

Modelos de masculinidad en la literatura
chino-americana contemporánea

Modelos de masculinidade na literatura
chinés-americana contemporánea

Masculinity Models in Contemporary
Chinese-American Literature

Carolina Soria Somoza

Tesis doctoral/Tese de doutoramento UDC 2015

Directora e titora da tese: Dra. Carolina Núñez Puente

Departamento de Filoloxía Inglesa



UNIVERSIDADE DA CORUÑA

A mis padres. Porque sin su confianza y apoyo jamás
habría logrado finalizar este viaje

Mi especial agradecimiento a mi tutora, Carolina Núñez
Puente, por guiarme con tanto cariño y dedicación

ÍNDICE

Resumen	8
Abstract	9
Resumo	10
Introducción	12
1. Hacia las teorías de las masculinidades: sexo, género, feminismo(s) y estudios queer	26
1.1. Sexo y género.....	28
1.2. De feminismo(s) a estudios queer.....	58
1.3. Teorías de las masculinidades.....	68
2. <i>The Sick Man of East Asia</i>: historia y evolución de las masculinidades chino-americanas	100
2.1. Sexualidades y masculinidades chinas tradicionales	105
2.2. El sueño chino en la Montaña de Oro: emigración, dificultades y estereotipos	121
2.3. Nuevos modelos de masculinidad chino-americana	146
3. Mariposas, vaqueros de <i>Chinatown</i> y <i>bananas</i>: modelos clásicos de masculinidad en la literatura chino-americana	152
3.1. La mariposa o flor de loto en <i>M. Butterfly</i> (Henry Hwang, 1988).....	159
3.2. El vaquero de <i>Chinatown</i> y el pionero en <i>The Chickencoop Chinaman</i> (Frank Chin, 1972) y <i>China Men</i> (Maxine Hong Kingston, 1981)	173
3.3. La <i>banana</i> en <i>Eat a Bowl of Tea</i> (Louis Chu, 1961) y <i>Typical American</i> (Gish Jen, 1991).....	193
4. Hacia otros modelos de masculinidad: deconstruyendo estereotipos en la literatura chino-americana	213
4.1. El mono en <i>Tripmaster Monkey</i> (de Maxine Hong Kingston, 1989)	229
4.2. Masculinidad transnacional: el neo- <i>wen</i> chino-americano en <i>A Free Life</i> (de Ha Jin, 2007)	244
4.3. Masculinidad femenina: la guerrera en <i>The Woman Warrior</i> (de Maxine Hong Kingston, 1975)	260

4.4. El trauma de la paternidad frustrada: el padre maternal en “Birthmates” (de Gish Jen, 1995).....	273
Conclusión: El eterno diálogo de las masculinidades.....	287
Obras citadas	293

Resumen

Modelos de masculinidad en la literatura chino-americana contemporánea

Esta tesis doctoral estudia los modelos de masculinidad presentes en la literatura chino-americana contemporánea. Para ello, analizo las obras de autores tan representativos como Frank Chin, Louis Chu, David Henry Hwang, Gish Jen, Ha Jin y Maxine Hong Kingston. Mi principal objetivo es examinar las diferencias entre aquellos modelos que resulten obsoletos y estereotípicos de aquellos que puedan ofrecer alternativas viables para las masculinidades chino-americanas. No obstante, con el fin de llevar a cabo un estudio riguroso acerca del origen de los estereotipos masculinos, también examino el marco socio-cultural e histórico de esta minoría étnica. Dado que hablar de masculinidades implica inevitablemente hablar de género y sexo, estos conceptos también ocupan un lugar significativo en este trabajo. Mi aproximación a las masculinidades chino-americanas se apoya tanto en las argumentaciones de críticos como King-kok Cheung o Jinqi Ling, como en las teorías deconstructivas de Jacques Derrida o el pensamiento *queer* de Judith Butler. Considero que el diálogo entre los planteamientos de la teoría crítica y las obras propone resultados innovadores que servirán para evitar la repetición de imágenes negativas y contribuir a la difusión de modelos nuevos.

Abstract

Masculinity Models in Contemporary Chinese-American Literature

This dissertation studies the masculinity models present in contemporary Chinese-American literature. In order to do this, I analyse the works of representative authors such as Frank Chin, Louis Chu, David Henry Hwang, Gish Jen, Ha Jin and Maxine Hong Kingston. My main goal is to examine the differences between those obsolete and stereotypical models from those which can offer appropriate alternatives for Chinese-American masculinities. However, in order to carry out a rigorous study on the origin of masculine stereotypes, I also examine the socio-cultural and historical context of this ethnic minority. Since speaking of masculinities inevitably involves speaking of gender and sex, these concepts occupy a significant place in this project. My approach to Chinese-American masculinities is based on the arguments of critics as King-kok Cheung or Jinqi Ling, the deconstructive theories of Jacques Derrida, and the queer thought of Judith Butler. I believe that the dialogue between the approaches of critical theory and the literary works proposes innovative results that will be effective to prevent the recurrence of negative images, and to contribute to the dissemination of new models.

