a ser enterrada viva, y con el que discute de lo humano y lo divino, de la vida y de la muerte, de la familia y de la ciudad, de la diferencia de los sexos. Y se quita activamente la vida antes de que pueda ejecutarse la sentencia. Esta se cumple en cierto modo, ya que prevalecerá la ley del Estado y de la Razón por encima de la ley de la familia y de los sentimientos en la medida en que Creonte, aunque solo y abandonado de sus seres más queridos, se yergue en solitario como adalid de los nuevos tiempos. Visto así, el fin de Antígona da pie a una paradoja: por un lado, su enterramiento se corresponderá en adelante con la *invisibilidad* de las mujeres en la historia del género humano, de donde ella ha sido excluida, bien porque se las invisibiliza realmente, bien porque se las obliga a permanecer calladas, bien porque se habla de ellas como transgresoras, para castigarlas. Por otra parte, y ahí reside la paradoja, el enterrarla viva no permite verla morir, ver su cadáver. Este ha sido sustraído a nuestros ojos, la muerte no ha sido verificada. ¿Y si no hubiera muerto realmente, si su discurso sólo se

hubiera interrumpido por unos siglos, a la espera de hablar de nuevo en un tiempo más propicio?

Este es el carácter liminar de tantas obras del teatro griego, cuyos personajes basculan entre un pasado que se quiere destruir por la fuerza, y un futuro patriarcal, no bien asentado todavía y vulnerable por lo tanto, en el que los hombres no han fundado aún, ni fundamentado, sus nuevas señas de identidad, ni las mujeres han perdido su derecho a mirarlos cara a cara, de igual a igual.

La ocultación de las mujeres —estando, no están— empezó por afectarlas a ellas mismas. Fantasmas para sus propios deseos y necesidades, seres vivos para satisfacer los deseos y necesidades de los demás, aquellos demás a quienes el poder las ha asignado. Se ha dicho a veces que la afición femenina a los espejos se debe precisamente a su afán de verse a sí misma y por sí misma, no la imagen que el poder de la mirada masculina impone y recrea en ella. De ahí nacen dos mitos que atraviesan los siglos: el mito de la belleza femenina y el mito masculino de la identidad viril.

El mito de la belleza femenina cumple varias funciones para el hombre. Es un indicador social de que ella acepta sin rencor su papel subordinado. Esto al hombre le quita el miedo, algo a lo que volveré a referirme más adelante. De ahí que sólo la mujer pueda ser hermosa o fea, sin posiciones intermedias. Y la fea es la bruja, la que no se ha entregado o rendido al nuevo orden de cosas, la que conserva reminiscencias de un pasado que, como Antígona, debe permanecer enterrado. La belleza también implica juventud, tiempo de la vida en el que la falta de experiencias permite más cómodamente que la/el joven sean manipulad@s. Pero quizá la función principal de la belleza femenina sea la de proporcionarle una excusa, una coartada al hombre que justifique su aproximación a la mujer. El pretexto para reducir a las mujeres a una posición subordinada fue su inferioridad con respecto al modelo masculino. Inferioridad física, mental y moral. ¿Cómo sentirse atraído por un ser de estas características? Sólo la belleza, una belleza organizada desde fuera de ella misma, explica que él se haya dejado seducir, rebajar hasta ella; tácitamente, su grupo de iguales lo comprenderá y su virilidad no quedará en entredicho. Es un compromiso no escrito entre ellos. Pero la belleza también puede ser fatal para la mujer si

el individuo o el grupo juzgan que más que al servicio de los hombres ella la está manejando a su favor. Un ejemplo contemporáneo de lo dicho nos lo proporciona la desgraciada trayectoria de Norma Jean, en el cine, Marilyn Monroe. «No es dueño de sí mismo aquel a quien se le exige una presentación tónica», escribe Amelia Valcárcel (p. 7).

La belleza puede ser sustituida a veces por el dinero —una esposa rica o la típica dote— o, en según qué medios —el campo, por ejemplo—, una gran capacidad de trabajo. La bruja, la mujer que da miedo, puede ser en ocasiones joven y bella. En este caso la seducción no está implícita como en la «bella» obediente, sino explícita: ella es tentadora, activa —la actividad es masculina y «fea» en la mujer—, desafiante. Pone en peligro el carácter dominante del hombre y él acepta el juego, el reto, porque en el fondo sabe que él ganará y ella o será destruida o se convertirá a la belleza pasiva de una buena esposa y madre. Aunque también la madre juega a menudo el papel de bruja mala en la fantasía patriarcal, sea a través de figuras sustitutas como la suegra, o encarándose con la madre real. Escribe Elisabeth Badinter (1992):

Aquí y allá, la novela masculina ha hecho de la madre un personaje castrador y mortífero, convirtiendo ese tema en uno de los más explotados en la literatura contemporánea (p. 82).

El mito de la belleza femenina corresponde al período de su pasividad: ser mirada, medida, sopesada, examinada. Pero las mujeres han pasado de no verse y sólo ser vistas, a mirarse con sus propios ojos, esto es a conocerse, a estimarse, a evaluarse desde ellas mismas.

Esta ha sido la primera etapa de su, llamémosla, «liberación». «No necesito ser esposa y madre para tener una identidad y ser feliz»; «no soy la media naranja ni la costilla de nadie». La segunda etapa ha sido y continúa siendo, la de mirar al hombre cara a cara, no como jerarca, alguien investido de poder por su función de padre, jefe, rey, marido, médico, jurista, etc., sino como el ser humano que es. En la primera etapa estudiaron concienzudamente qué se decía de ellas en el discurso patriarcal-masculino y cómo se había montado, pieza a pieza, el retrato-robot de cómo tenía que ser

una mujer para cada momento y situación, y esto desde la filosofía, la religión y la ciencia, para que luego la Ley hiciera el resto. Pero en la segunda ya se elige como objeto de estudio al autor de todo este montaje, así como las consecuencias del mismo sobre el género masculino, al que tampoco beneficia dicho modelo de relaciones humanas. Y si el modelo, además, está en cambio, ¿cuál es la repercusión en ellos, qué futuro se vislumbra?

El mito de la identidad viril es complementario del de la belleza femenina. La virilidad es algo más que la masculinidad, es un plus que se gana con el tiempo, no se nace con él. Georges Falconnet y Nadine Lefaucheur (1975), sociólogos, escriben en el libro resultado de su investigación:

La virilidad es un mito terrorista. Una presión social constante obliga a los hombres a dar prueba sin cesar de una virilidad de la que no pueden nunca estar seguros: toda vida de hombre está colocada bajo el signo de la puja permanente (p. 65).

La psicología nos va a servir a partir de ahora de banco de pruebas de lo que se está diciendo. Veamos los resultados de varios estudios realizados sobre diferencias entre los sexos y cómo éstos han variado en el transcurso de los últimos treinta años. En 1970 se publicó en francés el *Manuel pour l'examen psychologique de l'enfant*, dirigido por René Zazzo. Entre las pruebas estaba la de observar cómo cada sexo se representaba a sí mismo y al otro en una población infantil de 5 a 9 años. Los niños elegían ser niños por ser más fuertes que las niñas, saber defenderse en la pelea, llevar pantalones y ropa masculina, tener juguetes más divertidos, tales como trajes de *cow-boy* y, una vez adultos, tener más oficios y más dinero hasta el punto de no tener que pasar miedo por no casarse. Los motivos de rechazo para ser niña son que ellas no son fuertes, son tontas y lloran, juegan con muñecas y cosas frágiles y tienen que ayudar a sus mamás en la cocina. No son ricas, ni pueden trabajar donde quieren ni elegir oficio.

Las niñas prefirieron ser niñas porque éstas son limpias, tienen más ropas y se arreglan mejor, se puede jugar entre niñas sin peleas, se divierten con muñecas y ayudando a mamá. Llegan a ser señoras.

Como indicadores de rechazo de las niñas respecto a los niños están la fuerza —mal utilizada, y a veces contra ellas— y la suciedad. Son brutos, hacen ruido, se pelean, tienen juguetes que no les gustan. Después llega el niño a ser un hombre.

La preferencia por el propio sexo es dominante en ambos grupos, pero hay asimetría en la reacción con que se observan unos y otras. Esto hace que R. Zazzo recoja el pensamiento de otra profesional, Mme Wallon, quien afirma que los varones no parecen tomar en cuenta a las niñas, mientras que las niñas responden al desdén de los varones... con una consideración mucho mayor para ellos. Julien Benda, citado asimismo por Zazzo en la misma página, afirma: «El hombre se piensa a sí mismo sin pensar en la mujer; la mujer no se piensa a sí misma sin pensar a la vez en el hombre» (p. 781).

Por aquellos años la psicóloga Anne Marie Rocheblave (1964) hizo una investigación sobre los estereotipos de masculinidad/feminidad en una población de estudiantes universitarios franceses y alemanes. Es de destacar su diferenciación entre el estereotipo y el papel o rol. Mientras el primero determina sobre todo las opiniones, pero éstas pueden engendrar a su vez comportamientos reales que coincidan con el estereotipo, el rol se puede dirigir sobre los miembros del propio grupo. Es el estereotipo el que se aplica a un grupo «exterior», diferente de aquel que lo formula. La estereotipación inclina a pensar mediante *clichés* y a producir la conformidad con una imagen elaborada de antemano. «El estereotipo del negro lo ha forjado el blanco, y el de la mujer, el hombre», dice la autora (p. 33).

Por medio de la utilización de adjetivos, Rocheblave Spenlé investigó cómo se veía cada sexo a sí mismo y al otro. El resultado fue semejante al de René Zazzo visto anteriormente:

Cada sexo, en cuanto a cualidades, calificó mejor su propio grupo de iguales, pero los hombres mostraron un mejor concepto de sí mismos que las mujeres.

En cuanto a defectos, las mujeres atribuyeron algunos a los varones pero, respecto a su propio sexo:

Las mujeres se consideran a sí mismas con más severidad que con la que son consideradas por los propios varones, tratándose

a sí mismas como a grupo «exterior». Se ven a sí mismas desde el punto de vista de los hombres, exagerándolo incluso. Esta actitud de depreciación de un grupo por sus mismos miembros no es exclusiva de las mujeres. Se da también en los grupos minoritarios, por ejemplo entre los negros y los judíos (pp. 78-79).

Curiosamente, en un comentario-entrevista realizado a la escritora Soledad Puértolas, publicado en la revista *Meridiana*, refiriéndose a si hay o no hay diferencias entre la escritura masculina y la femenina, ella escribe lo siguiente: «temo que a un personaje femenino no le dé la libertad para tener su vida, diferente a mí. A los masculinos les otorgo más cualidades más, a los femeninos les pongo menos, me freno» (1999, p. 10).

Bajo el título «Psychopathologie différentielle des sexes» dos eminentes psiquiatras franceses, Colette Chiland y Serge Lebovici (1981), comentan el análisis realizado sobre más de siete mil expedientes infantiles examinados en el Centre de Santé Mentale Alfred-Binet durante quince años (1962-1977) en el que se aprecia una sobrerrepresentación masculina (casi dos tercios del total) de niños con trastornos relacionales y de la conducta, así como reacciones neuróticas e inadaptación a la vida cotidiana. La gravedad no llega a la psicosis ni a requerir hospitalización, pero los síntomas, a veces invalidantes, interfieren en los resultados escolares de manera significativa. Las niñas obtienen mejores calificaciones y este hecho coincide con estudios realizados en otros países. Descartadas algunas hipótesis que se venían barajando por haberse demostrado ineficaces, los autores opinan que se trata de una «fragilidad psicobiológica» de los niños, a la que se añade «una interacción entre las exigencias culturales y el equipo psicobiológico» que jugaría en su contra (cita de Bianca Zazzo, 1993, pp. 119-122).

Las exigencias culturales antes mencionadas parecen estar relacionadas con la adquisición de la identidad masculina y el mito de la virilidad del que venimos hablando. El imperativo social de hacerse un hombre por medio de una identidad no basada en sí mismo sino en «no ser como una mujer» tiene sus consecuencias y su coste.

Sólo en el apartado «histeria» —expresión incontrolable de emociones, preferentemente en público— las niñas estaban en mayoría, pero también aquí los especialistas se cuestionan si la histeria no es igualmente una enfermedad de hombres, sólo que con una sintomatología diferente.

En primer lugar, las reacciones histéricas clásicas son frecuentemente observables en los varones en acontecimientos públicos, políticos, musicales y deportivos que les invitan a ello. En segundo lugar se piensa que el mismo trastorno puede manifestarse en ocasiones de formas diferentes a la femenina tales como postración, mutismo o parálisis motora.

La frase de Simone de Beauvoir de que «la mujer no nace sino que se hace», ha quedado superada, en los últimos treinta años, por la de que también el hombre «se hace», y muchas veces a un alto precio. La psicología tradicional no podía, o no se atrevía a mirar de frente estos hechos. Dice al respecto la psicóloga norteamericana Janet Sh. Hyde:

La psicología tradicional no pretendía ni era consciente de ser sólo masculina. (Aunque de hecho estaba pensada desde y para los hombres.) A partir del movimiento y de los estudios feministas de los años setenta, ha ido surgiendo una psicología del hombre con conciencia de serlo. Está enraizada en el feminismo y es consciente del poder de los papeles asignados a los géneros y, en especial, de cómo el papel masculino influye en la vida de los hombres (1991, p. 388).

Es significativo en este sentido el trabajo del psicólogo Joseph Pleck *The myth of masculinity* (1981).

Siguiendo con la diferencia entre rol y estereotipo que vimos en Anne Marie Rocheblave, se podría afirmar que también el hombre se califica o estereotipa a sí mismo, al estilo de como lo hace el grupo dominante sobre un grupo «exterior», como se vio que hacían las mujeres. Quizá la diferencia radique en que los estereotipos masculinos, por tratarse del grupo sexual en posición dominante, son calificados de positivos aunque de hecho no lo sean.

Veamos los cuatro factores que pesan sobre los estereotipos masculinos según Brannon y David (1975), citados por J. S. Hyde:

1. Carencia de rasgos feminoides: la masculinidad supone evitar lo femenino. Aquí podemos apostillar la cita que nos brinda Elisabeth Badinter tomada de la filosofía de los marines norteamericanos: «Cuando queráis crear un grupo de matones, matad a la mujer que hay en ellos».

2. Tener éxito, ser respetado y ganar mucho dinero. La persona masculina, dicen, es la «rueda de la fortuna». Aquí se puede observar la semejanza con las respuestas de los niños franceses en el estudio de René Zazzo. Asimismo, los conceptos de «ganadores» y «perdedores» que se encuentran en la puja permanente de la identidad viril a que se referían Falconnet y Lefaucheur, y que pesa sobre los hombres de Norteamérica y de la americanizada Europa, es otra de las «exigencias culturales» a que nos hemos referido antes, presionando desde la infancia.

3. Ser un roble. La masculinidad supone, además de fortaleza, una gran seguridad y confianza en sí mismo. Independencia. La realidad es que el hombre no puede permitirse sentir miedo y, si lo tiene, tendrá que disimularlo (misoginia, homofobia). Miedo a quedar subordinado a la madre y/o a ser como ella; miedo a ser homosexual (*tener* una mujer para no *ser* mujer dice E. Badinter); miedo generalizado a las mujeres en su conjunto. Miedo a la sexualidad femenina que no esté bajo su estricto control. Miedo —atávico— a la mujer menstruante y, debido a ello, «peligrosa». Miedo a la mujer que habla, por lo que se le ha quitado la palabra. Miedo a la mujer entrada en años, por todo lo que sabe, reminiscencia de las viejas erinias de la Grecia arcaica, a pesar de que el patriarcado las transformó en euménides. Demasiados miedos para tener que ser un roble.

He aquí que Gustavo Adolfo Bécquer, poeta acostumbrado a no reprimir sus sentimientos, escribe en una rima, la número XXVII, su miedo —sublimado— a la mujer. He aquí la primera y última estrofas de la misma:

Despierta, tiemblo al mirarte;
dormida, me atrevo a verte;
por eso, alma de mi alma,
yo velo mientras tú duermes.
[...] Sobre el corazón la mano
he puesto por que no suene
su latido, y de la noche
turbe la calma solemne.
De tu balcón las persianas
corrí ya, por que no entre
el resplandor enojoso
de la aurora, y te despierte... ¡Duerme!

4. Ser agresivo. La persona masculina debe ser agresiva hasta la violencia inclusive. Aquí cabe comentar un trabajo de investigación, un clásico, de las psicólogas norteamericanas Eleanor Maccoby y Carol N. Jacklin (1974) sobre psicología de las diferencias sexuales, en el que se demostró que muchas de las establecidas como clásicas eran simples creencias y sólo unas pocas tenían base científica. Las autoras afirman que si hubiera que reducir a una sola las diferencias entre los sexos en rasgos de personalidad, ésta sería la agresividad masculina. Maccoby y Jacklin, que se encuadran en la teoría del aprendizaje, afirman que una predisposición biológica no es suficiente por sí misma para provocar un comportamiento.

Freud (1920) se refirió a la agresividad como pulsión o instinto de muerte. Una pulsión de autodestrucción desviada por la libido hacia el exterior. Criticada dicha teoría desde dentro y fuera del psicoanálisis, la importancia de este trabajo es que parece afectar sólo a los varones.

El sadismo sexual en el plano individual, y las guerras en el colectivo, serían la expresión última de tal pulsión. Lo curioso es que Freud, en sendos trabajos relativos a la guerra (1915 y 1933) alude a las mujeres como parte no beligerante, alejadas del «oficio», como si la pulsión no fuera con ellas.

La guerra como fuente de placer masculino, defendida y celebrada desde Grecia hasta nuestros días por plumas tan eminentes como las de Hegel y Nietzsche para no ir más lejos, merecen un

estudio aparte que no es el de este sencillo trabajo. Pero he aquí que hay un género literario y cinematográfico, el *western*, que nos muestra en estado primario algunas de las características del mito de la identidad viril.

La psicoanalista Lydia Flem (1984), en un artículo sobre la masculinidad publicado en un número monográfico de una revista científica, hace un retrato psicológico del hombre en las películas del Oeste. Ése es un lugar en el que la ley no es todavía la Ley, sino la de las armas y la fuerza, y allí se desarrolla un cierto juego en el que sólo juegan los hombres y, además, con una sola carta en la apuesta: su propia vida. Son el riesgo y la aventura que se repiten una y otra vez: desenfundar, tirar, montar a caballo, desenfundar, tirar, montar a caballo... Fijado en la acción, el héroe viril se enfrenta a otros hombres y, aunque sea capaz de vencerlos, el amor de una mujer le está vedado. Fundamentalmente virgen y solitario, a pesar de su pujanza fálica él permanece como un impotente afectivo. Todas las astucias, sigue diciendo Flem, son utilizadas por los hombres de los *westerns* para evitar a las mujeres; todos los escenarios les procuran puertas de salida. La imagen de la mujer supone una amenaza para su virilidad; si se le acercara mucho perdería sus cualidades viriles y sería demasiado tierno, vulnerable, cobarde e incluso inválido.

Es el sueño de la inmovilidad contra la marcha de la civilización, del placer individual contra la organización social, de la libertad contra el arraigamiento, del Oeste contra el Este civilizado, de un mundo nuevo contra un mundo conquistado. Y de un mundo de hombres contra el mundo de la mujer (Flem, 1983, p. 105).

Compañeros o rivales, ellos juegan el mismo juego, el de los dobles: dos amigos, dos hermanos, el indio y el blanco, el nordista y el sudista, el adulto y el aprendiz de héroe —que igual muere que sobrevive—, el hombre de la Ley y su prisionero, explican la solidaridad fundamental de las figuras masculinas entre sí.

El hombre del Oeste nunca está solo aunque sea un solitario: le acompaña su identidad viril compartida con sus iguales. El amor

no tiene cabida en dicha identidad, de ahí su interés en desvincularlo del sexo. Falconnet y Lefaucheur (1975) lo expresan así:

Las introducciones «querida», «te amo», etc. el varón las lleva a cabo como quien hace cine, porque sabe que su(s) pareja(s) femenina(s) prefieren sentimientos profundos y duraderos (p. 85).

Digamos, para terminar, que las mujeres observamos a los hombres actuales con cierta preocupación no exenta de esperanza. La sociedad está en cambio por muchos motivos, pero el siglo XX, denominado ya «el siglo de las mujeres», está mirando la incertidumbre de la identidad masculina, que busca nuevos puntos de referencia en los que asentarse de cara al XXI. Y para ello tendrá que volver a hablar con Antígona para revisar los fundamentos.

La socióloga francesa Colette Guillaumin (1984), en el mismo número de la revista antes mencionada escribe al final de su artículo «Masculin banal/Masculin général» que la incertidumbre, en lo que concierne a lo masculino, deriva de que se trata de otra cosa que no es en absoluto la que se pretendía. Si no son los rasgos físicos los que fundan lo masculino, y tampoco los psíquicos «espontáneos» derivados de aquéllos, y resultan ser por tanto sociales, en ese caso es legítimo tener tantas dudas y temores. Una exacta apreciación de lo masculino motiva y explica en última instancia dichas dudas. En suma, «son la expresión de un terror: que el privilegio no esté fundado, porque si el fundamento de la masculinidad fuese anatómico como se pretende, no habría motivo para expresar el menor pánico» (p. 72-73).

Terror a descubrir que la supuesta independencia masculina depende a su vez de que las mujeres acepten su papel tradicional de dependencia.

El patriarcado puso unos fundamentos falaces que ya no nos sirven a mujeres ni a hombres y que a ellos les ha hecho vivir sobre la cuerda floja del miedo, dándole la razón a una feminista precoz, Sor Juana Inés de la Cruz (1690), que en la estrofa final de una de sus redondillas, *Sátira filosófica*, en la que «arguye de

inconsecuentes el gusto y la censura de los hombres que a las mujeres acusan de lo que causan», dice así:

Parecer quiere el denuedo
de vuestro parecer loco,
al niño que pone el coco
y luego le tiene miedo.

Referencias bibliográficas

- BADINTER, ELISABETH (1992), *XY La identidad masculina*, trad., Montserrat Casals, Madrid, Alianza, 1993.
- CHILAND, COLETTE y SERGE LÉBOVICI, «Psychopathologie différentielle des sexes», *Enfance*, nº 1, 1981.
- FALCONNET, GEORGES y NADINE LEFAUCHEUR, *La fabrication des mâles*, París, Seuil, 1975.
- FLEM, LYDIA, «Le stade du cow-boy», *Le genre humain*, nº 10, Bruselas, Complexe, pp. 101-116, 1984.
- FREUD, SIGMUND, «Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte», trad., Luis López-Ballesteros, en *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1972-1975, 9 tomos, VI, pp. 2.101-2.117, 1915.
- , «Más allá del principio del placer», tomo VII, pp. 2.507-2.541, 1920.
- , «El porqué de la guerra», tomo VIII, pp. 3.207-3.215, 1933.
- GUILLAUMIN, COLETTE, «Masculin banal/Masculin général», *Le genre humain*, nº 10, Bruselas, Complexe, pp. 65-74, 1984.
- HYDE, JANET SHIBLEY, «La psicología de los hombres», en *Psicología de la mujer*, trad. n/c, Madrid, Morata, 1995, pp. 388-420, 1991.
- MACCOBY, ELEANOR EMMONS y CAROL NAGY JACKLIN, *The Psychology of sex differences*, California, Stanford University Press, 1974.
- PUÉRTOLAS, SOLEDAD, «La creación se hace en Soledad», *Meridiana*, nº 12, pp. 8-11, 1999.
- ROCHEBLAVE SPENLÉ, ANNE-MARIE (1964), *Lo masculino y lo femenino en la sociedad contemporánea*, trad., Lourdes Ortiz Sánchez, Madrid, Ciencia Nueva, 1968.
- VALCÁRCEL, AMELIA, «El imposible deber de la belleza», *Meridiana*, nº 12, pp. 6-7, 1999.
- ZAZZO, BIANCA, *Féminin, Masculin à l'école*, París, Presses Universitaires de France, 1993.
- ZAZZO, RENÉ (1970), *Manual para el examen psicológico del niño*, 2 vols. trad., M. Nolla y R. Herrero, Madrid, Fundamentos, 1971.

III. VARONES, GÉNERO Y SALUD MENTAL: DECONSTRUYENDO LA «NORMALIDAD» MASCULINA

Luis Bonino

Las recientes articulaciones entre el feminismo, los estudios de género y el psicoanálisis (Benjamin, 1995; Bleichmar, 1996 y 1998; Fernández, 1993; Prior, 1999) están permitiendo actualmente entender más específicamente las subjetividades generizadas y sus malestares en el campo de las teorías y prácticas de la salud mental. Sin embargo, hasta ahora el mayor énfasis ha estado puesto en la subjetividad femenina, ya sea para comprender su construcción, deconstruir las ideas sobre la feminidad, repensar los modos de producción de los malestares y psicopatologías de las mujeres, o para cambiar los abordajes terapéuticos. En cambio, la masculinidad como tal ha permanecido casi intocable.

Lo masculino y sus valores siguen aún tomándose en la cultura —y por supuesto también en el ámbito de la salud mental— como paradigma de normalidad, salud, madurez y autonomía y por tanto parece no requerir interrogación. Como derivado de esto, aún permanece virtualmente intacta en nuestra cultura occidental la distribución dicotómica injusta para las mujeres del espacio simbólico de la salud/enfermedad mental (Tavris, 1992).

Por dicha distribución milenaria las mujeres (y la feminidad) siguen siendo «el» problema, las depositarias de la «anormalidad»/patología/locura humana. Y esto es así porque los varones (y la masculinidad) se han colocado desde el inicio de Occidente como

los propietarios de la «normalidad»/salud/cordura. Por tanto ellos no constituyen problema, sus teorías y prácticas de sí son la unidad ideal y única de medida de lo humano y desde ellas producen las normas que definen lo «normal». Y por esto sus quehaceres quedan incuestionados y silenciados por «normales».

Pero, cuando se ubica a los varones y a la masculinidad en el lugar del modelo, del ideal, de la normalidad, ¿de qué normalidad se habla?, ¿la de los sujetos que son los que tienen los problemas psicosociales de más relevancia en la salud pública (mucho más frecuentemente que las mujeres): alcoholismo, drogodependencias, suicidios, y los relacionados con el estilo de vida (cánceres, SIDA, infartos, accidentes y muertes por violencia)?, ¿la de aquellos que ejercen (mucho más que las mujeres), solos y en grupo, las mil formas de descuidos, abusos y violencias hacia las personas cercanas y lejanas, desde la misoginia y la homofobia hasta la violación a niñas/os y la desaparición de disidentes?, ¿la de una masculinidad cuyos valores preferentes están generalmente en la base de dichas problemáticas?

Indudablemente, el poder de la milenaria creencia en el varón como modelo de la normalidad humana (y por tanto de salud) es tal que invisibiliza las «anormalidades» y psicopatologías masculinas que quedan así innombradas e impensadas. Así, la «anormalidad» sigue quedando del lado de las mujeres, la patologización-descalificación psíquica de ellas es la regla, y la invisibilización de lo «anormal»/patológico masculino se perpetúa.

Se da así la paradoja que si bien, como veremos, la patología de género masculino es profusa, ella (y sobre todo la que provoca sufrimiento y/o daño a las demás personas) casi no es considerada, en el campo de la salud mental, dominio de ninguna teoría sobre la patología mental y tampoco los varones aparecen como sujetos motivo de estudio y tratamiento específico. Ni el sistema psicoanálisis/psicoanalistas está ajeno a esto y un ejemplo de ello es el poco interés que despiertan en él los «sadismos» masculinos, a diferencia del gran interés que en la teoría y en la clínica suscitan los masoquismos «femeninos».

Pero existe otra paradoja, y es que aunque las mujeres han sido anormalizadas/ psiquiatrizadas —y por ello mismo— han entrado

en el campo de la salud mental como sujetas de estudio y tratamiento. Aunque esto ha llevado a medicalizar o psicologizar ciertos aspectos de la experiencia vital de las mujeres, ha permitido la visibilización de muchos aspectos de las problemáticas femeninas. En cambio, la ilusión de «normalidad» de los varones ha dejado a éstos por fuera de los dispositivos de salud mental, donde por supuesto están infrarrepresentados. Las «anormalidades» masculinas sólo son validadas en el ámbito de lo penal/judicial, aludiendo a la maldad, desviación o antisocialidad masculina, que únicamente pueden ser castigadas o vigiladas.

Los estudios de las relaciones de género han contribuido enormemente a comprender el sufrimiento femenino, a estudiar sus trastornos de género y a despatologizar/despsiquiatrizarse a las mujeres. Y esto ha sido posible porque la «anormalidad» femenina ha sido entendida como una construcción de la cultura patriarcal inferiorizante para las mujeres que puede/debe ser deconstruida/reconstruida en lo simbólico de la cultura y de cada sujet@ desde una propuesta de igualdad de trato entre los géneros.

Algunas personas pensamos que del mismo modo se debe/puede utilizar dichos estudios, así como los estudios (auto)críticos de varones de ellos derivados (Hearns, 1990/1998; Kimmel, 1993/1998; Connel, 1995), para comenzar a problematizar y deconstruir la ilusoria normalidad masculina, nombrar lo patológico silenciado. Es decir: desnormalizar/psicopatologizar a los varones (y a la masculinidad) y entregarles, de la «anormalidad»/patología humana, el trozo que les corresponde. Paso previo éste para que las problemáticas de la masculinidad puedan encuadrarse, investigarse, y se puedan transformar, y los varones puedan encontrar un lugar en los dispositivos teórico-prácticos de la salud mental. Si esto fuera posible, probablemente el campo de la salud mental dejara de ser el ámbito en el cual circulan preferentemente las «frágiles» mujeres que reconocen (y son reconocidos) sus malestares, quedando fuera los varones «duros» que no reconocen (ni se les reconoce) su particular sufrimiento (Prior, 1999).

Abordando las invisibles «anormalidades» masculinas

En los últimos años algunos pocos autores comienzan a ocuparse de la salud mental masculina y en la tarea de deconstrucción de la «normalidad» de los varones. Apoyados en el del concepto de riesgo se empieza a hablar de las altas tasas de suicidio masculino, de los abusos de sustancias y del estrés del desempleado, de los costes del ejercicio del rol masculino tradicional, de los jóvenes varones como grupo vulnerable, y de los «maltratadores» (Prior, 1999; Kuper, 1995).

Siguiendo esta línea, pero utilizando como recursos las conceptualizaciones derivadas de la articulación género/psicoanálisis, personalmente me he interesado en poner en palabras algo de lo masculino problemático silenciado e invisibilizado. Para ello he ido conformando un listado de «anormalidades»/patologías desde la interrogación a la epidemiología, las noticias, la escucha de casos, las investigaciones sobre la construcción de la subjetividad masculina y la descripción de casos clínicos de la literatura psicoanalítica o psicológica donde el sujeto de estudio es varón.¹

Derivado de lo anterior, hace algún tiempo estoy desarrollando el esbozo de un sistema que permita organizar/clasificar las Pm, que pueda servir de base para seguir indagando en lo oculto masculino, y tenga además alguna operatividad clínica. Sistema que sea concordante con un modo «genérico», intersubjetivista y psicoanalítico de pensar la «anormalidad»/patología masculina y que permita ampliar la visión «no genérica» de la psicopatología, nombrar particularizadamente las Pm, discriminarlas entre sí, y operar sobre ellas. Para ello, dentro del marco referencial antedicho he elegido

1. En este artículo llamaré «problemáticas masculinas» (Pm) a estas «anormalidades» masculinas, categoría que diferentes autores que trabajan desde la óptica de género llaman también trastornos, psicopatologías o disfunciones de género (Burín, 1997), y que pretende considerar un aspecto, el genérico, de la compleja y múltiple producción del sufrimiento humano. Enunciados todos que son aproximaciones a un fenómeno recientemente considerado y que muestran la dificultad de encontrar terminologías que se alejen de la psicopatología clásica incluyendo la causación de género y que permitan a la vez la comunicación con otros profesionales del campo de la salud mental.

y utilizado dos articuladores/ejes que considero pertinentes para la propuesta, y a través de los cuales se organiza dicho sistema. Son:

El primero, un articulador ético: las propuestas de igualdad y reciprocidad de género (Amorós, 1997).² Desde esta óptica la supremacía masculina y el «ser para sí» masculinos no pueden ser definidos como «normales» o deseables. Ya que los varones son los portadores de estas prácticas de dominación y de alejamiento de la consideración de l@s demás como sujetos de reciprocidad, este primer articulador permite considerar Pm, no sólo a los propios malestares, sino además a los comportamientos dominantes que producen molestia, sufrimiento o daño a las demás personas, así como a los comportamientos de autocentramiento e indiferencia deshumanizante, ambos actualmente casi fuera de las clasificaciones de la psicopatología clásica.

El segundo, un articulador teórico/clínico: las creencias y mandatos sobre el género (Bleichmar, 1986). Este articulador deriva de incorporar las conceptualizaciones sobre la masculinidad —sello de identificación para los varones— como construcción realizada a partir de ideales. Ideales que se expresan, a través de una serie de creencias matrices y mandatos derivados que la llamada normativa de género (Nhg) prescribe a los que nacen con sexo masculino para nombrarse como varones (Benjamin, 1995; Bleichmar, 1996 y 1998; Fernández, 1993). Y también surge del aprovechamiento de las hipótesis de Kaplan y Kuper acerca de pensar las problemáticas de género como derivadas de la tiranía de los estereotipos y «virtudes» genéricas (Kaplan, 1994), y más precisamente, como resultantes de la absolutización y/o rigidificación de la influencia de una o más de las creencias de la masculinidad en la subjetividad (Kuper, 1995).

Desde estas teorizaciones este segundo articulador posibilita discriminar problemáticas en función de la creencia predominante. Permite además pensar otras problemáticas en función de la colisión intra e intersubjetiva entre nuevas y viejas creencias. Y finalmente es útil para operar clínicamente, desde las Pm hacia sus

2. Véase resumen del paradigma de la intersubjetividad y de sus recientes exponentes: Habermas, Levinas, Benjamin en Muguerza, 1998.

creencias matrices productoras y de allí a su deconstrucción terapéutica.

Dada la importancia de este segundo articulador, describiremos a continuación cuáles son las creencias matrices de la masculinidad, de dónde surgen y cómo organizan la construcción de la subjetividad masculina, ya que eso permitirá comprender mejor la clasificación que las incluye como ejes.

Subjetividad masculina hegemónica y creencias matrices

La normativa hegemónica de género que organiza la actual subjetividad masculina está sustentada en dos ideologías. Una, la ideología del individualismo de la modernidad. Para esta ideología el ideal de sujeto es aquel centrado en sí, autosuficiente, que se hace a sí mismo, racional y cultivador del conocimiento, que puede hacer lo que le venga en gana e imponer su voluntad y que puede usar el poder para conservar sus derechos. Heredero de los ideales de la Grecia clásica, ha incorporado en los últimos siglos el valor protestante-capitalista de la eficacia. Este ideal se sintetiza en una de las creencias básicas de la masculinidad moderna: la de la autosuficiencia triunfante, que ejerce su acción a través de uno de los mandatos básicos que se inculca desde la cultura como condición para ser varón (y sujeto): *¡hazte a ti mismo! (¡y triunfa!)* (Gil, 1997).

La otra ideología sustentadora de la normativa de género, es la de la satanización/eliminación del otr@ distint@, que desde la antigüedad produjo el ideal del soldado guerrero y conquistador, promoviendo al sujeto valeroso, fuerte e invulnerable, inmovible, competitivo y bélico, con códigos de honor y obediencia por encima de todo (Elias, 1992). Sostenido en la lealtad ciega a ideales y normas grupales-comunitarios y a las jerarquías que los representan, aún hoy avala la conquista y la lucha expresada en las guerras y, en su variante civilizada, el deporte competitivo. Autorizando derechos de todo tipo para defenderse de lo hostil, fomenta la delimitación de identidades individuales y grupales autodefensivas y repudiadoras de las aperturas y las analogías con lo diferente de sí. De ella derivan otras dos creencias matrices de la masculinidad moderna: una, la de la belicosidad heroica, que valida el uso de la

violencia individual y grupal como recurso defensivo de lo propio y controlador de lo ajeno (Solana, 1997). Sus mandatos: *¡defiéndete (atacando) del otr@ distint@!* Y la otra, la del respeto a la jerarquía con su imperativo derivado *¡subordinación y valor!* Que, aunque es contradictorio con los imperativos anteriores, se ha ido integrando a ellos en la modernidad desde la creencia de que la masculinidad se adquiere a través de «pasos» en los que el sometimiento a personas (o desplazadamente a ideas) es necesario para acceder al adueñamiento (de sí o de otros).

Finalmente existe una cuarta creencia matriz de la masculinidad moderna: la de la superioridad masculina sobre las mujeres, por la que los varones se creen con mayor derecho que ellas a la libertad, las oportunidades y el buen trato. Esta creencia está derivada de la construcción patriarcal de la representación de la mujer como idealizada o amenazante, pero sujeto en menos. El modelo de relación con ellas que deviene de esto es el de la complementariedad (la mujer del hombre), siendo el varón el centro activo y modelo de sujeto y la mujer periférica y pasiva admiradora, con dicotomía de funciones (el varón en lo público, defensor y protector de lo suyo), y desigualdad de derechos (favorables al varón). Y esto, a diferencia de la relación con los otros varones, que, según las otras creencias matrices, son sujetos plenos, dignos de respeto admirativo/temeroso, aliados o enemigos, potenciales dominantes/dominados, pero participantes todos del pacto de monopolización de lo público y la producción de la ley.

Es cierto que, sustentadas en diversos ideales, creencias y valores, han existido y existen diferentes subjetividades masculinas (Ramos, 1997; Bonino, 1996). Sin embargo, estas subjetividades quedan sofocadas por la subjetividad masculina hegemónica, la organizada por las ideologías y creencias antedichas. La subjetividad aún hoy se conforma principalmente alrededor de la idea de que ser varón es poseer una masculinidad racional auto-suficiente y defensiva-controladora que se define contra y a costa del otr@, dentro de una jerarquía masculina y con la mujer como sujeto en menos, generando además una lógica dicotómica del uno u otro, del todo o nada (donde la diversidad y los matices no existen).

En 1976 dos psicólogos norteamericanos —Brannon y David— enunciaron lo que llamaron «los cuatro imperativos que definen la masculinidad» (Brannon y David, 1976). Bajo la forma de frases muy simples estos enunciados —cuyo cumplimiento valida aún hoy el ser «todo» un hombre— reflejan de un modo muy acertado diversos aspectos de algunas de las creencias matrices de la masculinidad y sus ideales/mandatos derivados que describimos precedentemente. Como veremos, cada uno de ellos contiene aspectos de más de una creencia matriz, que se articulan en un mandato-síntesis específico. Para comprender su grado de exigencia, estos imperativos/creencias deben ser entendidos desde la Lógica del todo/nada masculina (Lt/n.m) (Kuper, 1995), para la cual el no cumplimiento del ideal que propone una creencia (lo deseable/idealizado) arrastra inevitablemente al incumplidor a su extremo opuesto: el negativo del ideal propuesto por dicha creencia (lo temido/persecutorio), sin matizaciones. Los enunciados a que nos referimos son los siguientes:

I. No tener nada de mujer (*no Sissy stuff*). Ser varón supone no tener ninguna de las características que la cultura atribuye a las mujeres, que se viven como inferiores (ser para otros, pasividad, vulnerabilidad, emocionalidad, dulzura, cuidado hacia los otros...). Lo deseado/temido que aquí se juega es el opuesto macho/maricón, con su derivado hetero/ homosexual.

II. Ser importante (*the big wheel*). Ser varón se sostiene en el poder y la potencia, y se mide por el éxito, la superioridad sobre las demás personas, la competitividad, el estatus, la capacidad de ser proveedor, la propiedad de la razón y la admiración que se logra de los demás. ¡Un hombre debe dar la talla! o ¡un hombre sabe lo que quiere! son imperativos derivados de este enunciado. Se juegan aquí en lo deseado/temido las oposiciones potente/impotente, exitoso/fracasado, dominante/dominado y admirado/despreciado.

III. Ser un hombre duro (*the sturdy oak*). La masculinidad se sostiene en la capacidad de sentirse calmo e impassible, ser autoconfiado, resistente y autosuficiente ocultando(se) sus emociones, y estar dispuesto a soportar a otros. ¡Los hombres no lloran!, ¡no necesitan de nadie! o ¡el cuerpo aguanta! derivan de este imperativo. Fuerte/débil o duro/blando son aquí los opuestos deseados/temidos.

