



Pensamiento retórico y masculinidades: de la dicotomía al continuum

Rhetorical Thought and Masculinities: from Dichotomy
to the Continuum

Fernando FERNÁNDEZ-LLÉBREZ

Universidad de Granada, España

RESUMEN

El presente artículo versa sobre la escisión que se ha producido dentro de la teoría política moderna entre dialéctica y retórica. Esta escisión abarca diferentes aspectos de razonar teórico y de la vida; uno de estos es el que remite a la consideración de las identidades y, en concreto, las referidas al género y al sexo. En ese sentido, tomaremos como hilo conductor dicha cuestión referida para explorar las pertinentes escisiones. Para ello, se ahondará en los aspectos que definen al sexo y al género en nuestras sociedades, haciendo especial hincapié en el estereotipo masculino moderno y planteando que es preciso desarrollar una teoría sobre los sexos y los géneros que vaya más allá de las dicotomías dialécticas existentes en la que el pensamiento humanista retórico tiene mucho que aportar. Así se pretende, de la mano de las identidades y subjetividades de género, desarrollar la dimensión retórica de la vida, algo que fue abandonado por ciertas consideraciones teórico políticas y que es preciso reabrir.

Palabras clave: Identidad(es), sexualidad(es), género(s), masculinidad(es), subjetividad(es), estereotipos, retórica, dialéctica, humanismo.

ABSTRACT

This article is about the rift that has occurred between dialectic and rhetoric within modern political theory. This split comprises different aspects of theoretical reasoning and life; one of these is the one that refers to the consideration of identities, and in particular to those regarding gender and sex. We will use this question as a common thread in order to explore the relevant rifts. To do this, we will go into depth on the aspects that define sex and gender in our societies, with particular attention to stereotypical modern masculinity. We suggest that it is necessary to develop a theory about sex and gender that goes beyond the existing dialectical dichotomies, in which rhetorical humanist thinking can make important contributions. This way, from the perspective of gender identities and subjectivity, the article intends to develop the rhetorical dimension of life, which was abandoned due to certain politico-theoretical considerations and needs to be reopened.

Key words: Identity, sexuality, gender, masculinity, subjectivity, stereotypes, rhetoric, dialectic, humanism.

DIALÉCTICA Y RETÓRICA: SU ESCISIÓN

Como señala Jeffrey Weeks, “la narración se ha convertido en la metáfora central que ayuda a comprender nuestra búsqueda sinfín de la decodificación del sentido humano”¹. Aunque, como el mismo Weeks aclara, “huelga decir que las narraciones son algo más que eso: encarnan los residuos acumulados de múltiples historias, relaciones de poder, recursos y limitaciones materiales y, a pesar de reclamar para sí el peso de la verdad, revelan, en su multiplicidad, muchas verdades posibles”².

La narración predominante sobre las identidades sexuales y de género se inserta en una *tradicón de discurso*³ más amplia y que la precede. Esta *tradicón de discurso* la vamos a denominar, siguiendo a Javier Roiz, como la *tradicón política dialéctica romántica*.

Es verdad que la dialéctica es una forma de aproximación al conocimiento que viene de lejos, siendo una historia bastante conocida. Es sabido que Aristóteles nos habló, y mucho, de la dialéctica aunque, en su caso, siempre lo hiciera acompañándola de su “hermana” la *retórica*⁴. Sin embargo, la novedad va a estar en la escisión que se hizo entre dialéctica y retórica allá por el siglo XVI en el mundo occidental, pese a que sus *raíces* fueran anteriores. Ejemplo de esas *raíces* es la República de Platón. De hecho, no fue casual que, en su república ideal, excluyera a los poetas y a la retórica porque, inserto en un mundo intelectualmente nuevo, la fórmula o el lugar común retórico le resultaba algo “anticuado y contraproducente”⁵. Pero será Petrus Ramus (1515-1572), pensador calvinista, quién protagonice esta hazaña en la época moderna al considerar la *inventio retórica* como una parte más de la dialéctica, identificando a aquella con el *ars fallendí*⁶. Pero tampoco se quedó sólo. Según Roiz, desgraciadamente el fundamentalismo católico cooperó en esto, “ciega y acomplexadamente, con el luteranismo y sobre todo con el calvinismo político más moderno y agresivo”⁷. Autores como Juan Calvino, René Descartes, John Locke, Jean- Jacques Rousseau, Alex Hamilton o Max Weber, entre otros, vieron el camino abierto para respaldar esta teoría política y desarrollar una u otra versión de la *política vigilante* que, con sus actualizaciones, llega hasta hoy.

Esta tergiversación supuso dos cuestiones nada baladíes. Por un lado, la *retórica* se vio reducida y transformada hasta límites insospechados, cayendo en el más puro de los olvidos. Y, por otro, la dialéctica dejó de ser lo que era para convertirse en el “*omnimétodo*” capaz de solucionar científicamente, de una vez para siempre, todas las dudas (cartesianas)

1 WEEKS, J (2002). “¿Héroes caídos? Todo sobre los hombres”, in: COPLANS, J et al. (ed.) (2002). *Héroes caídos. Masculinidad y representación*, Espai D’Art Contemporani de Castelló, Valencia, p. 143.

2 *Ibidem*.

3 Para el concepto de tradición de discurso, véase WOLIN, S (1974). *Política y perspectiva*, Amorrortu, Buenos Aires.

4 ARISTÓTELES (1995). *Retórica*, Gredos, Madrid.

5 ONG, W (2004). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, Fondo de Cultura Económica, México, p. 32.

6 Para una aproximación al pensamiento de Ramus, puede acudirse a ONG, W (1983): *Ramus: Method, and the Decay of Dialogue. From the art of discourse to the art of reason*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

7 ROIZ, J (2006): “Maimónides y la teoría política dialéctica”: *Foro Interno* nº 6, p. 37.

que nos pudieran surgir. Esto conllevó que la dialéctica se quedara huérfana, quedando emparentada con la omnipotencia y la rigidez intelectual. El atractivo de tal envite era enorme, de ahí su éxito, pues al identificar conocimiento con poder forjó una herramienta intelectual donde las *soluciones finales* románticas se movían a sus anchas.

Esta transformación de la dialéctica hizo que este experimento moderno –aunque no representa a toda la modernidad– se convirtiera en algo distinto a lo que Aristóteles imaginó. Será sobre esta *tradición dialéctico romántica*, y la devaluada *retórica*, sobre las que hablaremos en este texto.

Como toda *tradición de discurso*, la *dialéctica romántica* forjó toda una serie de conceptos que se fueron *implantando* en la sociedad a lo largo del tiempo. Una de estas fue su conceptualización de las identidades, y dentro de estas las que hacen mención a la cuestión sexual –que será nuestro objeto concreto de estudio. Y como toda teoría sobre las identidades “que se precie”, ésta ha de tener una política que la acompañe porque, de lo contrario, no sería una teoría política. Es, por ello, por lo que comenzaremos por ver qué caracteriza a las “políticas de identidad” para, a continuación, ver sus límites, problemas, así como la necesidad de bucear en otros mares, ya sean salados o dulces, como es el *océano interior* que representa la *teoría política retórica y humanista*.

LA IDENTIDAD, LAS “POLÍTICAS DE IDENTIDAD” Y SUS PROBLEMAS

Como muy bien nos indica Iris Marion Young, las “políticas de identidad” cobran sentido político y social como respuesta ante determinadas relaciones asimétricas de poder, por lo que quedan vinculadas con alguna forma de definir la injusticia, la opresión o conceptos de índole similar⁸. De este modo, mientras sigan existiendo relaciones desiguales –tal y como sigue ocurriendo en nuestras democracias vigilantes– dichas políticas seguirán siendo legítimas.

