

Los hombres: ¿nacen o se hacen?

Lic. Carlos Basilio Muñoz

Introducción: el sexo como sistema de estratificación

La atribución de sexo a un recién nacido es una decisión política que marcará todos los aspectos de la vida futura del individuo. El sexo es una de las variables que más inciden en el acceso a los recursos y al poder. Basta con analizar las estadísticas nacionales para saber que las mujeres ganan menos que los hombres, que ocupan menos cargos de decisión, y que viven más.¹ Entonces, si entendemos a la estratificación como "las desigualdades estructuradas entre diferentes agrupamientos de individuos" (Giddens, 1991: 247), el sexo es aún hoy, uno de los ejemplos más profundos de la estratificación social: "No hay sociedades en las cuales los hombres no tengan más riqueza, status e influencia que las mujeres en algunos aspectos de la vida social" (Giddens, 1991: 265). A esta distribución desigual va asociada una señalización diferencial: Gilmore (1994: 34) propone la noción de "marcaje

*Charrúa 2255/203
Montevideo
Tel. 402 07 68
basilio70@hotmail.com*

cultural” para señalar que la masculinidad tiene que probarse siempre. Mientras que rara vez en alguna sociedad se duda de la condición de mujer, en cambio la “condición de hombre” puede ponerse en duda. *“Aparece una y otra vez la idea de que la verdadera virilidad es diferente de la simple masculinidad anatómica, de que no es una condición natural que se produce espontáneamente por una maduración biológica, sino un estado... que los muchachos deben conquistar con mucha dificultad”* (Martínez, 2001: 23).

La teoría del género

La teoría del género afirmó que existen hombres y mujeres, pero que la masculinidad y la femineidad son construcciones míticas al servicio de la dominación masculina. La distinción entre sexo y género fue popularizada en Inglaterra por Ann Oakley (1972; 1981; 1985). En su libro *Sex, Gender & Society* afirma: *“El hecho de si alguien es hombre o mujer puede usualmente ser juzgado en referencia a la evidencia biológica. El que sea masculino o femenino no puede ser juzgado de la misma manera: los criterios serán culturales y, por lo tanto, diferentes según el tiempo y el lugar. El sexo debe ser admitido como constante, pero también debe admitirse la variabilidad del género”* (Oakley, 1972: 16).

En la dimensión “poder”, el género incluye un estatus sociocultural que consolida el poder del hombre y desestimula o impide la competencia femenina. A modo de ejemplo, Goffman describió en *Gender Advertisements* (1976) el papel que los medios de comunicación masiva tienen en la creación y recreación de una mujer cosificada, siempre accesible para los hombres y ajena al mundo de poder, deporte y aventura que éstos disfrutaban. Mientras los medios ofrecían automóviles a los hombres, ofrecían electrodomésticos a las mujeres.

A diferencia del sexo, el género es entonces una ideología.² Pueden, incluso, citarse ejemplos de atribución de género sobre bases no biológicas, como entre los indios americanos, donde ciertos hombres eran aceptados socialmente como mujeres. Las características socialmente atribuidas a los sexos pasan a ser signos míticos del género. Cuando escribo “mito”, no quiero decir simplemente que se trata de un conocimiento “falso”, sino que el conocimiento mítico se ha vuelto incuestionable y que a su vez fundamenta otros relatos. El “mito del género” regula aquella parte de la distribución del poder que tiene que ver (mediatamente) con los

sexos: lo femenino y lo masculino. Para Barthes (1957), el mito es un tipo especial de conocimiento. Es una forma de transmitir significado que realimenta el entendimiento que alguien tiene de sí y de su mundo. El mito del género nos hace ver la división tradicional entre hombres y mujeres –y por ende, la masculinidad– como natural, universal y necesaria.

La distinción entre sexo y género fue extremadamente útil tanto política como teóricamente. En el primer sentido contribuyó al pensamiento feminista y puso una poderosa herramienta en las manos de toda una generación de académicos. La afirmación de que el género es construido socialmente y “aprendido” mediante procesos de socialización constituyó una herramienta contra la naturalización de las diferencias sociales entre hombres y mujeres: los roles “masculino” y “femenino”, tradicionalmente vistos como “naturales”, son ahora expresiones culturales y económicas. En conclusión, nacemos “hombres” o “mujeres”, pero nos hacemos “masculinos” o “femeninos”.

Un construccionismo más extremo

En 1998, Maccoby criticó la distinción usada entre “sexo” y “género” porque entendió que los aspectos biológicos y sociales interactúan de manera tal que no es conveniente distinguir tajantemente entre ambos aspectos. En esta perspectiva sería más adecuado considerarla como un entramado, y llamar la atención sobre la construcción social ya no sólo del género, sino de los sexos tal como los conocemos.