IV. Mandar a todos al demonio (*give'em hell*). La hombría depende de la agresividad y la audacia y se expresa a través de la fuerza, el coraje, el enfrentarse a riesgos, la habilidad para protegerse, el hacer lo que venga en gana y el utilizar la violencia como modo de resolver conflictos. Los pares de opuestos deseados/temidos son aquí valiente/cobarde y fuerte-agresivo/débil.

Por su valor descriptivo, he utilizado la definición de estos imperativos como ejes/discriminadores para la clasificación de las Pm que describiré en el siguiente apartado, agregando a esta lista un quinto imperativo no recogido en la descripción de Branon y Davis y que expresa el aspecto subordinativo de la creencia de la masculinidad belicosa que nombramos anteriormente. Y este imperativo es:

V. Respetar la jerarquía y la norma. La masculinidad se sostiene en el no cuestionamiento de sí, de las normas y de los ideales grupales (los de la masculinidad incluidos), en el estar contenido en una estructura y en la obediencia a la autoridad o a una causa, obligándose a sacrificar lo propio con la ilusión (casi siempre incumplida) de que algún día el varón será dueño de sí (o al menos de alguien/ algo). Lo deseado/temido es, desde esta creencia, pertenecer/no pertenecer a un grupo (de varones), ya que ellos (y no las mujeres) son los que avalan con su aplauso la masculinidad (Marques y Osborne, 1991).

La subjetividad particularizada de cada varón de este fin de milenio surgirá de las articulaciones y jerarquizaciones, siempre complejas y contradictorias, de estas creencias y mandatos imperativos con sus tematizaciones derivadas. Y lo hará en el proceso de metabolización/apropiación/transformación/denegación de dichas creencias y mandatos en la historia de cada sujeto a partir de la transmisión intergeneracional de la Nhg. Pese a ello, el poder configurador de dicha normativa es tal, que desde sus mandatos y a través de las mediaciones parentales, genera globalmente una organización específica de todas las subjetividades masculinas y sus contenidos. En esta organización, el predominio de las motivaciones de dominio y control (de sí y de lo otro), la lógica dicotómica del todo/nada y el déficit de intersubjetividad son determinantes. Y dada la estructura patriarcal de la cultura, esta organización de la

subjetividad es aún lo «normal», en su doble acepción de la norma (en cuanto estructura deseable para el sujeto masculino —y complementariamente para el femenino—) y lo más frecuente.

Así, a través de la Nhg, tener una representación de sí como varón es el resultado de la constitución predominante de una subjetividad con límites yo/otros hiperreactivos, conformada por un yo centrado en sí y en las motivaciones de logro, un Yo-ideal de perfección elevada y grandiosa, un sistema de ideales muy elevados centrados en el dominio y control de sí y otros (la Nhg interiorizada) con la narcisización consiguiente del control y la agresividad, un superyo con alto contenido de mandatos narcisistas y de crítica severa, un predominio del deseo de dominio, un deseo sexual legitimado y vivido como autónomo, la proyección y el control de la acción como formatos de reacción frente al conflicto, un desarrollo logrado de habilidades instrumentales, un tipo de vinculación desconfiada y poco empática con renuncia a las motivaciones de apego, y un vínculo con las mujeres en las que se las considera sobre todo como objeto (de mirada, deseo o utilización) (Bonino, 1996).

Interiorizada como mandato de ser y de deber ser, por su elevada exigencia la Nhg se presenta como incumplible (siempre se puede hacer algo más para ser «todo» un hombre) pero a la vez, su incumplimiento/transgresión provoca angustias a veces insoportables derivadas del tipo de crítica superyoica que la Nhg genera, y de los vacíos tremendos de sostén identificadorio alternativos (qué hombre es inmune a la inquietud que provoca la pregunta ¿tú eres un hombre, o qué?).

Malestares, indiferencias, «molestares» y maltratos masculinos

Como decía anteriormente, el interés en poner en palabras las invisibilizadas y silenciadas Pm a través de la óptica de género me llevó a esbozar un sistema que permite organizarlas/clasificarlas de un modo que tenga operatividad clínica. Para ello utilicé los articuladores y las creencias/imperativos antedichos, haciéndolo desde las hipótesis de que la tiranía, absolutización y/o rigidización de estas creencias (solas o en combinación) al interior de la

subjetividad masculina, la lectura de su cumplimiento según la Lt/n.m, así como la colisión entre creencias, son factores clave en la producción de lo «anormal» invisibilizado masculino.

La clasificación de las Pm, que veremos a continuación, contiene una variada nomenclatura que he intentado sea consonante con el marco referencial que la sostiene.³

Clasificación de las problemáticas masculinas

Malestares masculinos

—Trastornos por sobreinvertimiento del par éxito/fracaso (Prior, 1999).

a) Trastornos por búsqueda imperativa del éxito o control.

b) Trastornos por sentimiento de fracaso viril.

—Patologías de la autosuficiencia con restricción emocional (Benjamin, 1995; Bleichmar, 1996 y 1998; Fernández, 1993; Bleichmar, 1986).

—Trastornos por sobreinvertimiento del cuerpo-máquina muscular (Bleichmar, 1986; Tavis, 1992).

—Hipermasculinidades (Benjamin, 1995; Bleichmar, 1996; Bleichmar, 1998; Fernández, 1993; Prior, 1999).

—Patologías de la perplejidad y trastornos de la masculinidad transicional (Benjamin, 1995; Bleichmar, 1996 y 1998; Fernández, 1993; Prior, 1999; Bleichmar, 1986; Tavis, 1992; Hearn, 1990/98; Kimmel, 1993/98; Connel, 1995).

—Trastornos derivados de orientaciones sexuales no tradicionales (Benjamin, 1995; Bleichmar, 1996 y 1998; Fernández, 1993; Hearn, 1990/98; Kimmel, 1993/98; Connel, 1995).

Trastornos por indiferencia a otros o a sí mismo

—Patologías de la autosuficiencia indiferente o agresiva (Bleichmar, 1986; Tavis, 1992).

3. En el listado siguiente, figuran entre paréntesis, al lado de cada grupo, los imperativos/creencias que intervienen preponderantemente en su producción, según el número de orden del anterior listado de imperativos (Bonino, 1997).

—Trastornos por obediencia/rebeldeía excesivas a la norma o jerarquía (Hearn, 1990/98; Kimmel, 1993/98; Connel, 1995).

Abusos de poder y violencias (molestares y maltratos masculinos)

—Abusos de poder y violencia de género (Prior, 1999; Tavris, 1992).

—Abusos de poder y violencia intragenéricos (Prior, 1999; Tavris, 1992).

a) Jerárquicos y generacionales.

b) Violencia entre iguales.

—Abuso de autoridad y poder político (Prior, 1999).

—Patologías de la paternidad y la responsabilidad procreativa (Prior, 1999; Bleichmar, 1986).

Trastornos por temeridad excesiva (Bleichmar, 1986)

Todos estos trastornos generan, además de sufrimiento propio o ajeno, una inflación de determinados comportamientos masculinos (los prescritos desde las creencias de la masculinidad), así como un déficit de otros (los proscritos desde dichas creencias).

Veamos ahora un poco más detenidamente los diferentes grupos de esta clasificación.

Malestares masculinos

Son problemáticas caracterizadas por la producción de sufrimiento psíquico y/o daño a sí mismo y por ser egodistónicas, es decir se viven como extrañas y molestas para el propio Yo. Podemos diferenciarlas en:

—Los trastornos por búsqueda imperativa del éxito y control, caracterizados por el hecho de que cualquiera de los valores derivados de las creencias de la masculinidad (trabajo, sexualidad, potencia económica o corporal, etc.), pueden ser tomados obsesiva o adictivamente como camino para llegar a ser «todo» un hombre. Este camino provoca una sobrecarga psíquica que lleva a veces al daño corporal intempestivo (infarto, por ejemplo).

—Los trastornos por sentimiento de fracaso viril, derivados de la percepción del no cumplimiento de algunos de los mandatos de la Nhg o de la pérdida de valores masculinos que se suponía

poseer (especialmente ante disfunciones sexuales o desempleo). Estas experiencias son significadas desde la Lt/n.m como fracaso en la realización del ser (ser poco o nada hombre) con la herida narcisista y la sintomatología ansioso-depresiva o hiperreactiva consiguiente.

—Las patologías de la autosuficiencia con restricción emocional: derivadas de la valoración extrema de la autosuficiencia vital y la invulnerabilidad, y con los consecuentes déficits personales provocados por la negación de lo emocional y lo vincular. En ellas lo llamado autosuficiencia es en realidad pseudoautonomía. Son quizás los malestares masculinos más frecuentes: arritmicidad patológica, alexitimia, homofobia, dependencias a la pornografía o a la tecnología, intimofobia, parasitismo emocional de las mujeres, etc. (Amorós, 1997; McDougall, 1987; Kimmel, 1994).

—Los trastornos por sobreinversión del cuerpo-máquina muscular: derivados de la hiperconsideración del cuerpo «envoltura exterior». En cambio, el cuerpo «interior» está desinvertido de consideración, con la consecuente desconexión sensitiva de una parte de sí. La vigorexia es un ejemplo muy actual de este trastorno, así como las sobrecargas o las corazas musculares y la falta de detección de alarmas corporales que impiden registrar signos precoces de enfermedad.

—Hipermasculinidades: son trastornos por «exceso» de masculinidad: se desarrollan actitudes en las que hay una identificación infatuada y exhibicionista con valores masculinos, que se ostentan a través de comportamientos exageradamente «masculinos», tales como despliegues de fuerza, riesgo o agresividad, exceso en consumo de alcohol o drogas, hiperautosuficiencia, la hipersexuación o no respetar reglas. Son frecuentes en los adolescentes, quienes los realizan grupalmente a veces en contra de sus deseos para ser aceptados por sus pares, así como por varones en crisis vital. Surgen del malestar por una masculinidad en entredicho, a la que se intenta reasegurar con «estrategias» masculinas. A veces conducen a abusos, aunque no sea su objetivo específico.

—Las patologías de la perplejidad y trastornos de la masculinidad transicional: estas problemáticas surgen de la actual caída o puesta en cuestión de varios mitos de la masculinidad. Esto provoca en muchos varones que se sostenían en ellos desconcierto y

perplejidad, estancamiento del devenir vital o conflictos intra o intersubjetivos con los nuevos roles deseados/temidos. Entre ellas destacan el síndrome de «pérdida del norte» (Bonino, 1997), las dificultades de conciliación vida laboral/vida familiar, la vergüenza del hombre progresista a mostrar sus cambios y la llamada crisis de la identidad masculina (que la mayoría de las veces no es tal, sino un reacomodo a la restricción de roles que el varón percibe, pero sin cuestionamiento de sus representaciones de sí).

—Los trastornos derivados de orientaciones sexuales no tradicionales: originados en la no aceptación inter o intrasubjetiva de orientaciones sexuales no heterosexuales que algunos varones asumen fácticamente (célibe, homo o bisexualidad) y que implican transgredir la actual creencia de masculinidad=heterosexualidad activa, con la angustia y el temor al rechazo consiguiente.

La ausencia o el vaciamiento en la subjetividad de determinadas características humanas «proscritas» para los varones, y la acumulación de heridas al orgullo masculino que todas estas problemáticas producen, generan muchas veces déficits o inhibiciones en el desarrollo personal, que a su vez, por la impotencia que producen, generan más sufrimiento (McDougall, 1987; Kimmel, 1994).

Trastornos por indiferencia a otr@s o a sí mismo

En ellos, la otra persona o el sí mismo no son sujetos u objetos de amor, posesión o dominio, sino que no son generadores de interés vital o simplemente no existen. Estos trastornos son:

—Las patologías de la autosuficiencia indiferente o agresiva: relacionadas con las patologías por autosuficiencia con restricción emocional, pero lo que las caracteriza no es la valoración narcisista del autoabastecerse sino el predominio de la indiferencia, la descalificación a las necesidades del otr@. Entre ellas: el autocentramiento patológico, la insolidaridad con los próximos y los lejanos en lo doméstico o en lo social, el embarazo de la pareja con desimplicación de la propia responsabilidad o la violencia «porque sí» (Gil, 1997) (en la que no se apela a una causa sino al puro placer de dañar).

—Los trastornos por obediencia/rebeldeía excesivas a la norma y jerarquía. Los varones tienden a tener representaciones de sí como

autosuficientes, beligerantes y superiores a las mujeres. Sin embargo, en el plano funcional de la organización de su actuar tiene mucha predominancia el imperativo *¡subordinación y valor!* (pero ya sin la prescripción del valor) derivado de la burocratización del ideal del soldado. Por eso, en la práctica cotidiana de su vida, gran número de varones se encuentran acomodados rígidamente en relaciones micro y macrosociales de sometimiento, aunque éstas sean muy injustas o poco saludables, y no son muchos los que, aunque sufran en ellas, se rebelen. Sometidos a las pautas o jerarquías externas, la propia subjetividad se vuelve indiferente ante sí, sin realización de deseos personalizados o cuestionamientos transformadores, oculta tras los «roles» que se «deben» cumplir (y aquí tenemos la normopatía viril (McDougall, 1987) que no presenta «síntomas» quejas, pero produce «aplanamiento» vital y frecuentes trastornos psicósomáticos, la sobreadaptación exitosa o la neurosis obsesiva), o se «deben» transgredir (y aquí incluimos a las sociopatías) aunque con modelos transgresivos masculinos hiperindividualistas.

Abusos de poder y violencias (molestares y maltratos masculinos)

En el campo de la salud mental, habitualmente suelen pensarse las problemáticas y trastornos de género como aquellos que se manifiestan egodistónicamente, como malestares en lo intrasubjetivo. Estas Pm, diferencialmente, se expresan en lo intersubjetivo.

Independiente de su origen (creencias en la inferioridad de la mujer, placer del dominio, necesidad de resguardo del territorio —mental, físico o geográfico—, o como defensa frente a heridas narcisistas), estas Pm son todas comportamientos de dominio sobre la(s) otra(s) persona(s). Son «molestares» (molestan, producen malestar) (Covas, 1997) y maltratos que producen sufrimiento y/o daño al atentar contra la libertad, el psiquismo, el cuerpo o las posesiones de las mujeres y de otros varones. Muchas veces van acompañados de deseos de hacer mal (sadismo), lo que permite entender mejor muchas formas de opresión y crueldad (Burmeister, 1996; Bonino, 1995; Gonsioreh, 1994; Racchini, 1992).

Por cada varón con una problemática de este tipo, existe complementariamente una (o unas) persona abusada, sufriendo y/o dañada que muchas veces padece trastornos derivados del

avasallamiento subjetivo a la que es sometida en el convivir intoxicante con dicho varón (y que no deben confundirse con supuestos «masoquismos»). Es muchas veces a través del relato en la clínica de dichas personas y una escucha de género, como se puede detectar a estos varones abusadores y violentos.

Muchas de estas Pm están aún legitimadas o naturalizadas en las prácticas cotidianas, o no se incluyen en el campo de la salud mental. En este sentido, visibilizarlas, desnormalizarlas/patologizarlas no significa de ningún modo (porque este podría ser el riesgo) justificarlas como «patología» psíquica atenuante de responsabilidad. Por el contrario, ponerlas en evidencia es un primer paso para estudiarlas como problemas predominantemente masculinos, pero a la vez para deslegitimarlas y ubicarlas en lo que muchas de ellas son: delitos contra las personas, con la consiguiente responsabilización de aquellos que las realizan. Este grupo está constituido por:

—Los abusos y violencias de género. Todos aquellos macro o microcomportamientos de abuso de poder en los que las personas afectadas y dañadas en su físico, su psiquis o su dignidad son mujeres de todas las edades (Bonino, 1995). Aquí agrupamos a las violencias de todo tipo en el hogar, la calle y el trabajo, las explotaciones del cuerpo de la mujer y de la niña, e incluso la inducción «por amor» al consumo de drogas, o al delito. Se pueden ejercer de modo grupal, institucional o social.

—Los abusos de poder y violencias intragenéricos. Son todos aquellos que provocan sufrimiento y/o daño a otros hombres: jerárquicos y generacionales cuando se realizan apoyándose en la mayor jerarquía, edad, fuerza o aval social del que (o de los que) los ejecutan (Gonsioreh, 1994) tales como el *bulling* (matonismo escolar), las novatadas, el ataque a homosexuales, el abuso físico o sexual en instituciones educativas, carcelarias o recreativas; o violencias entre iguales: que suelen realizarse apelando a una «causa» y donde cada varón, indistintamente, puede ser violentador o violentado.

—Los abusos de autoridad y poder político. En ellos, generalmente en manos de líderes con un grupo que los respalda, se aprovecha el espacio de autoridad grupal/comunitario que se tiene para realizar abusos morales, físicos o económicos contra los demás (Racchini, 1992). Relacionados con la adicción al poder, a

diferencia de la normopatía viril, quienes ejercen estos abusos no suelen padecer patologías psicósomáticas ni suelen enfermar ni morir en el ejercicio de su poder; quienes sí lo hacen son sus allegados afectivos. En este grupo, se incluyen los autoritarismos de todo tipo, el aprovechamiento individual del poder, las torturas y métodos de desaparición de personas, la producción de techos de cristal para discriminar a las mujeres, y los racismos o las xenofobias.

—Las patologías de la paternidad y la responsabilidad procreativa. En ellas el abuso, la violencia, la indiferencia o el abandono se dan en la relación paterno-filial. En otros casos existe desresponsabilización anticonceptiva o de crianza con delegación injusta de la carga de responsabilidad en la mujer.

Trastornos por temeridad excesiva

Son trastornos derivados de la hipervaloración del enfrentamiento al riesgo (con la consiguiente minusvaloración del peligro) como valor narcisista masculino, o del descuido de la propia salud. La adicción a la aventura, los deportes y juegos desafiantes de alto riesgo, el contagio de enfermedades de transmisión sexual por no uso de medios preservativos y los excesos en las ingestas (comer, beber o drogarse) son algunos de ellos. Otros, como la conducción temeraria, son además trastornos abusivos hacia los demás en tanto que pueden poner en peligro vidas ajenas (Bonino, 1994).

La lectura de esta clasificación que aquí concluye nos permite comprobar ampliamente la distancia existente entre esta realidad de la «anormalidad» masculina y la ilusión de la norma/normalidad masculina que la cultura aún sostiene. Además podemos ver que muchas de estas problemáticas pertenecen a lo que podríamos llamar «patologías de la acción/inacción», ya que se producen en el campo de lo comportamental, cosa no extraña dado que los varones se definen prioritariamente por el «hacer». Se alejan así frecuentemente de las patologías de la ideación o la emocionalidad, tradicionalmente más asociadas al campo de la salud mental, que quizás por ello las ha dejado fuera de su reflexión.

Por su importancia, y porque están poco estudiadas, visibilizar las Pm, describirlas, comprenderlas y poder contribuir a

transformarlas es una tarea que es necesaria para modificar el malestar que producen. Sin embargo, junto a esto y en paralelo, es preciso ir más allá: no sólo adentrarse en las problemáticas de la masculinidad, sino también poder pensar la masculinidad (tal como es definida actualmente) como problemática.

Es necesario no sólo comprender cómo las creencias matrices de la masculinidad en su absolutización/rigidización producen problemáticas, sino cuestionar dichas creencias. Es necesario deconstruir la modélica masculinidad moderna, la que genera sujetos centrados en sí contra o a costa del otr@, la que provoca una ruptura de la intersubjetividad y la que silencia el reconocimiento mutuo y la individualidad ajena. Y ello puede hacerse, y se está comenzando a hacer (Benjamin, 1995; Bleichmar, 1996 y 1998; Fernández, 1993), desde el paradigma de la intersubjetividad, que puede permitir pensar y construir otras subjetividades masculinas que no teman la diferencia ni el vínculo intersubjetivo (Muguerza, 1998).

La invisibilizada depresión masculina

No es el propósito de este artículo desarrollar la descripción de las diferentes problemáticas mencionadas. Sin embargo, en esta última parte describiré un modo habitual en que muchos de los males masculinos se expresan: la depresión a modo masculino. Ejemplo representativo de la invisibilización de las Pm, este cuadro clínico comienza a ser foco de interés para algunos autores norteamericanos del campo de la salud mental en los últimos tres años (Taffel, 1990; Lynch y Kilmarin, 1999).

A pesar de su importante prevalencia, este cuadro suele ser poco diagnosticado precozmente en la clínica y poco reconocido por los que rodean al varón deprimido, dado que no responde a las habituales descripciones de la depresión.

Sabemos que, según los estudios de género y psicoanálisis, varones y mujeres, de acuerdo con la Nhg, presentan diferencias significativas en la construcción de sus subjetividades y en el desarrollo de sus prácticas. Y esto, entre otras cosas, se evidencia en los modos de definir, percibir, procesar, expresar, tolerar e intentar resolver el malestar. Y esto no puede dejar de ser así también en

relación a la depresión, ese complejo cuadro producto del proceso de articulación entre el estado depresivo, las reacciones defensivas frente al sufrimiento que produce dicho estado, y las complicaciones eventuales.

Ahora bien, los criterios diagnósticos actuales para el cuadro clínico de la depresión del DSM IV no tienen en cuenta esto. Dichos criterios (estado de ánimo depresivo con tristeza y llanto, pérdida de placer, energía e intereses, cambios en peso o ritmo de sueño, inhibición, sentimientos de inutilidad o culpa, disminución de la concentración, pensamientos de muerte) reflejan preferentemente a una mujer deprimida, pero muy poco a un varón deprimido, cuyas características quedan entonces invisibilizadas.

Tiene así el DSM IV en este caso un sesgo genérico, por el cual se toman como universales los criterios basados en el modo predominantemente femenino de gestión de la depresión, ignorando que el modo masculino habitual es diferente.

Los varones manifiestan predominantemente su malestar, no como las mujeres, sino de acuerdo a los modos «masculinos» marcados por la Nhg para ellos: el autocontrol, el ocultamiento del malestar, la disociación y proyección emocional, la ira como emoción validada y la negación de la debilidad y la acción como modo expresivo, defensivo y resolutivo prioritario. Cuando esta modalidad está rigidificada (y esto está en relación proporcional al grado de sometimiento del varón a los mandatos de género), la disociación y proyección pueden convertirse en patológicas, y los comportamientos y actuaciones reactivo/defensivos deslizarse hacia la destructividad propia o de tercer@s.

Producto de esta modalidad genérica el varón depresivo no parece depresivo, ya que su dolor suele estar «detrás de la máscara» (Linch y Kilmarin, 1999). Aún así, podremos reconocerlo, por ejemplo, por su refugio en el trabajo, por su ingesta de alcohol al levantarse, por la conducción peligrosa de su vehículo mientras escucha melodías «sensibleras», o por su irritabilidad cronificada.

Lo característico es que las manifestaciones de su estado y sus reacciones al displacer —a diferencia de las mujeres— son sobre todo «comportamentales» y no emocionales. Por ello, la impotencia y desesperanza, sentimientos básicos de la depresión, suelen ser

percibidos «en sordina», o confusamente, con una sensación de que algo anda mal, pero sin saber qué. La tristeza no se expresa (o no se percibe), siendo más frecuente el «enfriamiento» emocional, existiendo además una muy baja tolerancia a percibir y aguantar el displacer, del que se huye con estrategias «masculinas». Derivado de esto, la abulia y la inhibición son poco frecuentes. Se tiende a atribuir lo que pasa a factores externos y hay resistencia a darle una explicación psicológica/emocional al malestar, al que se tiende a ignorar, o —si se lo percibe—, intentar superar sin ayuda.

Dada la dificultad de hacerse cargo de la propia emocionalidad (rasgo tan pertinente al alexitímico hombre duro), es muy común que la pareja, por mandato de género, habitualmente «descubra», «soporte» e introyecte el malestar disociado, y se autculpabilice (y la culpabilicen) del problema del varón. Esto produce en ella un gran sobreesfuerzo que la lleva muchas veces a los dispositivos de salud mental, que muchas veces no distinguen entre la patología propia femenina y la inducida/implantada por el varón depresivo. (¡Tendría que venir mi pareja! es una frase frecuente en las mujeres que acuden a los dispositivos de salud mental y que pocos terapeutas toman en serio.)

En tanto los varones, por mandato de género, «hacen», más que «sienten»; los indicios de que algo del orden de la depresión les afecta deberemos buscarlos, no en su expresión emocional, sino en su comportamiento. Y aquí nos encontramos con dos importantes indicadores: el primero, los «cambios de carácter».

Un varón deprimido dice que no le pasa nada, no quiere hablar acerca del tema (frecuentemente no sabe qué le pasa). Sin embargo, socialmente se convierte en desagradable: enmudecido o irritable, antisocial u ofensivo. Su familia tiene claro que «algo» le pasa, pues su comportamiento está cambiando, pero él se niega a reconocerlo. Estos cambios se presentan en dos diferentes y típicos modos: el «inexpresivo/huraño», en el que predomina la desconexión y el aislamiento silencioso, que puede ser físico —encerrándose en algún espacio de la casa o en alguna actividad—, o mental, encerrándose en sus pensamientos.

Quienes están con el varón que así se presenta lo definen como siempre preocupado, enmudecido, que no acepta que le digan nada,

sin otros intereses que el trabajo, sin amigos, hiperrutinario y aburrido. El otro modo, es el modo «agresivo/agitado» en el que prevalece la irritabilidad (el DSM IV habla de este criterio, pero para niños adolescentes), la pérdida fácil del control, los accesos de «mal carácter», la explosividad, la ansiedad y la amargura.

Quienes lo rodean lo describen como si fuera un animal enjaulado, hipersusceptible, hiperactivo e inaguantable por sus exigencias, que despierta temor por sus reacciones, que pone ansiosos a todos y que genera que no se le informe de nada para que no se irrite.

En ambos modos, la convivencia con el varón se hace poco tolerable, y esa convivencia también se sostiene habitualmente en los genéricamente prescritos «aguantar», complementar y responsabilizarse por la «armonía» familiar de la mujer. Eso supone un sobreesfuerzo añadido al de hacerse cargo de la emocionalidad.

En las mujeres/compañeras son muy comunes una serie de actitudes «femeninas» exageradas, que pueden ser también indicadores indirectos de la presencia de un varón deprimido y que ellas suelen relatar en las consultas psicológicas a las que acuden con mayor asiduidad que ellos. Es frecuente que con los varones inexpresivo/huraños las mujeres/parejas pongan esfuerzos, y vitalidad para que todo funcione y se sobreesfuercen para mantener una actitud positiva, con el consiguiente y habitual estrés. ¶ con los agresivo/agitados estén siempre tratando de calmar, tengan mucho cuidado con cada cosa que dicen, no brinden información para protegerlo de la tensión de los problemas cotidianos. Un trabajo terapéutico con los varones requiere necesariamente ayudar a las mujeres a modificar estas actitudes «cuidadoras» en las que los varones se apoyan para no reconocer lo que les pasa.

El silencio —en especial el silencio sobre sí— cobra un especial relieve en el varón deprimido. Es un silencio que se defiende, y si se lo pretende romper pidiendo información o conexión provoca enojo. Encerrarse en sí mismo, no contestar, contestar con monosílabos, no preguntar, no escuchar, son algunas de sus variantes.

La renuncia a hablar o hablar de sí es una actitud habitual en los varones, producto de prescripciones genéricas. Sin embargo, hay otro aspecto de este comportamiento que suele estar invisibilizado y que tiene gran importancia en cuanto a su sostenimiento:

independientemente de las razones internas que llevan al varón a estar silencioso (de hecho muchas veces el silencio es debido a una sensación de impotencia que no se quiere mostrar o al no saber qué decir) este comportamiento implica también un ejercicio de abuso de poder porque hay imposición de silencio a la relación con la mujer. Permanecer en silencio para el varón no es sólo no poder hablar, sino no sentirse obligado a hablar ni a dar explicaciones (recurso que sólo pueden permitirse quienes tienen poder) y por tanto imponer el no diálogo. Se fuerza así a los familiares (especialmente a la pareja) a, entre otras cosas, tener que adivinar lo que a él le pasa y a girar a su alrededor para captar cuándo estará accesible.

La consecuencia frecuente es que la insistencia de la mujer para conectarse con él muchas veces es vivida por el varón como una persecución que él niega haber originado y que complica la situación. *¡Déjame en paz!, ¡estoy ocupado!, ¡no me presiones!* son frases habituales que reflejan este estado.

El otro indicador diagnóstico son los comportamientos auto/heterodestructivos. El estilo de reacción masculino frente al estado depresivo, o a veces la única manifestación de ese estado, es predominantemente de acción, con un formato distractivo o evasivo, utilizando estrategias de «escape» a partir de cualquier medio o actividad. Este tipo de reacción, avalado por el mandato genérico como forma de lidiar con los afectos, es positiva en cuanto favorece la sensación de control sobre sí y afecta positivamente el ánimo, pero muy frecuentemente se transforma en un tipo de reacción defensiva «hipermasculina», en la que se apela en exceso a los comportamientos normalizados como masculinos. Así se desencadenan actitudes de hipercontrol, riesgo excesivo o impulsiones/compulsiones, que pueden conducir a graves y dañinas situaciones para sí o tercer@s. Entre ellas: descuidos graves de la salud, actividades de riesgo (deportes, conducción con accidentes frecuentes, promiscuidad compulsiva), intoxicación por alcohol o drogas, workolismo o abandono impulsivo de trabajo, ludopatía, violencia, suicidio sin señales previas (de cada tres suicidios consumados, dos son de varones; entre los de personas jóvenes y ancianas representan el 90%), y a veces suicidios posteriores al asesinato de la pareja o hijos a quienes arrastra posesivamente a la muerte en su desesperación.

No es de extrañar que, frente a una sintomatología tan por fuera de los criterios habitualmente considerados, las depresiones masculinas no sean diagnosticadas, y aún menos, tratadas. Y por ello, no es infrecuente que el primer indicio de que algo del orden de la depresión le pasa a un varón es a través de las consecuencias de una conducta autodestructiva, de una «explosión» física, o porque relata que «hace un tiempo lo pasó muy mal» y ahora quiere tratarse porque no quiere repetir la experiencia.

En los últimos tiempos, se suele nombrar como «depresión enmascarada» a depresiones «atípicas» como la que describimos. La depresión a modo masculino podría ser incluida en esta categoría, con la salvedad de que no es enmascarada sino que es en realidad una depresión expresada claramente con las máscaras que la Nhg propone a los varones, y que es preciso conocer para lograr un abordaje terapéutico adecuado que, por otra parte, siempre debe incluir a su pareja «cuidadora», aunque para desresponsabilizarla.

Referencias bibliográficas

- AMORÓS, CÈLIA, *Tiempo de feminismo*, Madrid, Cátedra, 1997.
- BENJAMIN, J., *Sameness and Difference*, New Haven, Yale University Press, 1995.
- BONINO, LUIS, «Varones y comportamientos temerarios», *Act. Psicológica*, nº 210 (6), pp. 24-26, 1994.
- , «Micromachismos en la vida conyugal», en Corsi, J., *Violencia masculina en la pareja*, Buenos Aires, Paidós, 1995.
- , «La identidad masculina a debate», *Area*, nº 3-4, pp. 16-20, 1996.
- , *Programa Varones, género y salud mental* (en prensa), 1997.
- BLEICHMAR, HUGO, *Angustia y fantasma*, Madrid, Adotraf, 1986.
- BLEICHMAR, EMILCE, *Género, psicoanálisis y subjetividad*, Buenos Aires, Paidós, 1996.
- , *La sexualidad femenina: de la niña a la mujer*, Madrid, Paidós, 1998.
- BRANNON, R. y D. DAVID, *The Forty-nine percent majority*, Washington, Wesley Press, 1976.
- BURÍN, MABEL, *Programa Postgrado género, salud y subjetividad*, Universidad Argentina Bar Ilan, 1997.
- BURMEISTER, R., *Evil*, Washington, Pixel, 1996.
- CONNEL, ROBERT W., *Masculinities*, Oxford, Polity Press, 1995.

- COVAS, S., «La mujer ¿cuidadora?», *Primeras jornadas mujer y salud*, San Fernando/Madrid, Cam, 1997.
- ELIAS, NORBERT, *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*. México: Fondo de cultura económica, 1992.
- FERNÁNDEZ, A. M., *La mujer de la ilusión*, Barcelona, Paidós, 1993.
- GIL CALVO, ENRIQUE, *El nuevo sexo débil*, Madrid, Temas de hoy, 1997.
- GONSIORREH, J., *Male sexual abuse*, Londres, Sage, 1994.
- HEARNS, J. (series editor), *Critical Studies in Men and Masculinities*, Londres, Routledge, 1990-1998.
- KAPLAN, L., *Perversiones femeninas*, Barcelona, Paidós, 1994.
- KIMMEL, M. (series editor), *Research of Men and Masculinities*, California, Sage, 1993-1998.
- , «Masculinity and Homophobia», en Brod, H. y M. Kaufman (comp.), *Theorizing masculinities*, Londres, Sage, 1994.
- KUPER, T., «The politics of psychiatry», *Masculinities*, nº 3 (2), pp. 67-78, 1995.
- LINCH, J. y CH. KILMARIN, *The pain behind the mask*, Nueva York, Haworth Press, 1999.
- MARQUES, JOSEP-VICENT y RAQUEL OSBORNE, *Sexualidad y sexismo*, Madrid, Fundación Universidad Empresa, 1991.
- MCDougALL, JOYCE, *Teatros de la mente*, Madrid, Tecnopublicaciones, 1987.
- MUGUERZA, J., «Reencuentro con el otro», *El País*, pp. 10-11, 1998.
- PRIOR, P., *Gender and mental health*, Londres, MacMillan Press, 1999.
- RACCHINI, P., *La neurosis del poder*, Madrid, Alianza, 1992.
- RAMOS SANTANA, ALBERTO (comp.), *Identidad masculina en los siglos XVIII y XIX*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1997.
- SOLANA, M., «El ideal del soldado y el de ciudadano», *El Niño, rev. del campo freudiano*, nº 4, pp. 42-48, 1997.
- TAFFEL, R., «The politics of mood», *The Family Therapy Networker*, nº 72 (11/90), pp. 49-53, 1990.
- TAVRIS, C., *The mismeasure of woman*, Nueva York, Touchstone, 1992.

IV. DE «ETERNA IRONÍA DE LA COMUNIDAD» A SUJETO DEL DISCURSO: MUJERES Y CREACIÓN CULTURAL¹

Alicia H. Puleo

Desde la Filosofía, mi artículo —como su título indica— intentará analizar el cambio por el que de irónica voz marginal el colectivo femenino pasa a ser sujeto de discurso en los últimos ciento cincuenta años de las sociedades occidentales. Se trata de un camino aún no enteramente recorrido, de ahí la novedad y el interés (no únicamente literario) de un tema como la conceptualización de la masculinidad por parte de las mujeres: considero que en ella está en proceso actualmente una redefinición del ser humano mismo.

Ahora bien, ¿cuáles son las condiciones en que se puede dar la reescritura de la masculinidad? Que los hombres sean «escritos por mujeres» implica la posibilidad de éstas de definir y describir, posibilidad relacionada con su poder social. Capacidad de hacerse oír y de ser escuchadas. Es decir, uno de los aspectos de la igualdad: la equifonía. Equifonía que sólo puede darse con el acceso al ágora, al mundo de lo público. La equifonía guarda relación, por lo tanto, con el reconocimiento de iguales derechos y con la efectiva plasmación de esta igualdad formal en una igualdad real, es decir, en posibilidades materiales de hacer efectivos los derechos reconocidos.

1. Agradezco a la Fundación Caja de Madrid el apoyo otorgado a mis recientes investigaciones sobre género y modernidad de las que este trabajo es deudor.

Podríamos recordar, a modo de ejemplo de esta igualdad real, la célebre «habitación propia» de Virginia Woolf como condición material mínima para dejar fluir la inspiración literaria o realizar cualquier otra tarea intelectual que precise recogimiento, concentración y, consecuentemente, respeto de los que nos rodean hacia la tarea que se emprende. Otro aspecto de esta igualdad real sería la posibilidad de acceder al reconocimiento público (publicación, premios, tratamiento de la crítica periodística...) sin ser afectadas por la discriminación inconsciente que asigna automáticamente un rango de sexo a todo producto cultural. Las fraternidades son potentes. Basta recorrer las páginas de un suplemento literario de cualquier periódico para constatar que todavía el porcentaje de autoras que en ellos se encuentra es netamente inferior al de los varones. Finalmente, y sin pretender agotar los diferentes aspectos en que se puede ver comprometida la igualdad real en este caso concreto, querría señalar dos formas de sexismo: una más antigua que consiste en considerar las obras escritas por mujeres como inferiores por no cultivar un estilo canónico masculino (de ahí que el reconocimiento de una autora pasaba por subrayar admirativamente que escribía como un hombre); otra contemporánea que lleva a adjudicar valor literario a subproductos culturales por el solo hecho de considerarlos representativos de una supuesta identidad femenina.

En este último caso, se trata de autoras que han sabido reconocer la oportunidad que les ofrece el momento histórico de promoción de las mujeres y la curiosidad suscitada por lo que se supone el acceso a la palabra de una identidad diferente. Practican así una escritura de la identidad que, al ser un producto pensado para el consumo, carece de espontaneidad y recurre a los tópicos de la afectividad libre de mediaciones intelectuales de la «buena salvaje» o confirma los fantasmas sexuales patriarcales desde una supuesta subjetividad femenina «liberada». A menudo recurre a ambos expedientes, asegurándose así el éxito personal pero contribuyendo a reforzar, a través de pequeños retoques «muy femeninos», las antiguas máscaras que Amelia Valcárcel llamaría «figuras de la heterodesignación» (la madre y la prostituta fueron las principales en el orden tradicional). A pesar del cambio, el resultado es la negación de la individualidad a las mujeres, el mantenimiento en

el tradicional círculo de «las idénticas» frente al mundo de «los iguales» masculino tan bien analizados por C. Amorós.

Dicho esto, entremos en la cuestión de las representaciones de la identidad masculina y el papel de las mujeres en ella. Las imágenes que representan a la mujer y las que representan al hombre se hallan estrechamente relacionadas. Tales imágenes respondían a las funciones sociales que cada sexo desempeñaba. Pero, como todos sabemos, la Literatura y la Filosofía no son meros reflejos de la sociedad sino que son construcción de la realidad en relación dialéctica con las estructuras sociales. No se limitan a expresar el orden del mundo en el que surgen sino que contribuyen a reforzarlo o, eventualmente, a transformarlo.

La secular exclusión de las mujeres del mundo de la creación cultural no sólo ha sido constitutiva de la identidad femenina sino también de la masculina. Cuando en *El banquete*, Platón diferencia entre la Afrodita Pandemia, terrestre, que une a los hombres con las mujeres para procrear hijos de la carne y la Afrodita Urania, celeste, que genera la atracción entre varones para formar una comunidad de creadores por el espíritu, está plasmando una convicción fuertemente arraigada en el imaginario patriarcal: el dualismo sexuado Naturaleza/Espíritu. La comunidad masculina de intelectuales supera la finitud del devenir por medio de la creación cultural (leyes de Solón, poesía de Homero, filosofía...). En la comunidad intelectual de los iguales (varones jóvenes y adultos, Alcibíades y Sócrates), se alcanza lo universal venciendo al tiempo no por la humilde cadena de los seres que nacen y mueren manteniendo encendida la frágil llama de la vida sino por un salto cualitativo al mundo de las ideas, un mundo separado, aislado de la corrupción que afecta al universo de lo contingente.

Frente a la masculina asunción de la necesidad propia de la razón, las mujeres representarán en ese mundo lo singular y patológico (el *pathos* que amenaza la serenidad racional). Muchos siglos después, Hegel dará nueva forma a esta antigua idea en la *Fenomenología del espíritu* cuando encarna en el enfrentamiento entre Antígona y Creonte la oposición entre los lazos de la sangre y la ley de la polis, las exigencias del afecto familiar y las normas racionales que lo ignoran para hacer reinar una justicia igualitaria.

Esta feminidad —eterna ironía de la comunidad— altera por medio de la intriga el fin universal del gobierno en un fin privado, transforma su actividad universal en una obra de este individuo determinado e invierte la propiedad universal del Estado, haciendo de ella el patrimonio y oropel de la familia. De este modo, la severa sabiduría de la edad madura, que, muerta para la singularidad, para el placer y el goce, lo mismo que para la actividad real, sólo piensa en lo universal y se preocupa de ello, pasa a ser un objeto de burla para la petulancia de la juventud sin madurez [...] (Hegel, 1807, p. 281).