No obstante, y como nos recuerdan Jeffrey Weeks y Nancy Fraser, las “políticas de identidad” también han sido políticas de afirmación, de reconocimiento, que van más allá de la problemática de la redistribución⁹.

Diana Fuss lo ha expresado con claridad cuando, refiriéndose a la cuestión gay –aunque sería extensible a otras problemáticas, afirma que “las políticas de identidad se han utilizado por parte de activistas gays como algo parecido a un grito de recomposición para estimular la conciencia personal y la acción política. Han sido aceptadas [...] como un fundamento del trabajo teórico sobre el que levantar una comunidad política cohesionada y visible”¹⁰, en donde la conceptualización sobre qué es la identidad, y el lugar que ocupa en nuestra vidas, se convierte en un elemento crucial para definir de qué tipo de políticas estamos hablando.

8 YOUNG, IM (1996): “Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal”, in: CASTELLS, C (comp.) (1996). *Perspectivas feministas en teoría política*, Piados, Barcelona.

9 WEEKS, J (1993). *El malestar de la sexualidad. Significados, mitos y sexualidades modernas*, Talasa, Madrid, y FRASER, N (1997). *Justice interruptus: critical reflexions on the “postsocialist” condition*, Routledge, New Cork.

10 FUSS, D (1990). “Teoría gay y lesbiana: el tema de las políticas de identidad”, copia mimeografiada, p. 1.

En estas políticas se establece una relación de causalidad entre identidad y política, de tal modo que *tenemos una política* porque *tenemos una identidad*. La política adecuada es la consecuencia de una identidad que está previamente establecida y claramente asentada y definida. Es como si la identidad fuera algo que siempre ha estado allí y que lo único que nos queda es reconocerla tal y como se manifiesta, tal y como se expresa. Barbara Smith lo señala de forma nítida en el siguiente párrafo: “*como mujeres negras tenemos una identidad y, por lo tanto, una política que exige fe en la humanidad negra. Nos estamos oponiendo abiertamente a las concepciones de los hombres blancos de lo que es la humanidad y demostrando que no es una cuestión de ellos, sino de nosotras*”¹¹

La cuestión sobre la que quisiera indagar es si esta es la única y la mejor forma de definir la identidad y, en particular, las referidas a los géneros y los sexos. O, si por el contrario, esta forma de definir la identidad recoge defectuosamente los procesos identitarios que nos conforman, esencializando la propia idea de identidad. Si esto fuera así, entonces se torna preciso rescribir y “reteorizar” el propio concepto de identidad, así como la relación que se establece entre democracia moderna e identidad.

En las sociedades modernas occidentales, las identidades –ya sean individuales y/o colectivas– se han caracterizado por una serie de rasgos. De los variados factores que las definen destacaré los dos siguientes.

En primer lugar, su carácter complejo. Por un lado, la identidad tiende a “identificar” a los iguales dentro de un mismo grupo, e incluso a una persona, en relación a otros grupos o personas, dando sentido propio y posibilitando la afirmación y autoafirmación. De este modo, podemos decir que la identidad une, como queda reflejado en aspectos tales como ser mujer u orgullo gay.

Por otro, y al mismo tiempo, la identidad sirve también para diferenciar a unos y unas de otros y otras. Marca distancia entre los no iguales y abre un espacio entre los que se ubican en un lugar y los que no lo están. En este sentido, la identidad marca distancias y diferencias entre los iguales y los no iguales. En casos, muchos por desgracia, esa diferenciación es una clara negación del otro, lo que acarrea problemas nada baladíes. De este modo, podríamos decir que la identidad se mueve en un terreno complejo, uniendo y diferenciando a la vez. Seguramente sea en esto en donde resida tanto su limitación como su fuerza.

Esta dualidad se ha desarrollado, la más de las veces, a la manera dialéctica, que es la que se impone en el occidente moderno a partir del siglo XVI y se consolida a mediados del XIX, llegando hasta nuestros días. Según este razonamiento dialéctico romántico *a mayor identificación y afirmación interna, mayor es la diferenciación y no reconocimiento del otro*. Cuanto más se tira de un hilo, más lejos queda el contrario, es decir, a mayor diferenciación y afirmación propia (del adentro), mayor desconsideración del otro (del afuera).

Para Weeks si miramos la historia de los grupos de afirmación sexual apreciamos como éstos han ido feneciendo en función de cómo han actuado ante dicha situación. Así, si se tira excesivamente de un lado, la negación del otro suele conllevar cierto tipo de “güetificación” que supone su práctica desaparición. Por el contrario, cuando se diluye en exceso su personalidad suele producirse su desaparición por el camino inverso, es decir, por ser

11 *Ibid.*, p. 2.

“asimilados”. Ambas realidades y tensiones forman parte, aunque no sólo, de los distintos grupos que llevan a cabo exigencias sobre “políticas de identidad”¹².

En segundo lugar, es una constante que se establezca algún tipo de relación entre las identidades individuales y colectivas. La vinculación entre estas identidades es variada y múltiple, habiéndolas más fuertes y más débiles, aunque siempre se de algún tipo de relación entre ellas.

Las experiencias organizativas sociales y políticas más significativas dentro de la problemática de género y sexo, es decir, las que mayor fuerza social e impacto “ambiental” tienen, y han tenido, se han caracterizado por establecer un tipo de relación fuerte entre las identidades individuales y colectivas. Es cierto que, unas veces, esta fuerte relación ha sido sólo al principio de la experiencia y que, en otros casos, ésta ha perdurado durante mucho más tiempo (incluso hasta el “final de sus días”). Pero es preciso reconocer que la relación entre lo individual y lo colectivo en las identidades ha sido, mayoritariamente, de carácter fuerte. Este tipo de nexo está relacionado con cuatro aspectos nada baladíes.

El primero remite a la necesidad de dar reconocimiento social y político a una opresión o injusticia, la cual muchas veces requiere de una entrada en la arena pública que sea nítida y contundente.

El segundo a que el reconocimiento de la identidad también va de la mano de la dignificación de una parte de las vidas de ciertas personas que han sido negadas, lo que conlleva la afirmación de algo de lo que hay que vanagloriarse, para que así se puedan mirar(se) a la cara (y a las caras) y no tener que bajar la cabeza.

Si nos paramos en estos dos aspectos, apreciamos como el hecho de ser o sentirse una *minoría social* influye en su configuración. Su preocupación y atención por el “*aquí y el ahora*”, rasgo característicamente *retórico y humanista*¹³, es algo que comparten muchas identidades negadas del presente, pero también del pasado. No obstante, y como veremos a continuación, hay muchas y variadas formas de enfrentarse a esa situación de *minoría social*.

Ejemplo de ello lo tenemos en el tercer aspecto al que vamos a referirnos y que apela a la dicotomía clásica público *versus* privado. La famosa consideración crítica de que “lo personal es político” está por detrás de estos planteamientos, sobre todo a partir de los años 60. Pero hay muchas formas de abordar la expresión “lo personal es político”. Hay quiénes la cuestionan con la intención de negar la diferenciación entre lo público y lo privado (que tendría como consecuencia una relación fuerte entre lo individual y lo colectivo). Pero también hay quiénes lo que pretenden hacer es, más bien, una redefinición de la misma (y su consecuencia es la de una relación débil entre lo individual y lo colectivo). Este sería el caso de los *retóricos humanistas* en donde se remite, no a un *ágora* totalizante, sino a la existencia de *espacios públicos internos* como realidades fundantes de la *polis*. *Polis*, por cierto, en donde la libertad de las personas es el sostén de cualquier tipo de libertad.