La distinción entre sexo y género era todavía una teoría de la diferencia natural, porque sostuvo que las (o algunas de las) diferencias entre los sexos son “naturalmente” dadas por el dimorfismo de la biología humana. Sobre estos dimorfismos sexuales aparecen las diferencias culturales. Es precisamente la afirmación del sexo como “natural” lo que quiero cuestionar: el género es un constructo, pero también 1. la sexualidad (masculina) es un constructo, 2. el cuerpo (masculino) es un constructo, y 3. el sexo (masculino) es un constructo.

1. La sexualidad como constructo

Nadie ilustró mejor que Michel Foucault la construcción social de la sexualidad moderna: hasta fines del siglo XVIII, tres códigos principales regulaban la sexualidad humana: el derecho canónico,

la pastoral cristiana y, crecientemente, la ley civil. La confesión católica había constituido una superficie discursiva hiperdetallada acerca de los deseos y actividades sexuales, y su vigilancia sobre el sexo se centraba en el matrimonio, regulando estrictamente la finalidad del sexo y aun las posiciones autorizadas o no. Las sociedades modernas se caracterizan por un corrimiento de nuestra percepción de lo “perverso”, originando nuevos tipos de personas: *“Niños demasiado avispados, niñitas precoces, colegiales ambiguos, sirvientes y educadores dudosos, maridos crueles o maniáticos, coleccionistas solitarios, pacientes con impulsos extraños pueblan los consejos de disciplina, los reformatorios, las colonias penitenciarias, los tribunales y los asilos”* (Foucault, 1976: 53).

Este proceso de dispersión del discurso sobre la sexualidad es nombrado por Foucault como una “implantación perversa”, que implica la instauración de una dimensión específica del “contranatura” a efectos de multiplicar los controles: controles pedagógicos, condenas judiciales por “perversiones”, anexos a la enfermedad mental, etcétera.

Con respecto a, por ejemplo, la *homosexualidad*, asistimos nada menos que a la creación de la orientación sexual. En el discurso premoderno no había una diferenciación neta entre las desviaciones: ser homosexual era tan pecaminoso como ser adúltero o libertino, porque ambas desviaciones significaban la perdición eterna. Aclaremos que Foucault no está sosteniendo que no existieran prácticas homosexuales, sino que: *“La sodomía –la de los antiguos Derechos Civil y Canónico– era un tipo de actos prohibidos; el autor no era más que su sujeto jurídico. El homosexual del siglo XIX ha llegado a ser un personaje: un pasado, una historia y una infancia, un carácter, una forma de vida; asimismo una morfología, con una anatomía indiscreta y, quizás, misteriosa fisiología. Nada de lo que él es in toto escapa a su sexualidad. Está presente en todo su ser: subyacente en todas sus conductas, puesto que constituye su principio insidioso e indefinidamente activo; inscrita sin pudor en su rostro y su cuerpo, porque consiste en un secreto que siempre se traiciona... la homosexualidad apareció como una de las figuras de la sexualidad cuando fue rebajada de la práctica de la sodomía a una suerte de androginia interior, de hermafroditismo del alma. El sodomita era un relapso, el homosexual es ahora una especie”* (Foucault, 1976: 56-57).

La palabra “heterosexual” sólo aparece en literatura médica después que la palabra “homosexual”, lo que me hace pensar que la implantación del homosexual no fue más –ni menos– que un

escalón en la construcción normativa del varón heterosexual que conocemos. La idea del género está también presente (aunque procesada en forma diferente) en las relaciones homosexuales. Justamente, la homosexualidad moderna implica la expresión erótica de una particular interpretación de la posición propia y la de los otros con respecto a la hipótesis del género: el modelo tradicional del homosexual como un intergénero –un hombre afeminado– es la excepción que confirma el mito. Estrictamente, nos dice cómo no tenemos que ser.

En el Tercer Mundo, el proyecto moderno se implantó tardíamente, y –tanto en lo específicamente económico como en la cultura en general– nunca llegó a imponerse en forma total. Refiriéndose a este proceso moderno, “civilizatorio”, en Uruguay, Barrán (1994) describe cómo entre 1860 y 1920 se fortalecía una nueva sensibilidad “civilizada”. Sobre este cambio de la sensibilidad confluyeron agentes como el Estado, el hospital, el aparato educativo y –aunque sorprenda– la Iglesia. Mientras la Iglesia “bárbara” había considerado a la disciplina personal como concerniendo a las élites y al clero, la Iglesia civilizada democratizó el disciplinamiento, llevando las grandes prohibiciones (el sexo extramatrimonial, los excesos dentro del matrimonio, el pudor, el ocio) a las masas moralmente débiles, lujuriosas, sucias y holgazanas. La represión de la sexualidad, tan afín con el discurso católico tradicional, fue en esta etapa común a los agentes modernizadores. No obstante, lo que para la Iglesia Católica fue una obsesión duradera, era para la sensibilidad burguesa más que nada un requisito civilizatorio. Obtenido el disciplinamiento de los trabajadores, la sensibilidad burguesa fue gradualmente tolerando cierto hedonismo. Esta contradicción es expresada en la época en el conflicto privado entre un marido algo hedonista, tal vez masón o ateo, y una esposa casta y católica.