El concepto de «ironía» aparece en Hegel para designar la actitud propia de las mujeres, de los jóvenes y de aquellos artistas que reclaman para sí la genialidad divina. Se trata de una actitud que tiende a subrayar la relatividad de todas las cosas. Es el fundamento del escepticismo. La ironía escéptica, a diferencia de la socrática, busca ocultar lo que conoce con el fin de destruir lo existente. Es un decir sin decir, un sugerir burlón que mina toda convicción y orden. En el texto de Hegel se señala, agudamente, que las mujeres como ironía de la comunidad son negatividad producida por la misma opresión. La comunidad necesita para subsistir el momento singular de la familia y, dentro de ella, a las mujeres, pero el orden social debe trascender los intereses particulares a través de principios y normas universales que nieguen lo particular. Para romper la posible alianza entre jóvenes y mujeres, el filósofo reserva un lugar importante a la guerra como rito de iniciación, de paso a la edad madura en que se atiende a la necesidad racional y no a los afectos.

Esta idea de la ironía escéptica femenina es recogida por Nietzsche quien en sus muchas y a menudo contradictorias observaciones sobre el colectivo femenino afirma que cuando envejecen, las mujeres se vuelven «más escépticas que todos los hombres juntos» (Nietzsche, 1882, p. 59) porque consideran los valores y virtudes como un simple velo decoroso que oculta la verdad de la vida, que es *pudendum*. Dentro del pensamiento de Nietzsche, podríamos interpretar esta observación de la siguiente manera: por su cercanía a los secretos del origen natural de nuestra especie, las mujeres

conservarían un saber que ha sido olvidado por los hombres, embarcados a través de muchos siglos en la construcción cultural de una segunda naturaleza hasta el punto de creer que se trata de la única y verdadera.

¿Qué ocurre cuando las mujeres, esa «eterna ironía de la comunidad», toman la palabra en el espacio público como ha sucedido en este siglo, llamado a justo título por Victoria Camps el «siglo de las mujeres» por las increíbles transformaciones sociales en las relaciones entre los sexos? Entre los temores de los filósofos —baste recordar a Kant y al mismo Hegel— figuraba la irrupción del desorden propio de los afectos en el universo de la racionalidad y la devaluación escéptica de valores y virtudes. ¿Eran fundados estos temores?

Una de las formas del poder es la capacidad de nombrar, describir y definir. Nombrar al Otro es el correlato del constituirse como grupo. La misoginia y el sexismo son algunas de las formas de una identidad masculina históricamente forjada por la negación y devaluación de las mujeres. Curiosamente, cuando éstas toman la palabra no suelen expresar odio o desprecio hacia los varones. Es significativo que «misoginia» sea un término corriente mientras que «misandria» no exista (el diccionario nos ofrece el muy poco conocido término «androfobia» que se refiere al «horror invencible a los hombres», no al odio).

La voz de las mujeres no es una sola. Es múltiple, como la de los hombres. Las imágenes del varón que exprese serán, por tanto, muy distintas. Sin ánimo exhaustivo, me voy a interesar por algunas de las que, de una manera u otra, rompen con los cánones tradicionales de la representación de los sexos según el dualismo Naturaleza/Cultura, superando el diálogo entre varones. Con ellas queda atrás la bien conocida complacencia con la que el filósofo definía al hombre solapando la noción de *anthropos* con la de *aner*, dándonos la sensación de presenciar un diálogo entre amigos, camaradas, iguales, situación que de vez en cuando se evidenciaba por algún ejemplo del tipo «cuando el hombre ama a una mujer...» en el que súbitamente descubríamos que el referente de «hombre» en la mente del filósofo era en realidad «varón como tú, lector, y yo, autor».

Pero «varón» no era concebido como una particularidad del mismo rango ontológico que «mujer» sino como sinónimo de neutro y humano. Señalaré primeramente un procedimiento de resignificación del protofeminismo de la Revolución francesa, me detendré después en Simone de Beauvoir, pensadora de la igualdad —como merecido homenaje (aunque crítico) en este año en que festejamos el cincuentenario de la publicación de *El segundo sexo* (muchas de nosotras debemos a esta obra nuestra iniciación al pensamiento feminista). Finalmente, examinaré la crítica al androcentrismo que se hizo posible gracias a la adquisición de ciertas condiciones de igualdad social entre los sexos.

Si concebimos la relación entre los sexos como especular, es decir, dialéctica, el acceso al discurso de las mujeres implica un ajuste y redefinición de la identidad masculina. Esto se manifiesta en una exigencia de cambio y de abandono de una identidad hipertrofiada por la exclusión de la mitad de la humanidad del estatuto auténticamente humano. Así lo afirma en 1791 Olympe de Gouges cuando, en su universalización de los conceptos rousseauianos, llama a los hombres a volver a la unión justa y armónica de los sexos que la Naturaleza establece. Ésta es la pintura que ofrece del hombre de su tiempo:

Extraño, ciego, hinchado de ciencias y degenerado, en este siglo de luces y de sagacidad, en la ignorancia más crasa, quiere mandar como un déspota sobre un sexo que recibió todas las facultades intelectuales [...] (Condorcet, De Gouges, De Lambert, 1993, p. 155).

En la imaginería de la época revolucionaria con que culmina la Ilustración, las mujeres que reivindican la igualdad de derechos utilizan las denigradas figuras del déspota y del noble para retratar a los hombres que se niegan a compartir con el otro sexo las ventajas de la sociedad democrática que está naciendo. Si los nobles pretendían hacer valer la superioridad de su sangre para disfrutar de privilegios de estamento a expensas del pueblo llano, también la mayoría de los demócratas de la época —salvo ilustres excepciones como el marqués de Condorcet— afirmaba la superioridad

intelectual masculina para participar en la vida política y gozar de los derechos civiles.

La verdadera cara del demócrata será pintada, así, por lo que destaca Cèlia Amorós como procedimiento de «resignificación del lenguaje revolucionario» (Amorós, 1997, p. 163), como la del aristócrata del sexo que proclama una falsa «igualdad de todos los hombres» que excluye de ella a las mujeres. Uno de los atributos de este varón (parcialmente) demócrata será la soberbia, rasgo considerado característico también de la derrocada aristocracia.

Ahora bien, como también señala Cèlia Amorós, el discurso de la vindicación culmina con Simone de Beauvoir. *El segundo sexo* está dedicado a sostener la idea de que «la mujer» es un constructo social y, por lo tanto, se propone examinar la condición femenina. Sin embargo, contiene —como no podía ser de otra manera— una conceptualización del varón. Simone de Beauvoir hace una relectura de la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel desde claves existencialistas.

Según Beauvoir, la afirmación de Hegel de que el privilegio del amo sobre el esclavo deriva de que el primero no ha temido arriesgar la vida en el combate mientras que el segundo se ha dejado someter para conservarla tendría una mejor aplicación en el caso de la relación entre hombre y mujer. Lo propio de lo humano es crear valores, despegarse de la mera naturaleza negándola. El guerrero demuestra su afirmación del espíritu al poner en peligro su vida (la naturaleza) en nombre de ciertas razones. Las mujeres de los primeros tiempos de la humanidad, al quedar excluidas de las hazañas guerreras por los trabajos de la maternidad, han estado “biológicamente condenadas a repetir la Vida” (Beauvoir, 1949, p. 129). Simone de Beauvoir opone «Vida» a «Existencia».

Mientras que Vida remite a la repetición carente de sentido propia de los ciegos procesos naturales, Existencia es una categoría únicamente propia del ser humano, el creador del sentido. El sentido sólo se afirma por el desprecio a la vida. Así:

La peor maldición que pesa sobre la mujer es estar excluida de estas expediciones guerreras; si el hombre se eleva por encima del animal no es dando la vida, sino arriesgándola; por esta

razón, en la humanidad la superioridad no la tiene el sexo que engendra sino el que mata. (Beauvoir, 1949, p. 128).

La imagen del varón esbozada por S. de Beauvoir es altamente positiva y corresponde a su definición de ser humano como trascendencia, como una arriesgada y valerosa actividad de afirmación de la cultura por encima del simple deseo natural de conservar la vida:

El *homo faber* es desde el principio de los tiempos un inventor: el palo, la maza con la que arma su brazo para alcanzar los frutos, para derribar a los animales, son instrumentos con los que amplía su control del mundo; no se limita a transportar al hogar los peces que captura en el mar; primero tiene que conquistar el reino de las aguas tallando piraguas; para apropiarse de las riquezas del mundo se incauta del mundo mismo. En esta acción experimenta su poder; plantea unos fines, proyecta caminos hacia ellos: se realiza como existente. Para mantener, crea; desborda el presente, abre el futuro. Por esta razón, las expediciones de caza y pesca tienen un carácter sagrado. Se acogen sus triunfos con fiestas y celebraciones; el hombre reconoce así su humanidad. Este orgullo lo manifiesta ahora también cuando ha levantado un pantano, un rascacielos, una pila atómica. No sólo ha trabajado para conservar el mundo dado: ha hecho estallar las fronteras, ha sentado las bases de un nuevo futuro. (Beauvoir, 1949, p. 128).

En definitiva, para Beauvoir, el varón ha construido lo que Hegel llamaba la «Casa del Hombre», es decir, la Cultura, ha humanizado la Naturaleza someténdola. Y este «someter» se halla positivamente connotado.

No estamos aquí ante una voz femenina que ponga en duda los valores de la cultura masculina sino que denuncia la perpetuación de la exclusión histórica del llamado «segundo sexo» de este mundo humano que es también el suyo. Todo ser humano se realiza en el proyecto puesto que, tanto si es hombre como mujer, en tanto conciencia «es lo que no es» (la intencionalidad propia de la conciencia encierra dentro de sí su objeto) y en tanto libertad «no es lo

que es» sino que se halla arrojado hacia el futuro. El sujeto no es esencia sino que es existencia, autoconstrucción en el hacerse ser de sus proyectos. Pero sólo el varón cumpliría, a los ojos de Beauvoir, su destino de existente ya que en la sociedad patriarcal las mujeres son reducidas a la inmanencia. Esta caída en la facticidad y la inmanencia no es reducible a simples factores biológicos (mayor dependencia de la hembra humana a los fines de la especie) puesto que todo dato es siempre reinterpretado en una situación. Esta caída en la inmanencia tampoco es falta moral, como lo sería desde el enfoque sartreano de la mala fe (huir de la responsabilidad de asumir la libertad). Beauvoir reduce la autonomía del sujeto sartreano e insiste en los condicionamientos sociales que intervienen en la construcción de la subjetividad (López Pardina en Beauvoir, 1949, p. 14). El célebre «No se nace mujer, se llega a serlo» se hallaba dirigido a denunciar las restricciones que sufrían las mujeres y que les impedían desarrollar sus potencialidades propiamente humanas, es decir, culturales, no meramente animales. Para Beauvoir, los valores masculinos son los valores humanos:

La mujer busca y reconoce ella también los valores que alcanza concretamente el varón; él abre el futuro hacia el que ella también se trasciende; en realidad las mujeres nunca enfrentaron valores femeninos a los valores masculinos (Beauvoir, 1949, p. 129).

Así, los supuestos valores femeninos aparecen sólo como una trampa en que se ha encerrado a las mujeres para evitar su reivindicación del estatus plenamente humano. Como vemos, el modelo humano sigue siendo aquí el masculino. No hay un cuestionamiento del sujeto masculino más allá de la crítica a su injusto mantenimiento de la mujer como lo Otro. Dado que la moral existencialista exige reconocerse como libre y liberar la libertad de los otros, se insinúa que habría una falta moral en aquel varón que no reconoce la libertad de las mujeres. Encerrarlas en las figuras de la heterodesignación es negar su estatus humano en tanto libertad de elección. Pero esta mala fe, como categoría ética valorativa individual que es, no puede ser predicada del varón como colectivo, sino de sujetos

específicos que se comporten de esta manera. No estamos todavía en la segunda ola del feminismo, es decir, en la que se producirá en los años setenta (en parte como herencia y desarrollo de las tesis beauvoireanas) y, por lo tanto, la lectura del fenómeno de la asimetría entre los sexos no es política sino psicológica y ontológica. En varios pasajes, Beauvoir asume las teorías de Georges Bataille sobre el varón como soberanía que desea olvidar su origen natural, su nacimiento en la materia indiferenciada sometida al ciclo de la vida y la muerte. También encontramos la temática sartreana de lo absurdo de la existencia y del horror producido por lo viscoso (que, no olvidemos, en Sartre es representado por lo femenino). Dice Beauvoir refiriéndose a la «rebeldía» del hombre frente a su finitud carnal:

[el hombre] Quisiera ser necesario como una pura Idea, como el Uno, el Todo, el Espíritu absoluto; y sin embargo, está encerrado en un cuerpo limitado, en un lugar y un tiempo que no ha elegido, al que no había sido llamado, inútil, inoportuno, absurdo. La contingencia carnal que sufre es la de su mismo ser en su desamparo, en su injustificable gratuidad. Ella también lo condena a la muerte. Esta gelatina temblorosa que se elabora en la matriz (la matriz secreta y cerrada como una tumba) recuerda demasiado la blanda viscosidad de la carroña para no apartarse de ella con un escalofrío [...] Porque le horroriza la gratuidad y la muerte, al hombre le horroriza haber sido engendrado; quisiera renegar de sus aspectos animales; por su nacimiento, la Naturaleza mortífera tiene poder sobre él. (Beauvoir, 1949, p. 232)

Para la filósofa existencialista, el hombre se define como trascendencia al producir un mundo de artefactos con que dominar la naturaleza y de valores eternos con que superar los límites del tiempo. Por ello, el varón aparece en la visión beauvoireana como motor civilizatorio de los orígenes de la humanidad. Lo que nuestra filósofa impugna es la continuidad de la exclusión de las mujeres de ese mundo de la Cultura cuando ya las condiciones económicas e históricas permitieran su entrada en él. El pensamiento de Beauvoir

está profundamente anclado en los dualismos Naturaleza/Cultura, Vida/Existencia, Cuerpo/Intelecto. Consecuentemente, pinta un retrato del hombre según el cual éste representaría el modelo de la humanidad, la realización de la trascendencia, la victoria del espíritu sobre la mera reproducción de la materia. Su único defecto consiste en no reconocer en su compañera, ahora que la civilización lo hace posible, a un existente con igual derecho a elegirse y a acceder a la esfera de las realizaciones culturales que definen lo propiamente humano.

A pesar de esta visión tan favorable del hombre, la obra de Beauvoir produjo reacciones muy adversas en su tiempo. En plena reacción contra un sufragismo ya enterrado, a muchos la demanda de igualdad les pareció intolerable. Las teóricas del feminismo de los sesenta y setenta se reconocerán como «hijas de Beauvoir», aunque también señalarán sus distancias con esta madre intelectual. Muchos son los puntos en que difieren y uno de ellos es esta imagen acrítica del varón.

La progresiva autoconciencia de las mujeres como grupo social en la llamada segunda ola del feminismo consolidará nuevos enfoques que podemos resumir en la expresión: crítica al androcentrismo. ¿Hasta qué punto ciertos valores considerados «humanos» no eran sino «masculinos»? ¿El modelo de la virilidad no había impregnado casi por entero la cultura autopresentándose como asexual? A este respecto, conviene señalar las observaciones críticas que ha recibido Beauvoir, incluso por parte de teóricas que no rechazan totalmente su obra. Por ejemplo, Toril Moi ha subrayado el carácter fálico de las metáforas de la trascendencia en *El segundo sexo*. Trascender (elevarse, ir más allá) aparece representado por un imaginario lineal y ascendente altamente sexualizado. La Caída, por el contrario, es el movimiento circular, repetitivo, lo viscoso. Agreguemos a ello las consideraciones de Beauvoir sobre la comparación entre la anatomía masculina y femenina. A pesar de que critica la interpretación freudiana del complejo de castración en las mujeres, señala la ventaja que significa para el niño poseer un pene en el que proyectarse, un alter-ego que forma parte de sí y al que dirige según su voluntad en sus actividades urinarias y, más tarde, en la actividad sexual.

Ligado a las consideraciones críticas sobre el sesgo androcéntrico de la cultura, encontramos a partir de los años setenta un creciente cuestionamiento de la subjetividad masculina que desemboca en los llamados estudios de la condición masculina por parte de hombres que comienzan a vivir el modelo tradicional de virilidad como una imposición y desean revisarlo. En las dos últimas décadas comienza a abrirse paso en las ciencias sociales el uso del concepto de «género» (*gender*) como construcción cultural, como «constitución simbólica e interpretación sociohistórica de las diferencias anatómicas entre los sexos» por medio de las cuales «el *self* desarrolla una identidad incardinada» (Benhabib, 1990, p. 125). En líneas generales, gana terreno el constructivismo sobre el esencialismo en el análisis de la diferencia sexual. Ahora no sólo la Mujer es un constructo, también lo es el Hombre y no solamente en el sentido de «ser sus posibilidades» como humano sino de ser únicamente algunas de ellas, cercenando las otras para adecuarse a lo que la sociedad espera de cada sexo.

Corresponde aquí recordar que Virginia Woolf fue una precursora en la crítica al androcentrismo. En el primer tercio de siglo, el tema de la identidad masculina deformada por la desigualdad entre los sexos es agudamente tratado por Woolf en *Una habitación propia*:

Hace siglos que las mujeres han servido de espejos dotados de la virtud mágica y deliciosa de reflejar la figura del hombre, dos veces agrandada. Sin ese poder el planeta sería todavía ciénaga y selva. Faltarían las glorias de todas nuestras guerras [...] Los espejos, aunque tienen otros empleos en las sociedades civilizadas, son esenciales a toda acción violenta y heroica (Woolf, 1929, pp. 58-59).

Mientras que la breve observación de Olympe de Gouges anteriormente citada se limitaba a criticar los prejuicios masculinos de rango sexual, en el análisis de V. Woolf se enfatiza la importancia de la relación especular entre los sexos como fuente del poder patriarcal. La autoestima del hombre crece con la beata admiración femenina. Las mujeres aparecen, así, como el motor de la actividad

masculina, la fuente de su vitalidad y de sus hazañas. Conociendo la posición de V. Woolf ante la guerra, posición claramente expresada en *Tres guineas*, el fragmento citado adquiere todo su vigor crítico. La admiración femenina no es para nuestra autora lo que era para el renacentista conde de Castiglione en *El perfecto caballero y la dama de Corte*: necesaria fuente de emulación que perfecciona a los caballeros y permite el progreso de la civilización. La hipertrofia de la subjetividad masculina se hallaría relacionada para nuestra autora con los errores de la Historia, con la destrucción y la irracionalidad. Por ello, Woolf invita a practicar un irónico distanciamiento: la mirada de las mujeres sobre el mundo masculino puede tener la virtud de ser una mirada desde la periferia, desde una posición privilegiada porque la marginación facilitaría la observación crítica. No puedo dejar de recordar al respecto ese extraordinario pasaje de *Tres guineas* en que, desde un puente sobre el Támesis ve pasar el desfile de «los hijos de hombres con educación» —abogados, militares, obispos, médicos— con una mirada irónica que revela la vanidad de los símbolos que lucen. Símbolos que expresan las «lealtades irreales» hacia «viejas iglesias», «viejas Universidades» y «viejos países». Pelucas, medallas, togas con funciones simbólicas de representación del poder. La antigua «eterna ironía» femenina le hace comparar el casco militar con el doméstico cubo del carbón, observando que lo que los diferencia es que éste nunca fue ornado con blancas crines. V. Woolf escribe estas páginas en un momento histórico que califica de transición. Las luchas sufragistas han conquistado un primer acceso al ámbito público, espacio reservado hasta el momento a los varones, y es necesario preguntarse «adónde nos conduce ese desfile de hombres con educación», ¿el objetivo de las mujeres ha de ser la asimilación, la automarginación o la transformación de ese mundo? Frente al Estado y a la razón instrumental del sistema del poder en que se entrelazan las armas, el imperialismo, el dinero y la guerra, Woolf exalta la figura de Antígona. Si Antígona se convirtiera en estadista, se vería atada por los mismos compromisos que Creonte. Con ello desaparecería la ironía femenina y toda esperanza utópica.

Este mismo temor a las reivindicaciones de igualdad se expresa en algunas pensadoras actuales de la diferencia sexual. Sin embargo,

una lúcida respuesta fue dada ya por V. Woolf: a pesar de los peligros, es necesario que las mujeres sigan «la vieja senda hasta el viejo final». Para V. Woolf, la reclusión doméstica de las mujeres y su dependencia económica mantienen secretas relaciones con la identidad viril basada en la guerra. Quien no posee independencia económica no puede desarrollar ideas propias ni menos aún exponerlas. Por otro lado, la ideología de la complementariedad no es ajena a la exaltación del guerrero. Pero todas estas razones no pueden conducirnos a una simple asimilación acrítica. Debemos pensar sin cesar:

En las oficinas, en los autobuses, mientras en pie contemplamos coronaciones y celebraciones municipales [...] Jamás dejemos de pensar: ¿Qué es esa civilización en la que nos hallamos? ¿Qué son esas ceremonias y por qué hemos de participar en ellas? ¿Qué son esas profesiones y por qué hemos de ganar dinero con ellas? ¿Adónde, en resumen, nos lleva ese desfile de hijos varones de hombres con educación? (Woolf, 1938, p. 89).

Antes, me he referido a la preponderancia del constructivismo en la conceptualización de hombres y mujeres en las últimas décadas. Sin embargo, esta afirmación deja de lado algunas pensadoras de la diferencia entre los sexos que querría recordar. Se trata de aquellas que relacionan la crisis ecológica con las identidades sexuadas. Las autoras consideradas ya clásicas del ecofeminismo escriben sus obras a finales de los setenta y durante la década de los ochenta y pueden ser calificadas de esencialistas en cuanto a su consideración de lo masculino y lo femenino.

Como sabemos, en el pensamiento tradicional el par Hombre-Cultura se oponía al par Mujer-Naturaleza. Ambos se hallaban en una relación de jerarquía según la cual el hombre era superior a la mujer porque representaba y concretaba los valores de la Cultura frente a la Naturaleza, mera animalidad. Otras expresiones de esta oposición eran: Racionalidad frente a Afectividad, Consciente frente a Inconsciente, Justicia frente a Benevolencia. Hemos visto que Beauvoir partía del mismo dualismo Naturaleza/Cultura pero exigía que las mujeres fueran aceptadas como creadoras partícipes del

mundo cultural. Las teóricas ecofeministas llamadas «clásicas», por el contrario, mantienen la ecuación tradicional pero invierten la valoración, con lo que el par Mujer-Naturaleza será superior al par Hombre-Cultura. Nos hallamos ante una visión de lo masculino claramente negativa. Si la mujer es Eros, el hombre aparece como Thanatos, como agresividad destructora y afán de dominio que lleva a la humanidad a las puertas de su ocaso. Las tradicionales guerras y la nueva amenaza ecológica serían consecuencia de sus signos de identidad.

Considerarán al varón como responsable de una cultura contraria a la Vida, de una civilización destructora de la Naturaleza. Lo femenino, en cambio, será exaltado como Naturaleza maternal, nutricia y dadora y conservadora de vida. Vivimos, dice Mary Daly, una «sociedad falotécnica» (Daly, 1978), los hombres se hallan dominados por una pasión necrofilica por la técnica. Tanto si se presenta como dios del orden y la armonía —Apolo— como si adopta su otra cara, la del éxtasis dionisiaco, se trata de una misma identidad masculina opresora de las mujeres a través del nivel simbólico de polución (mitos, religiones patriarcales, pornografía) y responsable de la polución material del planeta.

Esta nueva imagen del varón establece cierto equilibrio con respecto a algunas representaciones tradicionales de la mujer como el Mal. La misoginia encuentra por fin una respuesta simétrica que corresponde a un momento de constitución de la conciencia de las mujeres como grupo y de percepción del peligro de crisis ecológica. Su propuesta de solución política es separatista. Estas teóricas fueron muy criticadas por su esencialismo que mantenía las identificaciones y oposiciones tradicionales (Naturaleza-Mujer/Cultura-Hombre) limitándose a invertir su valoración.

El realismo de los universales que tanto se había criticado al analizar el mito del Eterno Femenino resurgía ahora acompañado de un Eterno Masculino. En los noventa, entre otras propuestas similares, la filósofa australiana Val Plumwood rechazará estas esencias masculina o femenina y hablará, en cambio, de una Lógica del Dominio históricamente masculina (Plumwood, 1993). Se trata de una lógica dualista que denigra todo aquello que considera Naturaleza (la mujer, el cuerpo, las emociones, la afectividad). Sus

orígenes son ya antiguos: recordemos nuevamente las consideraciones iniciales sobre el amor y los sexos en Platón. La devaluación de la vida en la teoría platónica es constante (se manifiesta claramente en la contraposición entre el mundo de las ideas y el mundo del devenir) y, como señala Nancy Hartsock, esta devaluación y la consecuente valorización de la muerte (el cuerpo como cárcel del alma) mantienen estrechas relaciones con el sistema político esclavista. Pero no a la manera en que lo pensara Nietzsche —como consuelo de los esclavos— sino como ideología necesaria para el mismo amo, para ese guerrero que arriesga su vida en el combate. La dialéctica del amo y el esclavo utilizada por Simone de Beauvoir para explicar el dominio masculino (arriesgar la vida en vez de darla es una forma de afirmar el espíritu sobre los ciclos ciegos de la Naturaleza) ahora puede ser reinterpretada desde una perspectiva sociopolítica.

El amo, al arriesgar su vida, demuestra su control de las emociones y su desprecio por el cuerpo, por lo que en él percibe como naturaleza. Este ideal de transcendencia forma parte del universo simbólico de las relaciones de poder instituidas entre los seres humanos y es motor y legitimación del dominio sobre la Naturaleza. ¿Puede este dualismo Vida/Espíritu ofrecer un modelo válido de varón y de ser humano a las puertas del próximo milenio?

El dualismo Naturaleza/Razón permitió a Aristóteles justificar el dominio del hombre libre sobre mujeres, esclavos y animales. La lógica del dominio opera por medio de dos mecanismos fundamentales (Plumwood, 1993). El primero de ellos es la negación de toda dependencia con respecto a lo oprimido (sea la Naturaleza o la mujer). Esta fantasía de independencia absoluta del sujeto masculino ha sido tematizada por filósofas de distintas e incluso contrapuestas tendencias teóricas: Luce Irigaray se ha referido a la «ilusión de autogénesis»; Seyla Benhabib ha llamado la atención sobre la comparación hobbesiana de los hombres con hongos que surgieran de repente y, por lo tanto, carecieran de compromisos mutuos previos, como «descripción última de la autonomía», representación del *self* narcisista desincardinado que subyace a las teorías del contrato social. Cèlia Amorós, por su parte, habla de: «sujeto iniciático [...] o desmadrado en el doble sentido de sujeto salido de

madre y de sujeto sin madre, inengendrado y generador absoluto del sentido» (Amorós, 1997, p. 21) al que considera una «versión inverosímil» de la real capacidad autoconstituyente del sujeto.

Este autoconcebirse como totalmente separado, independiente de la Naturaleza, genera, según Val Plumwod, la intensa angustia ante la muerte que afecta particularmente al hombre occidental moderno que tampoco tiene ya el apoyo de consoladoras metafísicas de la trascendencia o religiones de la salvación.

El segundo mecanismo característico de la lógica del dominio es la negación de todo fin propio y de todo ser independiente a la Naturaleza, convertida en mera materia prima a disposición de la razón instrumental. Sólo la superación de esta lógica que implica una fantasía de omnipotencia puede evitar la degradación de la vida en la Tierra y, a largo plazo, el suicidio de la humanidad.

Vemos, pues, que, descubiertas las estrechas relaciones entre la cultura y la subjetividad masculina —relaciones históricas, no ontológicas— ambas son examinadas con la mirada crítica que había comenzado siendo ironía para terminar convirtiéndose primero en interrogante sobre la civilización y después en afirmación de una cultura humana alternativa. La crítica al androcentrismo nos conduce a una redefinición del ser humano que supere los dualismos jerarquizados. Tanto los hombres como las mujeres somos naturaleza y cultura, razón y afectividad, intelecto y cuerpo.

Así como el persa en París de Montesquieu posibilitaba la auto-crítica de la sociedad francesa del antiguo régimen, hoy las mujeres son las extranjeras (o para recuperar la imagen de Virginia Woolf, las Extrañas) que los designan e interpelan, a veces desde la ira, otras, las más, desde la calma reflexiva, ofreciéndoles una oportunidad única de observarse desde los ángulos muertos, haciendo visibles los puntos ciegos de esa larga tradición de identidad masculina que hoy ya no es adaptativa. Realizada desde una posición no hegemónica, el nombrar y describir lo masculino no es hetero-designación coercitiva sino invitación a la autocrítica y al cambio social. El futuro de la humanidad pasa por el examen atento y —en la medida de lo posible— sin prejuicios de nuestras identidades sexuales y de nuestra relación con la naturaleza. Todos necesitamos observadores críticos, las culturas y los individuos se

enriquecen y se hacen autorreflexivos en contacto con los otros. De esta forma, el acceso de las mujeres a la posición de sujeto del discurso ofrece a los hombres una oportunidad histórica inédita de observarse, por fin, en un espejo no deformante.

Referencias bibliográficas

- AMORÓS, CÈLIA, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Madrid, Cátedra, 1997.
- BEAUVOIR, SIMONE DE (1949), *El segundo sexo*, vol. 1, trad. Alicia Martorell, prólogo de Teresa López Pardina, Madrid, Cátedra, 1999.
- BENHABIB, SEYLA (1987), *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades del capitalismo tardío*, trad. Ana Sánchez, Valencia, Alfons el Magnànim, 1990.
- CONDORCET, DE GOUGES, DE LAMBERT y otros, *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, edición de Alicia H. Puleo, presentación de Cèlia Amorós, Barcelona, Anthropos, 1993.
- DALY, MARY, *Gyn/ecology. The metaethics of radical feminism*, Boston, Beacon Press, 1978.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH (1807), *Fenomenología del Espíritu*, trad. Wenceslao Roces, Méjico, FCE, 1966.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *La gaya ciencia*, trad. Pedro González-Blanco, Valencia, Sempere y Cia., s.d., 1882.
- PLUMWOOD, VAL, *Feminism and the mastery of nature*, Londres y Nueva York, Routledge, 1993.
- WOOLF, VIRGINIA (1929), *Una habitación propia*, trad. Jorge Luis Borges, Madrid-Gijón, Júcar, 1991.
- , (1938), *Tres guineas*, trad. Andrés Bosch, Barcelona, Lumen, 1980.

V. MASCULINIDAD Y VIOLENCIA

Cristina Alsina y Laura Borràs Castanyer

Masculinidad¹

XY: he aquí la fórmula cromosómica del hombre, los cromosomas que desencadenan los mecanismos de la diferenciación sexual que hacen que un hombre no sea una mujer (XX). Sin embargo, no basta con el componente genético que se asegura en el mapa cromosómico del XY. Llegar a ser un hombre es un proceso que pone en juego factores psicológicos, sociales y culturales que no tienen nada que ver con la genética y que, no obstante, tiene un papel tan o más determinante que ésta. Del XY, punto de partida biológico, a la creación de una identidad masculina, el camino resulta complejo. Como ha señalado Elisabeth Badinter (1993, p. 13), ser un hombre implica un esfuerzo.

La cuestión de la masculinidad, que por el momento definiremos como la forma aceptada de ser un varón adulto en una sociedad concreta (Gilmore, p. 15), nos remite a un problema más amplio: el de la identidad masculina. Inmediatamente, se nos plantean una multiplicidad de preguntas de compleja respuesta. Por ejemplo:

1. Los apartados «Masculinidad», «Violencia» y «Masculinidad y violencia» han sido realizados por Laura Borràs Castanyer, mientras que el apartado «Un ejemplo de violencia masculina: el conflicto bélico» ha corrido a cargo de Cristina Alsina.

¿hay una «estructura profunda» de la masculinidad?, ¿hay un arquetipo global de virilidad?, ¿podemos hablar de «ideologías de la masculinidad»?... Intentar dar respuesta a este tipo de cuestiones comporta adoptar una actitud capaz de pluralizar, problematizar y centrar la cuestión hablando de «masculinidades». Un término que la antropóloga norteamericana Margaret Mead puso en circulación después de haberse percatado de que la masculinidad es dislocable. En esta línea nuestra intención radica en dismantelar el desfasado patrón viril universal del *macho man* y constatar que no existe un modelo único masculino universal.

Aunque las reducidas dimensiones de este artículo no nos permitan abordar cuestiones de máxima actualidad como la violencia de género, parece evidente que el aparente aumento de dicha violencia ejercida por los hombres contra las mujeres puede tener que ver en cierta medida con el hecho que estemos viviendo una auténtica «crisis de la masculinidad». La masculinidad navega y ha navegado en algunas épocas en el mar del desconcierto siempre en relación con el opuesto jerarquizado del binomio: las mujeres. No obstante, después de la deconstrucción empírica de la diferencia de sexos, donde cada sexo ha privilegiado el estudio de su grupo sexual y los espacios de dominación y de alienación, los estudios intergéneros se transversalizan. Como ha afirmado Alicia Puleo, que las mujeres seamos hoy sujeto de discurso es una buena noticia para los hombres. Y lo es porque estamos trabajando para superar los dualismos jerarquizados, lo cual ofrece a los hombres la posibilidad de observarse en un espejo no deformante. Ciertamente, la voluntad de redefinición de las mujeres está obligando al hombre a redefinirse también o, quizás, a definirse de nuevo. Sin embargo, también se alzan voces que culpabilizan a las mujeres de haber «desestabilizado las oposiciones reglamentadas y subvertido las diferencias estables» (Lipovetsky, p. 90). En cualquier caso, si de algo son responsables las mujeres es de haber intentado, y en algunos casos haber conseguido, poner en tela de juicio la supuesta superioridad del hombre respecto de la mujer.

La masculinidad es un mito, un estereotipo, igual como lo ha sido el de la feminidad. Ambas son construcciones relacionales —que no se definen si no es en relación la una con la otra (Kimmel,

p. 12)—. El hombre era y continúa siendo en muchos casos el criterio a partir del cual se mide a la mujer, que se compara respecto de la perfección masculina. Al cambiar la concepción de la feminidad, la masculinidad se ha desestabilizado. El significado de «masculino» es hoy materia de debate. La virilidad representa una prisión para los hombres, una prueba continua. Norman Mailer sostuvo que ser un hombre es la batalla sin fin de toda una vida. Y es que ¿cuándo puede la virilidad darse por definitivamente adquirida? Los hombres sienten su virilidad permanentemente en peligro, bajo sospecha. La masculinidad no constituye una esencia, sino más bien una ideología destinada a justificar la dominación masculina. Pierre Bourdieu (1990, p. 21) afirma: «ser un hombre es, de entrada, hallarse en una posición que implica poder». Y uno de los signos constitutivos de la masculinidad es, sin duda, la violencia, la fuerza, el control, el dominio, la agresividad, la agresión. Todos estos parámetros se han configurado como exigencias de la virilidad. La violencia, la doctrina viril de la consecución, la lógica del dominio (de la cual hemos hallado múltiples muestras en la filosofía occidental de Platón a Nietzsche, pasando por Hegel) es un discurso de poder que constituye al hombre como sujeto y se comporta como la base de la masculinidad desde tiempos inmemoriales.

La tipificación sexual afecta a todos los ámbitos de la sociedad. La construcción de categorías sociales de sexo es transversal con respecto al conjunto de los espacios sociales. Las relaciones sociales de sexo se apoyan tanto sobre la ilusión naturalista de la superioridad masculina, como en la reafirmación entre los hombres de la visión jerárquica de las relaciones hombres-mujeres. Ser hombre —y ser comprendido por los hombres— significa ser el más fuerte, el mejor, el que tiene éxito y triunfa. El resto —desde este punto de vista—: algunos homosexuales, los débiles, los que no quieren o no pueden ganar, son equiparados según la ética masculina, a las mujeres. Deconstruir la manera a través de la cual nuestros sistemas sociales crean a los «machos» —los «hombres de verdad»—, y vehicular los mecanismos sutiles de la dominación significa integrar no sólo a las mujeres, sino a los efectos de la dominación masculina sobre las mujeres y, todavía más, necesita

incorporar los estudios feministas. Deconstruir la masculinidad conlleva explicitar el coste y la alienación que viven los hombres en las relaciones con sus congéneres, hombres y mujeres. Lejos de determinismos biológicos, una gran puerta está abierta para los culturalistas o constructivistas, porque si la masculinidad se construye, también se puede cambiar.

Violencia

De manera parecida a la cuestión masculina, existe un doble posicionamiento ideológico y moral respecto a la violencia, en general, y a la violencia masculina, en particular. Las teorías que se han formulado para tratar de dar una explicación a este problema pueden dividirse en dos grandes categorías: las *teorías activas*, que sitúan el origen de la agresión en los impulsos internos y hablan de una violencia innata, consubstancial a la especie humana, y las *teorías reactivas*, que ubican el origen de la agresión en el medio que rodea el individuo y la perciben como una reacción de emergencia frente a los acontecimientos ambientales o sociales. Por una parte, pues, tenemos a los firmes defensores de la agresividad humana, autores que argumentan que el hombre es, por instinto, una criatura agresiva y que es esta propensión innata a la violencia la que explica la agresión individual o de grupo del hombre.² Y en el lado opuesto, hallamos las reflexiones de los defensores de que la evolución humana está basada en el traslado progresivo de una dimensión de limitada capacidad para el conocimiento hacia un estadio de adaptación que se fue ampliando progresivamente y en el cual se llegó a depender completamente de la capacidad de aprendizaje. En este proceso, el cerebro se caracteriza por una capacidad general altamente desarrollada para el aprendizaje y eso es lo que constituye la naturaleza innata del homínido. En la naturaleza humana, el

2. Robert Ardrey, *African genesis*, Atheneum, 1961; *The territorial imperative*, Atheneum, 1966, y Konrad Lorenz (1966), *On aggression*, Harcourt, Brace & World, serían algunos de los autores más representativos de este posicionamiento. Cabe resaltar que la concesión del Premio Nobel a Lorenz supuso el apoyo institucional y el salto a la fama de sus postulados etológicos.

hombre llega a convertirse en un ser humano mediante el conocimiento de un entorno producido por él mismo: la cultura, una circunstancia que será decisiva para su desarrollo.³

La visión heredada de Plauto (*homo homini lupus*) y de Hobbes, no es nueva y, de hecho, gozó de un momento especialmente dulce durante el reinado del darwinismo social.⁴ Podríamos hallar uno de sus máximos exponentes en Freud, que en *El malestar de la cultura* expresó:

El hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor, que sólo osaría defenderse si se le atacara, sino, por el contrario, es un ser entre cuyas disposiciones instintivas también debe incluirse una buena porción de agresividad. Por consiguiente, el prójimo no le representa únicamente un posible colaborador y objeto sexual, sino también un motivo de tentación para satisfacer en él su agresividad, para explotar su capacidad de trabajo sin retribuirla, para aprovecharlo sexualmente sin su consentimiento, para apoderarse de sus bienes, para humillarlo, para ocasionarle sufrimientos, martirizarlo y matarlo. *Homo homini lupus*: ¿quién se atrevería a refutar este refrán después de todas las experiencias de la vida y de la Historia? (1929, p. 3.046).

Nosotros podríamos corregir la máxima latina y, de acuerdo con las mismas tendencias científicas de los defensores de la agresividad humana, decir *homo homini ratus*, ya que —de manera excepcional en los carnívoros— las ratas, como los hombres, pueden matar a sus congéneres. Ambos están faltos de las inhibiciones innatas que prohíben dar muerte a miembros de la misma especie y que sí poseen el resto de carnívoros, equipados físicamente para la lucha (cuernos, garras, colmillos, etc.). Éstos pueden luchar entre ellos, y la lucha también puede ser a muerte, pero si observan

3. M. F. Ashley Montagu o Luis Rojas Marcos, podrían ser dos defensores de esta tendencia.

4. La creencia de que los fuertes y agresivos sobreviven mientras que los débiles y pacíficos sucumben es una doctrina que ha puesto al darwinismo al servicio de las empresas más reaccionarias, como el nazismo.

determinados signos de sumisión (ya sea la huida o cualquier otro gesto similar), los atacantes no pueden matar al rival derrotado, desisten inmediatamente en una muestra de la protección evolutiva de las especies. En el polo opuesto, el hombre está físicamente mal equipado para matar, probablemente por ello no adquirió las inhibiciones constitutivas que le impedirían matar a sus iguales e inventó las armas.