Nicolás Maquiavelo, junto a otros humanistas, fue un gran ejemplo de esta concepción. Como nos recuerda Quentin Skinner, para Maquiavelo la libertad es “ausencia de constrict-

12 WEEKS, J (1993). *Op. cit.*

13 GRASSI, E (1993). *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*, Anthropos, Barcelona.

ción; en especial, ausencia de toda limitación impuesta por otros agentes sociales a la propia capacidad de actuar de manera independiente en la prosecución de los objetivos que uno ha empleado”¹⁴. La peculiaridad humanista y *retórica* se encuentra en la conexión que se establece entre este concepto de *libertad negativa* y la implicación del ciudadano en el bien público, al plantear que el disfrute de la libertad personal y privada sólo es posible para los miembros de las sociedades o comunidades en las que la voluntad política quede determinada por sus propias acciones. Es decir, si queremos gozar de cierto grado de libertad personal hemos de servir voluntariamente a un cierto tipo de bien público, de lo contrario, perderemos tanto nuestra libertad como la libertad de la *república*.

Esto significa que la *ciudadanía retórica* establece algún tipo de relación entre las distintas formas de libertad -la personal y la de la república-, aunque dicha conexión no pase por la existencia de una concepción completa de *eudaimonía*. Más bien, la realización de los servicios públicos y el cultivo de determinadas virtudes cívicas se justifican por su capacidad para evitar la coerción y la servidumbre, es decir, para poder ejercer (*empowerment*) *ciudadanía*.

En cualquier caso, no conviene olvidar que ya siglos antes Maimónides fue también muy explícito a este menester cuando propugnaba una soledad externa –política– y parcial que “permita hacerse con el gobierno de uno mismo”¹⁵. De ahí que afirmara que “la conducta del hombre está enteramente en sus propias manos. Si un hombre estuviese obligado a actuar de acuerdo con los dictados de la predestinación, entonces los mandatos y las prohibiciones de la Ley resultarían vacíos y nulos, y la Ley sería completamente falsa, ya que el hombre *no tendría libertad de elección en lo que hace*”¹⁶.

El cuarto aspecto remite a que las relaciones fuertes entre las identidades individuales y colectivas suelen ir acompañadas de un elemento que termina definiendo al conjunto de la identidad colectiva, de tal modo que la *proyección de una identidad individual (ser gay, lesbiana, transexual, transgénerica,...) se convierte en la representante genuina de la identidad colectiva*.

Esta proyección viene cargada de dos rasgos muy significativos. *Por un lado, supone cosificar a la identidad individual, definiendo una identidad de género y de sexo como la “verdadera” identidad (esencialismo); y por otro, conlleva que esta identidad individual actúa como modelo para el conjunto del grupo, transmutándose la parte hacia el todo y uniformizándose, también, la propia identidad colectiva. Dicho de forma retórica: supone borrar las contingencias de la vida. Pero, ¿es obligado que sea así?*

Que la identidad es compleja es una constante teórica e histórica que forma parte de los estudios y las prácticas sobre las identidades desde hace ya mucho tiempo. Es cierto que casi todo en la vida puede cambiar, pero no parece que haya indicios para ello en este punto. Lo mismo ocurre con el hecho de que las identidades individuales y colectivas se

14 SKINNER, Q (1993). *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I. El renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, p. 242.

15 ROIZ, J (2007). “Maimonides y la teoría política del sur de Europa”, Seminario impartido en el Curso de Doctorado *Humanismo cívico y teoría política en el sur de Europa*, Granada, copia mimeografiada, p. 22.

16 MAIMÓNIDES (1972). “Eight Chapters”, in: IWERSKY, I (ed) (1972). *A Maimónides Reader*, Berhman House, Springfield, N.J., p. 380. Citado por ROIZ, J (2006). *Op. cit.*, p. 35 (Las cursivas son nuestras).

relacionan de alguna manera, mostrándose así el carácter histórico y político del concepto identidad.

Sin embargo, es evidente que no está escrito que tenga que haber desigualdad ni discriminación hacia las mujeres, ni por opciones sexuales; ni tampoco la manera de definir el carácter complejo de la identidad, ni el tipo de relación que se establece entre lo individual y lo colectivo. Que sea compleja es una constante, pero el cómo se desarrolla depende de otros factores que quedan definidos por la forma en que la identidad se articula. Así, la vinculación entre lo individual y lo colectivo no tiene por que ser siempre de carácter fuerte, ni conllevar una proyección causal de lo individual hacia lo colectivo. He ahí su contingencia¹⁷.

INCONMENSURABILIDAD ENTRE SEXOS: DE LA DIALÉCTICA A LA RETÓRICA

La concepción según la cual hay “dos sexos inconmensurables” se apoya en una epistemología *dialéctico romántica*, diríase incluso *gótica*, de carácter más general¹⁸ que le otorga una *sistematización metafísica y ontológica*. Ejemplo de ello son las disputas que los *humanistas latinos retóricos* tuvieron contra cierto pensamiento medieval y platónico durante el renacimiento. Autores como Brunetto Latini, Leonardo Bruni, Coluccio Salutati o Lorenzo Valla¹⁹ planteaban que el problema del ser humano no estaba en descubrir el *ente o res*, sino en la capacidad de dar entrada al *verbum* (la palabra) como realidad fundante de lo humano. Es la *retórica*, –con sus metáforas, sus tropos, ..., en suma, con sus desplazamientos–, la que conforma nuestra identidad característicamente humana y no la fijación racional de la *res*, tal y como pregonaba la filosofía escolástica y, más tarde, la dialéctico romántica.

La fijación racional es el supuesto básico del filosofar dialéctico romántico porque, para este, “la *res* definida racionalmente, en cuanto punto de partida de la filosofía, determina la palabra, y no al revés”²⁰. Para el pensamiento escolástico y dialéctico romántico “la *res* existe en sí y por sí”²¹ y será, a partir de ahí, cuando la *ratio* y la palabra se puedan reconocer, antes no. Lo contrario, generaría contradicciones y ya decía Aristóteles que “las contradicciones no pueden predicarse simultáneamente”²². Pero bien es verdad que esta concepción sobre las identidades a quién tiene como protagonista destacado es al cartesianismo.

Esta epistemología no sólo se deja ver en el ámbito privado, sino que se traslada, como muy bien analizó Carol Pateman, al ámbito público a través del concepto de contrato

17 Para los problemas en las concepciones sobre las identidades y su necesaria reformulación como subjetividades contingentes, véase GARAÍZABAL, C (2003). “Masculinidades y feminismos”, in: VALCUENDE, JM & BLANCO, J (ed.): (2003). *Hombres. La construcción cultural de las masculinidades*, Talasa, Madrid.

18 FOUCAULT, M (1985). “El verdadero sexo”, in: M. Foucault, *Herculine Barbin llamada Alexina B.*, Revolucion, Madrid.

19 Para este menester ver GRASSI, E (1993). *Op. cit.*, y SKINNER, Q (1993). *Op. cit.*.

20 GRASSI, E (1993). *Op. cit.*, p. 46. Es este “al revés” el que, precisamente, caracteriza al razonar retórico.

21 *Ibidem*.