El caso es que la “sensibilidad bárbara” (sensibilidad del ocio, el juego, el sexo, la suciedad, la fiesta) debió ser re-educada. Asistimos a procesos como la derogación de la pena de muerte, la crítica del castigo físico, la separación estricta de los sexos (por ejemplo en los baños de mar), la regulación del carnaval, etcétera. El carnaval, por ejemplo fue –y, en mucho menor grado a medida que se regulaba y “civilizaba”, siguió siéndolo– una oportunidad para la puesta en discurso de la homosexualidad y el travestismo. Gloria Meneses, “el travesti más viejo de América Latina”, nos cuenta sobre el carnaval –ya bastante “civilizado”– de 1922. Su relato evoca la tensión subterránea entre la fiesta incivilizada representada por la no-identidad del disfraz y la moderna represión de esos “descontroles”:

“La primera vez que me vestí de mujer tenía diecisiete años y fue para los bailes de carnaval, porque yo tenía un lindo cuerpito y, en aquella época, se usaba mucho la máscara, nadie estaba con la cara al aire, todo el mundo usaba careta o antifaz, entonces eso me favorecía e impactaba a los demás... Una vez, antes de la prohibición de los carnavales, me puse un traje todo de tafeta, en un estilo brasileño, amarillo-verde, y, junto con un amigo, también travesti, fuimos a un baile de matiné de aquellos que empezaban a las cinco de la tarde y duraban hasta las nueve de la noche... Fíjense que entrábamos a los bailes y enseguida nos sacaban a bailar... teníamos como una especie de imán, no sé... había mujeres que planchaban toda la noche y nosotros bailábamos enseguida. Por lo general nos disfrazábamos y nos paseábamos por todo el corso. Si la gente decía ‘éstos son maricones’ o algo así no íbamos a los bailes porque sabíamos que corríamos cierto riesgo; pero si nos piropeaban: ‘divinas’, ‘cosita rica’... no lo dudábamos y nos íbamos al baile. Bien, esa vez que les dije, un tipo me sacó a bailar y me empezó a apretar y, en aquella época, si no te dejabas apretar un poco, si te rehusabas, se corría la voz y nunca más te sacaban a bailar. No me hice problemas y me dejaba besar por acá, por el cuello, hasta que, de repente, vino otra pareja y el hombre le dijo a mi acompañante: –Ché, ¿no te das cuenta que estás bailando con un hombre? Entonces, agarré a la mujer y le pregunté con la mayor cara de inocencia que pude poner: –¿Qué dice este chico? ¿Que soy hombre? Está loco. Mirá. Y yo, que ya por esa época tenía bastantes senos, me descorrí el vestido y le mostré a la mujer mis pechos. La mujer se tomó el rostro y le dijo a su pareja que estaba loco, y se fueron. De todas maneras, mi acompañante quedó ‘picado’... el tipo mandó la mano entre las piernas y encontró lo que sospechaba: ¡La puta que te parió! Era verdad, sos un hombre. –Ay querido, no te ofendas. Es una sorpresa del carnaval” (Argañaraz y Ladra, 1991: 21-22).

El cambio de la sensibilidad bárbara por una sensibilidad “civilizada” exigía el control y la educación de los diferentes agentes “bárbaros”. Como señalaba Foucault en el surgimiento del homosexual moderno, o bien aparecen nuevas figuras (“roles”) a combatir, o bien se enfatizan figuras desviantes ya clásicas: algunos de los bárbaros mencionados en el análisis de Barrán son: el “calavera”, el niño sucio, la mujer adúltera, el joven onanista, el habitante de “pueblos de ratas”, el bandido rural, el criminal urbano, la prostituta, el burgués seductor... y el “maricón”.