Sin embargo, no podemos olvidar que los conocimientos científicos (observaciones, experimentos y hechos) están siempre a merced de sus intérpretes y que su interpretación está siempre sometida al error humano, a la tendenciosidad y al prejuicio. Además, resulta demasiado simple y fácil aceptar la idea de que haya una motivación instintiva para la agresividad humana, ya que, de hecho, las teorías basadas en el instinto lo acostumbran a explicar todo. Si entendemos el instinto como una disposición psicofísica, heredada e innata, que determina a su poseedor a percibir, a prestar atención a objetos de una cierta clase, para experimentar una excitación emocional de una determinada cualidad al percibir tales objetos y para actuar respecto a ellos de una manera especial o, como mínimo, para experimentar el impulso de efectuar tal acción (McDougall), o bien si entendemos el instinto como un «mecanismo nervioso, jerárquicamente organizado, que puede determinar, dar salida o encaminar impulsos de origen externo como interno, y que responde a estos impulsos con movimientos coordinados que contribuyen al mantenimiento del individuo y de la especie» (Tinbergen, p. 112), nos percataremos de que el instinto como explicación de la agresividad humana ha sido la más exitosa de las exégesis para la violencia humana. Lo cierto es que el concepto de instinto ha adquirido forma de doctrina y significa el ejemplo más relevante de reificación en todo el campo de la ciencia: la utilización de una abstracción como si tuviera existencia real, aunque, relacionado con el hombre, se ha visto más y más desacreditado por los estudios científicos, hasta el punto de que hoy ya no se le otorga validez ninguna.

John Stuart Mill afirmaba que de todas las formas vulgares de evadir la consideración del efecto de la influencia moral o social en la mente humana, la más vulgar es la de atribuir las diversidades de

conducta y de carácter a diferencias naturales inherentes. En este sentido, negar que los factores hereditarios juegan un papel en el desarrollo conductual es tan falso como creer que el factor hereditario determina la conducta humana, es decir, que la conducta humana está determinada por la herencia. La eufemística manera que tenía la sociedad victoriana de denominar el carácter punitivo de la naturaleza y justificar así la agresividad humana, «depravación innata», sólo viene a aligerar el peso de la culpa. Naturalmente, si alguien nace marcado hereditariamente por la agresividad y establecemos que su conducta agresiva es innata, inmediatamente le eximimos de culpa. De esta manera no solucionamos el problema, nos limitamos a utilizar mecanismos mentales que reducen su perversidad y que, al mismo tiempo, desvían nuestra atención sobre las posibles causas reales, posponiendo una solución efectiva basada en el conocimiento real y no en la tranquilidad de las conciencias.⁵ Lo más notable de la conducta humana es, precisamente, que es aprendida, que está basada en las conductas de otros seres humanos y la violencia no es una excepción en este sentido.

La liturgia de la agresividad innata como una explicación de la proclividad del hombre hacia las conductas violentas, si bien en algunos casos no intenta justificar estas conductas, sí que pretende señalar mediante estas explicaciones la dirección en que

5. El mito de la ferocidad de los animales salvajes constituye una de las supremas racionalizaciones del hombre occidental, ya que no sólo le ha servido para explicar los orígenes de su propia agresividad, sino que también la aligera de su consiguiente responsabilidad. Obviamente, si su agresividad es innata no puede ser culpado por ella. La conciencia natural ante este estado de cosas es la resignación («las guerras existirán siempre y la delincuencia también») y, claro está, la represión con las consabidas medidas «protectoras», «restrictivas» y «vehiculadoras» de esta agresividad. Esta tesis es tremendamente peligrosa porque justifica toda la violencia que el hombre es capaz de aprender. Así las cosas se comprende la opinión del general alemán von Bernhardt en el año 1912: «la guerra es una necesidad biológica... tan necesaria como la lucha de los elementos en la naturaleza... que proporciona resultados biológicos justos, ya que sus decisiones descansan en la naturaleza misma de las cosas» (Von Bernhardt, Friedrich). *Germany and the next war*. Nueva York, Longmans, 1912). Desgraciadamente, no estamos a tiempo de preguntarle al general qué piensa de la derrota «biológicamente justa», siguiendo su propio razonamiento, de Alemania en las dos guerras mundiales, pero seguro que, habiendo desarrollado una teoría tan ingeniosa como ésta, habría encontrado más pronto o más tarde algún tipo de explicación.

se ha de proceder si se quiere ejercer algún control sobre ellas. Si la agresividad del hombre está genéticamente programada, entonces sólo puede mantenerse dentro de unos parámetros admisibles mediante los controles morales. No admiten que la conducta agresiva y violenta pueda deberse a una reacción contra la frustración, ni tampoco que pueda ser «situacional», es decir, que pueda estar provocada por situaciones y condicionamientos que no tienen nada que ver con la programación genética. El mito de la agresividad del hombre se corresponde con el mito de la bestia, es decir, la falsa creencia de que la mayoría de animales salvajes son feroces asesinos. Dentro de esta clasificación incluiríamos, también, el mito de la selva, del salvaje, de la lucha de la naturaleza y, de la depravación innata, un mito que se corresponde perfectamente con el del pecado original. La crueldad de los animales es un mito, y, por contra, la crueldad del ser humano es una realidad bien siniestra. Estos mitos representan la proyección de nuestras actitudes adquiridas sobre la pantalla de la naturaleza. Lo que no somos capaces de reconocer como un producto esencialmente nuestro, lo atribuimos a la naturaleza, a factores genéticamente programados o innatos.

Para concluir con este apartado «biológico-fatalista» del problema diremos que estas creencias perpetúan una interpretación «pecadora» de la naturaleza humana y desvían la atención de otras posibles causas de la agresividad y la destructividad humana. No es la naturaleza del hombre, sino su educación lo que requiere toda nuestra atención.

Masculinidad y violencia

Respecto a la relación entre masculinidad y violencia, los antropólogos coinciden en afirmar que todos los pueblos que dan valor a las virtudes guerreras y que se atribuyen ellos mismos el derecho a exterminar a sus enemigos o inferiores, tienen un ideal de masculinidad altamente agresivo. Por contra, las sociedades donde el hombre no parece obtener ningún placer hiriendo o matando a miembros de la propia o de otras especies, además de ser sociedades tremendamente amables y sanas —que expresan una enorme satisfacción con los placeres físicos concretos: la comida, el sexo, la risa,

el sueño...— no tienen ningún ideal de masculinidad valerosa y agresiva. En estas reducidas sociedades pacíficas (los «arapesh» de Nueva Guinea, los «lepchas» de Sikkim, en el Himalaya y los pigmeos de Ituri, en el Congo), que no son abundantes, están tecnológicamente retrasadas y se hallan en lugares inaccesibles (puesto que sólo así pueden sobrevivir a la búsqueda de poder de sus vecinos desinhibidos), se hacen distinciones mínimas entre los caracteres ideales de hombres y mujeres. Sus hijos se educan en preceptos distintos de los que se concretan en frases como: «los hombres de verdad hacen... o no hacen...». Su modelo educativo no está basado en éxitos y/o triunfos simbólicos, ni pruebas que han de ser superadas. No poseen ni héroes ni mártires a quienes emular, ni traidores ni cobardes a quienes despreciar, su vida religiosa está vacía de dioses y demonios importantes y personalizados... Sin embargo, prestemos un momento de atención a nuestra cultura cristiana occidental. El folclore popular está lleno de escenas de agresión, los cuentos que explicamos a los niños desde que nacen hablan de modelos de comportamiento basados en la idea del Bien y del Mal, en ellos no se duda en aniquilar al «malo» en aras del Bien. Escenas de canibalismo, infanticidio, crueldad, abusos, tortura física o psicológica, etc. son frecuentes en los «cuentos de hadas», desde «Caperucita Roja» hasta «Hansel y Gretel», pasando por «Blancanieves» o «Cenicienta». Además, desde un punto de vista religioso, la fascinación por la escena de la Pasión de Jesús es la muestra suprema de la instauración de la violencia en nuestro bagaje cultural y la celebración de la comunión, un acto simbólico de antropofagia. La propia Biblia está llena de matanzas y destrucciones.⁶ Todos sus mitos son sanguinarios, todas las historias de mártires tienen que ver con episodios de violencia que nos fascinan. Y sostiene los psiquiatras que nos fascinan las atrocidades o las imágenes de atrocidades porque los impulsos y deseos agresivos son humanos y comunes y, sin embargo, están prohibidos, son tabú.

6. Recordemos el episodio en que Yaveh ordena a Abraham que sacrifique a su hijo Isaac como prueba de sumisión y acatamiento a su voluntad. Sólo en el último momento, cuando el filicida está a punto de acabar con la vida de su propio hijo, la intervención divina, satisfecha por la ciega obediencia, lo impide.

Por ello estas escenas nos permiten liberarnos de nuestras más ocultas tendencias destructivas y purgamos así, psicológicamente, nuestra crueldad reprimida. Si giramos los ojos hacia el pasado histórico nos percataremos de cómo el atractivo de la violencia como espectáculo no ha desaparecido con la evolución y el progreso. Se ha modificado, pero no ha desaparecido. Los romanos iban al circo en una búsqueda escandalosa de experiencias que llenasen el vacío de sus vidas y asistían a representaciones violentas y reales con una finalidad lúdica. Durante siglos y siglos, la masa de pueblos y ciudades ha asistido masivamente a las ejecuciones públicas y morbosas que tenían lugar en plazas y calles. Los sustitutos de estos populares placeres macabros nos los proporcionan hoy en día la televisión y el cine, que representan con más o menos realismo toda la variedad existente de violencia entre personas.

Si hay un elemento recurrente en la caracterización tipológica del macho, del hombre viril, de la masculinidad imperante, ésta es, sin duda, la fuerza. Pero incluso las delimitaciones terminológicas y conceptuales son complejas y están cargadas de significados. Así, «fuerza» nos remite, semánticamente, a violencia y a agresión. Del mismo modo que se han intentado encasillar los tipos propios de la masculinidad, también la violencia ha sido tipologizada. Por lo menos se han distinguido tres tipos de violencia:

—La *violencia organizada*, pautada, deliberada, impersonal e instrumental. Una violencia que puede ser política o criminal. También puede ser considerada la *violencia social*.

—La *violencia espontánea*, reactiva, compensadora y libre. Como reacción, supone una recompensa para las frustraciones sufridas en el pasado. Se conoce también como *violencia psicológica o individual*.

—Y, finalmente, la *violencia patológica*, que parte de un registro distinto y que, en esencia, es reductible a cualquiera de las otras dos. La *violencia psicopatológica* (Linares, p. 12).

Hemos visto cómo la polémica entre lo que es innato y lo que es adquirido ocupa un lugar central en esta encrucijada de doctrinas que giran alrededor de la violencia. La violencia entre humanos ha

sido justificada con todo tipo de razonamientos: biológicos, psicológicos, sociales, económicos, culturales, filosóficos, políticos, militares y religiosos. Y según la ideología dominante ha sido interpretada como una necesidad irremediable, un pecado, un crimen, una enfermedad o un problema social. La gran pregunta que tantas y tan diversas teorías han pretendido explicar es: ¿qué es lo que nos hace ser violentos? Hay seguidores de Freud que, como May, han sostenido que la violencia es una forma de comunicación que surge a falta de otras. Esta creencia se basa en la concepción del poder como dimensión psicológica. El poder es la capacidad de causar o impedir el cambio y podemos distinguir en él 5 niveles: 1) poder ser, 2) autoafirmación, 3) autoaserción, 4) agresión y 5) violencia.

Una relación empieza ya a convertirse en turbadora: la relación entre violencia y poder. Y es que la ausencia de poder también conduce al individuo a la impotencia. Ante la imposibilidad de autoafirmación, la impotencia conduce también hacia la agresión y la violencia. Finalmente, en este sumario recorrido por la psicología de la agresividad, mencionaremos las posiciones de Fromm, que distingue dos tipos de agresividad en el hombre:

—Un primer tipo que comparte con el resto de animales, un impulso genéticamente programado para atacar o huir cuando están amenazados sus intereses vitales. Él la denomina *agresión benigna*, defensiva, que está al servicio de la supervivencia del individuo y de la especie. Se trata de una violencia biológicamente adaptativa, que cesa cuando concluye la amenaza.

—El otro tipo, la *agresión maligna*, es decir, la crueldad o la destructividad, es específica de la especie humana y es ausente en la mayoría de los mamíferos, no tiene ninguna finalidad y su motivación es la búsqueda del placer. Esta agresividad maligna es una pasión, como lo son el amor o el anhelo de libertad y forma parte del carácter del hombre.

Así pues, siguiendo a Fromm tendríamos que los instintos son soluciones a las necesidades fisiológicas del hombre, mientras que las pasiones, que están condicionadas por el carácter, son soluciones a sus necesidades existenciales. Las pasiones juegan un papel

determinante en nuestro comportamiento y representan fuerzas más impetuosas y vehementes que los propios instintos. Los hombres torturan y matan por venganza, por celos, por amor, pero no por instinto. Las pasiones son el combustible de las tragedias humanas, las pasiones nos convierten en malvados y en héroes (Bibby, p. 25). La creencia en el origen innato de la agresión maligna se transforma, como ha señalado Rojas Marcos, en ideologías que ayudan a racionalizar el desasosiego, la confusión y la impotencia que nos produce la destructividad humana. En el fondo, la convicción de que el ser humano es intrínsecamente violento no es más que la versión laica de un paradigma fascinante en la imaginación y mitología religiosa de Occidente, que ha perdurado durante siglos: la doctrina del pecado original.

Un ejemplo de violencia masculina: el conflicto bélico

Partamos de las tesis expuestas por Freud en su ensayo *El malestar de la cultura* de 1929 en el que afirma que:

La vida humana en común sólo se torna posible cuando llega a reunirse una mayoría más poderosa que cada uno de los individuos y que se mantenga unida frente a cualquiera de éstos. El poderío de tal comunidad se enfrenta entonces, como «Derecho», con el poderío del individuo, que se tacha de «fuerza bruta». Esta sustitución del poderío individual por el de la comunidad representa el paso decisivo hacia la cultura. Su carácter esencial reside en que los miembros de la comunidad restringen sus posibilidades de satisfacción, mientras que el individuo aislado no reconocía semejantes restricciones (1929, p. 3.036).

Podemos establecer que la cohesión de nuestra cultura depende de la vida en comunidad basada en la aceptación de reglas de convivencia que limitan la libertad del individuo. La represión de las disposiciones instintivas es el precio que debe pagarse para poder avanzar en la evolución cultural. De entre todas las disposiciones instintivas Freud destaca «la tendencia agresiva» como «una disposición instintiva innata y autónoma del ser humano; además [...]

aquella constituye el mayor obstáculo con que tropieza la cultura» (1929, p. 3.052). Según Freud, la tendencia a la cultura agrupa a los individuos aislados primero en familias y después en comunidades cada vez más amplias, unidas libidinalmente. Esta tendencia a la cultura choca con las fuerzas de agresión y hostilidad de unos contra otros, inherentes al ser humano. La cultura parece definirse pues como un largo camino de aceptación de la máxima «Amarás al prójimo como a ti mismo», esencialmente antagónica a la naturaleza humana. En este marco, la guerra se perfila como una experiencia subversora del orden social y cultural ya que implica una vuelta a la disposición instintiva a la agresión y niega los principios ordenadores de la cultura según los expone Freud.

La experiencia histórica del siglo veinte abunda en ejemplos de sociedades que, habiendo consolidado un tejido cultural que garantiza la vida en comunidad, evolucionan hacia la organización y sistematización de las tendencias agresivas reprimidas hasta convertirlas, sin embargo, en instrumentos de expansión e imposición de su cultura sobre otra. Así, las guerras coloniales e imperialistas del siglo veinte son, a la vez, una manifestación de los deseos de propagación de ciertas culturas (dominantes), y una regresión a etapas preculturales en las que la tendencia agresiva aún no había sido objeto de represión. El conflicto bélico, en tanto que hecho histórico de nefastas consecuencias humanas y materiales, es un elemento desestabilizador y desestructurador de la cultura, un catalizador de crisis ideológicas y sociales cuyo análisis pone de relieve las crisis en que han entrado ciertos modelos sociales y culturales durante la regresión a esa barbarie que es la guerra.

Uno de los ejemplos paradigmáticos de regresión a la barbarie en este final de siglo ha sido la guerra americana en Vietnam.⁷ Los estudios sobre dicha guerra —que supuso el primer fracaso militar del sistema capitalista abanderado por los Estados Unidos y que descubrió las grandes fisuras ideológicas de dicho modelo

7. Tomo prestado el término «guerra americana en Vietnam» del ensayo *The Vietnam War. The American War*, escrito por la Dra. Renny Christopher (Amhurst, Univ. of Massachusetts Press, 1995). Este término sustituye el común pero inexacto «guerra de Vietnam».

político-social y económico— han demostrado, más allá de toda duda, que el modelo de nación que había conducido a los EE UU inevitablemente a la guerra estaba sumido en una profunda crisis. Los movimientos izquierdistas de la llamada contracultura, entre ellos los movimientos de izquierdas (*New Left*), de lucha por los derechos civiles (*Black Liberation*), movimientos feministas (*Women's Liberation*), y movimientos de oposición a la guerra (*G.I. Resistance*) convirtieron el debate sobre la legitimidad de la guerra en una discusión pública sobre la viabilidad del modelo de nación vigente. Aprovechando este debate sobre las estructuras sociales y políticas, los movimientos feministas y los de la nueva izquierda desafiaron la sociedad patriarcal tradicional y su actitud masculinista mediante la redefinición de los roles genéricos en vigor.

Durante los años sesenta, el cuerpo se convirtió en elemento vehiculador de la lucha política y escaparate de la relación ideológica del Yo con las experiencias vividas. Así, la apariencia de cada individuo se cargó de significado político: las mujeres no utilizaban sujetador ni maquillaje, los afroamericanos luchaban por dignificar el significado del color de su piel, el cuerpo del activista de izquierdas con cabellos largos, pendientes, ropa amplia y conducta relajada era toda una escenografía de la lucha en contra de las actitudes acomodaticias y a favor de la redefinición de los modelos de masculinidad y feminidad al uso. Para la vanguardia cultural y política del momento el cuerpo del soldado, rígido y erguido, respiraba conformidad y disciplina, y personificaba el modelo de masculinidad tradicional difundido por las estructuras militares.

En este contexto, los cuerpos de los soldados que regresan de la guerra desgarrados, fragmentados constituyen una paradoja: esos hombres que han sobrevivido a la experiencia que, según el imaginario imperante, había de reafirmar su masculinidad, regresan menguados, castrados, rotos, inútiles. Según Elaine Scarry (1985, pp. 118-119), el cuerpo del veterano que regresa de la guerra herido o mutilado no tiene carácter referencial.⁸ La no referencialidad de

8. Por «no referencial» hay que entender que el cuerpo de suyo, es decir en tanto que pura materialidad física, no remite a ningún sistema de valores.

ese cuerpo se convierte en operativa durante la posguerra puesto que es entonces cuando dicho cuerpo adquiere sentido y se convierte en objeto de estrategias discursivas cuyo ámbito referencial ya no se limita al campo de batalla sino que se amplía a todo el contexto sociopolítico en el que nace dicho discurso sobre la guerra. Los movimientos feministas y de izquierdas utilizan esos cuerpos como denuncia del carácter violento y deshumanizador de las estructuras políticas vigentes y como prueba de la necesidad de redefinir el estereotipo de masculinidad.

Un ejemplo de este uso del cuerpo del veterano lo encontramos en la película de Hal Ashby *Coming Home* de 1978. El protagonista regresa de Vietnam condenado a vivir en una silla de ruedas, paralizado de la cintura para abajo, emasculado. Su primera reacción ante la inutilidad de sus genitales es agresiva y autodestructiva, pero su actitud se torna esperanzada y sosegada en cuanto aprende a considerar la posibilidad de llevar un tipo de existencia alejada de los estereotipos masculinistas que se había visto obligado a aceptar. Al creer en la viabilidad de una vida sin relaciones heterosexuales normativas —que incluyen necesariamente la penetración—, al aceptar la marginalidad del gran significante masculino, el falo, es capaz de establecer una relación sentimental plena y satisfactoria basada en el mutuo acuerdo y en el respeto entre iguales. *Coming Home* se convirtió en modelo de una nueva masculinidad.

Esta reconsideración de los valores masculinos marca también la temprana producción literaria en torno al conflicto bélico y sus secuelas. Un considerable corpus poético, escrito por soldados que, al regresar a casa, se unían a los movimientos de lucha contra la guerra en Vietnam, se esfuerza por narrar el cuerpo roto del veterano. La descripción de dichos cuerpos evidenciaba la invalidez del mito occidental que explica la guerra como epopeya cuyo protagonista es el cuerpo sin fisuras de un soldado heredero directo de los grandes héroes de la tradición épica. La representación de la mutilación y el dolor rompía con la imagen normativizadora de masculinidad que tenía expresión en la integridad corpórea del soldado entrenado en un sistema violento, misógino y masculinista. La doctrina militar enseñaba a los reclutas a entender su cuerpo, capaz de matar y mutilar a otros cuerpos, como un vehículo de potencia

masculina y de heroicidad. La identidad genérica de los soldados era difícilmente dissociable de su capacidad de acarrear muerte y desolación. Sexualidad y violencia (falo y rifle) se encontraban unidas por un vínculo metafórico insalvable. El recluta aprendía, durante la instrucción,⁹ a encarnar su identidad en un cuerpo impenetrable, indestructible y total cuya arma más mortífera era su falo. Pero este modelo de soldado, epítome de la masculinidad tradicional, sólo tenía significado en un cuerpo *de una sola pieza*. Así pues, las imágenes de desmembración, fragmentación y disgregación del cuerpo mutilado se convirtieron en el signo gráfico más patente del fracaso de la ideología militarista.

Un ejemplo meridiano del uso poético de las imágenes de mutilación como crítica de un modelo de masculinidad obsoleto lo encontramos en el poema de Basil T. Paquet (veterano de guerra) publicado en 1972 en la antología *Winning hearts and minds*, que Michael Bibby describe como la primera colección de poemas escritos por soldados disidentes del ejército de los EE UU publicada mientras la guerra en la que habían servido seguía:

Dieciocho años tardé en hacerme un hombre.
Mi primera vez fue con una puta en la calle Tu Do.
¡Ojalá no me hubiera abandonado a aquella lascivia
primeriza y salvaje!, porque la rabia y la arremetida
de una mi(n)a me dejaron sin nada hasta las caderas.
Noté el desgarró en la pared de los muslos,
Mil astillas de metal me abrieron mil heridas,
Mi pajarito voló veinte metros
y fue a parar a una acequia.
He sido padre sólo de ésto: de la amargura sin género
de dos muñones, y de una compasión que no he pedido

9. El proceso de adoctrinamiento de los reclutas se ve reflejado incluso en las rimas que entonan durante la instrucción. Un ejemplo entre muchos (citado en el ensayo *Hearts and minds. Bodies, poetry, and resistance in the Vietnam era* de Michael Bibby):

«*This is my rifle, this is my gun
One is for fighting, one is for fun.*»

(Éste es mi rifle, ésta mi pistola / uno para luchar, con la otra disfrutar.)

y que da a luz a las caras de todos aquellos
que verán cómo me voy muriendo, en el delirio
de la septicemia que va creciendo donde antes tuve las pelotas.

El contradictorio Yo narrativo —contradictorio ya que es a la vez epítome de masculinidad por su condición de soldado y de no-masculinidad por la amputación del significante masculino: el falo— recurre a las severas constricciones del soneto (que son precisamente las que le dan su fuerte cohesión) para describir la masculinidad mutilada y la fertilidad frustrada y para denunciar la perversión de un modelo social en que la mutilación se convierte por antonomasia en castración.

Según Michael Bibby (1996, p. 158), estas imágenes de castración/mutilación tienen significado político en la medida en que ofrecen resistencia al arquetipo de masculinidad impenetrable del soldado. El cuerpo del soldado herido se feminiza puesto que su unidad se ve *penetrada* por balas y fragmentos de granada. Bibby afirma que la fragmentación del cuerpo, la mutilación y la perpetración de orificios desaffan los límites de la cohesión corpórea del soldado. Éste pasa de ser el penetrador fálico de incuestionable unidad a ser el cuerpo penetrado y castrado, invirtiendo así uno de los símbolos culturales de masculinidad más anclados en el imaginario de los EE UU. El cuerpo mutilado se convierte en una denuncia de la incoherencia de la ideología dominante, de la mutilación del cuerpo político y social del país y de la castración del modelo masculinista del aparato militar.

Así pues, y a modo de conclusión, se podría afirmar que el uso que hacían los movimientos de izquierdas de las imágenes de mutilación como metáfora del proceso de desintegración de un modelo ideológico y político, abría la puerta a la exploración de nuevos modelos sociales que conllevaban una redefinición del modelo tradicional de masculinidad. Un «nuevo hombre» parecía emerger de la cenizas de destrucción en Vietnam, un nuevo hombre que moriría poco después a manos de John Rambo y sus émulos.

Conclusiones

Esperamos haber contribuido con nuestras reflexiones a poner de relieve que la conducta violenta no es sólo un parámetro genético que pertenece a la esencia del modelo humano, sino que es una conducta aprendida educacionalmente. Si hay algo que nos diferencia como humanos es el comportamiento social. Todas nuestras costumbres, incluido el lenguaje, dependen de la educación y del aprendizaje que recibimos de nuestro entorno, la familia o la escuela, etc., lo cual es explicativo de la inmensa diversidad de costumbres dentro de la misma especie, *homo sapiens*. Querríamos, sin embargo, acabar con una cita de Ashley Montagu que dice así:

Aprender a hablar cuesta muchos meses, aprender a querer puede llegar a costar años. Ningún ser humano nace con impulsos hostiles o violentos y nadie se vuelve hostil o violento sin tomarse el tiempo necesario para aprenderlo. La única forma de aprender a querer es siendo querido. La única forma de aprender a odiar es siendo odiado. Esto no es ni fantasía ni teoría, simplemente es un hecho comprobable. Recordemos siempre que la humanidad no es una herencia, sino un triunfo. Nuestra verdadera herencia es la propia capacidad para hacernos y formarnos nosotros mismos, no como las criaturas del destino, sino como sus forjadores.

Referencias bibliográficas

- ASHLEY MONTAGU, M. F., «Introducción», en *Hombre y agresión*, Barcelona, Kairós, 9-18, 1968.
- BADINTER, ELISABETH (1992), *XY, la identidad masculina*, Madrid, Alianza, 1993.
- BIBBY, MICHAEL, *Hearts and minds. Bodies, poetry, and resistance in the Vietnam era*, New Brunswick, Nueva Jersey, Rutgers University Press, 1996.
- BOURDIEU, PIERRE, «La domination masculine», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 84, sept., 1990.
- CRISTOPHER, RENNY, *The Vietnam war. The American war*, Amhurst, University of Massachusetts Press, 1995.

- FREUD, SIGMUND (1929), *El malestar de la cultura*, en *Obras completas*, Barcelona, Ediciones Orbis, 1988, trad. de Luis López Ballesteros y de Torres.
- GILMORE, D. D., *Hacerse un hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*, Barcelona, Paidós, 1994.
- KIMMEL, MICHAEL S. (ed.), *Changing men. New directions in research on men and masculinity*, California, Sage, 1987.
- LINARES, JUAN L., *Agresividad y violencia. El debate de la violencia humana*, Barcelona, Fontamara, 1981.
- LIPOVETSKY, GILLES, *L'Ère du vide*, París, Gallimard, 1983.
- MAILER, NORMAN, *The prisoner of sex*, D.I., Fine, 1985.
- MCDUGALL, WILLIAM (1908), *An Introduction to social psychology*, trad. esp. *Introducción a la psicología*, Buenos Aires, Paidós, 1970, 2ª ed.
- MILL, JOHN STUART (1848), *Principios de economía política*, México DF, Fondo de Cultura Económica.
- ROJASMARCOS, LUIS (1995), *Las semillas de la violencia*, Madrid, Espasa, 1996, 10ª ed.
- SCARRY, ELAINE, *The body in pain. The making and unmaking of the world*, Nueva York, Oxford University Press, 1985.
- TINBERGEN, NIKO, *The study of instinct*, Oxford, Clarendon Press, 1951.

VI. MASCULINIDAD Y ETNICIDAD: LAS REPRESENTACIONES RACISTAS Y EL MITO DEL VIOLADOR NEGRO

Sabrina Brancato

En la National Shrine de Washington D. C., la iglesia más importante de la capital, situada en medio de un barrio afroamericano, llama la atención la representación iconográfica por ser muy distinta de la iconografía cristiana tradicional, que suele representar a un Jesús flaco, cansado, débil (femenino, se podría decir) y muy a menudo de barba y piel ligeramente oscura. En la iglesia americana, en cambio, una enorme pintura de un Jesús-Dios parece abrazar el mundo desde lo alto de la cúpula central. Es un Jesús robusto, musculoso, de piel muy blanca, pelo rubio claro y ojos azules, que, en su excesiva virilidad, se parece más bien a un Rambo ario. Puesto que la población de Washington está compuesta en un 85% de afroamericanos, esta imagen parece un ejemplo muy evidente de cómo la representación de la identidad puede estar marcada étnicamente. De hecho, la definición de la identidad siempre es étnica (o cultural), pero la marca étnica es tanto más evidente cuanto más multicultural el contexto social.

Masculinidad y colonialismo: el blanco y el *otro*¹

La construcción de la diferencia racial y cultural y, por consiguiente, de la imagen de varios grupos étnicos como *otros* (o sea, atrasados

1. El argumento de esta sección está elaborado a partir de las informaciones contenidas en los textos de Ania Loomba y de Elleke Boehmer citados en la bibliografía.

e inferiores) está basada en lo que Abdul Jan Mohamed define como *alegoría maniquea*, donde se produce una oposición discursiva binaria entre razas. Oposiciones de este tipo sirven no sólo para crear imágenes del *otro* sino que son igualmente esenciales para la construcción del *yo*, que en el caso del encuentro colonial es la identidad europea, el *yo* masculino, blanco, occidental.

Una parte considerable de las representaciones del encuentro colonial simbolizan la violación y el saqueo de los países colonizados representando a éstos como mujeres desnudas y situando a los colonizadores como dueños/violadores. En un grabado del siglo dieciséis, por ejemplo, se representa a Américo Vespucci con un estandarte con la cruz del sur en una mano y un astrolabio de marinero en la otra, de pie mirando a América, una mujer desnuda en una hamaca. En el drama colonial, América yace rendida, muy claramente descubierta, y los caníbales al fondo significan el supuesto estado salvaje y la violencia de los nativos del Nuevo Mundo (que los colonizadores usaban para «justificar» su apropiación de las tierras americanas). Mientras Vespucci es un individuo histórico, América es un continente entero. Su «encuentro» actualiza un paradigma colonial en el que el sujeto europeo alcanza la identificación precisamente en oposición a los colonizados, que no están representados como individuos sino como tierra o como grupo. En muchas representaciones coloniales el colonizador es una figura masculina autoritaria, poderosa, a veces hasta agresiva aun siendo legítima. En cambio el colonizado aparece a menudo como una figura femenina salvaje y, sobre todo, pasiva. Sin embargo, la amenaza de rebelión por parte de los nativos produce un tipo muy diferente de estereotipo colonial que representa al colonizado como un violador que viene a raptar a la mujer blanca, que a su vez simboliza la cultura europea. Una de las primeras figuras de este tipo es Caliban en *La tempestad* de Shakespeare, que, como Prospero quiere demostrar, amenazaría con violar a su hija Miranda. Este estereotipo invierte el tropo colonialismo/violación y así, se puede decir, desvía la violencia del encuentro colonial del colonizador al colonizado (y transfiere un tipo de masculinidad agresiva de un grupo étnico a otro). Interpretada de varias formas como reacción de los nativos a la violación imperialista, o como patología

de las razas no blancas, o incluso como esfuerzo europeo de racionalizar la culpa colonial, la figura del violador negro es tan común que se ve como característica necesaria y permanente del paisaje colonial. En el contexto de la India colonial del siglo diecinueve, por ejemplo, la figura del colonizado violador no es una característica esencial sino una producción discursiva en el marco de un entorno de condiciones históricas específicas. El motín de 1857 (una rebelión que se conoce en la historiografía nacionalista como la primera guerra de independencia de la India) marcó la transformación del estereotipo colonial del *mild Hindoo* (el hindú manso) en otro, el del violador salvaje de mujeres británicas. Antes de la rebelión no había historias de violación y los imperialistas habían descrito largamente a los hombres de la India como mansos y aptos para la educación colonial. Después del motín, empezaron a circular historias sobre la violación y la mutilación de mujeres blancas, aunque no hubiera ninguna evidencia de violaciones sistemáticas de este tipo. Estas historias permitieron a la administración británica no sólo consolidar su autoridad, sino también proyectarse como parte de una misión civilizadora. Así, la crisis de la autoridad británica se resolvió a través de la circulación de cuerpos violados de mujeres inglesas y a través de la definición de una masculinidad *otra*.² En conclusión, la construcción por parte de los colonizadores de la masculinidad de los nativos (en el caso ilustrado una masculinidad agresiva y salvaje) tiene muchas veces motivos básicamente políticos. Al nivel cultural, sirve, por oposición, para la construcción de la masculinidad europea (si el *otro* es salvaje, el *yo* es civilizado; si el *otro* es un violador, el *yo* es un caballero, etc.).

La identidad de género se define, en la mayoría de los casos y tanto para el colonizador como para el colonizado, a través del discurso sexual. De hecho, en muchos tipos de representaciones a lo largo del período colonial, las relaciones coloniales y sexuales son análogas. Desde el principio de dicho período los cuerpos de mu-

2. Muchas novelas británicas sobre la India juegan con el estereotipo del violador. Quizás la más famosa sea *A passage to India* de E. M. Forster, donde un hombre hindú es acusado injustamente de violar a una mujer británica.

eres simbolizan la tierra conquistada, pero el uso metafórico del cuerpo femenino varía según las exigencias y las historias de situaciones coloniales específicas. Por ejemplo, en comparación con la desnudez de América o África en las primeras representaciones iconográficas de la era moderna, Asia siempre está vestida suntuosamente.³ Esto no implica que las mujeres y las tierras de Oriente no se representen como terreno de intercambio para el despliegue del poder colonial. Sin embargo, los europeos estaban muchas veces en una posición de suplicantes frente a los gobernadores poderosos en Asia y difícilmente podían presentarse como violadores/devastadores masculinos de una tierra feminizada; la masculinidad europea no se podía construir como agresiva. Entonces, se pusieron en acto estrategias discursivas alternativas. El hombre oriental se afeeminaba, se representaba como homosexual o bien como villano lujurioso y voraz de quien el viril pero cortés europeo debía salvar a la mujer nativa o a la mujer europea. La mujer asiática cubierta de velos es una fantasía colonial muy común, así como la figura de la reina oriental cuya abundancia testifica las riquezas de Oriente y cuyo género hace que estas riquezas sean vulnerables al *yo* europeo, obviamente masculino.⁴ Otra figura muy común en las narraciones coloniales es la de la viuda inmolada o *sati*.⁵ Varios comentaristas europeos del período colonial dedican su atención a la descripción de una imagen de barbarie oriental y de impotencia y devoción

3. Estas diferencias discursivas también se aplican a la descripción de mujeres reales. En el famoso libro de indumentaria de Cesare Vecellio del siglo dieciséis, las mujeres de la India, Turquía y Persia están abundantemente adornadas con telas, al contrario de las africanas y las americanas, que están desnudas.

4. La historia bíblica de Sheba, que llega a la corte de Salomón cubierta de oro y voluntariamente entrega su enorme riqueza a cambio de gratificación sexual, inicia una larga tradición de historias donde el deseo de la mujer nativa por el hombre europeo representa la sumisión del pueblo colonizado. En la primera literatura inglesa moderna, antes de que los ingleses se afirmaran como potencia colonial, la reina oriental que se convierte al cristianismo y se casa con el colonizador ya era una figura muy común. Por cierto, uno de los ejemplos más famosos de reina india que abandona su pueblo por un hombre blanco viene del otro hemisferio: es la historia de Pocahontas, que ha recibido varias reescrituras como fantasía colonial, la última hecha por Disney hace poco.

5. El *sati* es la costumbre en uso en algunas partes de la India por la que cuando un hombre muere, su mujer tiene que echarse al fuego en un rito público.

femenina. La mujer oriental de clase o casta alta que el hombre europeo observa para luego unirse a ella y salvarle la vida es un tópico de las narraciones coloniales.⁶ Pero este modelo no se encuentra exclusivamente en los textos literarios: el salvajismo de los hombres nativos constituye una importante justificación del poder imperialista, apoya la política colonial, moldea y dirige las confrontaciones coloniales. Sin embargo, hay que notar que no todas las mujeres no blancas se representan como víctimas, o como deseables o pasivas. La mujer no europea también aparece en versión de intratable, como amazona o hembra sexualmente desviada (las Amazonas proporcionan una imagen de brutalidad y sexualidad insaciable). De esta forma, el deseo femenino y la posibilidad de expresarlo se empujan literalmente al margen del mundo civilizado. Pero no todos los márgenes están a la misma distancia del centro: el color de la piel y el comportamiento femenino se juntan para establecer una jerarquía cultural con la Europa blanca en el ápice y con el África negra en el fondo de todo.

Las fronteras coloniales ofrecieron a los europeos la posibilidad de transgredir sus rígidas costumbres sexuales. Puesto que las poblaciones y las tierras extranjeras significaban una posibilidad de nuevas experiencias sexuales, se hicieron al mismo tiempo excitantes y monstruosas para el imaginario europeo. La imaginación colonial relaciona la sexualidad desviada con la diferencia racial y cultural y con las tierras lejanas, así que los colonizados a menudo se representan como excesivamente libidinosos y sexualmente incontrolables. Las relaciones sexuales en las culturas no europeas eran sin duda diferentes y a veces menos represivas que en la Europa cristiana. Sin embargo, para muchos viajeros y colonizadores europeos, la promesa de placer sexual se originaba en el supuesto que las razas de piel más oscura son inmorales, promiscuas, libidinosas y siempre desean a los blancos. Y mientras el contacto sexual entre razas se veía como transgresor, las narraciones coloniales muchas

6. En *La vuelta al mundo en ochenta días* de Julio Verne, Phileas Fogg salva a una joven y hermosa mujer parsi y se casa con ella (aunque los parsis nunca hayan practicado la inmolación de las viudas).

veces siguen un mito de reciprocidad a través del romance sentimental (por ejemplo, el caso de la reina oriental que se concede al hombre blanco o la figura muy común de la esclava liberada por su patrón). No sorprende, sin embargo, que el romance sea menos aceptable en el caso de las mujeres blancas que se unen con hombres negros. El espectro del mestizaje junta las ansiedades relativas a la sexualidad femenina con las relativas a la pureza racial y, en la medida en que los contactos coloniales se difunden y se vuelven más profundos, obsesiona la cultura europea y euroamericana. El miedo a la contaminación cultural y racial estimula los dogmas más histéricos acerca de la diferencia racial y de los comportamientos sexuales porque sugiere la inestabilidad de la *raza* como categoría. La sexualidad, de este modo, es un medio para mantener o cancelar la diferencia racial.

La dominación sexual y la dominación colonial se sobreponen de varias formas. En el imaginario colonial, los colonizados ocupan el mismo espacio simbólico que las mujeres. Se identifica a los dos grupos con la naturaleza, no con la cultura, y se les atribuye la misma ambivalencia: o son pasivos, parecidos a niños, simples, descritos siempre en términos de falta (sin iniciativa, sin capacidades intelectivas, sin perseverancia), o, por otro lado, son peligrosos, traicioneros, emotivos, inconstantes, salvajes, sexualmente perversos, irracionales, casi más animales que humanos, imprevisibles. Estas conexiones existen tanto al nivel del sentido común acerca de raza y género como, de forma más codificada, en el contexto del discurso científico. En los discursos médicos y populares del siglo diecinueve se fueron intensificando las asociaciones entre negritud, sexualidad y feminidad usando uno para describir el otro. La sexualidad de los hombres negros y aun más de las mujeres negras es un icono de la sexualidad perversa en general. Así las mujeres negras se construyen en términos de animales, lesbianas y prostitutas, mientras la sexualidad desviada de las mujeres blancas se interpreta a través de analogías con los negros: lo primitivo es negro, y las características de la negritud, o por lo menos de la mujer negra, son las de la prostituta. La ciencia, en lugar de proceder a través de la observación empírica, seguía un sistema metafórico que estructuraba la experiencia y la percepción de la diferencia y que en

el fondo *creaba* los objetos de la diferencia. En el siglo diecinueve se decía que el bajo peso y las estructuras deficientes del cerebro de las mujeres eran análogos a los de las razas inferiores, razón que explicaría la supuesta inferioridad de sus capacidades. Las mujeres, se observaba, tienen en común con los negros un cráneo pequeño, limitado, parecido al de un niño, muy diferente de las cabezas robustas y redondas características de las razas «superiores». Por decirlo de otra forma, las razas inferiores representaban el tipo femenino entre las especies humanas, y las mujeres representaban la raza inferior entre los géneros. Así que no es una casualidad que para expresar su incompreensión de la vida sexual de las mujeres Freud la definiera como un «continente oscuro». Tanto África como la feminidad, sugiere la analogía, desafían el entendimiento racional y significan una falta.