22 ARISTÓTELES (1984). *Metafísica*, Gredos, Madrid, p. 180.

social²³. Este concepto postulaba un cuerpo indiferenciado en sus deseos —un individuo neutro sin género— en donde no hay lugar para la contingencia. Sin tener que caer en las jerarquías naturales del modelo unisexo, esta biología de la incommensurabilidad sexual ofreció una forma de explicar cómo, en el estado de naturaleza y con anterioridad a las relaciones sociales, las mujeres, y aquellos grupos que no encajaran en el estereotipo de la masculinidad²⁴, ya estaban subordinadas a los hombres (verdaderos) ocupando, además, un lugar marginal. Por lo que el sujeto racional sin género, realmente, lo que suponía era la existencia de dos sexos opuestos y fuertemente condicionados por la desigualdad entre los géneros, en donde la diferencia, que antaño se había expresado en referencia al género, ahora también lo hacía en relación al sexo, a la biología.

Así, las categorías hombre y mujer se convierten en esencias naturales diferentes entre sí que definen “dos sexos biológicos opuestos e incommensurables”²⁵, en donde las identidades se reconocen dentro de un marco binario y dicotómico en el que no caben las contradicciones ni la contingencia.

¿Y qué ocurre cuando aniquilamos la contingencia a la hora de definir las identidades sexuales?

Lo primero, que la definición del sexo actúa como una realidad verdadera ya existente sobre la que se construyen los géneros. Una vez identificado qué es lo sexual (que es objetivo, dado, natural) se le proyectan, de manera automática, los atributos a los géneros correspondientes (hetero, viril, reproductor,...). El resultado de esta forma de relación es que hay *dos géneros (cultural), precisamente, porque anteriormente ha habido dos sexos (natural)*, configurándose la pirámide sexual de la que, tan lúcidamente, nos habló Gayle Rubin²⁶. Esta concepción dialéctica —que no la pirámide de Rubin— supone un fundamentación naturalizada de la creencia de que haya dos, y sólo dos, sexos (e identidades), no existiendo otras posibilidades.

Lo segundo, que tanto la identidad sexual como la de género adquieren una dimensión trascendental para las personas, cobrando una importancia muy relevante en nuestras vidas. Es tan así que la sexualidad se termina haciendo pública, convirtiéndose en objeto de control.

Dicha consideración hace que, aquello que tenga que ver con lo sexual, se convierta en algo de gran calado para las personas, siendo definido su comportamiento desde un punto de vista moral. Así, aparece lo que sería la “buena” y la “mala” sexualidad, desarrollándose todo un proceso de normativización y reglamentación respecto al sexo y al género.

Lo tercero, que dicha definición del sexo es de carácter bipolar. A un lado está lo masculino (la identidad masculina, el hombre) y al otro lo femenino (la identidad femenina,

23 PATEMAN, C (1995). *El contrato sexual*, Anthropos, Barcelona.

24 Para el concepto de estereotipo masculino, véase MOSSE, G (2000). *La imagen del hombre. La creación de la moderna masculinidad*, Talasa, Madrid.

25 LAQUEUR, Th (1994). *La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Cátedra, Madrid, p. 226.

26 RUBIN, G (1989). “Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad”, in: VANCE, C (comp.) (1989). *Placer y peligro*, ed. Revolución, Madrid, p. 140 y ss. No obstante, también pudiera ser que lo primero haya sido el género y “luego” el sexo. Véase DELPHY, Ch (1993), “Rethinking sex and gender”, *Women's Studies Int. Forum*, vol. 16, n° 1, Pergamon Press Ltd.

la mujer) configurando dos polos diferenciados entre sí y quedando en medio una sima enorme que los separa. Este binarismo se caracteriza por su dimensión dicotómica de tal modo que si se es una cosa (si se es hombre) no se puede ser la otra (ser mujer). De ahí que esta concepción se desarrolle creando categorías estándar que actúan a modo de estereotipos²⁷ que califican y clasifican a la identidad masculina y a la femenina.

De esta manera, el planteamiento en su conjunto lo que hace es reforzar la idea de que *si hay (una) identidad, no hay diferencia (interna) posible y si hay diferencia (interna), no hay identidad posible. Así, quién cruce las fronteras establecidas será visto como un ser o bien sin identidad y, por lo tanto, perdido y en constante crisis, o bien un ser directamente “trastornado”. Pero sea como fuere, lo “normal” no pasa por dicho cruce, sino por el camino contrario.*

Un ejemplo concreto de esa pretendida identidad “pura” al modo dialéctico es la estandarización del estereotipo masculino como ideal a seguir²⁸. Detengámonos un momento en este menester.

MASCULINIDADES, RELACIONES ENTRE LOS GÉNEROS Y ESTEREOTIPO MASCULINO

Tal y como recoge la literatura sobre los *men's studies* parece haber pocas dudas respecto del carácter social, histórico y plural de la masculinidad. No hay nada natural, ni social, que determine que los hombres ni las mujeres tengan que ser de una manera específica. Como señala Vicent Marqués: “el hombre no está obligado biológicamente ni socialmente a ser de ninguna forma”²⁹.

El estudio histórico sobre la masculinidad y el estereotipo masculino llevado a cabo por George Mosse tal vez sea uno de los que mejor aborde la masculinidad de carácter moderno. En su libro *La imagen del hombre*, Mosse define la(s) masculinidad(es) como las distintas formas “en las que los hombres confirman lo que piensan que es su virilidad”³⁰.

Los rasgos concretos que van a definir cada modelo de masculinidad variarán en el tiempo y en el espacio³¹, de ahí su pluralidad. Una pluralidad que expresa que no hay una única forma de definir la masculinidad, siendo necesario hablar de *masculinidades*. Pero dicha pluralidad no es incompatible con el mantenimiento de ciertas reglas comunes. Pautas que nos van a permitir hablar de una *masculinidad estereotipada como algo específico y diferente* de la masculinidad anterior y que Mosse lo ha categorizado como el *ideal masculino moderno*.

Es cierto que resulta imposible señalar un momento preciso para el nacimiento del ideal masculino moderno, pero sí “podemos decir que aquello ocurrió en algún momento

27 MOSSE, G (2000). *Op. cit.*, p. 7.

28 Lo mismo podría decirse del estereotipo femenino.

29 VICENT-MARQUÉS, J (2003). “¿Qué masculinidades?”, in: VALCUENDE DEL RIO, JM^a & BLANCO LÓPEZ, J (eds.) (2003). *Hombres. La construcción cultural de las masculinidades*, Talasa, Madrid, p. 205.

30 MOSSE, G (2000). *Op. cit.*, p. 7.

31 Véase KIMMEL, M (1996). *Manhood in America. A cultural history*, The Free Press, New York.

entre la segunda mitad del siglo dieciocho y principios del diecinueve³². En ese período se empieza a desarrollar un planteamiento sobre lo que *son y deben ser los hombres*, y sobre el sexo en general, que –como acabamos de relatar– le va a dar una especificidad propia.

Los nuevos tiempos rompieron con los ideales anteriores que definían al hombre “tradicional” pese a que la ruptura con el pasado no fue tajante. Las ideas sobre la virilidad de carácter aristocrático estaban basadas en una casta guerrera que era la que le daba sentido y fuerza a la vieja masculinidad. Sin embargo, el refinamiento de la sociedad cortesana había atemperado dicha imagen ya antes, incluso, de 1800³³. Ideas aristocráticas como el valor o la sangre fría seguirán vigentes, pero tras haber perdido gran parte de su fuerza y violencia.