Aquellos “excesos” referentes a la sexualidad fueron especialmente vigilados por la coalición modernizadora, siendo pecados

para la Iglesia, indisciplinas para la escuela, enfermedades para el médico y delitos para la Policía. En Uruguay, el Código Penal de 1889 castigaba el delito de "sodomía" con penitenciaría de cuatro a seis años, e incluyó otras figuras "sexuales" como "ultraje al pudor" o "incesto". Aparentemente, el disciplinamiento uruguayo incluyó también un cambio en la visión de la homosexualidad. Barrán menciona por lo menos un caso en 1871, todavía muy cerca de la sensibilidad bárbara: "... el director del seminario Jesuítico de Santa Fe, donde se formaba... el clero uruguayo, escribió a Monseñor Jacinto Vera, dándole cuenta que uno de los seminaristas 'se ha levantado de noche yendo a la cama de alguno, con mucho tiento para no ser advertido ni aun de aquél a quien iba, [huyendo] al momento que el otro despertaba'. No conocemos la respuesta de Monseñor Vera, aunque sí la siguiente carta del director del Seminario - 'Haré lo que me encarga... Esperemos con Dios que se enmendará, o se descubrirá tarde o temprano'- de la que deducimos se optó por la reconvencción y no por otra medida más violenta, como pudo ser la expulsión" (Barrán, 1990: 204).

Lo que asombra al autor -y a mí- es la levedad de la sanción. Sobre todo, considerando que obtuve testimonios de varios seminaristas a quienes, contemporáneamente, se aconsejó abandonar el seminario por dudas que ni siquiera incluían acciones físicas. La resistencia contra la homosexualidad había ido creciendo hacia el comienzo de nuestro siglo. Señala Barrán que hacia el novecientos, la nueva sensibilidad ya genera repulsión total hacia el homosexual: "... el insulto mayor al hombre no es el de la traición a sus amigos o a su causa, como en la época bárbara... [sino que] el insulto mayor es la duda sobre la virilidad, la acusación de 'afeminamiento', un también pasarse al otro bando, pero al bando del nuevo enemigo diabolizado, la mujer, una traición al poder masculino" (Barrán, 1990: 205).

Ya vemos aquí claramente constituida la oposición entre "el homosexual" y el "hombre", en la interpretación del homosexual como un carácter objetivo, un intersexo entre hombres y mujeres. Precisamente, Barrán (1990: 205) cita el libro de lectura editado por Vázquez Acevedo en 1889, donde un niño le dice a una niña: "A mí no me interesan las muñecas... me gusta un buen látigo, una pelota de goma o un trompo de punta aguda para jugar con mis amigos, yo no soy un maricón".

2. *El cuerpo como constructo*

El cuerpo es un constructo y no sólo en el sentido obvio del “culto al cuerpo” tan comentado por los posmodernistas franceses, sino también en sentidos tan poco metafóricos como el que las personas más pobres tengan, como media, un menor peso al nacer, más altas tasas de mortalidad infantil, sean más bajos en su madurez, menos saludables y mueran antes que las clases altas. Los grandes tipos de enfermedad mental y física son más frecuentes en los niveles “inferiores” de la estructura de clases que en su cima (Witzkin, 1986). Los sexólogos Bruckner y Finkielkraut (1977) definieron como dispositivo de “genitalización” al siguiente proceso: aquello que conocemos como “lo genital” es un dispositivo de cierre, de delimitación, que define los lugares intensos (zonas erógenas) y sus contrarios (zonas insensibilizadas). Así como el cuerpo es un cuerpo de clase, también es un cuerpo de género. En referencia al cuerpo masculino, Bruckner y Finkielkraut afirman: “... nosotros, heterosexuales machos, tenemos unos cuerpos de capuchinos, relleños de prohibiciones” y que “en el erotismo ortodoxo el hombre es un horror anatómico, un cuerpo sin trasero, un armazón óseo del cual se han cerrado las nalgas” (1977: 182-184). El cuerpo masculino está más genitalizado que el femenino; por eso mientras la mujer obesa es obscena, el hombre obeso es asexuado, al desaparecer sus genitales dentro de un cuerpo que no es erotizado.

La sociología del deporte es un área clave para detonar la discusión sobre la interacción del género y el poder. El deporte ha sido tradicionalmente una “reserva masculina”: las mujeres fueron sólo tardíamente aceptadas en los Juegos Olímpicos, y aún hoy no lo son en categorías como el boxeo. Tradicionalmente se pretendió que las desigualdades de género en el deporte estaban justificadas en la biología y el carácter de los sexos: “[una] concepción popular falsa se refiere a que los sistemas reproductores femeninos son más susceptibles de ser dañados que los de los hombres: de hecho, los órganos reproductores femeninos están situados y protegidos dentro del cuerpo y el riesgo de que puedan ser dañados haciendo ejercicios violentos es menor” (Hargreaves, 1993: 128-129). Mientras la iconografía tradicional del fisicoculturismo masculino mostró casi desde sus inicios hombres posando descalzos, el fisicoculturismo femenino sólo muy recientemente se liberó de los tacos altos. A mediados de los noventa, la estadounidense Yolanda Huges, campeona en la categoría “musculadas” realizó sus demostraciones en el campeonato Ms. Olympia descalza y desde entonces sus compañeras de