En conclusión, en el contexto del encuentro colonial nos encontramos con las dicotomías que parecen estar en la base de la cultura occidental y que siempre entran en juego en el momento de construir o definir la identidad, una identidad de género en el caso de la distinción hombre/mujer, una identidad sexual en el caso de la distinción heterosexual/homosexual, una identidad étnica en el caso del encuentro entre grupos distintos. Las diversas dicotomías sobre las cuales se funda la cultura occidental se pueden resumir esencialmente así: racionalidad/irracionalidad, sujeto/objeto, cultura/ naturaleza, masculino/femenino. La última abarca todas las demás y está en la base de la distinción entre el *yo* y el *otro*. Se atribuye al primer término de las dicotomías una carga positiva, de superioridad, y al segundo una carga negativa, de inferioridad. En los casos de las distinciones genéricas, sexuales o étnicas se juega con la oposición masculino/femenino. Luego, dentro de los términos cargados negativamente, se juega a varios niveles. Así, como las características de la feminidad pueden oscilar entre dos estereotipos opuestos, el de la virgen y el de la prostituta o la bruja, de la misma forma se atribuyen características femeninas al *otro* étnico, tanto en una dirección como en la otra. El *otro*, hombre o mujer, es salvaje (porque es inculto, ignorante, niño, inocente, o porque es brutal, animal, desviado). El hombre *otro* es niño, manso, afeminado, homosexual cuando no representa una amenaza a la masculinidad

occidental blanca, que en este caso se representa como autoritaria, poderosa, agresiva, o es en cambio salvaje, brutal, violador en oposición al hombre blanco que aparece como caballero, civilizador, protector. El contexto afroamericano ofrece un ejemplo actual de estos mecanismos de construcción de la identidad.

Los afroamericanos y el modelo patriarcal de masculinidad

En uno de sus ensayos más famosos, la estudiosa bell hooks analiza la relación de los afroamericanos con el modelo patriarcal de masculinidad. En las comunidades negras tradicionales, observa ella, cuando se dice a un hombre que *sea un hombre* se le está empujando hacia una identidad masculina basada en el ideal patriarcal. Sin embargo, a lo largo de la historia afroamericana ha habido hombres a quienes no les ha interesado el ideal patriarcal. De hecho no existe un modelo monolítico de masculinidad afroamericana y, aunque el ideal patriarcal haya sido la versión de masculinidad más valorizada a lo largo del siglo veinte, han existido hombres negros que han elegido estilos de vida alternativos, oponiéndose al *statu quo* y rechazando una identidad patriarcal ya modelada para inventarse a sí mismos. Aun así, en la mayoría de los textos teóricos sobre los afroamericanos se construye el mito del matriarcado y la noción de que los hombres negros son desmasculinizados. La mayoría de estos estudios (sobre todo los anteriores a los años setenta) se basan en la vida de las comunidades negras urbanas y dan la impresión de que la masculinidad negra es homogénea. Sin interrogarse sobre la validez de la construcción convencional de la masculinidad patriarcal ni investigar hasta qué punto los negros han interiorizado esta norma a lo largo de la historia, estos textos sugieren que todos los hombres negros están atormentados por su incapacidad de cumplir con el ideal masculino falocéntrico. La representación de la masculinidad negra que emerge en estos estudios, observa hooks, describe a los hombres negros como fracasados, psicológicamente peligrosos, violentos, maniáticos del sexo, cuya enfermedad deriva de la incapacidad de cumplir con el destino masculino falocéntrico en un contexto racista. Desafortunadamente, en complicidad con el *statu quo*, muchos afroamericanos han absorbido pasivamente

estas representaciones limitadas de la masculinidad negra, perpetuando estereotipos y ofreciendo versiones unidimensionales.

Los africanos que fueron comprados o raptados y transportados al Nuevo Mundo como esclavos provenían de grupos diferentes. Por lo que sabemos del contexto de la esclavitud, es muy improbable que los esclavos africanos hablaran la misma lengua y que compartieran el mismo tipo de cultura y el mismo tipo de identidad de género. Incluso si venían de culturas donde la diferencia de género se articulaba de forma parecida, esto fue destruido en el contexto del Nuevo Mundo. A todos se les impusieron las nociones de masculinidad del colonizador blanco. Los hombres negros no respondieron pasivamente a esta imposición, pero, como resulta evidente en las narraciones de los esclavos, los hombres que lucharon por la elevación racial en la mayoría de los casos aceptaban las normas de masculinidad establecidas por la cultura blanca. Hace notar bell hooks que, aunque la política de género de la esclavitud negaba a los hombres negros la libertad de actuar como «hombres» dentro de la definición dada por la cultura blanca, esta noción de masculinidad se adoptó igualmente como modelo para medir el progreso del hombre negro. La imagen de la masculinidad tal como emerge en las narraciones de los esclavos es una imagen de hombres muy trabajadores que desean asumir la completa responsabilidad patriarcal en la familia y en la comunidad. Dada esta aspiración y dado el trabajo físico brutal de los negros en que estaba fundada la esclavitud, resultan realmente sorprendentes los estereotipos de los hombres negros como vagos y perezosos que se hicieron muy comunes en el imaginario público. En varias representaciones del siglo diecinueve y veinte los hombres negros aparecen como figuras ridículas, interesados sólo en beber y en divertirse. Estos estereotipos, según hooks, representaban una manera eficaz para los racistas blancos de ocultar el significado del trabajo de los negros de la conciencia pública y, más tarde, los mismos estereotipos fueron evocados como razones para negar a los negros el derecho a trabajar.

La emancipación de los esclavos no llevó consigo la oportunidad para ellos de asumir un papel «patriarcal», aunque para los campesinos era más fácil asumir ese rol que no para los que trabajaban como sirvientes o vivían en las ciudades. Es indudable que,

durante el período de la emigración en masa del Sur rural al Norte urbano, los hombres negros perdieron *status*, mientras que en las comunidades negras del Sur había muchas formas de obtener el respeto de la comunidad. Sin embargo, cuanto más un hombre negro absorbía las nociones de masculinidad de la sociedad blanca, más evidente sería su amargura y desesperación puesto que la supremacía blanca impedía continuamente su acceso al ideal patriarcal.

Los líderes negros del siglo diecinueve se preocuparon mucho por los roles de género, pero su interés, lamenta hooks, estaba subordinado a la lucha para la igualdad racial. Por un lado, creían que los hombres debían asumir posiciones de poder tanto en la casa como en la vida pública y, por el otro, consideraban importante el papel de las mujeres negras para el proceso de elevación de la raza. Algunos de ellos defendían la igualdad de derechos para las mujeres, pero la mayoría quería que las mujeres negras se adaptaran a las normas de género establecidas por la sociedad blanca. Querían ser reconocidos como hombres, como patriarcas, pero no podían asumir esta posición si las mujeres negras no se conformaban con las normas sexistas dominantes. Por otro lado, los hombres y las mujeres negras que no querían conformarse con las normas de género se dieron cuenta de que esto era prácticamente imposible en una economía blanca y racista que persistía en su explotación del trabajo negro.

En Estados Unidos el avance del capitalismo cambió ulteriormente los roles de género para todos los hombres. La imagen del patriarca cabeza de familia empezó a desaparecer en el siglo veinte porque la mayoría de los hombres trabajaban para alguien y el estado empezó a interferir más en asuntos domésticos. El tiempo de un hombre ya no le pertenecía a él sino a su patrón y los términos de su poder en la familia fueron alterados. En los viejos tiempos, un hombre que no tenía dinero siempre podía ejercer un poder tiránico sobre la familia en virtud de su *status* patriarcal, generalmente afirmado por el sistema moral cristiano, pero, dentro de la economía capitalista en fase de afirmación, era el poder de ganar un salario el que determinaba hasta qué punto un hombre tenía autoridad en su casa, y aquella autoridad, en cualquier caso, estaba limitada por el poder del Estado. En términos feministas, Bell Hooks

describe la manera en que el capitalismo alteró las representaciones de la masculinidad como una evolución del énfasis sobre el *status* patriarcal (determinado por la capacidad de uno de afirmar poder sobre los demás en varias esferas basadas en la masculinidad) a un modelo falocéntrico, donde lo que el varón hace con su pene es determinante y es una manera más accesible de afirmar el poder masculino (esto servía a los intereses del Estado capitalista que estaba quitando a los hombres sus derechos, explotando su trabajo, para alejarlos de un poder patriarcal basado en mandar a los demás y para enfatizar una posición masculina centrada sólo en el pene):

Con la afirmación de un falocentrismo feroz, un hombre ya no era un hombre por el hecho de proveer a su familia, sino que era un hombre simplemente porque tenía un pene. Además, su habilidad en usar aquel pene en el terreno de la conquista sexual podía darle tanto poder como el de ganar dinero y proveer. Un ideal masculino sexualmente definido basado en la dominación física y en la posesión sexual de las mujeres podía ser accesible a todos los hombres. Así que incluso los hombres negros desocupados podían ganar *status*, podían ser vistos como la encarnación de la masculinidad, dentro de un marco falocéntrico (p. 94).

Alrededor de 1950 asistimos en los Estados Unidos al repudio por parte de los hombres de un ideal masculino basado en la noción de poder patriarcal, que requiere que un hombre se case y se haga cargo de su mujer y sus hijos, y a la adopción gradual de un ideal falocéntrico, el modelo del *playboy*. Sin embargo, subraya hooks, incluso en las relaciones sociales limitadas de la esclavitud, los hombres negros habían encontrado la forma de practicar el arte de la seducción falocéntrica. Mucho antes de que los hombres blancos descubrieran la alternativa del modelo del *playboy*, la tradición afroamericana oral contaba historias sobre el hombre desocupado con mucho tiempo a su disposición que podía seducir a la mujer de otro. Muchas canciones de *blues* también tienen un *playboy* como protagonista. Por lo tanto, modelos masculinos alternativos al *statu quo* se encontraban ya en la cultura negra. Los hombres blancos que

buscaban alternativas a una masculinidad patriarcal se dirigieron a los hombres negros, en particular a los músicos. La masculinidad negra, tal como se representa en el imaginario racista blanco, es la encarnación del hombre como *outsider* (el mito del vagabundo que continuamente cambia de sitio, de ciudad, de trabajo). Sin embargo, dentro del patriarcado capitalista blanco, el modelo masculino del negro rebelde ha sido idolatrado y romantizado, pero también condenado y degradado. Y en todo caso, aunque el «vagabundo» rechaza el ideal patriarcal tradicional, no rechaza necesariamente la dominación masculina.

El *Black power movement* que se afirmó en los años sesenta hizo sinónimos la liberación de los negros y el esfuerzo por crear una estructura social en que los hombres negros se pudieran afirmar como patriarcas, controlando la comunidad y la familia. Por un lado, los hombres negros expresaban desprecio por los hombres blancos; por el otro, envidiaban su acceso al poder patriarcal. A partir de los años sesenta el *Black power movement* presionó a las mujeres negras para que asumieran una posición subordinada para construir la base de un patriarcado negro que elevaría la posición de los hombres negros; por esto el movimiento de liberación de las mujeres se ha considerado una amenaza. Hooks lamenta que, incluso hoy en día, tanto los hombres como las mujeres que militan en el marco del nacionalismo cultural siguen viendo la lucha por la liberación de los afroamericanos en gran parte como una lucha para recuperar la masculinidad negra. En la conclusión de su ensayo, la estudiosa invita a los hombres negros a adoptar un análisis feminista que se preocupe de la cuestión de cómo poder construir una masculinidad negra sana y creativa que no esté basada en el falocentrismo patriarcal.

El mito del violador negro

En Estados Unidos la violación es uno de los delitos violentos más comunes. Las estadísticas (donde aparecen sólo los casos denunciados) son impresionantes y, muy a menudo, hombres afroamericanos están implicados. La estudiosa y activista política Angela Davis dedica uno de sus ensayos al análisis de este fenómeno

en una perspectiva histórica. Ella hace notar que, en Estados Unidos como en otros países, las leyes sobre la violación originariamente tenían como finalidad proteger a los hombres de las clases más altas cuyas mujeres e hijas podían sufrir una violación, y en cambio lo que les ocurre a las mujeres de la clase obrera ha sido muchas veces pasado por alto, así que pocos hombres blancos han sido procesados por violación de mujeres de clase baja. Pero, mientras relativamente pocos violadores han sido procesados y castigados, la imputación de estupro se ha dirigido principalmente a hombres negros. Puesto que está reconocido que existe una disparidad considerable entre la incidencia efectiva de las agresiones sexuales y las que se denuncian a la policía, si el análisis del problema se limita a las violaciones denunciadas, o sea una parte muy limitada, inevitablemente se identificará a los negros como responsables de la epidemia de violencia sexual. Por eso es muy importante considerar los casos anónimos, puesto que muchas veces implican a hombres cuya posición social les protege de la justicia.

En la historia de Estados Unidos, como argumenta Angela Davis, la acusación fraudulenta de violación emerge como uno de los artificios de más éxito inventados por el racismo. Metódicamente, se ha evocado el mito del violador negro cada vez que olas de violencia y terror contra la comunidad negra han requerido justificaciones convincentes. Y si las mujeres negras muchas veces no han participado en el movimiento antiviolación, esto puede ser debido en parte a la posición de indiferencia de este movimiento hacia el problema de la acusación de violación como incitación a la agresión racista. Demasiados inocentes han sido sacrificados para que las mujeres negras busquen la protección de la policía y de los jueces. Además, como víctimas de violación, ellas muchas veces no han encontrado apoyo por parte de estos hombres de uniforme, puesto que muy a menudo se escuchan historias de mujeres negras agredidas por policías (a veces víctimas de violación que sufren una segunda violación). Uno de los aspectos históricos más evidentes del racismo ha sido el supuesto que los hombres blancos —especialmente aquellos con poder económico— tienen derecho incontestable de acceso al cuerpo de la mujer negra. La coacción sexual era una dimensión esencial de las relaciones sociales entre patrones y

esclavos, puesto que el derecho reivindicado por los patrones o sus sustitutos sobre los cuerpos de las esclavas era una expresión directa de sus supuestos derechos de propiedad sobre todos los negros. El modelo de abuso sexual institucionalizado era tan fuerte, tan poderoso, que sobrevivió a la abolición de la esclavitud. El estupro de grupo, perpetuado por el Ku Klux Klan y otras organizaciones terroristas del período de la posguerra civil, se transformó en un arma política para destruir el movimiento para la igualdad de los negros.

A lo largo de la historia de Estados Unidos, las mujeres negras han manifestado una conciencia colectiva como víctimas de abuso sexual, pero se han dado cuenta de que no podían oponerse a los abusos sexuales que sufrían sin al mismo tiempo atacar la imputación fraudulenta de estupro como pretexto del linchamiento. El apoyarse en el estupro como instrumento de terror del poder blanco precede históricamente la institución del linchamiento. Durante la esclavitud, no era muy común linchar a los esclavos negros, por la simple razón que un esclavo valía mucho y los patrones no querían destruir su propiedad. Algunos linchamientos ocurrieron antes de la guerra civil, pero esta práctica aumentó en la medida en que la campaña en contra de la esclavitud ganaba poder e influencia. Con la emancipación de los esclavos, los negros ya no tenían un valor de mercado para los viejos patrones, y fue entonces cuando la práctica del linchamiento se difundió. En relación con estos linchamientos se evocó el mito del violador negro, que sólo podía adquirir sus terribles poderes de persuasión dentro de la irracionalidad de la ideología racista. Davis observa que, por irracional que sea este mito, no fue algo que surgió espontáneamente sino que fue una invención política específica. Durante la esclavitud, a los hombres negros no se les describía como violadores y, a lo largo de la guerra civil, parece que ni un negro fue acusado públicamente de violar a una blanca. Después de la guerra civil el espectro del violador negro no apareció inmediatamente, pero el linchamiento parecía ser un arma política de efecto. Sin embargo, antes de que éste se pudiera consolidar como institución aceptada públicamente, su crueldad se tenía que justificar de forma convincente. Fueron estas las circunstancias que alimentaron el mito del violador negro, puesto que la

acusación de violación resultó ser la forma más eficaz de justificar los linchamientos. Así, esta institución, junto al abuso sexual de las mujeres negras, fue un elemento esencial de la estrategia del terror racista.

Durante la primera ola de linchamientos en masa, la propaganda para defender a las mujeres blancas de los incontrolables instintos animales de los hombres negros no apareció. En la mayoría de los casos se explicaban los linchamientos como medida preventiva para evitar la rebelión de las masas de negros. Pero más tarde, cuando ya era evidente que estas insurrecciones nunca se materializarían, la justificación de los linchamientos se modificó. Hacia el final del siglo pasado, cuando nacieron grupos terroristas como el Ku-Klux-Klan, se razonaban los linchamientos como medida necesaria para afirmar la supremacía blanca, para que los negros no tuvieran ningún poder. Pero cuando fue claro que la sociedad no ofrecía a los negros ninguna posibilidad de emerger socialmente, entonces se necesitó otro motivo, y fue entonces cuando resurgió el mito del violador negro. Los linchamientos en estos casos se racionalizaban como método para vengar las supuestas agresiones de los hombres negros a las mujeres blancas, sobre todo en el sur. Y aunque la mayoría de linchamientos no implicaban ninguna acusación de agresión sexual, este mito fue una de las excusas más usadas y más aceptadas por las masas, puesto que en una sociedad dominada por la supremacía masculina los hombres que estaban motivados por su deber de defender a sus mujeres podían ser excusados de cualquier exceso que cometieran. Como observa Davis en su ensayo, las consecuencias de este mito fueron enormes. La oposición a linchamientos específicos se hizo débil (¿quien se atrevería a defender a un violador?) y disminuyó el apoyo de los blancos a la causa de la igualdad de los negros. El impacto de este mito fue catastrófico para el movimiento en general, aunque en realidad no había muchos casos efectivos de violación y la mayoría de los linchamientos ocurrieron por otras razones.

Durante los años setenta se verificó otra vez en Estados Unidos una ola de racismo y, al mismo tiempo, se recuperó el mito del violador negro. Durante las primeras etapas del movimiento contemporáneo antiviolación, pocas teóricas feministas analizaron

seriamente las circunstancias específicas alrededor de la mujer negra como víctima de violación. La relación histórica entre las mujeres negras —sistemáticamente agredidas y violadas por hombres blancos— y los hombres negros —mutilados y ejecutados por la manipulación racista de la acusación de violación— ha sido muchas veces ignorada y sólo hace poco se está reconociendo como algo que merece atención. Muchos teóricos que han escrito en contra de la violación, y que ignoran el papel del racismo como estímulo del estupro, argumentan con convicción que los hombres negros están especialmente inclinados hacia el abuso sexual de las mujeres. Angela Davis analiza la actitud de algunos textos feministas en relación con este problema, mostrando cómo se resucita el viejo mito racista del violador negro. En *The dialectic of sex: The case for feminist revolution* (1971), uno de los primeros textos asociados con el movimiento feminista, Shulamith Firestone argumenta que el racismo en general es una extensión del sexismo. Invocando la noción bíblica de que las razas no son más que los padres y hermanos de la familia del hombre, desarrolla un modelo que coloca al hombre blanco como padre, la mujer blanca como esposa y madre, y los negros como niños. Trasladando la teoría de Freud del complejo de Edipo en términos raciales, argumenta que los hombres negros tienen un deseo incontrolable de relaciones sexuales con las mujeres blancas, puesto que quieren matar al padre y acostarse con la madre. Además, según Firestone, para *ser hombre* el negro tiene que liberarse de su vínculo con la mujer blanca, relacionándose con ella, si es que lo hace, sólo de forma degradante. En *Against our will: Men, women and rape* (1975), Susan Brownmiller argumenta que la opresión histórica de los hombres negros ha colocado muchas de las expresiones «legítimas» de supremacía masculina más allá de su alcance; por consiguiente ellos tienen que recurrir a actos de violencia sexual abierta. En *Rape: The bait and the trap* (1975), Jean MacKellar afirma que los negros criados en la vida dura del *ghetto* aprenden que pueden obtener lo que quieren sólo con la fuerza; la violencia es la norma en el juego por la supervivencia y las mujeres son presas probables, así que para obtener a una mujer se la somete. *Politics of rape* (1975) de Diana Russell también refuerza la idea de que el violador típico es negro —o, si

es blanco, de clase baja. El libro está basado en una serie de entrevistas que ella hizo a víctimas de estupro en una zona de San Francisco y, de los veintidós casos que describe, más de la mitad conciernen a mujeres violadas por hombres afroamericanos, chicanos, o indios, mientras que sólo el 26% de las noventa y dos entrevistas originales que ella hizo conciernen a hombres de estos grupos.

Lamentablemente, los estudios citados por Angela Davis son sólo algunos de entre los textos feministas que usan los viejos mecanismos racistas que culpan a la víctima. Argumentaciones de este tipo han facilitado el resurgir del viejo mito del violador negro. Además, no han tenido en cuenta que la construcción cultural del hombre negro como violador refuerza el supuesto derecho racista de los hombres blancos de abusar sexualmente de las mujeres negras, puesto que la imagen del hombre negro como violador siempre se acompaña de la imagen de la mujer negra como promiscua e inmoral. Una vez se acepta que los hombres negros tienen deseos (instintos) sexuales irrefrenables y animales, a la raza entera se la identifica con la bestialidad. Y en el momento en que se ve a las mujeres negras como inmorales, se quita toda legitimidad a sus denuncias de violación. En el contexto de una sociedad cada día más multicultural, se hace siempre más urgente, dentro de los estudios de género, una perspectiva histórica que tenga en cuenta la situación específica de los varios grupos étnicos a la hora de enfrentarse al tema de la relación entre hombres y mujeres.

Referencias bibliográficas

- ANI, MARIMBA, *Yurugu: An African-centered critique of European cultural thought and behavior*, Asmara, Eritrea, Africa World Press, 1994.
- BOEHMER, ELLEKE, *Colonial and postcolonial literature*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- BROWNMILLER, SUSAN, *Against our will: Men, women and rape*, Nueva York, Simon and Schuster, 1975.
- DAVIS, ANGELA, «Rape, racism and the myth of the black rapist», en *Women, race & class*, Londres, The Women's Press, 1981.
- HOOKS, BELL, «Reconstructing black masculinity», en *Black looks: Race and representation*, Nueva York, Routledge, 1992.

- JAN MOHAMED, ABDUL, «The economy of manichean allegory: the function of racial difference in colonialist literature», *Critical Enquiry*, n° 12, 1985.
- LOOMBA, ANIA, *Colonialism/Postcolonialism*, Londres, Routledge, 1998.
- MACKELLAR, JEAN, *Rape: The bait and the trap*, Nueva York, Crown Publishers, 1975.
- FIRESTONE, SHULAMITH, *The dialectic of sex: The case for feminist revolution*, Nueva York, Bantam Books, 1971.
- VECELLIO, CESARE (1598), *Habiti antichi et moderni de tutto il mondo*, Nueva York, Dover Publications, 1977.

VII. LA HOMOSEXUALIDAD MASCULINA, EL ESPACIO CULTURAL ENTRE MASCULINIDAD Y FEMINIDAD, Y PREGUNTAS ANTE UNA «CRISIS»

Rodrigo Andrés

Cierre los ojos durante un minuto y visualice gráficamente, como si se tratara de un conjunto matemático, su concepto de «Homosexualidad masculina». Haga lo mismo con su concepto de «Masculinidad». Dibuje en un papel la relación que, según usted, existe entre ambos conjuntos. ¿Cuál es el resultado? ¿Inclusión, exclusión, intersección, identificación, diferencia, paralelismo, proximidad, lejanía, ninguna de las opciones mencionadas? En cualquier caso, el dibujo mental o gráfico que acaba de realizar probablemente distará en gran modo del que podría haber efectuado cualquier persona de su entorno.¹ Aspectos de nuestras experiencias personales, de nuestra ideología, de nuestros prejuicios —positivos o negativos—, de nuestro grado de exposición a la homosexualidad y a la masculinidad, de nuestras identificaciones, idealizaciones y fobias, posiblemente influirán de gran manera en nuestros criterios de decisión sobre la relación entre ambos conceptos. Para una lesbiana feminista implicada en el activismo político que perciba que sus compañeros la relegan de trabajos de primera línea a tareas tradicionalmente «femeninas», el concepto de «homosexualidad» masculina sea quizás un círculo claramente incluido

1. Ejercicio inspirado en la provocativa conferencia «Feminismo y crítica lesbiana» que la Dra. Meri Torras pronunció dentro del curso de extensión universitaria «Feminismo y crítica» organizado por el Centre Dona i Literatura de la Universitat de Barcelona.

dentro del círculo concéntrico de mayor diámetro de la «masculinidad». Para ella, en ese momento, el hombre homosexual es, en su calidad de hombre, un beneficiario del sistema patriarcal. Paradójicamente, sin embargo, para un hombre heterosexual de una conservadora zona rural que se haya esforzado en moldear tanto su vida privada como pública a imagen del modelo de virilidad prevalente en su comunidad, los jóvenes homosexuales urbanos que expresan abiertamente su preferencia sexual quizás le parezcan totalmente afeminados y, en consecuencia, nada masculinos. Sea cual sea el prisma desde el que contemplemos un concepto tan amplio y abstracto como la homosexualidad, probablemente incurramos en un estereotipo ideológico —positivo o negativo— con el que estemos fijando arbitrariamente su carga semántica.

Las diferentes percepciones que cada uno de nosotros podemos tener de la relación entre la «homosexualidad masculina» y la «masculinidad» son sólo un indicio de lo que encontraremos al examinar esta relación a nivel cultural, tanto diacrónica como sincrónicamente. A nivel sincrónico, los numerosos estudios sobre el concepto de la homosexualidad en diferentes culturas contemporáneas publicados en la antología de Abelow et al. *The Lesbian and Gay Studies reader* nos llevan a la conclusión de que a diferentes culturas, diferentes conceptos de homosexualidad. En la mayoría de países de occidente, entendemos por sujeto homosexual a la persona que comparte actividades, fantasías y deseos sexuales con otra persona de su mismo sexo. En algunas zonas rurales de México, sin embargo, se considera homosexual —y femenino, es decir, equiparable a la mujer—, al varón que se deja penetrar analmente, mientras que el varón que penetra es considerado un hombre especialmente masculino. En determinadas zonas rurales del Magreb, por citar otro ejemplo, las prácticas sexuales entre jóvenes varones no casados son aceptadas culturalmente sin que los hombres que las llevan a cabo sean considerados homosexuales, mientras que los hombres casados que las practican sí son considerados homosexuales, y estigmatizados por ello. En algunas zonas del África subsahariana, las prácticas sexuales entre varones —curiosamente muy poco frecuentes en comparación a occidente— no determinan el estatus de aquellos que las mantienen. En otras zonas del África subsahariana, sin

embargo, las prácticas homosexuales entre hombres no sólo no cuestionan su masculinidad, sino que son requisito para acceder a ella, como se puede apreciar en numerosos ritos de iniciación a la masculinidad adulta que implican la práctica homosexual del púber con un hombre adulto.

A nivel diacrónico, por otra parte, hoy sabemos, gracias al trabajo de los historiadores postestructuralistas, que en diferentes momentos históricos obtenemos diferentes tipos de sujetos homosexuales, y que la existencia de éstos está determinada por diferentes prácticas discursivas que, no sólo los nombran, sino que, de hecho, los crean. Los trabajos de John Boswell, David F. Greenberg, o David M. Halperin, demuestran que el famoso «amor griego» del mundo clásico entre un «superior» (un distinguido ciudadano) y un «inferior» (esclavo joven o alumno adolescente), por citar un ejemplo, poco tiene que ver con el concepto actual de homosexualidad como relación de amor entre iguales.

A lo largo de los últimos dos mil años, la cultura occidental se ha mostrado consistentemente inconsistente en su tratamiento de la homosexualidad masculina, lo cual no resulta de extrañar si contraponemos dos de los principales textos sobre los que esta cultura se ha edificado: la Biblia, que declara las relaciones homosexuales merecedoras del castigo de genocidio en el pasaje de Sodoma y Gomorra (*Génesis* 19), y la *Iliada*, con su celebración del amor entre dos hombres, Aquiles y Patroclo, reproducido posteriormente en el mundo romano con las figuras de Antínoo y el emperador Adriano.

Igual de inconsistente y contradictoria ha sido la atribución histórica de mayor o menor grado de masculinidad al hombre homosexual. Numerosos poemas amorosos clásicos reflejan la creencia de sus creadores de que la homosexualidad masculina expresa —o deriva de— algo «femenino» en el hombre. Paradójicamente, sin embargo, otros poetas del mundo clásico celebran la especial virilidad de los hombres que aman a otros hombres. El Fedro de *El Banquete*, de Platón, elabora la fantasía de un ejército de hombres homosexuales y celebra la belleza de ese concepto como máximo exponente de virilidad:

Y si se pudiera implementar que un estado o un ejército estuviera compuesto por los amantes y sus amados, éstos serían los mejores gobernadores de su propia ciudad, absteniéndose de cualquier deshonor y, emulándose el uno al otro en el honor; y, cuando lucharan el uno al lado del otro, aunque fuesen tan sólo un puñado, vencerían al mundo [...] ¿Quién abandonaría a su amado o le fallaría en la hora del peligro? (Boswell, pp. 61-62).

En la misma obra de Platón, Aristófanes argumenta que los hombres y mujeres heterosexuales derivan de la escisión en dos que los dioses hicieron de los seres hermafroditas, mientras que los hombres homosexuales son fruto de la escisión de los varones originales. Para Aristófanes, la unión entre dos hombres, libres de la necesidad imperiosa de la procreación, supone una relación basada en la satisfacción, en el descanso y en la libertad para ambos. Aristófanes cree, además, en la superioridad de estos varones, superioridad que muestran convirtiéndose en dirigentes políticos y en pilares de la comunidad:

Y ellos forman la mayor esperanza de entre la juventud de una nación, ya que la suya es la constitución más viril. Sé que hay algunas personas que les llaman desvergonzados, pero esas personas están equivocadas. No es la inmodestia la que les induce a tales placeres, sino la valentía, la fortaleza y la masculinidad —las mismas virtudes que ellos reconocen y aprecian en sus amantes—, lo cual está demostrado por el hecho de que, con los años, son los únicos hombres que muestran indicios de auténtica hombría en la vida pública (Greenberg, p. 148).

Desde la antigüedad, sin embargo, las culturas occidentales se han encargado de desarticular la figura del homosexual con poder, fomentando en su lugar el mito del homosexual afeminado, entendiéndolo por «femenina» la debilidad y la pasividad, tanto física como emocional. Con ello se ha deseado neutralizar culturalmente una importante amenaza a la jerarquía de género, basada en la correlación del binomio «masculino/femenino» con el de «activo/pasivo», controlando la figura del varón homosexual,

desvinculándola de la masculinidad, y relegándola a la parte desfavorecida en estas categorías de conocimiento binario. De este modo, la heterosexualidad masculina ha eliminado de su seno un tipo de masculinidad flexible que acepta de una manera relacional y no esencialista los papeles de «activo» y «pasivo» sexualmente y que se atreve a explorar el poder, la agencia y el placer que existe en la supuesta «pasividad» masculina.

Si bien el proceso ha sido constante a lo largo de los siglos, los últimos doscientos años han resultado especialmente efectivos en la «feminización» del homosexual masculino. Según Michel Foucault, el sujeto homosexual que conocemos en occidente en la actualidad existe como tal desde finales del siglo diecinueve, cuando, a consecuencia de la aparición en la prensa del término «homosexual», los principales aparatos institucionales (médico, psicológico, legal y religioso) delimitaron la categoría humana que se correspondería con ese término. Desde entonces, y durante más de un siglo, las instituciones médicas han considerado al sujeto homosexual un enfermo. De hecho, tan sólo en 1973, tanto la Asociación Psiquiátrica Americana como la Asociación Psicológica Americana dejaron de catalogar a la homosexualidad como enfermedad. Las instituciones legales, por su parte, siguen siendo discriminatorias con los homosexuales. Numerosos Estados anglosajones consideran la homosexualidad un acto delictivo y, en consecuencia, severamente penalizable. En la práctica totalidad de los países de occidente, las parejas homosexuales son discriminadas fiscalmente y, de manera flagrante, al serles denegado sistemáticamente el derecho de adopción. En cuanto a las instituciones religiosas, y tomando como ejemplo la católica, las cosas han cambiado poco desde el siglo pasado. En junio del año 2000, el obispo Francisco Gil, secretario del Consejo Pontificio para la Familia del Vaticano, declaraba en relación a los homosexuales que «lo que no necesitan estas personas son actitudes liberatorias; o sea, decirles que no tiene importancia y que pueden realizarse, porque estás ayudando a su desorden y lo que necesitan es comprensión, pero no justificación» («Un cargo del Vaticano replica a Cassià Just sobre la homosexualidad», *El País*, 17 de junio de 2000). La insistencia de las diferentes prácticas discursivas institucionales sobre la decadencia moral del

homosexual a lo largo de los últimos dos siglos ha sido paralela a la constante desmasculinización del hombre gay desde esas mismas instituciones. La especialista en temas de masculinidad Lynne Segal afirma:

Durante más de cien años, las creencias científicas y populares han mantenido que la homosexualidad masculina deriva de, al tiempo que expresa, algo «femenino» en el hombre —la ausencia de los niveles apropiados de masculinidad [...]—. La conexión entre la inversión de género y la homosexualidad sirvió no sólo para controlar y castigar la conducta homosexual, sino también para definir y mantener las definiciones apropiadas de la conducta masculina y femenina (Segal, pp. 135-138).

La literatura del muy homofóbico período moderno refleja una profunda confusión en su tratamiento de la relación entre la homosexualidad y la masculinidad, produciendo ejemplos fascinantes de contradicción radical al respecto. A finales del siglo diecinueve, por ejemplo, el novelista Herman Melville presentaba en su novela, *Billy Budd, sailor*, a dos varoniles militares —el capitán de un barco de guerra y el responsable de seguridad del mismo— como víctimas de un irresistible deseo hacia un simple pero hermoso marinero de a bordo que, en el contexto de un barco de guerra, personifica «lo femenino en el hombre». El texto refleja, además —tal y como señala el excelente análisis de la teórica Eve Kosofsky Sedgwick—, la ambigüedad de las connotaciones morales de la homosexualidad, ya que el narrador les confiere tanto atributos de absoluta equidad como de intrínseca maldad a los dos hombres enamorados del joven marinero. Medio siglo más tarde, el dramaturgo Tennessee Williams efectuaba en su obra *The glass menagerie* una exploración contradictoria de su propia homosexualidad a través de las figuras de dos hermanos, Laura y Tom. Laura, *alter ego* de Tennessee, le servía al escritor para vehicular la sensibilidad homosexual a través de la fragilidad de un espíritu sureño femenino tullido y castigado por un mundo hostil a los valores humanitarios. Tom, supuesta representación autobiográfica del dramaturgo, vehiculaba, a su vez, una agresividad egoísta, igualmente vinculada

a la homosexualidad y equiparada a una industrialización ciega al sufrimiento ajeno.

Las contradicciones se acentúan si analizamos las representaciones de la homosexualidad en la historia de la cinematografía. El excelente documental *The celluloid closet*, basado en un libro de Vito Russo, demuestra que Hollywood ha vendido al mundo una imagen negativa del homosexual, ya sea como hipermacho —*Cruising* (1980)— o como andrógino de virilidad atrofiada —*El silencio de los corderos* (1991)—. Del mismo modo, la televisión ha representado al homosexual negativamente, tanto privándole de atributos propios de la masculinidad como otorgándole rasgos de inversión de sexo, género, sexualidad, o de los tres a la vez.

A consecuencia de la expulsión de la homosexualidad del campo semántico de la masculinidad a lo largo del siglo veinte por parte de las fuerzas mediáticas e institucionales, y a resultas de la estricta bipolarización de sexo y de sexualidad en las categorías de conocimiento y modos de pensamiento de la cultura occidental, las primeras comunidades gay, surgidas a mediados de siglo, tuvieron que aprender a explorar lo más «femenino» de la cultura. En un gesto que puede ser leído políticamente como una implícita denuncia de algunas de las opresivas convenciones de la masculinidad heterosexista, tales como la competitividad y la agresividad, los homosexuales de mitad del siglo veinte recurrieron a la estrategia de buscar un espacio que pudieran considerar como propio a base de explotar aquella área social considerada antimasculina. Esta explotación, que incluía la alta cultura, el ballet, la literatura, la ópera y el arte, tenía como fin expresar la compleja sensibilidad de aquellos que históricamente han experimentado una dramática opresión social. Esta expresión se efectuó mediante la estrategia discursiva del *camp*, definida por Susan Sontag en 1964 en su famoso ensayo «Notes on 'Camp'»:

La peculiar relación entre el gusto *camp* y la homosexualidad necesita ser explicada. Si bien no es verdad que el gusto *camp* es el gusto homosexual, no hay duda de que existe una afinidad y una confluencia [...] Así, no todos los homosexuales tienen un

gusto *camp*. Pero los homosexuales, por lo general, constituyen la vanguardia —y la más articulada audiencia— de lo *camp* [...] Son creadores de sensibilidades. Las dos fuerzas pioneras de la sensibilidad moderna son la seriedad moral judía y el esteticismo y la ironía homosexuales [...] el liberalismo judío es un gesto de autolegitimización. También lo es el gusto *camp*, que, definitivamente, contiene algo propagandístico. No hay necesidad de decir que la propaganda opera exactamente en la dirección opuesta. Los judíos han concentrado sus esperanzas en integrarse a la sociedad moderna a base de promocionar el sentido moral. Los homosexuales han concentrado su integración a la sociedad promoviendo el sentido estético. Lo *camp* es un solvente de la moralidad. Neutraliza la indignación moral y promociona una actitud más abierta al juego [...] Obviamente, su metáfora de la vida como teatro es peculiarmente apropiada como justificación y proyección de determinados aspectos de la situación de los homosexuales [...] El gusto *camp* es, sobre todo, un modo de disfrute, de apreciación —no de juicio. Lo *camp* es generoso. Quiere disfrutar [...] No se ríe de alguien que triunfa en ser seriamente dramático. Lo que hace es encontrar el éxito en ciertos fracasos pasionales. El gusto *camp* es una clase de amor, de amor por la naturaleza humana. Celebra, y no juzga, los pequeños triunfos y las extrañas intensidades de «carácter»... El gusto *camp* se identifica con aquello de lo que disfruta. Las personas que comparten esta sensibilidad no se están riendo de las cosas que etiquetan como «algo *camp*», lo están disfrutando. Lo *camp* es un sentimiento tierno [...] El gusto *camp* se alimenta del amor que ha sido depositado en ciertos objetos y estilos personales (Sontag, pp. 290-292).

A pesar de esta defensa de lo *camp*, numerosas feministas radicales y otras feministas esencialistas de los setenta, ochenta y noventa que no leyeron a Sontag ni mostraron interés por los orígenes y las connotaciones de la sensibilidad *camp* en su exploración de la «feminidad» cultural, han interpretado esta estrategia de autorrepresentación homosexual como una apropiación, una parodia, o incluso una afrenta a las mujeres.

Desterrados del espacio social de la masculinidad cultural y confrontados por la feminidad esencialista, los miembros de las comunidades homosexuales de occidente que surgieron a partir de los movimientos por la liberación gay de los años setenta empezaron a explorar en los ochenta la explotación de una masculinidad exagerada entendida como la hipermusculación, el uso de la ropa de cuero, las camisas de leñador, las botas de vaquero, los uniformes pseudomilitares, la estética tradicionalmente más viril del pelo rapado y la exageración de los privilegios otorgados históricamente al hombre heterosexual: la promiscuidad y la agresividad del supermacho. Los homosexuales, que accedían por primera vez al control sobre sus propios cuerpos, sus deseos, y sus prácticas sexuales, empezaban así a rechazar el prejuicio cultural según el cual el hombre homosexual necesariamente comparte características del sexo opuesto. El resultado es de especial interés, ya que un efecto secundario de esta estrategia es la puesta en evidencia de la absurdidad de la ecuación de la masculinidad agresiva con la heterosexualidad. La estrategia supone, además, la confirmación de que la masculinidad convencional no es más que la encarnación, por parte de *cualquier* cuerpo, del rol cultural tradicionalmente otorgado a los hombres heterosexuales.