Según Davidoff y Hall, las ideas de las mujeres como poco afectadas por la sensualidad, como una especie de ángeles, como una “raza” más pura... destinada a inspirar en el resto de la condición humana sentimientos de nobleza, generosidad y fidelidad, fueron una creación cultural de los hombres y las mujeres de las clases medias de la época³⁴. Como señala Mosse, “la adaptación de tales ideas aristocráticas a favor de las sensibilidades de la clase media, al menos a partir del siglo dieciocho, fue un paso importante en la construcción de la masculinidad moderna”³⁵. Que fuera la clase media emergente la que lo protagonizara no fue, ni es, algo anecdótico, pues “las sensibilidades de la clase media [...] reclamaban una fuerza reposada que no entrara en conflicto con virtudes como el juego limpio, la armonía y el orden, a los que no debían molestar unas muestras indebidas de poder”³⁶.

Así, desde mediados del siglo XVIII, se va forjando una visión moral y metafísica de la masculinidad (y la feminidad) –sostenida por los preceptos dialécticos expuestos– que, tomando rasgos del pasado de aquello que se pensaba que eran los hombres (y las mujeres) y añadiéndoles algunos más, tenía como propósito principal *sistematizar y ordenar* la forma de cómo debían ser los varones (y las mujeres). Toda esta concreta *sistematización* supuso, en el terreno de las identidades y de los géneros, expulsar cualquier vestigio de contingencia del ideal masculino (y femenino), lo que hizo concebir la masculinidad (y la feminidad) como un estereotipo; esto es, como una representación inmutable de lo que son y deben ser los hombres³⁷.

Esto da entrada a una esencia básica inamovible, perenne, una especie de “masculino profundo”³⁸ que define lo que es, o no es, el *verdadero hombre*, naturalizando cuestiones que son, como hemos visto al inicio de este texto, de carácter social y cultural. Esta búsqueda de la *verdadera identidad* implica que quien quede fuera de dicha definición no es un hombre, sino otra cosa que no se sabe muy bien qué es. O, mejor dicho, muchas veces sí que

32 MOSSE, G (2000). *Op. cit.*, p. 7.

33 Véase, ELÍAS, N (1987). *El proceso de la civilización*, Fondo de Cultura Económica, México.

34 Véase a este respecto DAVIDOFF, L & HALL, C (1994). *Fortunas familiares*, Cátedra, Madrid, y LAQUEUR, Th (1994). *Op. cit.*, p. 332 y ss.

35 MOSSE, G (2000). *Op. cit.*, p. 25.

36 *Ibid.*, p. 21.

37 *Ibidem.*, p. 9.

38 KREIMER, JC (1994): *Rehacerse hombre*, Planeta, Madrid.

se sabe qué es, pues para denominar dicha realidad se utilizan adjetivos como *afeminado*, *maricón*, *mujer*, *niño o infantil*.

Este planteamiento supone desplegar una concepción esencialista y determinista sobre los hombres que, actuando como atalaya moral y científica desde la que habla, excluye a quienes no encajen en él, reproduciendo un proceso de homogenización nada despreciable que identifica a los hombres con un único patrón. El estereotipo no sólo fija, sino que también tipifica. Su concepción de los hombres no es la de individuos que actúan y se valoran por su condición personal y social, sino que los hombres son considerados como “prototipos”. Un “prototipo” es una comprensión homogenizadora de las personas que las encuadra y cuadricula dentro de un modelo fijo.

Esta homogenización no sólo pretende tener fuerza descriptiva. Nos enseña cómo *deben ser los hombres*. Es un estereotipo que muestra las pautas a copiar, de forma que quien se sale de dichas pautas paga el precio de no ser ni “normal” (no se es un *verdadero hombre*), ni “un hombre bueno” (se es perverso, inmoral o desviado). Esta clasificación respalda a quien cumple con ella, de ahí que se diga que el estereotipo masculino es un estereotipo “positivo”, y estigmatiza a quien no lo hace.

La dimensión relacional del estereotipo masculino queda definida por la dicotomía que caracteriza a la “teoría de los dos sexos” anteriormente expuesta. Dicotomización en la que lo masculino se concibe como el reverso de lo femenino, o viceversa. Como señala Michael Kimmel “la masculinidad y la feminidad son construcciones relacionales en donde la definición de uno depende de la definición del otro. Aunque lo masculino y lo femenino puedan tener características generales [...], uno no puede comprender la construcción social de cada masculinidad o feminidad sin hacer referencia al otro”³⁹. Por eso afirma Connell que “una cultura que no trata a las mujeres y hombres como portadores de tipos de carácter polarizados, por lo menos en principio, no tiene un concepto de masculinidad en el sentido de la cultura moderna europea/americana”⁴⁰.

Producto de ello es la existencia de dos estereotipos que actúan sobre la realidad: el masculino y el femenino. El estereotipo femenino, del que ya Betty Friedan, entre otras, hablara en su libro *La mística de la feminidad*, configurará una normatividad –por cierto, nada halagüeña para las mujeres– que interactuará con la del estereotipo masculino conformándose una especie de totalidad. Son los *estereotipos de género*.

Si el estereotipo masculino define al *hombre de verdad*, el femenino conceptualiza a la *mujer de verdad*. De este modo, si el hombre es duro, la mujer ha de ser blanda; si el hombre es racional, la mujer será emocional; y así sucesivamente en las distintas características que se den. Puesto que lo que a un estereotipo le falta el otro lo tiene, este planteamiento diferenciador expresa también un orden normativo de complementariedad. Ambos estereotipos se necesitan entre sí y, en su desarrollo, terminan yendo de la mano.

39 KIMMEL, M (1996). *Changing men*, p. 12.

40 CONNELL, R (1997). “La organización social de la masculinidad”, in: VALDÉS, T & OLAVARIA, J (eds.) (1997). *Masculinidad/es. Poder y Crisis*, Isis Internacional y FLACSO, Chile, p. 32.

EL ESTEREOTIPO MASCULINO Y SUS EXCLUSIONES

Lo que subyace en todo este razonamiento es un modelo dualista que normaliza dos posiciones “puras”, *hombre versus mujer*, convirtiendo al resto en sus “desviaciones”. Tirando de este hilo ocurrirá que quienes no encajen en el ideal, o no lo cumplan, quedarán excluidos del estereotipo masculino y serán considerados como algo a combatir.

Lo que unirá a dicho ideal es la pretendida *huida e infravaloración* de lo *femenino y lo perverso*⁴¹ que, tras la transmutación hecha en relación a los cuerpos, ya no son valores o virtudes encarnados *sólo* en un sujeto concreto, sino valores morales que irán más allá de su carnalidad. De ahí su “supuesta peligrosidad”.

En la concepción dialéctica, la *antítesis* serán aquellos que representan lo opuesto al estereotipo. Estas *antítesis* se caracterizan por conjugar, aunque no siempre simultáneamente, dos dimensiones. En el plano social, en su sentido más amplio, comprende a quienes quedan en los márgenes de la sociedad, con sus respectivas prácticas –incluidas las sexuales–; y en el plano simbólico o cultural a aquello que represente los valores femeninos. Así, durante el siglo XIX, los judíos fueron estigmatizados a través del mito del judío errante e identificados como feos, pendencieros o afeminados. También los homosexuales fueron excluidos por ser “invertidos” y porque, a su vez, “iban de la mano” de los judíos o de los gitanos en su vagabundeo, y su *carácter* errante. Todos ellos representaban, entre otros, a esos hombres *intrusos* a quienes el *verdadero hombre* no debe parecerse.