categoría la imitaron (a diferencia de las competencias de *fitness*, donde las participantes aún deben posar con tacos por reglamento). En el trasfondo de estos “pequeños” cambios está nada menos que la pugna por la construcción social de los cuerpos: cómo debería verse una mujer y cómo un hombre.

Terry Todd (1993) analizó el tema de los esteroides anabolizantes: en 1927, el químico Fred Koch, de la Universidad de Chicago, aísla una forma de testosterona a partir de la pulverización de varias toneladas de testículos de toro. En 1935 el yugoslavo Leopold Ruzicka descubre cómo producir testosterona sintética alterando la estructura molecular del colesterol. La nueva hormona pasó a ser vista como una potencial fuente de la juventud. Se sabe incluso que durante la guerra se administró testosterona a las tropas alemanas a efectos de aumentar su agresividad (dado que Hitler había tomado la hormona, se especuló con que ésta pudiera ser la causa de su agresividad). En los Juegos Olímpicos de 1952, los soviéticos arrasaron en todas las categorías, y se rumoreaba acerca del uso de hormonas. En 1958, la compañía farmacéutica Ciba produjo el dianabol, el primer esteroide anabolizante de los Estados Unidos. Durante los años sesenta, los controles se centraron en estimulantes como las anfetaminas y la heroína. El control de los esteroides en los Juegos Olímpicos se ha instaurado actualmente, después de escándalos varios, pero nada impide el desarrollo de nuevas sustancias, para las cuales no hay un test desarrollado. Tal es el caso de la Hormona de Crecimiento Humano, utilizada en ingeniería genética. Todd cierra el artículo expresando su temor de que “... *el símbolo más dramático de la tecnologización del deporte sea un futuro en el que unos deportistas muy escogidos, manipulados farmacológicamente, compitan contra otros igualmente selectos y manipulados*”. El caso es que la utilización de hormonas masculinas por parte de jugadores *de ambos sexos* a efectos de modificar su rendimiento deportivo constituye una prueba de la relatividad de los umbrales físicos “naturales” de hombres y mujeres. El campo del deporte es entonces apto para ilustrar la circularidad existente entre los conceptos de sexo, género y cuerpo.

3. El sexo como constructo

Como lo opuesto al género, lo “biológico” incluirá: lo genético (genotipo) y lo anátomo-fisiológico (fenotipo). Según Hood-Williams, John (1996), la aceptación del sexo como natural depende de la aceptación de tres enunciados: 1. el reino biológico define un dimorfismo sexual claro; 2. obviamente, hay dos reinos: el biológico

y el cultural; y 3. que el primero es categórico y no ambiguo, mientras que el segundo es relativo y, por lo tanto, maleable. Se asume que el cuerpo nos habla y nos dice que somos de uno de los dos sexos: hombre o mujer. Pero no es así. Antes del Iluminismo, la comprensión del sexo no era dimórfica sino monomórfica (Stone, 1977; Foucault, 1978; Illich, 1983). Los anatomistas del tercer siglo después de Cristo pensaron el cuerpo en términos de un modelo monosexuado, en el cual las mujeres y su anatomía eran comprendidas como poseyendo los mismos órganos sexuales que los hombres, pero hacia dentro. Donde hoy vemos diferencia, ellos vieron escalones hacia la perfección del varón. La discusión de Foucault sobre Herculina Barbin (Foucault, 1980) nos habla de alguien criado como una niña pobre en una orden religiosa que consulta al médico por un dolor en su ingle. Al ver sus genitales, el doctor decide que "ella" era "él". El resultado fue que el estatus civil de Herculina fue cambiado en 1860, a sus 22 años y la consecuencia fue su suicidio. En el modelo anterior, un hermafrodita estaría más cerca del desarrollo final (varón); pero en el análisis moderno, la interpretación de la ambigüedad debe descubrir el sexo verdadero, que para entonces ya debía ser uno u otro. Una hermafrodita no tendría lugar. Sería erróneo suponer que el pasaje del modelo unisexual al de dos sexos fue simplemente el resultado del aumento de nuestro conocimiento del cuerpo humano. Laqueur señala que los nuevos desarrollos científicos pudieron fácilmente haber sido incorporados en el modelo unisexuado. De hecho, muchos desarrollos del siglo XIX apuntaban a los orígenes comunes de los dos sexos: los avances en anatomía evolutiva apuntaban a un embrión morfológicamente andrógono. Los isomorfismos de Galeno se reproducían a nivel del embrión.