Tras esta importante revolución, los años noventa y el cambio de siglo nos han presentado unas comunidades abiertas tanto a una homosexualidad masculina «a lo macho» como una «a lo *femme*», y la iconografía gay masculina actual incorpora tanto la figura del andrógino como la de su opuesto, el hombre superviril. El escritor y actor Quentin Crisp —recientemente fallecido—, famoso, entre otras cosas, por su interpretación de Isabel I en la película de Sally Potter *Orlando* y por ser el protagonista de la canción de Sting «Englishman in New York», expresaba su homosexualidad en los noventa luciendo maquillaje, labios pintados y una larga melena, identificándose públicamente con el personaje de Blanche Dubois de la obra de T. Williams *Un tranvía llamado deseo*, y afirmando no entender a sus contemporáneos supermachos que aparecen en los bares gay vestidos de cuero «llevando puestos cascos en la cabeza, a pesar de haber venido en autobús».

Desde la antigüedad hasta el momento presente, los hombres que han tenido el valor de organizar su vida privada en torno a su capacidad de amar a otros hombres han buscado vivir una masculinidad propia a pesar de la inexistencia de figuras modelo, de arquetipos referenciales y de un estilo de vida aprobado culturalmente. La masculinidad homosexual ha carecido históricamente de un espacio propio en el organigrama cultural de occidente, y todo ello como consecuencia de que la masculinidad heterosexual patriarcal ha logrado negar su aterradora versión homosexual.

A finales del siglo veinte, curiosamente, algunos medios de comunicación con vocación intelectual, algunos académicos reconvertidos en especialistas en corrección política y algunas de las series de televisión más sofisticadas han empezado a dar la voz de alarma sobre la posibilidad de que se confirme el rumor de una incipiente crisis de la «masculinidad». Los centros de estudios de la condición masculina de los países occidentales más progresistas han empezado incluso a presentar al *hombre* como una *nueva* víctima más que, perdido en un nuevo orden cultural y sin claros modelos de roles a seguir, debería considerar seriamente aliarse a las mujeres como cóvictima del sistema patriarcal. Las preguntas que quizás habría que plantearse ante el debate que se está iniciando sobre la «crisis epistemológica de la masculinidad» son: ¿Es que vamos a considerar el término «masculinidad» equivalente a «heterosexualidad»? condenando a la homosexualidad, una vez más, a un espacio intermedio que aún no hemos sido capaces de definir. ¿Vamos a proponer que el nuevo «hombre» (heterosexual por definición) lleve a cabo una profunda revisión de la negociación histórica entre valores culturalmente adscritos a lo masculino y valores culturalmente adscritos a lo femenino, sin contemplar en este análisis la experiencia de los hombres que, históricamente, se han visto obligados a negociar —a nivel tanto personal como comunitario— entre estos conceptos, dadas las presiones de una sociedad patriarcal heterosexista? ¿Podemos, en suma, emprender cualquier tipo de análisis de la cultura de los hombres y de su negociación con la cultura de las mujeres sin incorporar un análisis de la cultura de los hombres homosexuales?

En 1965, Abram Kardiner, que había trabajado al lado de Freud a comienzos de la década de 1920 y que posteriormente fue profesor de clínica psiquiátrica en la Universidad de Columbia, publicaba un estudio sobre la homosexualidad titulado «Abandono de la masculinidad», en el que argumentaba que:

El hombre puede llegar a la homosexualidad [...] por fallas de desarrollo a causa de haber vivido aterrorizado en su niñez, donde la madre le ha recordado la realidad de la «desmasculinización». Esto puede ocurrir con o sin fracaso de su vida social masculina. En este grupo se hallan aquellos que son capaces de concretar las expectativas de desempeñar el papel social de masculinidad [...] Nos vemos, pues, obligados a suponer que en los hombres que sucumben a la «desmasculinización» social y acuden a otro hombre en busca de satisfacción orgiástica ha habido una falla de desarrollo en el dominio sexual propiamente dicho, donde la opción por la homosexualidad se ha decidido antes de la pubertad, o, lo que es más frecuente, puede estar en el miedo de fracasar en la lucha por lograr las expectativas del propio papel social masculino [...] Según nuestro modo de juzgar, estamos pasando por momentos críticos, y los malestares son universales. Algo hay que puede decirse con seguridad a quienes temen las consecuencias sociales de la enfermedad social que acabamos de tratar: es un mal temporario; no es una acrecencia cancerosa. Siempre podemos contar con el hecho inevitable de que cuando el hombre está libre de preocupaciones que ponen en peligro su supervivencia, «el eterno femenino nos atrae» (Kardiner, pp. 57-61).

El nuevo debate sobre la masculinidad no es precisamente nuevo. En palabras de Lynne Segal (p. 164): «Desde el punto de vista de la comprensión y el cambio de la masculinidad, lo realmente importante es que los hombres gay han tenido, una vez más, que hacer de pioneros de nuevas actitudes entre los hombres».

Referencias bibliográficas

- ABELOVE, HENRY et al. (eds.), *The Lesbian and Gay Studies reader*, Nueva York, Routledge, 1993.
- BOSWELL, JOHN, *Same-sex unions in premodern Europe*, Nueva York, Villard Books, 1994.
- FOUCAULT, MICHEL (1976), *Historia de la sexualidad. Vol. 1*, Madrid, Siglo XXI, 1992.
- GREENBERG, DAVID F., *The construction of homosexuality*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988.
- HALPERIN, DAVID M., *One hundred years of homosexuality and other essays on Greek love*, Nueva York, Routledge, 1990.
- KARDINER, ABRAM, «Abandono de la masculinidad», en Ruitenbeeck, Hendrik M. (ed.), *La homosexualidad en la sociedad moderna*, Trad. José Clementi, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1973.
- MELVILLE, HERMAN, *Billy Budd, sailor*, Nueva York, Penguin, 1985.
- SEDGWICK, EVE K. (1990), *Epistemology of the closet*, Berkeley, University of California Press, trad. esp. *Epistemología del armario*, Barcelona, Ediciones de la Tempestad, 1998.
- SEGAL, LYNNE, *Slow motion. Changing masculinities, changing men*, New Brunswick, Rutgers, 1990.
- SONTAG, SUSAN (1964), «Notes on 'Camp'», en *Against interpretation and other essays*, Nueva York, Anchor Books Doubleday, pp. 275-292, 1990.
- The celluloid closet*, dir. Robert Epstein y Jeffrey Friedman, Manga Home Video, 1995.
- WILLIAMS, TENNESSEE, *A streetcar named desire and other plays*, Nueva York, Penguin, 1962.

VIII. DEL CARNAVAL AL DRAG: LA EXTRAÑA RELACIÓN ENTRE MASCULINIDAD Y TRAVESTISMO

Annalisa Mirizio

Sólo la gente superficial
no juzga las apariencias

Oscar Wilde

Parezco, luego soy

Vestirse, se sabe, es una cosa seria. El semiólogo y lingüista Greimas (1987) asegura que en ese acto se despliega la entera inteligencia sintagmática del ser, puesto que se trata de un programa complejo con todo lo que implica en términos de reflexiones, ajustes y excitaciones. En primer lugar, hay que tener en cuenta la funcionalidad de las prendas: condiciones atmosféricas, estaciones y tiempo meteorológico son factores que intervienen directamente en el proceso de selección y elección. Luego hay las constricciones sociales: tanto los hombres como las mujeres se vestirán en función del ambiente al cual pertenecen, en previsión del ambiente que tendrán que afrontar y, sobre todo, con el atuendo previsto para el propio sexo, según un juego estético en el que las exigencias de la «naturaleza» y las de la representación social se conjugan con los dictámenes «culturales». En esta fase, toda incongruencia o todo incumplimiento serán sancionados como «mal gusto», valoración que poco tiene de estético y que, más bien, se extiende al saber vivir, a la buena educación, a la ética.

En el entero procedimiento que va del cuerpo desnudo al cuerpo revestido, estará siempre presente la dimensión pasional del vestirse: el deseo de gustar y de gustarse (atribuido a las mujeres y común a ambos sexos), íntimamente conectado al arte de la seducción,

conduce a una forma de manipulación del cuerpo vestido que debe, entonces, adaptarse a la imagen que los demás —no importa si se trata de un individuo o del mundo, precisa Greimas— tienen —o se espera que tengan— de nosotros/as. Esta serie sin fin de elecciones conduce a la construcción de aquel objeto de valor que es nuestro cuerpo vestido.

¿Qué relación hay, entonces, entre el cuerpo vestido y el cuerpo desnudo? ¿Podemos decir con Orlando de Virginia Woolf que no vestimos la ropa sino que la ropa nos viste? ¿Significa esto que un hombre sólo por llevar faldas y maquillaje se convierte en mujer? ¿Cuáles son y dónde acaban las posibilidades de cambio que el atuendo ofrece al cuerpo? ¿Cómo varía la relación entre ser y parecer?

Wittgenstein pensaba que toda forma exterior tiene la función de ocultar, de disfrazar la realidad interior:

El lenguaje disfraza el pensamiento. Y de tal modo, que por la forma externa del vestido no es posible concluir acerca de la forma del pensamiento disfrazado; porque la forma externa del vestido está construida con un fin completamente distinto que el de permitir reconocer la forma del cuerpo (1922, p. 69).

Visto así, el vestir sería siempre una forma de travestismo, estructurado en un sistema de signos en que el cuerpo vestido es una categoría semiótica. Un travestismo gracias al cual el sujeto, mediante su aspecto visible, comunica su estar en el mundo, su estilo, sus creencias. Porque el vestir, como otros lenguajes, funciona según una sintaxis, sigue un sistema de normas, más o menos constantes, que atribuyen a toda prenda un determinado significado en una circunstancia específica. Así que lo que realmente cuenta es el resultado final, no lo que está debajo, sino la superficie en sí misma, que se ofrece al otro como verdad y garantía del ser, y que para el sujeto acaba teniendo el valor del «sí», del yo auténtico (cfr. Calefato, 1999, p. 9).

La relación entre vestido y cuerpo, así como las relaciones vestido-carácter y vestido-sexo, no son casuales ni espontáneas. Roland Barthes, en su análisis del sistema de la moda, detecta una estricta

correspondencia entre vestido y ser. En particular, precisa que si es cierto que una variación del carácter determina una variación del vestido, es igualmente cierto que una variación del vestido apunta hacia una variación del carácter. La interdependencia de los dos factores es tal que Barthes plantea la existencia «de dos grandes clases conmutativas» (1967, p. 31). «En una se sitúan todos los rasgos de vestimenta, y en la otra todos los caracterológicos (*serio, divertido, etc.*) o circunstanciales (*tarde, fin de semana, compras, etc.*); por un lado las formas, los materiales, los colores, y por el otro las situaciones, ocupaciones, estados, humores; o, para simplificarlo más, por un lado el vestido y por el otro el mundo» (pp. 30-31). Además, precisa, la relación entre dichas clases es tan osmótica que «una variación del vestido va acompañada fatalmente de una variación del mundo y viceversa» (p. 31). Esto significa que en dicha estructura no sólo «el hábito hace al monje», sino que el monje, si quiere ser reconocido como tal, no tiene más opción que llevar puesto el atuendo que le corresponde. Porque toda variación, toda anomalía, toda extravagancia adquiere el valor de signo hasta el punto que, incluso lo que se podría definir como el «grado cero» del vestir, el cuerpo desnudo, está, en el sistema de la moda, cargado de sentido, puesto que —citando otra vez a Barthes— toda ausencia juega siempre un rol plenamente significante (Barthes, 1998, p. 74).¹

Por qué los hombres tienen que llevar pantalones

Barthes establece, además, una fundamental distinción entre «vestido» y «traje» donde el primero es «la forma estructural, institucional del atuendo», mientras que el segundo sería «esa misma forma actualizada, individualizada, llevada», el mismo acto de vestirse en que el individuo hace suya la institución general del atuendo (p. 27). Las dos clases están vinculadas por el principio de no-contradicción interna y estrictamente separadas en base a la categoría biológica de «diferencia sexual». En el acto del vestirse, todo el

1. Cit. en Calefato, 1999a, p. 11.

procedimiento de selección y elección del traje se jugará en el ámbito del vestido previsto y asignado al propio sexo, porque «la Moda conoce perfectamente la oposición de lo femenino y lo masculino; está obligada a ello por lo real (es decir, en el plano de la denotación)» (p. 221), siendo una de las estructuras codificativas a través de las cuales el sistema establecido ratifica y reafirma tanto la separación como la jerarquización entre los sexos. En particular, dicha estructura permite, por ejemplo, que se sitúe a menudo «en el atuendo femenino unos rasgos procedentes del vestido masculino (pantalón, corbata, americana)», hasta el punto de que, como comenta Barthes, en algunos casos «entre los dos vestidos, los signos diferenciales son extremadamente escasos, y siempre situados al nivel del detalle (lado por el que se abrocha un vestido)» (p. 221). Pero, analizando de cerca este ocasional proceso conmutativo entre las dos clases, resulta evidente que, si es cierto que «el vestido femenino puede absorber casi todo el vestido masculino», este último está obligado a «rechazar» algunos rasgos del vestido femenino: «un hombre no puede llevar faldas, mientras que una mujer sí puede llevar pantalones». Eso, precisa Barthes, «se debe a que el tabú del otro sexo no tiene la misma fuerza en ambos casos: existe una prohibición social sobre la femeneización del hombre, en cambio casi no hay sobre la masculinización de la mujer» (p. 221).

A propósito de ese intento de mantener los atuendos de los dos sexos en una relación dicotómica que admite contaminaciones sólo en la esfera destinada a las mujeres, Estrella de Diego (1992) escribe: «A las niñas se las viste de rosa —color asociado en nuestra cultura a los afectos— y a los niños de azul —asociado al trabajo. Las mujeres deben dedicar sus vidas a los afectos vestidas de rosa y los hombres deben ganarse la vida vestidos de azul. Pero, como al final las mujeres tienen que trabajar además de sentir, el azul entra en sus vidas a medida que se hacen mayores —uniforme de colegio. No deja de llamar la atención que, por el contrario, el rosa no suela pertenecer al ámbito de lo masculino sin implicaciones de afeminamiento» (p. 48).

El discurso sobre la heterosexualidad normativa implica, en efecto, que ser hombre no significa sólo asumir una actitud específica, sino más bien respetar una serie de expectativas sociales

asociadas a aquel sexo, entre las cuales hay la de «llevar pantalones». El vestido masculino es parte del rol sexual y, a la par de otros factores, es el producto de un aprendizaje social, puesto que los agentes de la socialización —familia, escuela, medios de comunicación, etc.— no se limitan a transmitir normas de comportamiento, sino que extienden su influencia hasta los códigos estéticos a través de las imágenes y los modelos que vehiculan su actividad normalizadora. Que un hombre se vista «de hombre» es siempre y en todo caso una buena cosa: contribuye a la estabilidad social, afirma la salud mental del sujeto y garantiza el desarrollo de todas las funciones sociales propias de su sexo. De este modo, el sistema se asegura una concordancia entre las instituciones sociales, las normas referentes a los roles sexuales y las diferentes personalidades.

El movimiento feminista no perturbó tanto el concepto de rol sexual en sí mismo, sino más bien la autocomplacencia política implícita en dicha categoría. El debate acerca de las posibilidades de cambio de los roles sexuales —transformar las expectativas, crear nuevos modelos, etc.— tuvo un cierto efecto sobre los hombres. Tal vez no hubo una explícita disidencia por parte de ellos hacia el modelo de masculinidad establecida, pero sí hubo una búsqueda de nuevas combinaciones estéticas. La moda masculina de esos años reflejó el deseo de los hombres de reescribir, aunque sólo parcialmente, la imagen del género y, por eso, incluyó algunos rasgos considerados tradicionalmente femeninos, como las túnicas hippies y el pelo largo (cfr. de Diego, 1992, p. 129), que desaparecieron en las décadas siguientes y que llegaron sólo a un subgrupo bastante reducido de hombres que, junto a las mujeres, se cuestionaban en primer lugar el concepto mismo de poder. Sin embargo, como comenta Estrella de Diego, «dos décadas después de la revolución de los sesenta los hombres y las mujeres pueden intercambiar sus prendas [...] pero esa ropa es eminentemente para hombre» (pp. 129-130).

En otros momentos, en el ámbito de la moda masculina se había hablado de una cierta feminización o del ideal andrógino, por ejemplo, como precisa Barthes en una nota a pie de página (1967, p. 225), para ciertas formas de dandismo moderno que

tienden a feminizar el atuendo masculino. Esta periódica infatuación por camuflar los roles sexuales ha tenido, como único efecto, institucionalizar lo que se llama estilo «unisex» mientras que, señala Patrizia Calefato, los dos modelos sociales se mantienen firmemente distintos. Y en los casos de desestabilización de dicha dicotomía, por parte de los hombres, se sigue hablando de travestismo. Esto es porque «el enredo del varón occidental en su divisa de americana, camisa y corbata es una condición de la que los hombres, a pesar de sus muchos esfuerzos, no consiguen librarse» (Calefato, 1999, p. 35).

Es probable que esta dificultad se deba, como sostiene la estudiosa americana Alison Lurie en su libro *The language of clothes* (1981), a que el vestido masculino ha sido siempre el icono, el referente externo del dominio social y físico del hombre, mientras que para las mujeres ha habido siempre una conexión más estricta entre vestido y cuerpo, puesto que el primero tenía la función de evocar las formas y las capacidades reproductoras del segundo. Está claro que, en las últimas décadas, el debate sobre la presunta predisposición natural de las mujeres a la maternidad ha cuestionado el vínculo imprescindible con dichos modelos estéticos, permitiendo una cierta versatilidad del vestir. El deseo masculino sería, por un lado, el de hacer un poco como las mujeres, inclinándose por un cambio en el vestir que se adapte a las nuevas masculinidades, al tiempo que reivindican para sí la antigua conexión, ambigua y contradictoria, entre el vestido y el cuerpo históricamente negada a su sexo (Calefato, 1999, p. 35). Una reivindicación ésta que, creo, se materializa en momentos determinados (y pienso en el gran número de hombres que en ocasión del carnaval se disfrazan de mujer, o que practican el *cross-dressing*), cuando no se vuelve una forma de disidencia hacia la masculinidad a través del travestismo o mina directamente el concepto mismo de género, como en el caso de los drags.

Carnaval de los géneros y subversión de las normas: travestismo, *cross-dressing*, transexualismo

Si es cierto que en el mismo acto de vestirse permanece siempre un gesto arquetípico carnavalesco que consiste en disfrazar, travestir, escribir el cuerpo y sobre el cuerpo, es cierto también que ese conjunto de actos estratégicamente organizados para producir sentido conlleva la aceptabilidad de la imagen del cuerpo vestido. Una de las premisas para esa aprobación social es, sin duda, la continuidad entre sexo y atuendo tal como prescribe el sistema de la moda. Por eso, para los seres de sexo masculino que regularmente se apropian del atuendo socialmente destinado a las mujeres, el sistema ha acuñado el término travestismo que, al igual que todas las palabras que llevan el prefijo *tra-*, indica un movimiento hacia el punto opuesto, un cruzar barreras, un ir mas allá, al otro lado, con un acto que supera, que excede un límite que es, en este caso, un límite de identidad de género. De este modo, el travestismo se ofrece como *performance* de un cambio sexual y sensual, en que el vestido es icono de una identidad otra respecto a la que le corresponde según la dinámica sexo-género, por decirlo con las palabras de Teresa De Lauretis (1987). Mientras que el *cross-dressing* es más bien una práctica performativa ligada a la estética, al juego, al engaño visual, que tal vez se pueda considerar como divertimento y cuyo resultado no implica en ningún momento una ruptura con el uso normalizado y normalizador de los códigos sexuales. En el *cross-dressing* travestirse no implica siempre deseos homosexuales o de convertirse en mujer —como en el caso de los travestis o de los transexuales— sino que puede estar ligado a ritos fetichistas o de otro tipo y es perfectamente conciliable con una vida heterosexual normativa (muchos de los hombres que practican el *cross-dressing* aseguran estar «felizmente» casados).

En los sistemas tradicionales, vestirse y disfrazarse son considerados radicalmente distintos y están separados en un sistema binario y opositivo donde el primero se ofrece como norma y el segundo como desviación, excepción, juego, alteración y ocupa una posición limitada y circunscrita en el tiempo (sólo determinados días) y en el espacio (sólo determinados lugares). Uno de estos espacios

es el carnaval que, como fenómeno absolutamente singular, es el único momento de las fiestas populares medievales que ha sobrevivido hasta hoy. Sin embargo, otros juegos sociales propios de la vida festiva popular muy cercanos al carnaval por carácter y estilo (aparte de por génesis) han desaparecido o se han transformado hasta el punto de ser irreconocibles. Una de las razones de la supervivencia del carnaval podría ser su naturaleza subversiva, su capacidad de ofrecer aquella otra realidad que, aun estando constantemente presente, es inconsiderable en el curso de las cosas por su congénita rebeldía. Las categorías carnalescas son las del mundo boca abajo (mundo del revés), la abolición del orden jerárquico (libre contacto entre las personas), la mezcla de valores, pensamientos, fenómenos y cosas (sagrado y profano, sublime e ínfimo, sabio y bobo), la profanación (sacrilegios carnalescos, obscenidades y parodias), la ambivalencia de todo aspecto carnalesco (nacimiento y muerte, bendición y maldición, alabanza e injuria, alto y bajo, etc.). El carnaval se ofrecía y sigue ofreciéndose como inversión temporal de las normas. Bajtín (1965) veía en este fenómeno popular la ocasión en que la ideología no oficial sustituye y oculta a la oficial, donde la primera representa lo que el discurso normativo censura. Porque la ideología que se afirma en el carnaval habla el lenguaje de la plaza pública. O sea de aquel lugar donde converge todo lo que «no es oficial» puesto que goza de una extraterritorialidad en el mundo del orden y de la ideología.

Para muchos hombres el carnaval se ofrece como momento en que resulta posible deshacerse de la monolítica actitud prescrita por la masculinidad normativa y asumir los más aberrantes privilegios que se suelen dejar a las mujeres. Encaramados a interminables tacones de aguja, con los cuerpos envueltos en claustrofóbicos minivestidos y maquillados con todos los colores del arco iris, los hombres pueden finalmente desprenderse de la conducta responsable, de la autoridad, la seriedad (tanto en la vida privada como en los negocios) sobre la cual edifican la propia masculinidad, y jugar por una noche a ser el otro, o mejor dicho, la otra, intentando tal vez experimentar el escalofriante placer de sentirse objeto de seducción. Por eso bailan y se mueven de forma totalmente exagerada: los tacones y el maquillaje parecen permitirles todos los excesos que su

sexo les veta y que ellos atribuyen, al igual que el sistema, a las mujeres. Son el icono del estereotipo de género. Este tipo de travestismo se fundamenta sobre todo en la repetición de dichos estereotipos, no crea ninguna imagen novedosa, se limita en la mejor de las hipótesis al juego, sin ningún peligro, y a la parodia. Porque para parodiar a una mujer sólo hay que enfatizar los pechos atrapados en la ropa ajustada, las joyas (rigurosamente exageradas) y el maquillaje, o sea, todas las supuestas prerrogativas de la mujer, de lo que una mujer debe ser, culturalmente hablando.

La aparente subversión de las normas se realiza, en esos casos, bajo la protección del disfraz, que permite y autoriza movimientos y acciones alternativos a los que el lugar social y sexual prescribe.

El vestido, sin embargo, no se limita a ejercer una función meramente decorativa, sino que se convierte en el referente icónico de una presunta esencia. Por eso, como precisa Estrella de Diego: «Si un hombre se viste de mujer adopta un tipo determinado» y puesto que disfrazarse de mujer implica, en términos sociales, una pérdida de poder, «al vestirse de mujer el hombre tratará de no perder sus atribuciones y le resultará más ventajoso transformarse en una mujer poderosa» (p. 87) (que parece poderosa, o que simplemente actúe como tal) o bien ridiculizar lo femenino poniendo en escena una sencilla parodia *camp* de la feminidad con el fin de crear un personaje inofensivo, sin ninguna referencia a la masculinidad —lo poderoso (cfr. de Diego, p. 87). De este modo, a pesar de las apariencias, en ningún momento se niegan los valores de la masculinidad normativa.

En el caso de los transformistas, cuyo trabajo consiste en establecer un juego entre los dos sexos delante de la mirada del espectador/a, Estrella de Diego subraya una interesante diferencia entre ellos a la hora de escoger un modelo de mujer a interpretar. En particular, escribe: «Los transformistas homosexuales [...] tienden a tomar como modelo mujeres con prestigio social —artistas profesionales, por ejemplo— en lugar de mujeres cualquiera; se sienten más atraídos hacia las imágenes de las mujeres poderosas o malvadas *camp*, en la línea Mae West quien, en el fondo, reproduce a través de su disfraz de mujer descarada un tipo de alusión sexual directa muy en la línea de lo que habitualmente se considera el

lenguaje masculino» (p. 86). Al contrario, «los transformistas heterosexuales prefieren a menudo retomar tipos corrientes y casi siempre ridiculizados» (p. 86). En este último caso, como en el de los hombres disfrazados de mujer en ocasión del carnaval, es evidente que la máscara es a menudo máscara de aquello que se percibe como amenaza. La parodia como la risa, que en los rituales carnavalescos acompaña la laceración y la muerte en el agua de los muñecos, es una forma atávica de liberarse de los miedos. Como señalaba Frazer (1922) a este propósito, en las fiestas agrarias europeas la extraña combinación de aspectos cómicos y aspectos fúnebres surgía por un lado de la compasión por el dios de la vegetación muerto y, por el otro, del odio y miedo hacia él, que hacían que su muerte generara felicidad y alegría.

Tampoco en el caso de los transexuales —que convierten sus cuerpos en un lugar de transformación hacia el otro sexo— el sistema sexo-género se atasca, ni abre el campo a nuevas soluciones, puesto que se trata, en último análisis, de sustituir un género por otro. Según el psiquiatra americano Robert Stoller (1976) en su trabajo sobre la identidad de géneros, el número creciente de transexuales y la elaboración de técnicas quirúrgicas para una nueva «determinación de sexo» ponen en relieve la cuestión sobre quién tiene que someterse a la operación y quién no y crean la necesidad de investigar sobre el derecho de pertenencia a uno u otro género, puesto que el transexualismo de los hombres viene definido no como el deseo de ser mujer sino como la convicción de ser ya una mujer (cfr. Connell, p. 23). Estadísticamente, no son muchos los que desean operarse y menos aún los que llegan a hacerlo, en algunos casos por temor a un mayor rechazo social o porque la operación es cara (en España sólo en Andalucía está financiada por la Seguridad Social y únicamente en los casos de «mujeres atrapadas en cuerpos de hombre»), y porque es cierto que los transexuales tienen serias dificultades para encontrar un trabajo fuera del mundo del espectáculo o la prostitución.

En el caso de cambio de sexo, de cuerpos que superan el más radical y prohibitivo límite establecido por el moderno ordenamiento de géneros, el lenguaje refleja la incomodidad del sistema. Para hablar de tales realidades se recurre al lenguaje de la medicina,

reduciendo la complejidad de las diferentes rebeldías a esquemas fijos de condiciones clínicas y síndromes. Esta rigidez en categorías abstractas, brillantemente criticada por la teoría *queer* que celebra la destrucción simbólica de las categorías de género, viene por otro lado apoyada por los mismos transexuales cuando interpretan el cambio de sexo como el triunfo del simbolismo sobre la carne, cuando ven en la cirugía una manera de esculpir su cuerpo hasta asumir la forma de la identidad simbólica que han adoptado (Connell, p. 58).

La literatura psiquiátrica, siempre tan locuaz a propósito del travestismo y de la transexualidad y siempre tan atenta a interpretar ambos fenómenos como síndromes patológicos que sólo se pueden explicar por anomalías en las primeras fases evolutivas, silencia e ignora otras formas de rebeldía de género: los drags y las reinas. O sea, aquellas figuras de una posible política de transformación de la masculinidad que representan, más en general, modelos de disidencia respecto a las formas establecidas del género. Se trata, en efecto, de los iconos de una alternativa estable (irreversible conquista del movimiento gay), aunque no establecida, que reconfiguran la política del género en su conjunto y hacen que la disidencia sea una posibilidad permanente, denunciando que la masculinidad, como la feminidad, a pesar de que nos vengan ofrecidas como verdades incontestables, porque naturales, en realidad no existen.

El drag como modelo de disidencia

¿Qué es un drag? En la cubierta de *Gender trouble* (Butler, 1990) aparece una fotografía de época, en ella están representados un niño y una niña, ambos llevan vestidos femeninos. El drag es esto: el disfraz con vestidos del sexo opuesto.

Adoptado por los travestis, el fenómeno drag ha trascendido, en los últimos años, el ámbito de la transexualidad para entrar en el mundo del espectáculo, hasta convertirse en una forma de licantropía social, de desdoblamiento de imagen, donde la realidad es una práctica en constante evolución. A diferencia del travesti y del transexual que transitan desde una identidad de género a la otra, el drag posee un carácter ontoformativo, según la terminología del filósofo

checo Karel Kosíř (1976). O sea, con su presencia, sus movimientos, crea otra realidad, confunde las identidades y destruye el orden de los códigos jerárquicos de género. Mirando un drag subido a sus plataformas de veinte centímetros, maquillado «hasta las cejas», se capta inmediatamente la distinción entre el sexo masculino (categoría biológica) y la masculinidad (categoría cultural), así como se hace evidente que ser femenina y ser mujer no es lo mismo. Y su huida de toda categorización, como recuerda en la apertura de su novela *Miss Shangay Lily*, es un acto consciente: «Si quieres clasificarme —escribe la drag queen más famosa de España— es porque quieres negarme» (2000, p. 23). Los drags son personas que deconstruyen el concepto de género cada vez que se visten. Y ese procedimiento no es simple ni rápido, puesto que —siempre para citar *Miss Shangay-Lily*— necesita de «una faja, dos corsés, tres pares de medias, cuatro prótesis», además de varias horas de maquillaje, una peluca si hace falta y una mínima tira de esparadrapo en los genitales (p. 23).

En un sistema en que ser hombre o ser mujer, como toda identificación, tiene como coste la pérdida de otra serie de identificaciones, la aproximación obligada a una regla no elegida, el drag se ofrece como posibilidad de ir y volver de un género al otro, de un cuerpo al otro (Butler, 1993, p. 116). Por su carácter ambivalente, que oscila entre arte, performance y moda, por su perfección estética y su artificialidad, suscita respuestas fuertes, viscerales. Hay hombres que aborrecen el drag por su dimensión exagerada y encuentran preocupante que el paso del masculino al femenino pueda ser tan fácil como cambiar de vestido, otros —espectadores ocasionales— miran al drag como algunos chicos miran el fútbol un domingo. Entre las mujeres hay quienes consideran los drags como hermanas, mientras otras se sienten insultadas por los drags como categoría mezquina y sexista.

Desplazando la pregunta del fuera hacia dentro, del otro al yo, el drag obliga al espectador a interrogarse acerca de su propia identidad, sobre la consistencia, la estabilidad, la congruencia de su propio yo, sobre el carácter sustancial de su subjetividad y sexualidad. El drag demuestra que el vestido no hace la mujer evocando todas las normas sobre las que se basa la heterosexualidad. Recrea

lo femenino, lo que se tiene que poner en escena para que aparezca/parezca una mujer y muestra así la falacia de los estereotipos de género porque, a pesar de la estricta observancia de las normas, el resultado no es una mujer.

Según Judith Butler (1993, p. 87), el drag, como lo abyecto en la teoría de Lacan, ejerce una función perturbadora. La noción de abyección designa un estado degradado o alejado de los términos de la sociedad. Lo que es repudiado en términos psicoanalíticos es aquello que, si entrase en el campo de lo social, preanunciaría la psicosis, o sea, la disolución del mismo sujeto. Toda estrategia de abyección, que empuja y confina en la esfera de lo abyecto sus transgresiones, activa un efecto de erotización. La centralidad normativa del varón blanco y heterosexual, por ejemplo, a la vez que coloca a sus «contrarios» (el hombre negro) en la abyección, los atrae en una carga erótica. Así, el drag desestabiliza y seduce al público porque, gracias a la puesta en escena hiperbólica de los estereotipos de género, lo atrae hacia aquella confusión de las identidades sexuales a la cual quiere resistirse (Butler, 1993, p. 122).

En una cultura que parece organizarse para anular cualquier forma de disidencia respecto a la heterosexualidad normativa, los drags con sus representaciones, su manera de cantar *lip-synch*, que empuja al espectador hacia una doble atención (cuerpo-voz, texto-contexto), abren un espacio en el que las normas de aniquilamiento, los letales ideales de género son imitados, reelaborados y cargados de nuevos significados. Abren nuevos lugares en que se negocia el encuentro-enfrentamiento entre la ideología oficial e ideologías en formación, entre necesidad de control del imaginario colectivo y nuevas demandas sociales de otras formas de subjetividad (Colaizzi, p. 98).

Y si eso es posible es porque, como afirma Judith Butler (1990), el drag revela el carácter performativo de la identidad sexual y puede, así, funcionar como medio para atascar el mecanismo sexo-género y las políticas de identidad. Decimos carácter performativo y no representativo, porque la performatividad, a diferencia de la representación, que es un acto consciente, es una repetición de normas que preceden, obligan y exceden a quien actúa y, en ese sentido, no se puede entender como fabricación de la voluntad o de

la elección de quien la realiza (1993, p. 176). En la teoría de Butler, la ontología del género sexual no es más que un proceso de repetición-construcción-proyección: una producción discursiva e imaginaria en que se juega la heterosexualidad normativa, o sea, la posibilidad del sistema de reproducirse a sí mismo social, ideológica y materialmente.

El drag, como dice Colaizzi (p. 91), es también un lenguaje del cuerpo, su estilo, un modo de vestirlo, un complejo de actitudes, una manera de presentar el cuerpo. Como el cuerpo grotesco del carnaval bajtiniano, el drag se ofrece como inscripción y copresencia de elementos aparentemente opuestos, como desafío tanto al cuerpo cerrado, monológico de la modernidad, como al principio de no contradicción que fundamenta el pensamiento occidental (p. 92). El drag carnavaliza el cuerpo (el término inglés, precisa Colaizzi, indica travestismo como fiesta), pone en discusión la coherencia de los códigos vestimentarios que nos inducen a pensar que parecer es igual a ser, ver igual a saber, que el fuera del cuerpo (anatomía y biología) corresponde a rasgos psicológicos esenciales, definitivos y universales (p. 92).

El cuerpo del drag es grotesco. Revestido, disfrazado, ese cuerpo se ofrece como posibilidad de jugar entre ironía, armonía y disonancia, como lugar de una búsqueda sin fin y con una clara voluntad rompedora. En él, el concepto de escritura del cuerpo a través del disfraz se tiene que entender como disposición a la otredad, a aquella ideología que bajtinianamente definimos como no oficial. Porque como en el análisis de Bajtín, el cuerpo del drag es «un cuerpo en movimiento. No está nunca listo ni acabado: está siempre en estado de construcción, de creación y él mismo construye otro cuerpo; además, este cuerpo absorbe el mundo y es absorbido por éste». En él «el rol esencial es atribuido [...] a las partes y lados por donde él se desborda, rebasa sus propios límites, y activa la formación de otro (o segundo) cuerpo». Sus partes son objeto de una «exageración positiva, de una hiperbolización» (Bajtín, p. 285).

El drag, con su cuerpo, desborda los límites de género y los supera. Trae a lo cotidiano el carácter subversivo del carnaval, juega con las categorías de ser y parecer y lo hace poniendo en relación tres factores: el sexo biológico, la identidad sexual (*gender identity*) y la

imitación/parodia de la identidad sexual (*gender performance*). La falta de correspondencia entre sexo biológico e identidad sexual en la persona del drag crea tensión en el espectador. Esta tensión desnaturaliza la normal-normativa equivalencia entre sexo y género (identidad sexual) y hace que este último pueda ser visto por lo que realmente es: una performance, una forma de mimesis. Con su multiplicidad, con su exhibición hiperbólica del artificio, el drag excede el sistema sexo-género y demuestra que el género, como la identidad sexual, es una ilusión, una construcción, una máscara, un travestismo, cuya única consistencia está en la cantidad de representaciones y repeticiones inconscientes que consigue producir. La imitación, como escribe Butler, revela que «la identidad de la cual el género sexual debería ser expresión, es en sí misma una imitación sin origen» (1993, p. 138).

Ese trabajo de resignificación que el drag realiza está vinculado al juego erotizante de la comedia misógina, racista y homofóbica de la heterosexualidad normativa. Y no es un trabajo ni fácil ni sencillo. Puesto que la fuerza de la norma está en su continua repetición y citación que confirma su autoridad, el trabajo hiperbólico del drag tiene que seguir la ley de la repetición hasta transformar la norma en mimesis y parodia, siendo esta la única manera de minar los efectos estabilizadores del entero procedimiento.

La práctica de reescritura del género no implica disolver las identidades en una diferente mezcla, sino dinamizarlas de manera que ninguna de ellas se presente como estable y exclusiva. Judith Butler habla en este caso de «práctica democrática de la identidad»: o sea, no se trata de sustituir la normatividad heterosexual por una homosexual, recreando así un nuevo abyecto según la vieja estrategia, sino de desmontar el sistema sexo-género mediante el uso impropio de sus mismos mecanismos.

Si es cierto que la ambivalencia del drag es infinita, como advierte Judith Butler, es igualmente cierto que lo es también su uso hiperbólico. O sea, el drag es subversivo cuando pone en discusión la pretendida naturaleza y originalidad de la heterosexualidad. Eso significa que, lejos de ser una práctica contestataria y subversiva en sí, el drag puede, en algunos casos, funcionar como reafirmación de la heterosexualidad normativa que, jugando con una

homosexualidad aparente, pone en escena una simple diversión. Valgan como ejemplo todas aquellas películas que proponen una visión tranquilizadora, cuando no claramente homofóbica, del tema de la identidad sexual (*Victor/Victoria*, *Mrs. Doubtfire* o *Con faldas y a lo loco*, sólo para citar algunas). Esas películas, según Butler, permiten, a través de la ridiculización, que el disfraz relegitimice el modelo heterosexual para presentarlo como original y normativo. En ellas, la angustia de una posible conclusión homosexual se desvanece gracias a la estructura narrativa cómica que, como en los rituales carnavalescos, permite exorcizar el miedo al conflicto a través de la risa. Lo que en ellas aparece, es un drag construido para el goce heterosexual, puesto que sirve «para garantizar un alivio ritualístico a una economía heterosexual que debe constantemente tener bajo control sus confines amenazados por la invasión *queer*» (1993, p. 116).

La crítica feminista ha sido a menudo dura con los drags, argumentando que el efecto cómico-grotesco de la *performance* confirma los estereotipos más tristes y misóginos de la feminidad. Se ha acusado al drag de ofender a las mujeres porque actúa en base a un principio de imitación fundamentado en el ridículo y en la degradación, de donde se origina el carácter hiperbólico de la *performance*.

El problema que se delinea si se considera al drag como práctica misógina es que dicha consideración entiende la transexualidad de varón a mujer, el *cross-dressing* y el drag como actividades homosexuales masculinas y diagnostica la homosexualidad como profundamente arraigada en la misoginia. Esta perspectiva es la misma de ciertas acusaciones homofóbicas que ven en una lesbiana una mujer que ha tenido una mala experiencia con los hombres o que todavía no ha encontrado al hombre adecuado. En este razonamiento la heterosexualidad se postula como causa o fuente, y cualquier otra sexualidad no es más que una heterosexualidad descarrilada. Así, el drag representaría tan sólo una sustitución de las mujeres, una forma de destituir las por parte de los hombres, un símbolo de la omnipotencia masculina que puede optar por hacer suyos los códigos del otro sexo y superarlos para propio uso y consumo, demostrando que «ninguna mujer es tan impresionante

como un buen travesti». Todo ello alimentado por un profundo odio y desprecio hacia las mujeres. El drag sería entonces el efecto de un amor amargado por la desilusión o por el rechazo, una incorporación del otro que originariamente se deseaba y que ahora se rechaza. El lesbianismo sería una defensa contra un amor amargo y la *butch* la muestra de una apropiación de la posición masculina originariamente amada (1993, p. 117).