Pero que todos estos grupos masculinos fueran rechazados porque tenían parecido, o encarnaban atributos considerados como femeninos, no significaba que las mujeres fueran realmente consideradas también *intrusas*. Como nos recuerda Mosse, éstas “tenían su lugar establecido en la sociedad”⁴².

El lugar de las mujeres venía definido por el estereotipo femenino; esto es, por un tipo de mujer tierna, cuidadora y sensual que actuaba como *el* complemento de lo masculino⁴³. Las diferencias entre hombres y mujeres eran tan rotundas que afectaban, incluso, a la forma de pensamiento, identificándose el masculino con las “formas claras y no ambiguas”⁴⁴ y el femenino con su contrario. Como proclamaba ufano el “antropólogo moral” Jacques L. Moreu en 1803: “una mujer es una mujer”⁴⁵ (y un hombre es un hombre, podríamos añadir nosotros). Todo un ejemplo de los nuevos intentos sexistas por hacer derivar la cultura del cuerpo hacia aspectos físicos, orgánicos y, también, morales.

Por ello tiene razón Mosse cuando plantea que “la construcción de la masculinidad moderna se definió a sí misma *en parte* por contraste con la mujer, que era una subordinada y sin embargo compañera esencial, con su muy diferente belleza y naturaleza fundamental-

41 WEEKS, J (2002). *Op. cit.*, p. 159.

42 MOSSE, G (2000). *Op. cit.*, p. 89.

43 En resumen, “la idea era que hombres y mujeres se complementaban unos a otros”. *Ibid.* p. 14.

44 *Ibid.*, p. 85.

45 MOREU, JL (1803). *Histoire naturelle de la femme*, 2 vols., Paris. Citado por LAQUEUR, Th (1994). *Op. cit.*, p. 258, nota 2.

mente pasiva”⁴⁶. Y decimos *en parte* porque el estereotipo masculino moderno también se contrapone a aquellos hombres que no encajan en su ideal.

Con este planteamiento, difícilmente la mujer podía ser vista como una *intrusa*, como alguien que molestará al estereotipo masculino, ya que al ser tan diferente al hombre no suponía peligro alguno. Eso sí, cuando la mujer no se comportase como una *verdadera mujer*, entonces, sí dejará de ser ese complemento ideal y será considerada como parte de la *antítesis*: será una *intrusa* más. Pero mientras eso no ocurra, la mujer estereotipada será vista como el “complemento perfecto” del ideal masculino.

Aun así, no conviene olvidar que esta forma específica de definir la masculinidad y la feminidad está atravesada por relaciones de poder que se terminan incorporando a dicha concepción. Las mujeres estaban excluidas de la vida política y de los asuntos cívicos quedando relegadas al ámbito privado (donde debían tener una escrupulosa fidelidad conyugal). Por todo ello, las mujeres no fueran tenidas en cuenta y, menos aún, como pares, quedando ubicadas en un plano de desigualdad respecto de los hombres.

De todas formas, la desigualdad entre los sexos y los géneros, donde la mujer ocupa un lugar heterodesignado de inferioridad, era algo que venía de más lejos. La división del trabajo que en principio proponía la masculinidad moderna no significaba necesariamente que las mujeres fueran inferiores a los hombres, sino más bien que eran distintas. Esto nos muestra cómo una cuestión (las desigualdades entre hombres y mujeres) no tiene por qué llevarnos obligatoriamente a la otra (la diferencia ontológica y fisiológica entre ambos sexos). De hecho, ha habido muchos siglos de historia (la mayor parte de la historia occidental) en los que se ha dado lo primero (desigualdad) y no se argumentaba desde lo segundo (el hecho diferencial)⁴⁷.

No obstante, lo singular de nuestra era moderna es que lo uno lleva implícito lo otro, fusionándose de tal modo ambos planteamientos que, ya sea vía metafísica o biológica, conforman una totalidad armoniosa y naturalizada de carácter omnipotente, donde el estereotipo masculino ocupa el lugar “más alto”. De ahí que dijera Gaspard Bauhin que “en consecuencia, jamás encontramos en una historia verdadera que un hombre se haya convertido en mujer, porque la Naturaleza tiende siempre hacia lo más perfecto y, por el contrario, no actúa nunca de modo que lo que es perfecto se haga imperfecto”⁴⁸.

Este deseo de omnipotencia tiene su reflejo en la ficticia creencia de que somos *pequeños dioses*, por lo que nada se “nos puede resistir”. Todo un anhelo “antitrágico”⁴⁹ y “antirretórico” muy característico, aunque no exclusivo, de cierta modernidad.

46 MOSSE, G (2000). *Op. cit.*, p. 91. (La cursiva es nuestra).

47 Para un debate entre igualdad y reconocimiento, véase BUTLER, J (2000): “Meramente cultural” y FRASER, N (2000): “Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo: una respuesta a Judith Butler”, ambos en *New left review*, n.º 2, Akal, Madrid.

48 BAHUIN, G (1605): *Theatrum anatomicum*, Basilea. Citado por *Ibid.*, p. 224, nota 27.

49 Para un recorrido por este proceso puede acudir a DOMENACH, J-M (1967): *Le retour du tragique*, Seuil, París.

IDENTIDAD, SUBJETIVIDAD Y CONTINGENCIA EN LA TRADICIÓN RETÓRICA

El propósito de seguir absolutizando las identidades otorgándole a lo femenino un carácter solamente positivo (y, por el contrario, se vea como negativo lo que queda identificado con lo masculino) es una propuesta insatisfactoria. Y no porque sea positivo, que lo es, que los hombres desarrollemos rasgos que habitualmente son atribuidos a las mujeres (vgr.: el cuidado de los otros), sino porque obvia los sinsabores de la experiencia de las mujeres (conviene no olvidar que las mujeres cuidan a los demás, pero ellas se terminan cuidando muy poco).

Tampoco parece adecuada la mirada según la cual los chicos conforman una especie de identidad diferenciada y propia que nos distingue “metafísicamente” de las mujeres. Ya sea una “vieja” masculinidad o una “nueva”, esto presupone aceptar que hay algo parecido al *verdadero hombre* (o la *verdadera mujer*). Esto no solo es erróneo y problemático, sino que además nos introduce de nuevo en los marcos definitorios de los estereotipos de género.

También es habitual reducir la polémica diciendo que, en el fondo, hablamos desde la condición abstracta de personas y que es posible (y deseable) “superar” las relaciones de género, ya que son algo “accidental” en nuestras vidas. No seré yo quién niegue que, en demasiadas cuestiones, la identidad sexual ocupa un lugar excesivo en nuestras vidas, siendo visto como algo “trascendental” y cobrando una relevancia, a veces, desmesurada en relación a otras facetas de la vida. Pero esto es una cosa y, otra bien distinta, creer que la construcción de los géneros (y de los sexos), así como sus relaciones, son cuestiones baladíes, siendo posible transitar por la vida pasando por encima suya.

No sólo es difícil saber si algún día se llegará a vivir “sin géneros”, sino que, además, la consecuencia más común que tiene este proceso de abstracción es negar que partimos de situaciones de injusticia social y de malestares que vienen definidos por las propias relaciones de género. Y esto es algo que no conviene olvidar, porque cuando esto ocurre lo que se termina es desconsiderando los problemas reales que hay, introduciéndonos, además, de nuevo en el ideal del estereotipo masculino donde “todo es bello, armonioso, perfecto”.