Pero además de la morfología está la genética. Hacia 1968 los Juegos Olímpicos de México incluyen un test cromosómico para determinar el "verdadero" sexo de los atletas. La posesión de un cromosoma Y en cualquier parte de sus tejidos era suficiente para descalificar a una atleta. No obstante, la literatura reconoce la existencia de hombres con dos cromosomas X (uno en 20000), así como de mujeres con cromosomas Y (con testículos internos que producen testosterona). Un 2% de los hombres en instituciones penales tienen una composición cromosómica XYY ("supermale síndrome") y se especula con una asociación entre esta composición y la predisposición a las conductas violentas. Las mujeres con tres cromosomas X representan el 1%. También se han reportado casos de XXXYY, XXXX y aun XXXXX.

Más recientemente, la moderna genética ha buscado la “causa del sexo” a niveles intracromosómicos, tratando de identificar el gen específico dentro de un cromosoma Y que “causa” la división sexual. Hood-Williams rastrea una cronología de descubrimientos recientes en esta área de la genética: Page (1987) identificó un gen llamado ZFY que estaba presente en el genoma de los hombres XY y ausente en las mujeres XY. Sin embargo, en Australia, Sinclair encontró que este gen no existía en los cromosomas Y de los canguros, sugiriendo que, al menos en los mamíferos marsupiales, el XFY no era el determinante del sexo. En 1991, Goodfellow y su equipo de la fundación Imperial para el Estudio del Cáncer, aisló un gen que llamó SRY en lo que esperaba fuera la región determinante del sexo dentro del cromosoma Y. Determinó incluso su gen análogo en ratones y lo inyectó a embriones originariamente hembras. Estos embriones generaron ratones que, al momento del nacimiento, eran machos.

En fin, la búsqueda continuó a nivel de fragmentos cromosómicos y se transformó entonces en una búsqueda sobre qué determina la condición de ser hombre. Como toda ciencia atomística, el proyecto buscó reducir cada nivel a uno inferior. Pero una pregunta relevante que plantea Hood-Williams es: ¿cómo pudieron los investigadores decir que hay “hombres XX”? Si el sexo real es cromosómico, entonces son mujeres. El razonamiento es circular, porque lo que se busca fundar en la genética, ya se fundó en el género. Los hombres XX eran raros por ser estériles, tener testículos pequeños y no tener espermatogonias (las células madres de los espermatozoides), etcétera. Si se argumenta que tienen genitales masculinos externos, entonces se devuelve el criterio cromosómico al anatómico, y ya vimos que la anatomía es una anatomía de género (especialmente en una época en que existen las operaciones de reasignación de sexo anatómico). Hood-Williams concluye que el sexo en sí mismo es una construcción discursiva.

En esta perspectiva, sería más adecuado considerar al compuesto sexo-género como un entramado y llamar la atención sobre la construcción social ya no sólo del género, sino de los sexos tal como los conocemos. El sexo, la sexualidad y el cuerpo son un producto discursivo, y son a su vez parte de la puesta en discurso del género. Cuando “(re)conocemos” a alguien como “hombre” o “mujer” no estamos meramente describiendo una realidad “previa” sino que la estamos construyendo socialmente. Discutimos a continuación dos construcciones culturales que representan innovaciones frente a la masculinidad mítica.

El caso de la masculinidad gay: ¿una masculinidad irónica?