Al contrario, como afirma Butler, «el drag no tiene nada que ver con la ridiculización o la apropiación de lo femenino» puesto que «cuando los hombres adoptan un disfraz de mujer lo que se desestabiliza es el concepto mismo de género» (1993, p. 118). Y lo demuestra el hecho de que no son sólo las mujeres quienes reaccionan visceralmente delante de un drag. Los hombres perciben también la preocupante inconsistencia de las normas que construyen su identidad sexual. Advierten la inutilidad de ser fieles a los modelos estéticos establecidos y experimentan en su piel el estado de angustia del sistema hacia aquel conjunto de posibilidades sexuales que tienen que ser excluidas para que el género heterosexual pueda reproducirse.

Y si los hombres, reescribiendo sus masculinidades, no siempre pueden aceptar la invitación del drag a adoptar su rebeldía estética, podrían, por lo menos, hacer suya la fascinante negligencia con la que el drag se mueve encaramado a sus plataformas.

Referencias bibliográficas

- BAJTÍN, MIJAIL (1965), *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, trad. Julio Forcat y César Conroy. Barcelona, Barral, 1971.
- BARTHES, ROLAND (1967), *Sistema de la moda*, trad. Joan Viñoly i Sastre, Barcelona, Gustavo Gili, 1978.
- , (1993-1995), *Scritti. Società, testo, comunicazione*, G. Marrone (ed.), Turín, Einaudi, 1998.
- BUTLER, JUDITH, *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*, Nueva York, Routledge, 1990.
- , *Bodies that matter. On the discursive limits of sex*, Nueva York, Routledge, 1993.
- CALEFATO, PATRIZIA, *Moda, corpo, mito. Storia, mitologia e ossessione del corpo vestito*, Roma, Castelvecchi, 1999a.

- , (ed.), *Moda e cinema*, Ancona-Milán, Costa & Nolan, 1999b.
- COLAIZZI, GIULIA (1999), «Il 'camp': travestimento e identità», en Patrizia Calefato (ed.), pp. 85-101, 1999b.
- CONNELL, ROBERT W., *Masculinities*, Cambridge, Polity Press, 1995.
- DE DIEGO, ESTRELLA, *El andrógino sexuado. Eternos ideales, nuevas estrategias de género*, Madrid, Visor, 1992.
- DE LAURETIS, TERESA, *Technologies of gender*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.
- FRAZER, JAMES G. (1922), *La rama dorada: magia y religión*, trad. Elizabeth y Tadeo I. Campuzano, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- GREIMAS, ALGIRDAS JULIEN, *De l'imperfection*, París, Editions Pierre Fanlac, 1987.
- LURIE, ALISON, *The language of clothes*, Nueva York, Vintage, 1981.
- MISS SHANGAY-LILY, *Escuela de glamour*, Barcelona, Plaza y Janés, 2000.
- STOLLER, ROBERT J., *Sex and gender. Vol. 2, The transexual experiment*, Nueva York, Science House, 1976.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG (1922), *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. Enrique Tierno Galván, Madrid, Alianza, 1973.

IX. MODELOS DE MASCULINIDAD Y MEDIOS DE COMUNICACIÓN

Marta Segarra

Los medios de comunicación de masas tienen una gran responsabilidad en la construcción de nuestra identidad social, aunque sólo sea por su extraordinaria difusión. En Occidente, no existe prácticamente nadie que no esté expuesto al influjo de alguno de estos medios: puede que numerosas personas no lean nunca un periódico, pero son muchos menos los que no escuchan la radio (aunque sea de forma *involuntaria*, como ruido de fondo en comercios, transportes o lugares públicos) y, sobre todo, los que no ven regularmente la televisión. Rarísimos son los niños o jóvenes actuales que no se han criado con una ración de un par de horas diarias de televisión, vista además de forma bastante indiscriminada. Estos medios, a través de sus contenidos (series y películas, selección de la información, opinión, publicidad...) e incluso de su continente (tipos de personas preferidos en la televisión, de voces o inflexiones y acentos en la radio...), exponen unos determinados modelos de hombre —y de mujer, por supuesto— que ejercen una influencia cierta en lo que pensamos que debe ser la masculinidad.

En las últimas décadas, se ha estudiado mucho el ascendiente de la publicidad, visual y escrita, sobre los comportamientos y las modas; ambos son determinantes para los hábitos de consumo, que es lo que trata de potenciar, canalizar o modificar la publicidad. La que se muestra de forma patente (en forma de anuncios) se ha

transformado casi en la más inocua, puesto que se recibe como *propaganda* y sus afirmaciones tajantes suelen ponerse en duda; la estrategia publicitaria contemporánea parece incluso prestarse a este juego, exagerando con frecuencia las supuestas virtudes del producto, más allá de la credibilidad del mensaje, con el propósito quizá de hacer un guiño al receptor *inteligente*, o de insertarse en una suerte de saga visual, una tradición publicitaria que retrotrae al espectador a su infancia o juventud.

Hoy en día se insiste más en la capacidad de los medios de comunicación (muchas veces propiedad del mismo grupo de empresas que la del producto a vender) para efectuar grandiosas promociones encubiertas. Uno de los últimos casos es el de la Viagra, fenómeno que empieza a ser estudiado en las escuelas de publicidad: sin poder ser objeto de una verdadera campaña publicitaria, al ser un medicamento que sólo un profesional puede prescribir, la Viagra estuvo presente durante semanas y hasta meses enteros en todos los medios de comunicación, hasta conseguir entrar en el mismo acervo popular mediante los chistes.

Shelley Lazarus, una experta en la materia, ya que es la presidenta y directora general de una de las empresas de marketing directo y publicidad más grandes del mundo, afirma así que los medios de comunicación son mucho más persuasivos que la publicidad porque «no hay nada tan poderoso como lo que se mira como real y objetivo, que son las noticias» (Rivière, p. 22). Y no sólo debemos tener en cuenta la presentación de dichas noticias —algunos estudios han probado, por ejemplo, la manipulación ideológica que representó el tratamiento de la guerra del Golfo (vid. Pérez Royo)— sino incluso su selección: qué es considerado noticiable y qué no. La notoria homogeneidad de los informativos de las distintas cadenas públicas y privadas en la televisión española actual, lejos de sugerir su *objetividad*, provoca entonces inquietantes dudas sobre la globalización y el pensamiento «único»...

Los medios de comunicación son, en definitiva, los vehículos más efectivos —aunque no los únicos, claro está— de lo que Roland Barthes llamaba «mitos». Los mitos son las «falsas evidencias», lo que la prensa, el arte o hasta incluso el peligroso «sentido común» —o el *seny* catalán— nos ofrecen como «natural», eliminando su

componente histórico y cultural (Barthes, p. 565). Por ejemplo, constituye un mito exhibir el ámbito doméstico como el *hábitat natural* de las mujeres —lo cual hacen todavía la inmensa mayoría de anuncios de productos del hogar, sin ir más lejos.

Uno de los mitos más habituales que despliegan los medios de comunicación es el de la «normalidad», la norma implícita. La familia «normal» es la formada por el padre, la madre y los hijos, más allá de excepciones que no son más que anomalías. Esta «normalidad» o naturalidad de determinadas propuestas —muchas veces mayoritarias, es cierto, pero nunca únicas— conforma lo que Barthes (p. 706) llamaba en los años cincuenta «el mito burgués», que ha cambiado de aspecto —de *look* diríamos en lenguaje publicitario— y quizá también ha variado algunos de sus ingredientes ideológicos, pero que sigue siendo perfectamente válido y hasta hegemónico. La forma de vivir de la clase burguesa occidental se enseña como la única *natural*; todos los demás estilos de vida se nos aparecen, por lo menos, como *exóticos*. Los usos de la vida burguesa, con ligeras variaciones socioculturales, se viven como leyes evidentes de un «orden natural»; es lo que Barthes (pp. 703-707) denomina «la burguesía como sociedad anónima». Aplicado a la masculinidad, es el hombre como patrón social: el género masculino equivale al «grado cero», a la norma —el género femenino es siempre el marcado, no lo olvidemos— y todo lo que pase por anómalo será tildado de no masculino.

Es útil repasar asimismo la «retórica» que, según Barthes (pp. 713-716), rige el funcionamiento del mito burgués, porque será fácilmente reconocible en los patrones masculinos reflejados en los medios y la publicidad, y que se puede resumir en tres funciones: la «vacuna» o pequeña inoculación del mal «reconocido» en la normalidad (sería así interpretable la presencia del personaje gay, pero simpático, en una serie *familiar* de televisión: es considerado una excepción que, como tal, pierde su peligrosidad, porque no cuestiona el orden establecido por los demás personajes); otra ley es el «exotismo», que funciona como la vacuna pero concierne a las razas y culturas ajenas cuya diferencia es domesticada y neutralizada (el personaje negro amigo del héroe, o compañero del policía protagonista, que sospechamos mejor que él pero cuya bondad le

pierde y mata antes del final de la película), y a veces incluso a las mujeres (la mujer *virilizada* que cumple un rol masculino por excelencia, como la capitán Ripley en la saga cinematográfica *Alien*) —no debemos olvidar que el 90% de los guionistas de los grandes estudios son hombres blancos—; y, finalmente, otra función sería la de la «tautología»: el mito tiende al proverbio, a las explicaciones tautológicas (es así porque es así), al recurso a las supuestas leyes inmutables de la naturaleza y a la fuerza de los tiempos (es así porque *siempre* ha sido así).

Los medios de comunicación, pues, transmiten unos valores que repercuten en nuestra «construcción social de la realidad», en la forma de percibir nuestro entorno y de ajustar nuestra conducta a pautas preestablecidas, que tienen mucho que ver con el género. Existen así determinados prototipos de aspecto, hábitos, intereses y conductas que se atribuyen a los hombres (más o menos *viriles* según su grado de adecuación a ellos) y otros a las mujeres, que nos determinan, positiva o negativamente (ya sea para conformarnos o para rebelarnos y alejarnos de ellos), desde nuestra infancia.

Dado que el tema del dominio que ejercen los medios de comunicación y la publicidad en la formación de patrones de la masculinidad, que hasta el momento hemos bosquejado someramente, resulta amplísimo, nos limitaremos a evocar algunos aspectos parciales, pero representativos del mismo. Empezaremos con un breve repaso a la presencia de hombres y mujeres en los medios de comunicación y de las imágenes de ambos que éstos vehiculan, para pasar después a analizar brevemente algunos ejemplos de la prensa especializada en un público masculino, lo cual nos llevará a una faceta recurrente en ella, el erotismo o la pornografía; para concluir, realizaremos un comentario de una selección de anuncios publicitarios de perfumes masculinos con el fin de averiguar cuál es el arquetipo de hombre que ponen de relieve.

Presencia de los hombres en los medios de comunicación

Recientemente, la Associació de Dones Periodistes de Catalunya realizó un estudio bajo la dirección de Joana Gallego, «Radiografía d'una absència», sobre la actividad de las mujeres (y, por lo tanto,

en negativo, y por lo que nos concierne, de los hombres) en el periodismo escrito en Cataluña, basado concretamente en los periódicos *ABC*, *L'Avui*, *El Mundo*, *El País*, *El Periódico de Catalunya* y *La Vanguardia*. Pero las cifras del estudio son extrapolables, según sus autoras, a otros medios de masas, así como a otras zonas geográficas.

Las redacciones de dichas publicaciones están formadas en un 50% por hombres, aproximadamente. En cambio, un 91,73% de sus cargos directivos y ejecutivos están ocupados por varones. Según J. Gallego, esta diferencia abismal demuestra que los medios no son un reflejo de la realidad social sino que van un paso atrás y «convierten la participación de la mujer en una anécdota». Por el contrario, el director de *L'Avui* lo atribuye simplemente a una cuestión generacional, porque «el gran *boom* de las mujeres en la prensa se ha producido desde hace cinco años». Margarita Rivière, por su parte, piensa que este vacío procede de «un prejuicio genérico de tipo ancestral y evidentemente machista, que establece que las mujeres no sirven para mandar porque no pueden hacerlo bien» (Olmos, pp. 36-37). Dejando de lado las controversias sobre el origen de esta desigualdad, lo que es innegable es que ésta tiene que condicionar forzosamente la selección y el tratamiento de la información que difundirán dichos medios.

Aparte de esta diferencia por sexos en la fuente de la información, llama aún más la atención la divergencia, también enorme, en cuanto a su objeto: los hombres son el centro de atención exclusivo de un 87,8% de las noticias y las mujeres sólo se mencionan en el 12,2% restante. El estudio señala también una razón plausible a esta variación llamativa: los medios priorizan la información sobre «elites políticas, económicas, deportivas, sociales o culturales mayoritariamente masculinas, donde la mujer tiene una presencia reducida» (Olmos, p. 38). En conclusión, las fuentes de información son hombres y sus objetos también, pero no cualquier hombre; el «factor fama» es uno de los rasgos fundamentales del ideal varonil en boga.

En los artículos de opinión, la supremacía masculina es todavía más apabullante: el 93% de sus firmantes son hombres. Y, cuanta más difusión y prestigio tiene el medio, menos mujeres hay en él.

Gallego lo atribuye a «la falta de autoridad que arrastran históricamente» éstas. Parece que, cuando opina una mujer, lo hace por y para un colectivo exclusivamente femenino, pero no para todo el género humano, como ocurre con los hombres. En otro orden de cosas, lo mismo sucede con los escritores pertenecientes a *otras* literaturas, no occidentales y especialmente las africanas: sus obras y los temas que tocan en ellas no pueden ser de alcance «universal», sino sólo «local». La directora de cine Icíar Bollaín, que participó en el festival de Cannes de 1999 al mismo tiempo que Pedro Almodóvar, y ambos con filmes protagonizados por mujeres, se quejaba del distinto tratamiento periodístico que recibía su *preferencia*: mientras que todos los críticos alababan la penetración de Almodóvar en la psicología y la sensibilidad femenina, a Bollaín se le reprochaba su *exclusivo* interés por las mujeres, como limitación de sus películas.

Imágenes de hombre en el cine y la televisión

Esta omnipresencia de los hombres en cuanto productores y objetos de la información podría justificarse porque son también ellos los principales lectores de la prensa escrita de «actualidad general», aunque esta tendencia está cambiando. No obstante, si examinamos rápidamente un medio como la televisión, consumido mayoritariamente por mujeres, entre los adultos, descubrimos que transmite los mismos «arquetipos viriles» (A. Moreno). En cuanto a la condición socioeconómica, las profesiones más retratadas en las producciones televisivas de ficción son las llamadas «liberales» (médicos, abogados, periodistas, pero también policías...), a las que las mujeres se han incorporado recientemente. Con todo, la serie española de más éxito en los últimos tiempos, *Médico de familia*, muestra una situación pecuniaria irreal para un médico que trabaja exclusivamente en la sanidad pública y tiene que mantener a varios hijos él solo. Cabría pensar además que introduce un nuevo modelo de hombre, con su afabilidad y bondad, sin la agresividad que caracteriza a la mayoría de miembros del «sexo fuerte» en la pequeña y la gran pantalla, pero en realidad responde a un estereotipo muy claro del *pater familias*, del tipo *Bill Cosby*, serie americana

considerada innovadora en los años ochenta por ser la familia protagonista de raza negra, pero que mantenía las relaciones de poder muy claramente repartidas entre todos sus miembros, estando el padre en lo alto de la pirámide.

Susan Faludi estudió en su célebre ensayo *Backlash* las imágenes que las series de televisión estadounidenses de los ochenta ofrecían de los hombres y las mujeres, que fueron también vistas en España, por supuesto, como *Treinta y tantos*, *El show de Bill Cosby* mencionado, *Magnum*, etc. Faludi veía en ellas un paso atrás (una «reacción», título español de su libro), porque tendían a incluir sólo protagonistas masculinos (a menudo hombres solteros o viudos —el caso de *Médico de familia*, curiosamente) y a invisibilizar a las mujeres o convertirlas en un «paisaje de fondo». El cine de la misma época también comprende reiteradas ocurrencias del macho dominante; sin tener que recurrir a películas claramente exaltadoras de este canon (*Robocop*, las series de *La jungla de cristal* o de *Arma letal...*), otras que gozaron del mismo predicamento y proponían imágenes de hombres distintos quizá no resultaran tan innovadoras. Por ejemplo, *Tres hombres y un bebé* (1987), remake de la francesa *Tres solteros y un biberón* (1985), donde tres hombres solteros se encuentran con el bebé de uno de ellos en las manos, abandonado por su madre, y tienen que cuidar de él. Esta «maternización» del seductor, del Don Juan (los tres lo encarnaban) sólo tenía intención de hacer reír, y la comicidad venía de la «inversión de lo que se supone que es el orden natural» (Faludi, p. 179).

En los noventa, esta tendencia se ha modificado un poco. Por un lado, se han multiplicado las heroínas virilizadas siguiendo los pasos de Ripley-Sigourney Weaver; y, por otro, han triunfado algunos héroes entrañablemente torpes y pasivos, como Hugh Grant en *Cuatro bodas y un funeral* (1993) o *Notting Hill* (1999). Una serie de televisión que se ha convertido en un verdadero fenómeno sociológico en esta década, *Expediente X*, presenta una pareja protagonista que figura romper moldes: la Dra. Scully y el agente Mulder. Aparentemente, en ella domina la mujer, mucho más competente y cualificada que él (siempre se insiste en su calidad de científica y en su grado de «doctora») y que representa la objetividad racional, frente a las creencias irracionales y basadas en la intuición (por una

vez, no femenina) del —simple— «agente» Mulder. Pero los detalles complican esta interpretación inicial: en primer lugar, la competencia de Scully anula su *feminidad* (no puede ser madre y está obsesionada por ello, su cuerpo enferma en hartas ocasiones, está enamorada sin ninguna esperanza de su compañero, que no *ve* su cuerpo sino sólo su mente...); y, sobre todo, su superioridad intelectual y moral es desmentida continuamente porque siempre es él quien tiene «razón» y aporta la explicación más plausible a los fenómenos paranormales objeto de la serie.

Las publicaciones específicamente masculinas

Para añadir una pieza más a esta visión —parcial, insistimos— de los paradigmas de masculinidad expuestos por los medios de comunicación, aludiremos a la prensa específicamente dirigida a los hombres. Desde una perspectiva feminista, se han analizado las publicaciones enfocadas a las lectoras, esencialmente dos tipos de productos: las revistas denominadas «del corazón» o «prensa rosa» (como dijo R. Barthes, «el corazón es un órgano hembra») y las de «moda» o «estilo de vida». En cuanto a los varones, y dejando de lado las especializadas —es evidente que las revistas de labores o de cocina están pensadas para un público femenino y las de economía o bricolaje para uno masculino, aunque la realidad no siempre corresponda al estereotipo—, destacan tres ámbitos dedicados sobre todo a los hombres: las publicaciones deportivas, las eróticas y pornográficas y las de «moda» y «estilo de vida» para varones, a imitación de las femeninas como *Elle*, *Marie-Claire* o *Cosmopolitan*.

Obviando las deportivas (las más vendidas entre ellas y que pueden considerarse «especializadas», aunque el interés y la pasión que suscita el deporte —en especial el fútbol, rey de la prensa deportiva— supera este concepto para transformarlas en transmisoras de información «de interés general»), nos concentraremos en algunos ejemplos del resto, sin pretensión exhaustiva sino a modo de ilustración. En cuanto a las eróticas, nos hemos fijado en *Playboy*, *Penthouse* e *Interviú* (que, aunque pretende ser una revista de información general, acoge reportajes fotográficos «eróticos» y aborda temas sexuales que no tienen cabida en otras publicaciones

similares). Las otras dos son quizá las más conocidas de las revistas eróticas, que se diferencian de las pornográficas por su menor grado de *osadía* en la representación del sexo masculino (que casi nunca se ve) y femenino (*Playboy* se centra en los pechos como objeto erótico y soslaya la imagen del sexo; en cambio, *Penthouse* es más explícita y esto se nota en la desaparición de casi todos los anuncios —salvo los propios y los de empresas del gremio: líneas eróticas y similares) y, sobre todo, porque no enseñan la penetración. Por último, también hemos escogido dos casos de revistas pertenecientes a un sector menos popular: *GQ*, «la revista masculina de moda y estilo de vida», reza su portada, y *DT*, «para el hombre joven sin límites», del mismo estilo pero que apunta a una franja de edad más baja (como sería *Cosmopolitan* en relación con *Elle*).

Todas las revistas citadas tienen secciones dedicadas a la «Salud», que en las femeninas giran obsesivamente alrededor del adelgazamiento y temas afines; las masculinas las centran en una parte muy concreta del cuerpo del hombre, la única interesante —y problemática—, al parecer, para sus lectores. Pero en algunas ocasiones, en lugar de inspirar confianza, estos artículos emplean un tono zumbón que resulta un tanto inquietante: en *GQ* —por otra parte, nada dada al humor— encontramos un artículo sobre la baja calidad del esperma masculino en los últimos años, que empieza de forma muy sugestiva y, quizá involuntariamente, cómica: «Espermatozoides: ¿te has parado a pensar en los tuyos? ¿Nadan a gran velocidad en busca de su próxima medalla o se encuentran confusos, flotando en círculos y en pleno viaje hacia ninguna parte?», acompañado de una foto extraída de la película de Woody Allen *Todo lo que siempre quiso saber sobre el sexo y nunca se atrevió a preguntar* (1972). Pero el artículo, que incurre en un curioso masoquismo —ya que se supone que sus lectores son únicamente hombres— (una bióloga afirma así: «Llevo catorce años trabajando en esta clínica de reproducción asistida y puedo asegurar que los hombres de fin de siglo andan de capa caída»), es totalmente *serio*.

En *Penthouse*, la sección de «Salud» es todavía más explícita, como corresponde al tipo de publicación; en uno de sus ejemplares, dicha sección incluye los epígrafes: «Semen sabroso» (que recomienda una dieta para conseguir lo que promete el título), «El gel

de la rigidez», «Sin Viagra» y «¿Viagra para ellas?». Sin tener que proporcionar otros ejemplos, la conclusión es que la inmensa mayoría de apartados que tratan de la salud masculina se fundamentan exclusivamente en temas relacionados con el sexo (más que con la sexualidad) del hombre.

Otra sección fija es la de «Deportes»; a diferencia de las publicaciones especializadas, que se ocupan sobre todo de los más populares como el fútbol, el baloncesto o el tenis, las revistas masculinas suelen favorecer el culto a los deportes de elite, solitarios y de *prestigio* (y en especial los «de aventura»), que significan un reto personal pues conllevan algún riesgo para la propia integridad física. Como señala de nuevo Roland Barthes (p. 601), se trata de «una moral de la vanidad», del esfuerzo gratuito, la «mística de la aventura», por encima de los deportes que implican a la sociabilidad como, en principio, el fútbol o todos los de equipo. Esta moral ascética, pero con un componente muy pragmático porque los éxitos deben aportar un reconocimiento social, forma parte de la concepción de la masculinidad que hacen patente este tipo de revistas (y muchos otros medios).

Todas incluyen asimismo páginas consagradas a los «Viajes», como la mayoría de la prensa actual (el «mito del exotismo» ha cobrado fuerza con la popularización del turismo de masas y la facilidad de las comunicaciones), pero con el ligero matiz de comportar también algún aspecto sexual o erótico. Por ejemplo, en *GQ* encontramos un reportaje sobre Bali y sus «encantos» que lo revela como uno de los tristemente famosos «paraísos sexuales»; no obstante, en el caso aludido los magníficos paisajes son «descubiertos» por una modelo blanca y occidental en bikini, en lugar de una mujer indígena (¿quizá para huir de la acusación de fomentar el «turismo sexual», precisamente, o por un motivo racista?).

Las revistas (y éste se manifiesta como uno de los objetivos principales de las publicaciones masculinas) coinciden en insertar reportajes de mujeres guapas y más o menos (más que menos) ligeras de ropa, siguiendo un hilo conductor sumamente tenue. *GQ* propone uno titulado: «Tengo hambre; ¿qué le darías a Georgia Robertson?» —las mujeres siempre portan nombres irreales o de resonancia *extranjera*, exótica. Los pies de foto, que contestan a la

pregunta del título, tienen un claro componente sádico, dado que evocan el descuartizamiento y el canibalismo: «Steak tartar, carne cruda cargada de enérgicas proteínas», «12 ostras, por si al abrirlas encontráis alguna perla en su interior»... Y la mujer —mulata— está retratada sobre unos soportes muy abstractos que se asemejan a platos o bandejas, es decir que, visualmente, se asimila realmente a un pedazo de carne.

Estos reportajes se caracterizan por su *voyeurismo* —lo contemplado es un espectáculo ajeno al sujeto observante, a salvo de toda implicación y, por lo tanto, de cualquier riesgo— que llega a un punto culminante cuando simulan reflejar a una pareja lesbiana; los pies de foto y los textos —someros— que los acompañan están destinados a convencernos de que estas «chicas» se exhiben porque les encanta hacerlo, porque les excita, ya que, como dice gráficamente una *playmate*: «siempre estoy a punto de estallar». Auspician, pues, el menosprecio hacia las mujeres (suscribiendo el dicho popular «en toda mujer hay una prostituta») y, por lo tanto, la violencia hacia ellas, que «se la merecen».

El debate de la pornografía

Esto nos lleva a la controversia de los años noventa en torno a la pornografía. La mayoría de teóricas feministas están de acuerdo en que ésta se basa en el desprecio, e incluso en el miedo que el cuerpo de las mujeres inspira a muchos hombres. Susan Griffin llegó a comparar, de este modo, la «imaginación pornográfica» con ciertas tradiciones cristianas occidentales, la de los ascetas, por ejemplo, que ponían de relieve su aversión por el cuerpo femenino. En palabras de la poeta Judy Grain, la pornografía es «la poesía de la opresión». Podemos preguntarnos por qué dicho cuerpo inspira tanto odio y temor; es una cuestión que ha recibido variadas respuestas, desde el pavor que inspira la diferencia (y el femenino es el género marcado, distinto de la norma masculina, como ya hemos repetido) hasta la «envidia de la concepción»: el cuerpo de la mujer es el que da vida y, por lo tanto, también el más capaz de arrebatarla —pensemos en la fertilidad de la imagen de la *vagina dentata* o de la «mantis religiosa» que mata a sus amantes después del acto sexual;

pasando por la idea más sencilla de la «pérdida del control» que puede implicar la atracción física. Los filósofos de la Ilustración aseguraban que la mujer estaba más cercana a la naturaleza que a la razón, patrimonio de lo humano, y que, por consiguiente, podía arrastrar al hombre hacia la animalidad, hacia la barbarie.

Es indudable que la pornografía está en estrecha relación con la agresividad y las relaciones de poder ejercidas antagónicamente. La visión pornográfica transforma el objeto de la mirada precisamente en eso, un objeto, al desmembrar el cuerpo (convirtiendo una de sus partes en fetiche erótico) o simplemente cosificándolo. Algunos sostienen que la pornografía propicia las agresiones sexuales: está comprobado, de hecho, que la mayoría de delincuentes de este tipo la consumen, pero resulta mucho más aventurado asegurar una relación de causa-efecto. La pornografía tiene entonces más relación con Tánatos que con Eros, está más próxima de la muerte que de la vida (Dworkin). Antoinette Ben Kerroum-Covlet, novelista de origen magrebí, describe en una de sus obras una escena que ilustra muy bien esta idea: un grupo de chicos argelinos se reúnen para mirar una cinta X en video, y uno de ellos sorprende a los demás afirmando que él ve cada día escenas como las que están contemplando —aclara que trabaja en un matadero de reses.

Con estos argumentos y otros similares, algunas feministas han liderado movimientos en contra de la pornografía que instan a prohibirla, en varios países. Andrea Dworkin y Catherine MacKinnon promovieron una ley contraria a ella en Minneapolis, ya no esgrimiendo razonamientos de tipo moral o religioso, como suele ser habitual, sino arguyendo que es nociva para los derechos civiles de las mujeres, porque predispone a la violencia sexual. En Europa, el feminismo no es tan tajante en la condena de la pornografía, especialmente por esta vía legal, que pasa por un atentado a la libertad de expresión y una restauración, por otros caminos, del carácter *morboso* del sexo. Sin embargo, en los años setenta y ochenta, la mayoría de feministas europeas se declaraban opuestas a la pornografía, como por ejemplo, en España, Victoria Sau, quien sostenía en su *Diccionario ideológico feminista* (p. 261) que la supresión de la represión de la sexualidad femenina no sólo liberaría a la mujer de su papel exclusivamente reproductivo, sino que

también eliminaría todas las consecuencias negativas de las relaciones sexuales basadas en el poder, como la violación, la prostitución, las mutilaciones genitales y la pornografía.

Al mismo tiempo, muchas teóricas del feminismo han defendido el erotismo (y, recientemente, también la pornografía) como un arma liberadora del cuerpo femenino y del masculino. Audre Lorde —poeta afroamericana que se define como lesbiana—, basándose en la etimología de la palabra griega «eros», que incorpora la idea de la confianza en sí mismo, opone el erotismo a la pornografía violenta y sadomasoquista. Lorde argumenta que el erotismo es una fuerza que da vida y que puede significar una fuente de poder, de cambio y de creatividad. El erotismo se convierte entonces en un espacio de exploración y placer que puede crear un diálogo entre personas de distintas razas y sexualidades. En nuestro país, entre la nueva generación de poetas gallegas, también se ha producido una revalorización de la pornografía, en este caso opuesta al erotismo —considerado pacato e hipócrita—, como redención de las posibilidades expresivas del cuerpo y la palabra de las mujeres (vid. González Fernández).

Este debate afecta especialmente al cine y las artes visuales, el espacio preferido de la pornografía, junto con el virtual de Internet. Los defensores y defensoras de ésta la definen como un «espacio de libertad», de libre expresión de los instintos y fantasías ancestrales de los seres humanos, y subrayan su inocuidad, al situarse en la dimensión de la imaginación; y, como afirma la cineasta alemana Jutta Brückner (p. 109), la imaginación no es «el simple sustituto de una realidad negada, sino un modo independiente y complementario» de la experiencia del mundo. Por lo tanto, la pornografía satisface los deseos «fantasmáticos», no los reales; un ejemplo muy claro lo constituyen las fantasías de violación que elaboran algunas mujeres: los psicólogos aseguran que estas fantasías no tienen nada que ver con un deseo real de ser violadas, como podría pensarse en una primera interpretación. Muchas patologías consisten justamente en la incapacidad de distinguir fantasía y realidad.

Pero la pornografía habitual es muy reiterativa en su puesta en escena, según Brückner (pp. 112-114), que la califica de «masculina», porque las mujeres están retratadas en ella en fragmentos y no

como sujetos enteros; las imágenes individualizan ciertas partes del cuerpo femenino (y del masculino, como veremos), que se consideran esenciales para el placer, olvidando otras y, sobre todo, eliminando el conjunto. Pero la imagen del hombre tampoco no lo individualiza; se concentra exclusivamente en su órgano sexual, y su rostro no aparece casi nunca (el de la mujer sí, porque se convierte en el único medio para afirmar su placer, mientras que el del hombre se manifiesta por signos externos). Además, el cine pornográfico tiene una concepción cuantitativa —que podríamos llamar «capitalista»— del placer: cuantas más veces, cuanto más grande, cuantas más personas... Trata el placer como el dinero: se puede contar, rehuendo toda sentimentalidad o psicologismo y dando una visión mecanicista de la sexualidad y del mundo en general. La visión de la masculinidad que difunde, en este sentido, tampoco es muy halagüeña: como los perritos de Pavlov, los hombres deben reaccionar de forma automática al mínimo estímulo, transformando el sexo en una actividad «anónima» (Brückner, p. 122).

¿Qué puede tener de bueno entonces la pornografía? Según algunos, puede cumplir una función liberadora al destruir el «misterio» del sexo femenino, profanando el tabernáculo y descubriendo que no hay nada que profanar: la «carne bien iluminada [...] salva al sexo del misterio en el cual debió de perderse», añade así Jutta Brückner (p. 123). Otras cineastas actuales han emprendido, como ella, una relectura de la pornografía que describe la historia de un deseo individualizado, no genérico y mecanicista, y sobre todo que integra el deseo y el lenguaje, tan fundamental para el primero. Pensemos en la película de Catherine Breillat *Romance X* (1999), donde la voz en off de la protagonista acompaña todas las escenas de sexo —algunas mucho más explícitas de lo que el cine «normal» ha admitido nunca y claramente inspiradas en los códigos del lenguaje pornográfico. Además de hacer ver la interdependencia entre deseo y lenguaje, esta nueva pornografía revisa la relación entre el deseo y la mirada, también objeto de controversia en la teoría feminista: ¿existen o no diferencias sustanciales entre la *pulsión escópica* de hombres y mujeres? El «placer visual» (Mulvey) que el cine propone a los hombres es bien cierto; algunas teóricas como Luce Irigaray afirman, en cambio, que la vista no es

primordial para el deseo femenino, que privilegia otros sentidos como el tacto.

En esta línea, la pornografía podría ayudar a redefinir las relaciones de poder entre hombres y mujeres y colaborar en la creación de nuevas identidades de género. Hasta el momento hemos puesto énfasis en las imágenes estereotipadas de los hombres que nos ofrecen los medios de comunicación. Paradójicamente, cuanto más exclusivamente dirigida a un público masculino, más dada es la publicación al estereotipo y no a la sutileza o a la búsqueda de nuevos modelos. Todas ellas concurren, en general, en confirmar y afianzar entre sus lectores el «mito de la identidad viril», que, según Victoria Sau¹, se basa en la ausencia de rasgos que se puedan considerar «femeninos»; la importancia del éxito, materializada en el respeto de los demás hombres, el prestigio social y el dinero; el miedo al cuerpo femenino, asociado con la violencia más o menos encubierta hacia él; y la potenciación de la agresividad en todos sus grados y formas. En palabras de Lourdes Fernández, que ocupa la Cátedra de la Mujer de la Universidad de La Habana, se trata del mito del hombre «permanentemente erecto».

Pero también hay excepciones a esta tendencia general de los medios de comunicación. A modo de ejemplo, Hans Ytterberg declaró al ser nombrado *homo ombudsman* en Suecia que, a su juicio, la prensa *del corazón* ha contribuido mucho en aumentar la «tolerancia social» respecto a los homosexuales en su país, con reportajes sobre parejas gays formadas por personas famosas, y retratadas «como seres normales» (vid. Ricardo Moreno).

Un pequeño apunte sobre la publicidad

Aunque partamos de la base de que la publicidad, como hemos avanzado, tiene menos poder en la formación de nuestra escala de valores y en nuestros comportamientos y actitudes porque estamos más *inmunizados* contra sus propuestas, no debemos tampoco menospreciar por ello su capacidad de influencia, aunque sólo sea

1. Vid. su capítulo «De la facultad de ver al derecho a mirar».

por su omnipresencia en la vida cotidiana de los ciudadanos occidentales. Una de las trampas de la publicidad —y de otros medios visuales— es su insistente reivindicación de la independencia de la estética respecto a la ideología o a la ética. Rafael Argullol habla así de la «telaraña icónica» en la cual estamos atrapados: la publicidad despliega una especie de «paraíso neutro», donde todos somos felices porque tenemos dinero, estamos delgados, poseemos el mejor coche, somos deseados, amados, respetados, escuchados, lo cual casi nunca corresponde a nuestra realidad. La estética publicitaria, que muchas veces se aproxima al *soft-porno*, descubre unos cuerpos estilizados, maravillosos, inaccesibles y permanentemente jóvenes, antes casi únicamente de mujeres y ahora también de hombres.

Para aproximarnos, aunque sea de forma muy limitada, a este tema tan glosado de la publicidad, hemos seleccionado una serie de anuncios, aparecidos en la prensa escrita en la primavera de 1999, de un objeto destinado en principio exclusivamente al público masculino, los «perfumes de hombre», aunque siempre ha habido mujeres que han usado fragancias «masculinas» y, en menor proporción, según una impresión no ratificada por estadísticas, varones que se perfuman con aromas «femeninos». Analizaremos someramente estos anuncios, cuya selección tampoco tiene una pretensión exhaustiva, complementando su lectura visual con textos extraídos de un reportaje sobre perfumes publicado por *GQ*, «Tarjeta de presentación», que no es más que una publicidad encubierta de las marcas mencionadas, para extraer algunas conclusiones sobre las imágenes de hombre que alientan.

1. «Esencia Loewe»: consiste en una foto en blanco y negro de una mujer abrazada a una cabeza masculina (vista de espaldas). La expresión de ella, aunque más contenida, se ajusta al código de la representación del placer femenino (cabeza echada hacia atrás, ojos cerrados y gesto de concentración seria). El texto del artículo citado alude al destinatario del perfume como «el hombre clásico» que «utiliza la fragancia porque se identifica con ella», lo cual reafirma la intención de introducir una pauta de masculinidad que va más allá del olor.

2. «Cacharel pour l'Homme»: con la misma perspectiva que el anterior, reproduce la parte posterior de una cabeza de hombre, con

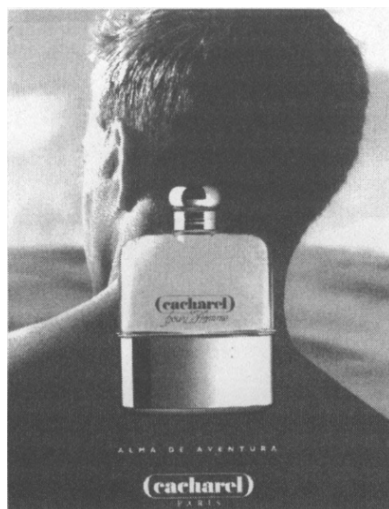
ESENCIA
LOEWE



EAU DE TOILETTE PARA HOMBRE

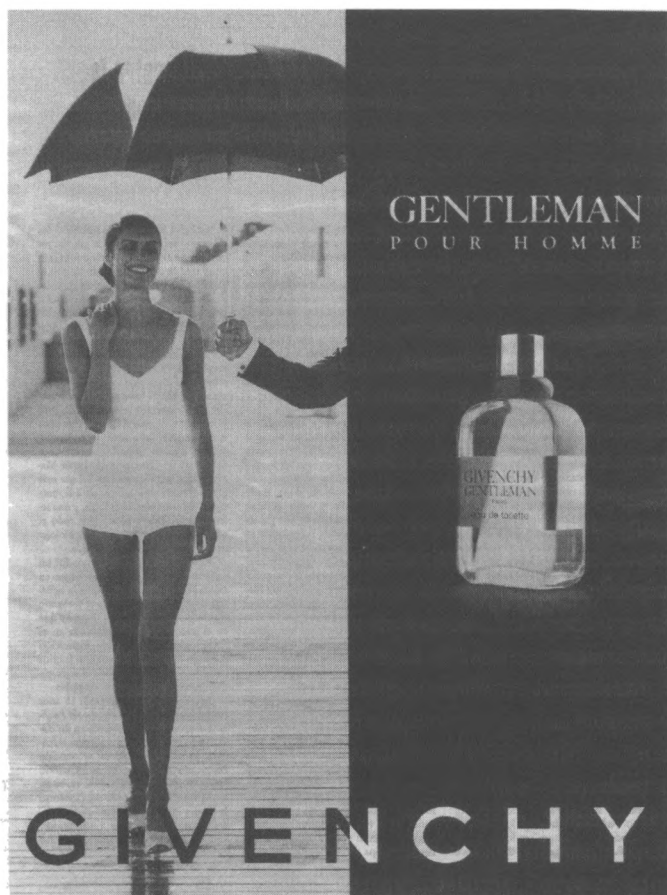
LOEWE
MADRID

la leyenda: «Alma de aventura», que se refiere a la épica del esfuerzo individual comentada anteriormente. Fijémonos asimismo en el artículo determinado de «pour l'Homme» («para el Hombre») y en la mayúscula inicial del sustantivo, que contribuyen a la impresión de querer reflejar un paradigma (el único, se supone) de masculinidad.