De ahí que sea más oportuno hablar, para este debate, desde la consideración de hombres, mujeres, transexuales, ... con toda su variedad. Porque la cuestión problemática no es tanto que existan géneros y/o sexos, sino el tipo de relaciones de poder que se establecen entre ellos y sus propias definiciones (estereotipadas).

Si nos detenemos tranquilamente en las tres opciones señaladas, apreciamos cómo expresan un mismo hilo conductor: su dependencia de la concepción dialéctica romántica sobre las identidades. En las tres sigue habiendo una aceptación de la omnipotencia y una desconsideración de la contingencia de la vida, ya sea cuando se absolutiza lo masculino o lo femenino, ya sea cuando se desprecian los atributos concretos y encarnados de las personas en su apelación a hablar desde lo “universal”.

Esto no es casual. La dificultad que tienen estas salidas para partir de la realidad, de la experiencia concreta de hombres y mujeres, va en paralelo a su inserción dentro de la concepción romántico dialéctica. Si queremos tener una reflexión distinta que sea *verosímil* y capaz de abordar cómo se construyen nuestras identidades de género en los hombres y las mujeres de *carne y hueso*, la teoría política dialéctica no nos sirve. Necesitamos mirar para otro lado. Necesitamos pararnos a pensar. Y, para ello, requerimos *oír* otras melodías.

Esta melodía no tiene porqué negar la dimensión dialéctica de la vida, ni pretender sustituirla⁵⁰ (aunque sí es profundamente severa con la concepción dialéctica-romántica). Por ello, Maimónides insiste en que la enseñanza va dirigida tanto a la vigilancia (dialéctica) como a la letargia (retórica), pues requiere de ambas para fructificar⁵¹. Pero sí tiene que incorporar la dimensión olvidada de la *retórica, con toda la música que eso comporta*.

Para la tradición *retórica* la musicalidad ocupa un lugar importante en nuestras vidas. Y eso tiene repercusiones sobre como nos constituimos. Como nos recuerda Walter Ong, “toda sensación tiene lugar en el tiempo, pero el sonido guarda una relación especial con el tiempo.[...] El sonido sólo existe cuando abandona la existencia”⁵². Es evanescente. Si paro el sonido solo tengo el silencio. Por eso, sonido y *dinamismo* son conceptos que van de la mano⁵³. E incorporar esta musicalidad supone desarrollar un planteamiento sobre las identidades y los géneros distinto a lo dicho hasta el momento.

Este planteamiento no tiene su punto de partida en la omnipotencia del estereotipo masculino, sino en los sentimientos, deseos y querencias de los hombres y las mujeres concretas. Tampoco tiene su llegada en la forja de una “nueva identidad” que represente la *nueva síntesis dialéctica* tranquilizadora. Más bien, lo que pretende es mostrarnos las contradicciones existentes en toda identidad, con sus posibilidades e imposibilidades⁵⁴, para que podamos vivir lo más inclusivamente, y lo menos normativamente posible, nuestra “vida con géneros”. Como nos recuerda Judith Butler, se trata de abrir el campo de posibilidades para el género y el sexo en nuestras democracias⁵⁵.

Según Roiz, la idea de *isegoría* y la *retórica* democrática de Isócrates, Cicerón o Quintiliano implicaban, precisamente, “que no se puede enseñar una materia o una verdad sin tener en cuenta los sentimientos y la participación de los enseñados”⁵⁶.

Para la *tradición retórica*, la *isegoría* no es sinónimo de cualquier tipo de *libertad de palabra*: nos habla de una en concreto. Requiere interacción, esto es, “escuchar con imparcialidad a nuestros conciudadanos con los sentidos externos e internos”⁵⁷. Y, por ello, la *palabra democrática* conlleva traslación, desplazamiento y crítica al dogmatismo. Es un *tropos* con capacidad para trasladar una parte de nuestras vidas de un lugar a otro⁵⁸ abriendo la posibilidad de nuevos encuentros democráticos. Pero para que se pueda trasladar es preciso que haya algo que una dichos lugares. Es ahí donde aparece la semejanza como puente que permite llevar a cabo el tránsito. La *palabra democrática* es traslación (capacidad crítica), pero también puente (interpelación), de tal modo que para cumplir su función cívica requiere de ser articulada pública-

50 ROIZ, J (2003). *Op. cit.*, pp. 13-64. En un sentido parecido se expresa Ong cuando habla de la oralidad. Véase, ONG, W (2004). *Op. cit.*, p. 169.

51 ROIZ, J (2006). *Op. cit.*, p. 15.

52 ONG, W (2004). *Op. cit.*, p. 38.

53 *Ibidem.*, p. 39.

54 FUSS, D (1990). *Op. cit.*, p. 3

55 BUTLER, J (2001). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona.

56 *Ibidem.*, p. 14.

57 ROIZ, J (2003). *Op. cit.*, p. 174.

58 GRASSI, E (1993). *Op. cit.*, p. 57.

mente o, de lo contrario, no es que la democracia desaparezca, pero sí que se verá erosionada su calidad.

El tener en cuenta los sentimientos —que no el dejarse arrastrar por ellos— es lo que va a permitir la entrada de la contingencia en la vida y en el pensar. Para la *retórica*, las identidades no pueden comprenderse sin contingencia; una contingencia en donde el cuerpo adquiere un protagonismo inusitado siendo preciso cuidarlo tanto como al alma. Es más, para Maimónides, sin un cuerpo sano, lo demás sería impensable⁵⁹. Sin la contingencia no podemos alcanzar lo *verosímil*. Por eso, si queremos aprehender los géneros, y en concreto las masculinidades, es preciso analizarlas como categorías que expresan un lugar en las relaciones de género, con sus respectivas prácticas, en donde interactúan la cultura, la personalidad y las experiencias corporales⁶⁰.

Para Lynne Segal, resulta tan ineludible el apego de la masculinidad a la contingencia histórica como que hablamos de un *constructo social*. Si no son los rasgos físicos ni tampoco los psíquicos derivados de aquellos⁶¹ los que fundan lo masculino, entonces, no es extraño que haya temores y vacilaciones sobre la fortaleza y vigencia de la masculinidad en nuestras sociedades.

No obstante, que partamos de un *constructivismo fundacional* a la hora de definir las identidades, no significa que no haya disputas dentro de dicha concepción. Como certeramente indica Jeffrey Weeks hay “algunas visiones contruccionistas [que] tienden a transmitir la impresión de que la sociedad imprime mecánicamente sus necesidades sobre la página en blanco de la naturaleza”⁶². Sin embargo, existen planteamientos “constructivistas”, como el de Robert Connell o el del propio Weeks, que ofrecen análisis más sutiles sobre este punto. De este modo, Connell “pone el acento en la importancia del cuerpo, pero no en tanto que imperativo biológico ni considerándolo un paisaje yermo sobre el que lo social pueda imponer sus exigencias”⁶³, sino desarrollando lo que se conoce como la *nueva sociología del cuerpo*⁶⁴. Para esta perspectiva las masculinidades y las feminidades, aun siendo prácticas culturales y *no* verdades eternas, “se forman en la interacción entre lo biológico, lo social y lo psicológico”⁶⁵ superando, así, la falaz disyuntiva entre naturaleza y cultura.