Nuestras sociedades latinas no ofrecían ningún modelo identitario alternativo y el modelo de la homosexualidad como un intergénero parece haber reinado por mucho tiempo. Como matriz identitaria, el modelo latino articulaba la distribución de los papeles dentro de la socialidad homosexual proyectando el modelo heterosexual: “... en rigor, pertenecían y se identificaban con lo homosexual los ‘pasivos’, mientras que los ‘activos’ rara vez lo hacían... En muchos de los casos, los pasivos articulaban un comportamiento fuertemente afeminado y tenían como ideal de compañero sexual a hombres que usualmente mantuvieran conductas heterosexuales” (Behares, 1989: 20). Fue la cultura homosexual estadounidense la que elaboró una palabra y un modelo alternativos, que suelen conocerse como “gay”. El término “gay” significa “divertido” y no tiene las connotaciones negativas que la palabra “homosexual” tiene en inglés. En el modelo gay de relacionamiento nos encontramos con una pareja sexualmente igualitaria, donde los tipos de prácticas sexuales no determinan tipos de personas. No existe un rol que copie el de la mujer y, por el contrario, se hace énfasis en la masculinidad como un valor. Encontré muy pocos estudios sobre la “masculinización” de la cultura gay estadounidense. Pero logré determinar que, como un estereotipo, el afeminamiento fue tradicionalmente una característica asumida por la cultura gay (Berubé, 1990). Como patrón sub-cultural, el afeminamiento fue una expresión colectiva de la violación de la masculinidad constituida por la vida gay. Esto pudo ser visto en ciertas prácticas, como la adopción masiva de ídolos femeninos (clásicamente Greta Garbo, Judy Garland o Marilyn Monroe), la práctica de vestirse *in drag*,³ o el uso de sobrenombres femeninos. Berubé (1990) señala que era una práctica común cuando un individuo “salía del ropero”, darle un sobrenombre femenino, como un –a veces– simbólico “vestido de presentación” en la sociedad gay. Hace también alusiones a la ocupación predominante de los gays en empleos tradicionalmente considerados como “menos masculinos” (arte, moda, etcétera). En los años treinta, dos estudios (Henry, 1937 y Henry, 1941) apuntan al nexo entre homosexualidad e identificación transgénero. Sin embargo, aspectos metodológicos (particularmente el diseño de las muestras por el método de “bola de nieve” –pidiendo a cada sujeto participante que introduzca un amigo en el proyecto– que tiende a producir distorsiones al uniformizar la muestra), hacen dudosos los resulta-

dos. Entonces, con raras excepciones, mis fuentes no muestran signos de masculinización alguna hasta los tempranos setenta. Berubé (1990) describe la subcultura de los gays en el ejército durante la segunda guerra mundial. Ciertamente, estos gays pasaron los "exámenes de masculinidad" impuestos por la administración, pero esto parece más cercano a la práctica de *passing*⁴ que a una masculinización real. Como señala el propio Berubé, las prácticas al intragrupo en privado y en fiestas cerradas no fueron afectadas.

Pronger sitúa el comienzo de la masculinización en los inicios de los setenta. Encontró que "*luego de un corto período en el cual los liberacionistas gay apelaron al pseudoandrógino estilo de los sesenta, los hippies de la Nueva Izquierda y los Niños del Amor... emergió un nuevo estilo; aquí el énfasis estaba puesto en la masculinidad*" (Pronger, 1990: 230-231). El nuevo estilo es descrito en general como una apropiación de los símbolos –básicamente símbolos visuales– de la masculinidad: botas de construcción y camperas de cuero como moda en los bares gay; la industria de la pornografía gay tomando la visual de los deportes masculinos; los gimnasios gay que comenzaron a producir cuerpos estandarizados hipermusculosos, etcétera. Es el estilo de los Village People, quienes cantaban *I want to be a Macho man*.

Hay algunos análisis comparativos de la masculinidad entre hombres gays y heterosexuales en el presente. McDonald y Moore (1978), Jones y DeCecco (1982) y Storms (1980) no muestran diferencias en masculinidad entre ambos grupos. Pero no son datos conclusivos porque otros estudios (Spence y Helmreich, 1978, Hooberman, 1979; Bernard y Epstein, 1978) reportaron mayor femineidad y/o menor masculinidad en los gays. Esta falta de consistencia es atribuida por Finlay y Scheltema (1991: 72-73) a problemas de muestreo. Ellos mismos concluyeron que los heterosexuales tenían puntajes sólo ligeramente más altos de masculinidad, pero la diferencia era relevante solamente en la subdimensión de "competitividad". Pronger señaló que "*en la literatura liberacionista de la época se escribió mucho sobre el cambio desde un estilo afeminado a uno masculino. En gran parte de esta literatura este desarrollo era criticado*" (Pronger, 1990: 232). Esto sugiere que el estilo masculino fue una innovación de la cultura gay "popular" o "kitsch" y no de los ideólogos del movimiento gay estadounidense.

El caso es que el modelo gay en el cual se enfatiza la masculinidad, brinda la alternativa perfecta para que individuos educados como heterosexuales puedan desarrollar una identidad homo-