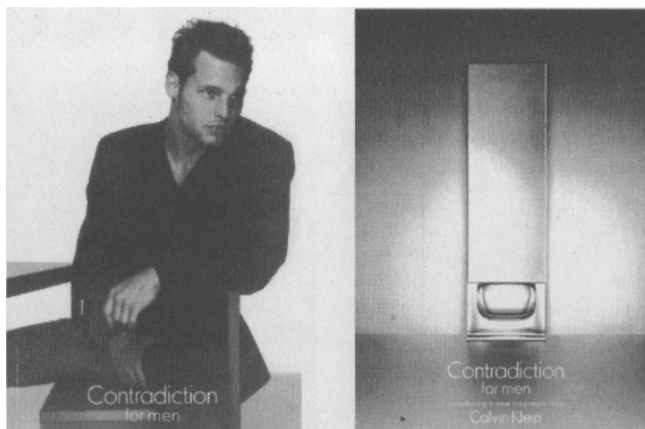


3. «Allure homme» de Chanel: imagen del frasco con la frase: «Porque todos los hombres tienen allure». En la página siguiente, primer plano masculino, esta vez de cara al lector, pero con medio rostro entre sombras, y la referencia, abajo: «jugador de polo», que contradice lo anterior (no todos los hombres pueden practicar el polo) y se inscribe en la línea de la glorificación de ciertos deportes minoritarios. El texto habla de las «materias» de origen de la esencia (las «más nobles, densas y masculinas») y del frasco, «sólido, cuadrado, transparente, tallado para una mano de hombre». Todos estos adjetivos se aplican por extensión al sujeto receptor del perfume, conformando un prototipo de masculinidad que se define, en buena parte, por tautología («masculino», «de hombre»).

4. «Gentleman pour homme» (Givenchy): como corresponde al nombre de la colonia, la imagen reproduce un gesto de «caballeridad»: una mujer en traje de baño camina sonriente (y con los ojos cerrados) bajo un paraguas que sostiene un brazo masculino, el propietario del cual se mantiene alejado del paraguas y fuera del cuadro. Su vestimenta formal (por lo que percibimos: una manga de traje y un puño de camisa cerrado con un gemelo) contrasta con la semidesnudez de ella.



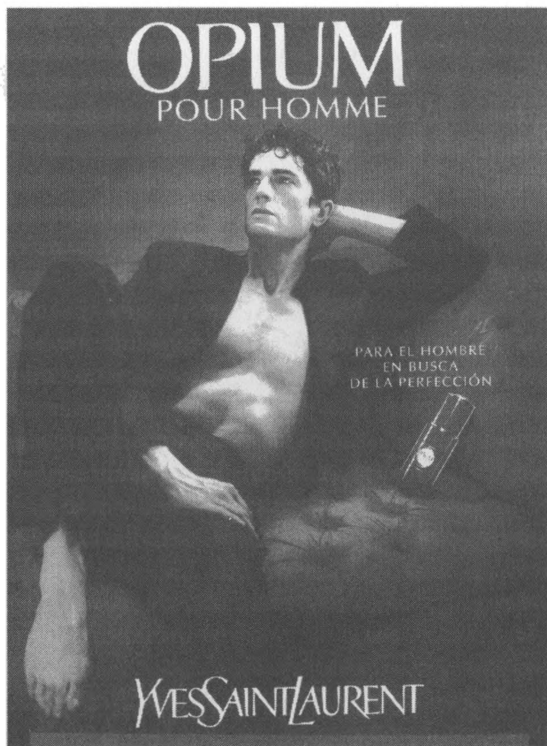
5. «Contradiction for men» (Calvin Klein): rompiendo con los ejemplos anteriores, en éste observamos la figura casi entera de un hombre joven, sentado, y vestido de forma *contradictoria*, acorde con el lema de la marca («informal y sofisticado»), que abunda asimismo en la tautología (es un hombre «masculino»). Para su creador, si «el hombre de la década de los setenta era fundamentalmente ‘macho’ y el de los ochenta ‘sensitivo’, el de los noventa con proyección hacia el 2000 es ‘multidimensional’», lo cual engloba ambos calificativos, subrayando de nuevo la contradicción implícita. La imagen lo corrobora al enseñar al modelo en una actitud pasiva (sentado y con los hombros ligeramente encorvados) y, por lo tanto, poco «masculina», pero con la mano derecha discretamente situada sobre sus genitales. Y, paradójicamente, retoma el patrón anterior del *gentleman*: «Lo mejor de ser hombre es ser un caballero. Todo gentileza, todo un hombre».



6. «Lanvin L’Homme»: de este anuncio destacaríamos el juego con las dos fotografías: la primera muestra a un hombre joven en traje y corbata con unos papeles en la mano que le tapan la mitad inferior del rostro; la segunda es un primerísimo plano de dicho rostro, sin el *velo* pero en la misma actitud (los ojos mirando hacia lo alto), donde la proximidad del objetivo destaca el vello del bigote y las cejas (signos *viriles* de un hombre que se define, otra vez, como

«masculino»). En el primer retrato es significativa asimismo la situación del modelo; aparenta estar en el centro de un escenario, porque múltiples focos lo iluminan desde su espalda. En el epígrafe correspondiente, se utilizan los adjetivos «transparente» —del cual existen múltiples ocurrencias en otras marcas— «puro» y «simple».

7. «Opium pour Homme» (Yves Saint-Laurent): la estética de este anuncio contrasta con los precedentes, al huir del *realismo* y la *naturalidad* para forjar una imagen sofisticada (con fuertes contrastes de colores, rojo y azul, que se alejan del aspecto monocromático o en blanco y negro de los demás) y poco «masculina», la de un hombre semiacostado en un diván, vistiendo un traje oscuro pero con el torso —sin ningún vello— desnudo, y notoriamente maquillado. El anuncio reza: «Para el hombre en busca de la perfección».

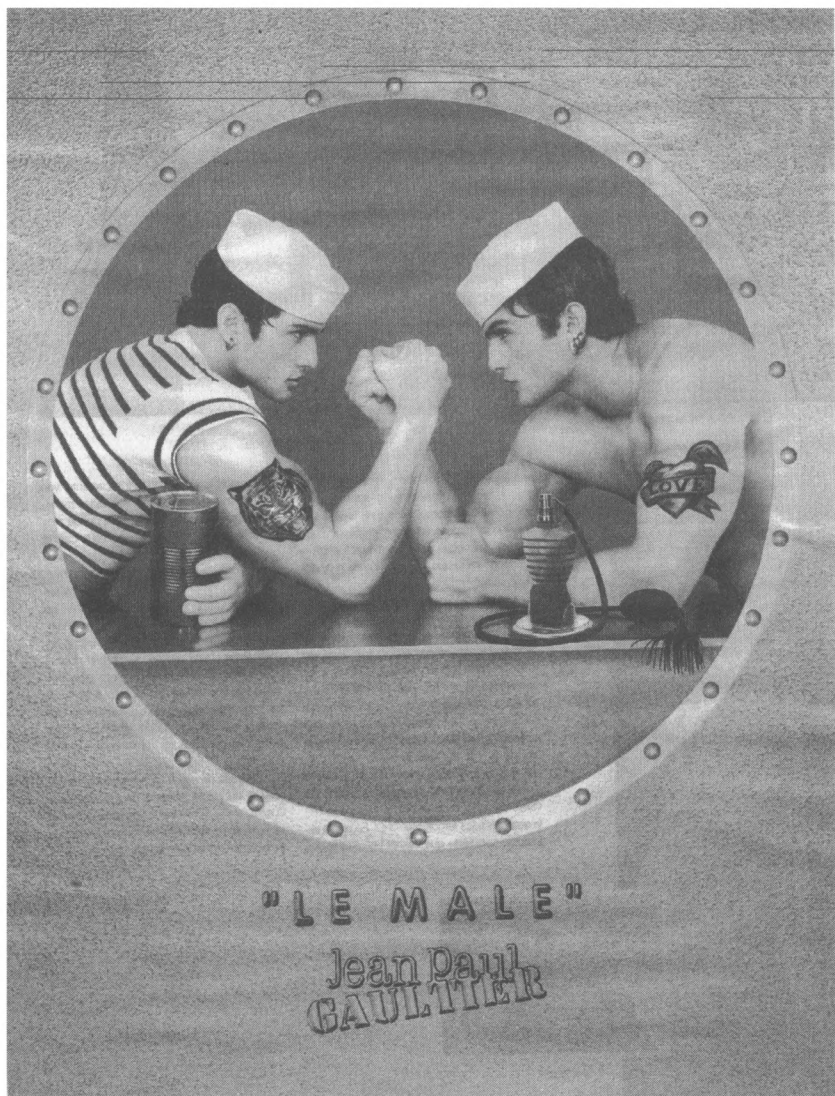


8. «Gucci Envy for men and women»: no se trata de un perfume unisex sino de dos productos diferenciados. Vemos los torsos de un hombre y una mujer desnudos y abrazados, aunque el rostro de él queda casi fuera de campo y tapado por los cabellos de ella, que exhibe la actitud de placer antes citada (ojos cerrados, boca semiabierta). Los frascos reproducen las formas del conjunto visual, aunque invirtiéndolas: el del perfume femenino es alto y el del masculino bajo y cuadrado, que el artículo describe como un «envase de forma compacta de infinita fuerza».

9. «Le Mâle» (Jean-Paul Gaultier): este caso sí quebranta la intención y la estética de los anteriores, con la imagen, de perfil, de dos hombres muy jóvenes idénticos y en postura simétrica, ya que están echando un pulso. La ambientación es marinera (tipo *Querelle* de Fassbinder) y la iluminación y el colorido le dan un aspecto irreal. El frasco también está diseñado con sentido del humor: conforma un musculoso torso masculino, rematado con un pompon (para vaporizar el perfume) muy poco varonil. En definitiva, resulta sugerente que el único perfume que osa denominarse «El Macho» se presente con una estética caricaturescamente homosexual.

Conclusión

¿Qué podemos concluir de este breve repaso a algunos anuncios de perfumes para hombre, que sea también aplicable a lo tratado antes? Hemos apreciado algunos rasgos comunes en ellos, como la ausencia del rostro masculino (1, 2, 4 y 8), e incluso de casi todo el cuerpo (4); la exaltación de la juventud —general en la publicidad—, del éxito laboral (expuesto por el uso del traje clásico) y social, de la asunción de riesgos individuales (la «aventura»); pero, sobre todo, destaca la pretensión de conformar, mediante los aromas y las formas ofrecidas, un canon de masculinidad, de comportamiento, de actitud vital. Sin embargo, y esto es lo más significativo, este arquetipo se define, o bien por tautología (como «masculino» sin más), o bien por negación (el hombre ausente), lo cual nos hace sentir la dificultad de delimitar, y aún más, de exigir uno de estos modelos. La masculinidad se revela, no



"LE MALE"

Jean Paul
GAULTIER

sólo en la publicidad sino en los medios de comunicación y en la mayoría de discursos sociales e intelectuales, como *transparente*, porque se sostiene en la ausencia de marcas, y no problemática, lo cual dificulta la labor de reflexión en torno a ella y, sobre todo, la propuesta de nuevos paradigmas más acordes con el respeto a la dignidad y la igualdad de oportunidades de las mujeres.

Referencias bibliográficas

- ARGULLOL, RAFAEL, «Hitler y la publicidad», *El País*, p. 11, 20-II-1999.
- BARTHES, ROLAND (1957), *Mythologies*, en *Oeuvres complètes*, vol. 1, París, Seuil, pp. 561-722, 1993.
- BEN KERROUM-COVLET, ANTOINETTE, *Gardien du seuil*, París, L'Harmattan, 1988.
- BRÜCKNER, JUTTA (1982), «Pornographie: La tache de sang dans l'oeil de la caméra», en *Cinéma Regard Violence. Jutta Brückner. Cahiers du Grif*, nº 25, pp. 121-136, ed. utilizada: en *Les Cahiers du Grif: Le corps des femmes*, Bruselas, Complexe, pp. 107-128, 1992.
- DWORKIN, ANDREA, *Pornography: Men possessing women*, Londres, The Women's Press, 1981.
- FALUDI, SUSAN (1991), *Reacción: La guerra no declarada contra la mujer moderna*, Barcelona, Anagrama, 1993.
- FROIS, EMMANUËLE, «La virilité mise à mâle», *Le Figaro*, p. 19, 20/21-III-1999.
- GALLEGU, JOANA (dir.), *Radiografia d'una absència*, en *Gènere i informació*, Barcelona, Associació de Dones Periodistes, 1999.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, HELENA, *Mulleres atravesadas por unha patria. Poesía galega de muller entre 1975 e 1997*, Tesis Doctoral, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1999.
- GONZÁLEZ REQUENA, JESÚS, *El espot publicitario: Las metamorfosis del deseo*, Madrid, Cátedra, 1995.
- GQ: *La revista masculina de moda y estilo de vida*, nº 31, enero-febrero, 1999.
- GRIFFIN, SUSAN, *Pornography and silence*, Londres, The Women's Press, 1981.
- IRIGARAY, LUCE, *Ce sexe qui n'en est pas un*, París. Minuit, 1977.
- ITZIN, CATHERINE (ed.), *Pornography: Women, violence and civil liberties*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
- KEI, WILSON BRIAN, *Media exploitation*, Bergenfield (N. J.), New American Library, 1976.

- LEÓN, JOSÉ LUIS, *Los efectos de la publicidad*, Barcelona, Ariel, 1996.
- LORDE, AUDRE, «Uses of the erotic», en *Sister Outsider*, Trumansburg (Nueva York), The Crossing Press, 1978.
- MALAMUTH, NEIL M. y EDWARD DONNERSTEIN, *Pornography and sexual aggression*, Orlando (Flo.), Academic Press, 1984.
- MARÍN, ENRIC, *Cultura de masses i postmodernitat: Elogi i crítica de la comunicació contemporània*, Valencia, 3 i 4, 1994.
- MESSARIS, PAUL, *Visual persuasion: The role of images in advertising*, Thousand Oakes, SAGE, 1997.
- MORENO, AMPARO, *La otra política de Aristóteles: Cultura de masas y divulgación del arquetipo viril*, Barcelona, Icaria, 1988.
- MORENO, RICARDO, «Suecia crea el Homo Ombudsman para extremar la defensa de los derechos de los homosexuales», *El País*, p. 25, 7-V-1999.
- MULVEY, LAURA, *Visual and other pleasures*, Bloomington, Indiana University Press, 1989.
- OLMOS, ISABEL, «Al marge del poder», *El Temps*, pp. 36-39, 8-III-1999.
- PÉREZ ROYO, JAVIER, M. ÁNGEL VÁZQUEZ, ADRIÁN HUICI y DAVID FEINGOLD, *Así se contó la guerra. Televisión y espectáculo informativo. Cuadernos de información*, 516, Sevilla, Fac. Ciencias de la Información, Univ. Sevilla, Canal Sur Televisión, 1991.
- RÍO, PABLO DEL, *Psicología de los medios de comunicación: Hacia un diseño sociocultural en comunicación audiovisual*, Madrid, Síntesis, 1996.
- RIVIÈRE, MARGARITA, Entrevista a Shelley Lazarus (serie *Mujeres entre dos siglos*), *Magazine de La Vanguardia*, pp. 18-22, 4-IV-1999.
- SAPERAS, ENRIC, *Los efectos cognitivos de la comunicación de masas: Las recientes investigaciones en torno a los efectos de la comunicación de masas 1970-1986*, Barcelona, Ariel, 1987.
- SAU, VICTORIA (1981), *Diccionario ideológico feminista*, Barcelona, Icaria, 1990².

X. LA MASCULINIDAD EN EL CINE CLÁSICO: LA FIGURA DE LA REDENCIÓN

Mercè Coll Cantín

La narración clásica

Como en la invocación fáustica, podemos afirmar que en el origen del cine clásico está la acción, esa imagen-acción que se define como relación entre los medios que actúan sobre el personaje y los comportamientos que éste realiza como reacción a la situación (Deleuze, 1983).

El cine clásico se constituye como un corpus más o menos estable de reglas, no exentas de contradicción, encaminadas a integrar la mirada del espectador en el universo del relato. La fascinación escópica que las imágenes del cinematógrafo provocaban en el público queda subordinada a la emoción que suscitan esos mundos imaginarios proyectados en la pantalla, donde el espectador puede compartir las experiencias de los personajes que lo habitan.

Esta utilización narrativa de las imágenes se desarrolla tempranamente, pero sólo alcanzará su estatuto de modelo cuando la naciente industria de Hollywood de los años diez lo reglamente y lo articule, para construir un tipo de narración fácilmente comprensible para el gran público. La relación causa-efecto dirige la lógica narrativa del nuevo modelo y se convierte en el principio unificador de todos los elementos, argumentales, figurativos y temporales, que componen el relato. Esta forma de narración, que se impone como dominante, se basa en el supuesto de que las acciones

surgen principalmente de personajes individuales que actúan como agentes causales, dotados de una identidad clara. Las causas naturales o las sociales pueden servir de catalizadores o condiciones previas para la acción, pero la narración se centra invariablemente en causas psicológicas personales: decisiones, elecciones y rasgos de carácter (Bordwell y Thompson, 1979).

Entre la variedad de personajes destaca siempre la acción del protagonista que se convierte en el agente causal principal y, por consiguiente, en el lugar privilegiado de la identificación del público. Su deseo marcará la trayectoria del relato, que se desarrollará en función de las dificultades que encuentre para conseguir alcanzar la finalidad que desea.

La obligación de actuar, de mostrar su carácter a través de la acción, es uno de los rasgos relevantes de los héroes masculinos. La necesidad de decidir lo más conveniente y de elegir el momento más oportuno para realizarlo se convierte en un imperativo ético irrenunciable para estos personajes. El tipo de acción y sus consecuencias son muy variadas, pero la exigencia de actuar es indispensable para poder adquirir este carácter (*ethos*) masculino ejemplar, cuya virtud, como formula Aristóteles, sólo puede expresarse mediante las acciones.¹ Los sentimientos y los afectos intervienen en sus decisiones pero nunca pueden convertirse en determinantes del desenlace final de sus acciones, que siempre deben guiarse por esa «recta razón» que caracteriza al hombre virtuoso.

Con relación al deseo del espectador, la narración clásica despliega una serie de estrategias muy elaboradas encaminadas a facilitar la identificación del espectador con los personajes y con el relato. No se trata simplemente de ver, sino de ver a través de o ver con, es decir, ocupar el lugar del personaje y vivir a través de él las experiencias de sus acciones. El espectador ya no ocupa un espacio exterior a la representación como ocurría en las vistas Lumière, sino que su mirada es conducida al interior de la representación, donde

1. En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles nos recuerda que su estudio se centra en las acciones, en el cómo realizarlas, «pues ellas son las principales causas de la formación de los diversos modos de ser» (II 2, 1103b 30).

puede recorrer con total libertad el espacio y el tiempo de su universo diegético.

Esta «mirada arrebatada» en palabras de Noël Burch (1990) recorre la geografía de la acción guiada por la cámara, que le permite observar desde distintas posiciones la escena representada. En cada momento se nos muestra lo que sucede del modo más conveniente según las leyes de la intriga, pero este espacio totalmente fragmentado (planos) se compone de tal manera (*raccords*) que es contemplado como un todo coherente gracias a la lógica que impone el orden narrativo.

El espacio cinematográfico es una construcción artificial que no tiene que ver con el espacio del rodaje, ni con las posibilidades naturales del ojo, pero es contemplado con total comodidad gracias al deseo de ver del espectador, movilizado eficazmente por la narración. De este modo se consigue homogeneizar lo discontinuo en un todo coherente, donde el espectador puede orientarse y situarse fácilmente.

También el tiempo de la historia sufre alteraciones en función de la intriga, pero estas manipulaciones del orden de los hechos y de su duración en la trama del relato se subordinarán siempre a la lógica causal de los acontecimientos. Por ejemplo, los saltos en el tiempo, los *flashbacks*, siempre están motivados como recuerdos de un personaje, pero su función no es restringir el punto de vista, sino que se usan como elementos retóricos de la narrativa para conseguir determinados efectos en el espectador (suspense o sorpresa). Estos recuerdos muchas veces no respetan las convenciones de la narración en primera persona, sino que incluyen hechos que el personaje, que está recordando, no puede haber presenciado ni conocido (Bordwell, Staiger, Thompson, pp. 46-48). Esto demuestra la vinculación del punto de vista de un personaje con la cadena causal en marcha, es decir, las informaciones que nos proporcionan los recuerdos del personaje deben ayudar a crear expectativas que los sucesos venideros resolverán.

Respecto a la duración, el cine clásico muestra los hechos importantes para el progreso narrativo y omite (elipsis) todos aquellos que no se consideran significativos para comprender la historia. Los intervalos silenciados quedan codificados como una serie de

signos de puntuación, que sirven para orientar al espectador en el desarrollo temporal de la historia.

Las unidades mínimas narrativas (las secuencias) se caracterizan por la unidad de tiempo, lugar y acción, y su estructuración narrativa reproduce a pequeña escala la utilizada globalmente en el film. Cada secuencia facilita una serie de informaciones que complementan a las ofrecidas anteriormente o bien abren nuevas expectativas que se colmarán en las sucesivas. Las secuencias pueden mostrar distintas líneas de acción que pueden alternarse (montaje alternado y paralelo) para intensificar la emoción de la intriga, pero en cualquier caso estas líneas confluirán finalmente y clausurarán las expectativas creadas.

El montaje, entendido como instrumento de la construcción de un discurso (Sánchez Biosca, 1991), tiene en el cine clásico la misión de garantizar la continuidad de todos los elementos significantes del film, sometiéndolos a esa causalidad que vertebra toda la representación. Gracias a estos enlaces se asegura la plena legibilidad de la historia por parte del espectador. El deseo de ver se somete a ese deseo de saber que promueve el relato, y se facilita su trayecto gracias al tipo de montaje que estructura los distintos segmentos narrativos.

Otro rasgo significativo del cine clásico es su tendencia a la «objetividad», es decir a garantizar la credibilidad del espectador en ese mundo, donde todo cuanto sucede tiene su razón de ser y está plenamente significado. Esta actitud es la que caracteriza, según Borges (pp. 86-87), al escritor clásico en relación al romántico: «el clásico no desconfía del lenguaje, cree en la suficiente virtud de cada uno de sus signos... No es realmente expresivo: se limita a registrar una realidad, no a representarla». Esta falta de expresividad se traduce en términos cinematográficos como invisibilidad del montaje (Bazin, 1962) o, si se prefiere, en hacer imperceptibles los recursos y estrategias que se han utilizado.

Los principios básicos del cine clásico que hemos expuesto quedan claramente definidos en esta síntesis que nos ofrece Bordwell (Bordwell, Staiger, Thompson, p. 215): «la historia como base de la película, la técnica como una hebra imperceptible, el público bajo control que entiende la trama y la clausura completa del final».

Estos mecanismos discursivos imperceptibles que el cine clásico actualiza permiten potenciar al máximo el ilusionismo de las imágenes, esa suplantación momentánea de la realidad por la ficción, pero su causa no reside tanto en esa ocultación de los resortes enunciativos que moviliza, la llamada transparencia, sino en su eficaz gestión del deseo del espectador, «sometido al orden de una narración altamente comunicativa y sólo moderadamente autoconsciente» (Bordwell, 1985). Convertir el universo de la historia en un todo coherente en el que la narración parece avanzar desde el exterior se consigue gracias a la implicación de la mirada del espectador y a la conducción de ese deseo de ver y de saber que dicha mirada vehicula (Sánchez Biosca, pp. 116-118).

La redención de los personajes masculinos

Como indicábamos al inicio del artículo, los personajes masculinos en el cine clásico se caracterizan por la acción que realizan. Las emociones que suscita la historia y la experiencia que de ellas se derive estarán determinadas por los avatares del protagonista, convertido así en gestor de ese saber que el relato va diseminando a lo largo de su trayecto.² Recordemos cómo esos seres de la ficción cinematográfica constituyen el anclaje de la identificación del espectador y por lo tanto, como ocurre en otro tipo de ficciones, actúan fácilmente como modelos de conducta.

El cine y, concretamente, el modelo clásico que ha dominado en la industria durante un largo período de tiempo ha desempeñado un papel fundamental como transmisor de los relatos que nos ayudan a comprender el mundo y a situarnos en él. En la primera parte de nuestro comentario hemos apuntado alguna de las causas que permiten entender la eficacia discursiva de la narración clásica y, en consecuencia, podemos medir su grado de intervención en la configuración de valores y pautas de conducta. A continuación, analizaremos una figura concreta de la masculinidad, refiriéndonos con

2. Para ampliar esta caracterización del relato como transmisor de un saber aplicado al análisis fílmico recomendamos: Benet Ferrando, 1992.

ello a una resolución de los conflictos que se plantean en algunos relatos del cine clásico.

La clausura del relato, tal y como señalábamos, es una de las características del cine clásico. El final concluyente es siempre necesario para colmar esas expectativas que el relato ha ido construyendo. Estos finales tienen, por norma general, un alto grado de moralidad, es decir, penalizan siempre a aquellos que han transgredido la ley.

Concretamente nos centramos en la figura de la redención, ese momento en que la falta cometida es expiada y se garantiza, por tanto, el dominio de la ley. Esta situación adquiere, usualmente, un tono melodramático, sea cual sea el género en el que se inscribe, entre otras razones para evitar la ruptura de los vínculos identificatorios que se han construido a lo largo del relato. Gracias al efecto catártico de los sentimientos, a esa compasión y piedad que reclamaba Aristóteles para los héroes de la tragedia, el espectador puede mantener su admiración por el personaje. Su culpabilidad se resuelve en un último acto de redención que el espectador vivirá intensamente gracias a los afectos que la situación le provoca. Este exceso de los sentimientos permite cerrar la fisura que la falta cometida ha abierto en el personaje y, por lo tanto, permite mantener a salvo su ejemplaridad moral, su *ethos* de héroe.

Este tipo de situaciones adquiere una especial relevancia en el cine negro y en el melodrama, dos géneros muy distintos si consideramos el contenido argumental que vehiculan, pero que comparten un mismo saber. Ambos proporcionan una experiencia sobre el límite, un reconocimiento sobre aquello que marca un límite a nuestro deseo. Esta falta puede concretarse en el dolor vivido por una pérdida amorosa o en la necesidad de descubrir un enigma, pero en cualquier caso siempre remite al reconocimiento de esa fractura, de este límite, que nos permite identificarnos como sujetos de deseo.

Si contrastamos los efectos que provoca en el espectador la expiación de una falta por parte de un personaje femenino o masculino observaremos una marcada diferencia. Por regla general, en el melodrama de Hollywood la mujer tiene un papel protagonista, como víctima inocente o como desencadenante del conflicto. La

intriga se construye a través de distintas situaciones y ambientes, pero en todos ellos se expresan las consecuencias de una transgresión, sufrida o causada, que tiene como consecuencia la alteración de un orden que debe restablecerse. La expiación de esta transgresión, bajo la forma del castigo o la inmolación, permite garantizar la restitución del orden y por lo tanto asegurar el dominio de la ley.³

En numerosos melodramas de Hollywood la redención final de la mujer se dirime en función de los bellos sentimientos. El sacrificio de una madre para conseguir la felicidad de su hija o la renuncia amorosa en nombre del orden familiar son algunas de las constantes que se esgrimen como razones de la decisión de la protagonista. Los motivos de esas renunciaciones femeninas generan en el espectador un efecto de belleza, de armonía y serenidad, que Kant (1764) atribuye como lo más adecuado al carácter femenino: «la virtud de la mujer es una virtud bella. La del sexo masculino debe ser una virtud noble». La protagonista logra redimirse mediante estas «bellas renunciaciones» que permiten la restitución del orden social o familiar que se había roto a causa de la fuerza ilimitada de su deseo. En estas situaciones protagonizadas por mujeres, la función de los personajes masculinos es secundaria y se limita a ser un recordatorio de esa ley que acaba imponiendo sus máximas.

Cuando la redención se resuelve con una renuncia protagonizada por el personaje masculino, entonces el carácter de ésta adquiere un tono sublime, en el sentido kantiano del término. Un ejemplo muy elocuente es el desenlace de la historia amorosa en *Casablanca* (M. Curtiz, 1942). Richard Blaine decide en el último momento responder a unos principios éticos que sobrepasan su deseo amoroso por Ilsa, su antiguo amor casada con un líder de la Resistencia. Las palabras con las que se despide y su forma de alejarse en la bruma del aeropuerto acompañado del capitán Renault, representante del gobierno de Vichy, son elocuentes de esta grandeza y nobleza que Kant apunta como una de las especies de lo sublime, aquella que causa admiración y que se

3. Para un estudio más detallado del melodrama cinematográfico recomendamos: Monterde, 1994.

destaca entre las cualidades masculinas como la más característica de su condición.

En el cine negro,⁴ esta renuncia sublime se extrema de forma radical. En los argumentos de estos films siempre está presente la muerte como metáfora radical de este límite al que apuntábamos cuando caracterizábamos este género como un saber sobre la falta. Los conflictos amorosos que viven los personajes giran alrededor de una muerte, de un asesinato. El conflicto entre el deseo y la ley aparece desnudo en este tipo de argumentos, donde la única redención es la muerte del culpable sea cual sea su identidad.

Tomemos como referencia dos films emblemáticos que nos permiten ejemplificar estas situaciones. Uno de ellos es *El halcón maltés* (John Huston, 1941), cuyo protagonista, Sam Spader, descubre al final que Brigid, la mujer a la que ama, es la asesina de su compañero Miles Archer. Ante la súplica de Brigid, Spader parece dudar un momento de su decisión, pero finalmente la memoria del compañero muerto se antepone a sus sentimientos. Su renuncia, al entregar a Brigid a la policía, se convierte en un acto sublime que remite a un más allá de sus afectos para proyectarnos a ese mundo de la ley moral donde podemos afirmarnos como seres humanos, libres de toda necesidad natural. Su rostro expresa un profundo dolor y sus lágrimas invisibles son como esas lágrimas de los héroes homéricos, lágrimas de la memoria,⁵ del recuerdo-homenaje al amigo asesinado.

En *Perdición* (B. Wilder, 1944) Walter Neff, un honesto agente de seguros, a causa de su pasión amorosa por Phyllis, colabora en los planes criminales de ésta para matar a su marido y cobrar la indemnización. El desenlace del conflicto se resuelve con la muerte de Phyllis por Neff, tras haber recibido un disparo de ella. La muerte

4. Para obtener información sobre las características del género recomendamos: He-
redero y Santamarina (1996) y el estudio introductorio de Carlos Losilla a los análisis
filmicos publicados en *Dirigido por*, nº 268 y 269, 1998.

5. Estas lágrimas de los héroes se describen en el estudio de Hélène Monsacré *Les
larmes d'Achille* (1984), que descubrí gracias a la nota apuntada por Juan Miguel Company
en el artículo «La melancolía del vampiro. Bram Stoker's Dracula», en *Archivos de la
Filmoteca*, vol. 5, octubre 1993.

de ella en sus brazos no es la redención sublime del héroe, sino la necesidad última de confesar su crimen a su amigo Walter de la compañía de seguros. Esta confesión, con la que se abre el relato a modo de *flashback*, se enuncia como una justificación de su crimen, como una necesidad de rendir cuentas de su traición a la amistad y confianza de Walter. No rinde cuentas ante la ley sino ante los vínculos que la unen a Walter.

Las redenciones trágicas de los protagonistas, tanto masculinos como femeninos, adquieren visualmente los trazos de esas figuras de la ausencia que señala Vernet (1988), esas miradas a la cámara que no se dirigen al espectador ni a otro personaje, sino que atraviesan lo visible y apuntan a lo ausente. Son esas miradas de hombres y mujeres que oscilan entre la melancolía de lo que habría podido ser y el peso que la ley les impone. Pero existe, por regla general, una gran diferencia en los motivos que evocan. Los rostros de las mujeres apelan a la ley natural de los afectos y sentimientos, en cambio los de los hombres remiten a unos vínculos colectivos.

Sin pretender una generalización, constatamos en muchos films del cine clásico la configuración de un héroe que sólo puede redimirse a costa de renunciar por principios éticos al objeto de su deseo, mientras que en la mujer su redención es una aceptación de los deseos que la ley le indica como propios. El precio que los héroes masculinos han de pagar en el cine clásico es este mandato irrenunciable a actuar con decisión conforme a lo que se espera de ellos. No puede haber vacilación ni duda, signos evidentes de su debilidad (su femineidad), sino firmeza en sus decisiones. Actúan siempre como ejecutores y representantes de la ley, aun en el caso de que la hayan transgredido, pues su redención estará también marcada por una exigencia moral que asumen como ley propia. Siguiendo la arbitrariedad cultural, podemos afirmar que el *ethos* masculino se rige por un orden de razones, por unos principios sublimes frente a los sentimientos bellos atribuidos a la mujer.

Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea; Ética eudemia*, Madrid, Gredos, 1985.
- BAZIN, ANDRÉ (1962), *¿Qué es el cine?*, Madrid, Rialp, 1990.
- BENET FERRANDO, VICENTE J., *El tiempo de la narración clásica: los films de gangsters de Warner Bros (1930-1932)*, Valencia, Textos de la Filmoteca, 1992.
- BORDWELL, DAVID (1985), *La narración en el cine de ficción*, Barcelona, Paidós, 1996.
- BORDWELL, DAVID y KRISTIN THOMPSON (1979), *El arte cinematográfico*, Barcelona, Paidós, 1995.
- BORDWELL, DAVID, JANET STAIGER y KRISTIN THOMPSON (1985), *El cine clásico de Hollywood*, Barcelona, Paidós, 1997.
- BORGES, JORGE LUIS, «La postulación de la realidad», en *Discusión*, Madrid, Alianza Editorial, Biblioteca Borges, 1999.
- BURCH, NOËL (1990), *El tragaluz del infinito*, Madrid, Cátedra, 1997.
- COMPANY, JUAN MIGUEL, «La melancolía del vampiro. Bram Stoker's Dracula», en *Archivos de la Filmoteca*, 5, octubre 1993.
- DELEUZE, GILLES (1983), *La imagen-movimiento*, Barcelona, Paidós, 1984.
- HEREDERO, CARLOS F. y ANTONIO SANTAMARINA, *El cine negro*, Barcelona, Paidós, 1996.
- KANT, IMMANUEL (1764), *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.
- MONSACRÉ, HÉLÈNE, *Les larmes d'Achille*, París, Albin Michel, 1984.
- MONTERDE, JOSÉ ENRIQUE, «El melodrama», *Dirigido por*, nº 223 y 224, 1994.
- SÁNCHEZ BIOSCA, VICENTE, *Teoría del montaje cinematográfico*, Valencia, Textos de la Filmoteca, 1991.
- VERNET, MARC, *Figures de l'absence*, París, Cahiers du cinéma, 1988.

Cristina Alsina es profesora de cultura y literatura de los Estados Unidos en la Universidad de Barcelona. El modernismo literario estadounidense y los problemas de representación en la literatura de la posmodernidad norteamericana son los dos ejes en torno a los cuales desarrolla su actividad investigadora; su tesis doctoral (en proceso de elaboración) trata, en particular, de la representación del trauma bélico en la literatura sobre la guerra norteamericana en Vietnam. Es autora de varios artículos que versan sobre esta última cuestión.

Rodrigo Andrés es profesor de literatura de los Estados Unidos en la Universidad de Barcelona. Ha publicado artículos sobre Tillie Olsen, Herman Melville, F. Scott Fitzgerald y Charlotte Perkins Gilman, así como sobre el tema de la homofobia y sobre teoría *queer*. Es autor de la sección de literatura internacional de la enciclopedia sobre homosexualidad y representación cultural *Homo* (Barcelona, 1999-2000). Su tesis doctoral en proceso explora las estrategias discursivas de la homosexualidad masculina en la literatura norteamericana desde 1891 hasta 1947.

Luis Bonino es psicoterapeuta y director del Centro de Estudios de la Condición Masculina de Madrid. Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas, entre los cuales «Los varones frente al cambio de las mujeres» en *Lectora. Revista de Mujeres y Textualidad*, «Hombres y feminismo» (nº 4, 1998).

Laura Borràs Castanyer es profesora en los Estudios de Humanidades y Filología de la Universitat Oberta de Catalunya (UOC) y de teoría de la literatura y literatura comparada en la Universidad de Barcelona. Es licenciada en Filología Catalana y doctora en Filología Románica por la UB. Ha publicado el libro *Més enllà de la raó* (Barcelona, 1999), y es editora de *Utopías del relato escénico* (Madrid, 1999) y *Reescribir la escena* (Madrid, 1998).

Sabrina Brancato es licenciada en Lenguas y Literaturas Extranjeras por el Istituto Universitario Orientale di Napoli. Actualmente prepara su tesis doctoral sobre la autora caribeña Jamaica Kincaid. Ha publicado diversos artículos en el campo de las literaturas postcoloniales.

Àngels Carabí es profesora de literatura y estudios culturales norteamericanos en la Universidad de Barcelona, y codirectora del *Centre Dona i literatura*. Ha publicado el volumen *Toni Morrison: búsqueda de una identidad afroamericana* (Barcelona, 1988) y numerosas entrevistas y artículos sobre escritoras étnicas norteamericanas. Es coeditora de los libros *Mujeres y literatura* (Barcelona, 1994), *Amor e identidad* (Barcelona, 1996) y *Belleza escrita en femenino* (Barcelona, 1998). Codirige la Serie *Mujeres y Culturas*.

Mercè Coll Cantón es profesora de historia del cine italiano en la Universidad de Barcelona y de Filosofía en enseñanza secundaria. Realiza trabajos de gestión, organización y creación en la Cooperativa de medios audiovisuales Drac Màgic. Colabora también en la organización de la Mostra Internacional de Films de Dones desde 1993. Ha publicado numerosos artículos sobre la relación entre el cine y la representación social de la mujer, cine y pedagogía, cine y subjetividad, cine y filosofía, etc.

Annalisa Mirizio es licenciada en Filología Inglesa por la Universidad de Bari (Italia) y desde 1997 es becaria del Centro *Dona i literatura* de la Universidad de Barcelona. Ha publicado artículos sobre el sexismo en el lenguaje, la literatura escrita por mujeres y sobre la relación entre hombres y feminismos. Es coeditora de la revista *Lectora. Revista de Mujeres y Textualidad*, «El carnaval de los géneros en los finales de milenio» (nº 5,

1999-2000). Su tesis doctoral en curso analiza las estrategias del discurso místico en la obra política de Hildegarda de Bingen.

Alicia H. Puleo es doctora en Filosofía y profesora de la Universidad de Valladolid. Entre sus libros, cabe destacar *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la Filosofía Contemporánea* (Madrid, 1992), *Conceptualizaciones de la sexualidad e identidad femenina* (Madrid, 1995), *Figuras del Otro en la Ilustración francesa* (Madrid, 1996), *Filosofía, Género y pensamiento crítico* (Valladolid, 2000). Actualmente sus investigaciones se centran en la relación entre género y ética ecológica, dirigiendo el seminario «Feminismo y Ecología» del Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, del cual es miembro.

Victoria Sau es doctora en Psicología, licenciada en Historia Contemporánea y profesora de Psicología Diferencial en la Universidad de Barcelona. Entre sus libros cabe destacar *Diccionario ideológico feminista* (Barcelona, 1981), *Ser mujer, el fin de una imagen tradicional* (Barcelona, 1986), *El vacío de la maternidad* (Barcelona, 1995). Es presidenta de honor del CEDDIG (Centro de Documentación de Estudios sobre las Mujeres y el Género) de la Universidad de Barcelona.

Marta Segarra es profesora de literatura y cine francófonos en la Universidad de Barcelona y codirectora del Centro *Dona i literatura*. Ha publicado libros sobre las novelistas magrebíes en lengua francesa (París, 1997 y Barcelona, 1999) y sobre Henri Michaux (Sevilla, 1992), así como diversos artículos sobre Flaubert, Zola, Simone de Beauvoir, Hélène Cixous, Assia Djebar, el ritmo en la literatura, la crítica feminista francesa, etc. Es coeditora de los libros *Mujeres y literatura* (Barcelona, 1994), *Amor e identidad* (Barcelona, 1996) y *Belleza escrita en femenino* (Barcelona, 1998). Codirige la Serie *Mujeres y Culturas*.

Aunque el «hombre» ha sido siempre el término neutro de la humanidad, los estudios de género demuestran que «no se nace hombre, uno se convierte en hombre», es decir, que el patrón masculino se conforma según una construcción cultural. Tanto en España como en otros países, han surgido grupos de investigación sobre la condición masculina que ponen en cuestión dicho modelo.

Este libro, segundo de la serie *Mujeres y culturas*, pretende no sólo efectuar una crítica de la masculinidad tradicional, considerada hoy en día por muchos como represiva y nociva tanto para los hombres como para las mujeres, sino también aportar sugerencias para establecer las estrategias que necesita la construcción de «nuevas masculinidades» más libres, ricas y plurales. Reúne ensayos que parten de la psicología, la filosofía, los estudios culturales y el análisis fílmico para dar una visión global y constructiva de este debate.

Ακαδημεια era el nombre del jardín donde Platón compartía conocimientos. Esta colección contiene obras que aúnan la reflexión teórica y el debate en el ámbito universitario de las ciencias sociales en un foro donde poner en común aportaciones diversas.

ISBN 84-7426-485-5



9 788474 264852