Pero no solo, para la *teoría retórica*, la identidad va de la mano de la contingencia, sino que también, y por este mismo motivo, queda desvinculada de la omnipotencia. Ya hemos visto como la razón dialéctica va cargada de omnipotencia, de lo que es un reflejo el ideal masculino moderno. Sin embargo, para el pensamiento *retórico* más bien es al contra-

59 Vid., MAIMÓNIDES, M (1963). *The Guide of the Perplexed*, 2 vols., The University of Chicago Press, Chicago y London.

60 WEEKS, J (2002). *Op. cit.*, p. 153.

61 SEGAL, L (1990). *Slow motion. Changing Masculinities. Changing Men*, Rutgers University Press, New Brunswick, N.J., y SAU, V (2000): “De la facultad de ver al derecho de mirar”, in: M. SEGARRA, M & CARABÍ, A: *Nuevas masculinidades*, Icaria, Barcelona p. 39.

62 WEEKS, J (2002). *Op. cit.*, p. 153.

63 *Ibidem*.

64 CONNELL, R (1998). “El imperialismo y el cuerpo de los hombres”, in: VALDÉS, T & J. OLAVARIA, J (eds.) (1998). *Masculinidades y equidad de género en América Latina*, FLACSO y UNFPA, Chile, pp. 78 y ss.

65 WEEKS, J (2002). *Op. cit.*, p. 153.

rio: nuestra humanidad viene, precisamente, de nuestra imperfección, de nuestra incapacidad para acceder plenamente a la omnipotencia. Al reconocer la existencia de un poder omnipotente localizado fuera de los humanos (ya sea en Yaweh –en la versión sefardí de Maimónides⁶⁶–, ya sea en el Olimpo –en la versión trágica de Sófocles⁶⁷), lo que hace es reconocer la limitación de los seres humanos que, nacidos mortales, “han de convivir en medio de limitaciones corporales y mentales”⁶⁸.

Es esta mirada profundamente humana la que hará que las identidades en la *tradición retórica* se alejen del pedestal puro y perfecto en el que queda instalado el ideal masculino. Por el contrario, se acercará a un planteamiento donde la porosidad, las contradicciones y la complejidad cobren vida; y de ahí que sea más oportuno categorizar dichas identidades retóricas como *subjetividades*.

Para la *retórica* las subjetividades son un constante hacer y rehacer que afecta a cuestiones sociales, políticas y personales siendo necesario atender todas estas dimensiones. Por eso, el *selfen* la *tradición retórica* no se agota ni en la memoria predadora ni en el poder ejecutivo, sino que abarca toda la amplitud y complejidad del ser humano.

Por suerte, los hombres y las mujeres de *carne y hueso* no son meros autómatas, meras máquinas que reproducen las actitudes como un todo. Por el contrario, la relación de las personas concretas con los estereotipos es más compleja y abierta. Hay hombres (y mujeres) que lo intentan seguir a rajatabla, hay otros (y otras) que lo siguen en parte, o más débilmente, y hay quienes prácticamente ni lo siguen (aunque esto es lo menos frecuente). Dicho en términos retóricos: el gobierno de los ciudadanos es una tarea ardua y laboriosa que tiene implicaciones políticas –ya sea en forma de robo, traición, tiranía, humillación o buen gobierno–, y en la que la libertad y la *res-pública* tienen mucho que decir.

Que para Maimónides la ciudad se defina a partir de los patios y las callejuelas no es algo que sorprenda a personas que vivimos en el sur de Europa. Este es un *locus* común en nuestras ciudades mediterráneas en donde recovecos, esquinas y sinuosidades son el “a,b,c” de nuestro espacio público. Del mismo modo que las ciudades no son rectilíneas, la construcción y experimentación real del género es una tarea permanente que tampoco es lineal. Su plasticidad y capacidad de transformación está ahí presente, abriendo nuevas posibilidades y cercenándose otras.

Lo que nos encontramos en nuestra experiencia diaria y cotidiana, en nuestra *pragmática*, es una pluralidad de realidades: hombres “duros” y mujeres “sensibles”; pero también hombres “sensibles” y mujeres “duras”; hombres y mujeres que son, a la vez, “sensibles y duros”; y hombres y mujeres que, para unas cosas, son “sensibles” y, para otras, “duras”. En definitiva, una realidad que difícilmente deja de moverse y de inquietarnos.

Los *estereotipos de género* han ido dejando posos, sedimentos podríamos decir –como si de un río se tratara–, que ponen *trabas* a dicha movilidad. Este hacer continuo, al

66 Para la mirada sefardí de Maimónides puede acudirse a ORIAN, M (s/f). *Maimónides. Vida, pensamiento y obra*, Riopiedras Ediciones, Barcelona.

67 Para un recorrido por el pensamiento trágico y su crítica a la omnipotencia, véase FERNÁNDEZ-LLÉBRES, F (2001): “Pensamiento trágico y ciudadanía compleja: crítica la razón omnipotente”, *Foro Interno* n° 1, Madrid.

68 ROIZ, J (2006). *Op. cit.*, p. 25.

interactuar con el mundo que nos rodea, nos muestra que nuestra subjetividad de género está atravesada por cuestiones como la clase, la edad o la etnia. En suma, una realidad altamente compleja y conflictiva, difícil de reducir sólo a dos polos separados por un abismo, salvo que terminemos secuestrando nuestra propia vida⁶⁹.

De hecho, las subjetividades se caracterizan por ser fluidas⁷⁰. Nos movemos a través de un *continuum*, de una línea imaginaria que une los dos polos, que posibilita que los rasgos atribuidos a hombres y mujeres fluyan de un lado a otro. Una fluidez en la que el *ingenium* del que nos habló el humanista Leonardo Bruni tiene algo que decir. Es constitutivo del *decir ingenioso* “la necesidad de expresarse siempre de nuevo y de diferentes maneras en el marco del “aquí y el ahora” [...], poniendo al descubierto, por medio de su agudeza, las relaciones, semejanzas y similitudes no deducibles racionalmente”⁷¹.

Es cierto que este fluir se lleva a cabo con ciertos posos que entorpecen el movimiento, pero también lo es que es un *locus* donde se puede transitar y transmutarnos, abriéndose veredas cargadas de posibilidades que nos enriquecerán a unos y a otras. Ejemplo palmario de ello lo tenemos en los y las transexuales que no se quieren operar, que con su ambivalencia y ambigüedad, imprescindibles para el pensamiento humano⁷², actúan como metáfora y espejo de la realidad de los géneros⁷³. En definitiva, de la dimensión *retórica* de nuestra *subjetividad(es) de género*.

69 Para la idea de secuestro ver ROIZ, J (2006). *Op. cit.*, p. 54 y FERNÁNDEZ-LLEBRES, F (1997): “La sustancia poética del pensamiento democrático”, *Revista de Estudios Político*, nº. 97, p. 316.

70 Para la cuestión de la fluidez véase GARCÍA SELGAS, FJ (2003): “Para una ontología política de la fluidez social: el desbordamiento de los constructivismos”, *Política y Sociedad*, nº. 40.

71 GRASSI, E (1993). *Op. cit.*, p. 51.

72 ROIZ, J (2006). *Op. cit.*, p. 34.

73 Para una aproximación a esta cuestión y su relación con la ciudadanía puede acudirse a FERNÁNDEZ-LLEBRES, F (2003): “Transgenerismo y ciudadanía. Identidad, género y democracia”, *Inguaruak*. Revista Vasca de Sociología y Ciencia Política, nº 37.