sexual que no esté en disonancia con su autoimagen. Como era esperable, el modelo gay se extendió por el mundo junto con el resto de la cultura estadounidense. Acerca de cómo sucedió esto en Uruguay (por cierto muy anteriormente que en otros países latinoamericanos, como Brasil), podemos señalar varios factores. Por un lado, la dictadura obligó a recluirse a los homosexuales montevideanos al ámbito privado: *“Durante estos años... la forma más acabada de nucleamiento homosexual era el grupo reducido, con una organización interna más bien cerrada... De esta manera es posible que se haya producido un vaciamiento de la matriz arquetípica social”* (Behares, 1989: 20). Ante este “vaciamiento”, los homosexuales jóvenes no se relacionaron con sus mayores y no adquirieron las pautas subculturales tradicionales (lenguaje, códigos visuales, etcétera). De alguna manera que desconocemos (tal vez, vía videos musicales de bandas “pop”; tal vez, vía pornografía estadounidense, que a esta altura era bastante difundida), los jóvenes homosexuales uruguayos de la generación democrática adoptaron su versión local del modelo gay. Durante la segunda mitad de los ochenta, los jóvenes que conocí en 1985, parcialmente socializados en el modelo previo, empiezan a cambiar sus formas de interactuar, haciendo referencias cada vez más frecuentes “al boliche” y hasta llegué a escucharles comentarios acerca de “cuando éramos mariconas”. *“Cuando los boliches gay se hacen populares, la masculinidad –más o menos lograda individualmente– se había transformado en la norma en, por lo menos, uno de ellos: me comentaba un gay mayor que Controversia (una discoteca gay de los años ochenta) se parece a un cumpleaños de quince adonde no asistieron las chicas.”*

Podríamos entonces plantear cuatro hipótesis sobre la masculinidad gay:

1. *Asimilación.* La integración gay es una experiencia de “conversión” colectiva. En lugar de confrontar el poder mítico masculino, los hombres gay están “uniéndose al club”. Esta posibilidad puede ser nombrada como una “heterosexualización” de la cultura gay. Descarté la hipótesis porque vimos que, aunque los signos de la masculinidad son citados, también son resignificados de forma tal que el sentido contextualizado de la “masculinidad” muta y pasa a ser asociado con la afirmación positiva de una identidad gay. Hay una adopción de los símbolos de la cultura heterocentrada, pero existe un conflicto sobre su significado: ser “más masculino” ya no es ser “menos gay”, sino una manera específica de serlo.

2. *Acomodación.* La masculinización gay es meramente una

estrategia formal de acomodación.⁵ Mitchell se refiere a la “acomodación” como que “*el estado o proceso de ajuste a una situación conflictiva en la cual las expresiones abiertas de hostilidad son evitadas y ciertas ventajas compensatorias, económicas, sociales o psicológicas, son ganadas por ambas partes, pero dejando la fuente del conflicto no resuelta y permitiendo desigualdades estructurales de las que dan lugar a que la subordinación de las minorías persista*” (Mitchell, 1979: 1). Esta interpretación es aplicable a la práctica tradicional del “passing” (“pasar” por heterosexual), pero en la nueva masculinidad el conflicto sobre el sentido está presente. Lejos de intentar pasar desapercibidos, los clones gay usan y abusan de los significantes tradicionales fuera de su sentido original, hasta hacerlos poco creíbles y poner una duda sobre su sentido último.

3. *Alternación.* La cultura gay está desarrollando nuevos significados subculturales “alternativos” para oponer a los códigos dominantes. La masculinidad gay estaría creando al hombre nuevo. Los problemas con esta hipótesis son que: a. no explica la excepcionalidad del movimiento gay. La actitud “alternativa” fue precisamente la dominante en los parientes muertos del movimiento gay. Además, b. la hipótesis no coincide con nuestra descripción de las prácticas discursivas de los homosexuales. Lejos de ser una sustitución de significados, la masculinidad gay constituye una implosión del signo de la masculinidad, una subversión irónica tal que, en lugar de un significado nuevo, produce un “ruido”. El método incluye la apropiación de los signos tradicionales de la masculinidad, su montaje en un uso paradójico y su sobreseñalización, hasta hacerla difícilmente creíble. El efecto de sentido es que se vacía el significante “masculinidad”: en términos de orientación sexual, ser más masculino ya no significa nada. Tenemos entonces otra forma entre la acomodación y el conflicto abierto. Expresado como hipótesis:

4. *Alteración.* La masculinización gay es una estrategia “alterativa”. A diferencia de sus expresiones culturales tradicionales (que subvertían la masculinidad promoviendo afeminamiento, transgénero o androginia), esta estrategia asume los símbolos propios de la “masculinidad”, pero encuentra técnicas para “vaciarlos”. La subversión irónica promueve post-modernización mediante una implosión del signo: se cuestiona el concepto establecido, pero sin proponer la masculinidad alternativa “correcta”. En última instancia, la masculinidad gay es el último logro de su sensibilidad “camp”, tal como aparece por ejemplo en la expresión inglesa “muscle queen” (“reina musculosa”). Dicho por Pronger –de manera por demás camp–, “*es como si María Antonieta y sus amigas...*”