Resumo

Modelos de masculinidade na literatura chinés-americana contemporánea

Esta tese doutoral estuda os modelos de masculinidade presentes na literatura chinés-americana contemporánea. Para iso, analizo as obras de autores tan representativos como Frank Chin, Louis Chu, David Henry Hwang, Gish Jen, Ha Jin e Maxine Hong Kingston. O meu principal obxectivo é examinar as diferenzas entre aqueles modelos que resulten obsoletos e estereotípicos daqueles que poidan ofrecer alternativas viables para as masculinidades chinés-americanas. Non obstante, co fin de levar a cabo un estudo rigoroso acerca da orixe dos estereotipos masculinos, tamén examino o marco sociocultural e histórico desta minoría étnica. Dado que falar de masculinidades implica inevitablemente falar de xénero e sexo, estes conceptos tamén ocupan un lugar significativo neste traballo. A miña aproximación ás masculinidades chinés-americanas apóiase tanto nas argumentacións de críticos como King-kok Cheung ou Jinqi Ling, coma nas teorías deconstructivas de Jacques Derrida ou o pensamento *queer* de Judith Butler. Considero que o diálogo entre as formulacións da teoría crítica e as obras propón resultados innovadores que servirán para evitar a repetición de imaxes negativas e contribuír á difusión de modelos novos.

Introducción

I am an Oriental. And being an Oriental,

I could never be completely a man.

David Henry Hwang, *M. Butterfly*

Asexuados, afeminados, delicados, pasivos, emasculados... Estos son algunos de los adjetivos que han definido históricamente a los hombres chino-americanos y con los que la sociedad occidental, incluso hoy en día, continúa asociándolos. Tal y como el personaje de *M. Butterfly* (1988), Song Liling, expone en la cita que abre esta introducción, el estereotipo del chino-americano es el de un hombre que no puede llegar a ser un hombre; el chino-americano parece carecer de atributos tradicionalmente masculinos¹ y, por lo tanto, también carece de masculinidad. Los motivos que dieron

¹ Al hablar de atributos tradicionalmente masculinos me estoy refiriendo a los que caracterizan a las sociedades occidentales, ordenadas según sistemas patriarcales y falocéntricos, en los que un hombre se define por su fuerza o agresividad; es decir lo que se conoce como masculinidad hegemónica, “*defined as the configuration of gender practice which embodies the currently accepted answer to the problem of the legitimacy of patriarchy, which guarantees (or is taken to guarantee) the dominant position of men and the subordination of women*” (Connell 77).

lugar a la aparición e instauración de este estereotipo tan extendido son muy complejos y entrañan factores culturales, sociológicos, políticos y económicos.

Uno de los medios que contribuyó en gran medida a la difusión de estos estereotipos fue la literatura. Escritores como Earl Derr Biggers o Sax Rohmer, creadores de los famosos personajes de Charlie Chan y Fu Manchú respectivamente, fueron responsables de que las sociedades occidentales percibiesen a los chinos como seres caracterizados por la inescrutabilidad y la pasividad (Novas y Cao xix); es decir, crearon unos estereotipos basándose en atributos asociados tradicionalmente a lo femenino, evitando de esta forma lo considerado como viril y masculino. Debido a esto, algunos escritores chino-americanos comenzaron a proponer a través de sus trabajos y personajes otras imágenes que sirvieran para mitigar los efectos de los estereotipos y para dotar a los chino-americanos del tipo de masculinidad entendido al modo occidental. Algunos de los más destacados de estos escritores fueron los que se encargaron de editar la famosa antología *Aiiieeee!: An Anthology of Asian American Writers* (1974), entre los que se encuentran Frank Chin o Shawn Wong. Dichos escritores propusieron un modelo de masculinidad machista muy semejante al occidental y acusaron a otros escritores chino-americanos, la mayoría mujeres, de confirmar los estereotipos a través de sus libros². Desde entonces hasta ahora, el

² Aunque quizás lo más correcto sería referirme a más de un género gramatical, dado que este trabajo trata de sexo y género entre otros temas, hacerlo así resultaría poco práctico e incluso tedioso para

problema de las masculinidades³ chino-americanas y el rumbo que deberían seguir continúa siendo motivo de debate. Diversos autores, como King-kok Cheung o Jachison Chan, han ido proponiendo posibles alternativas. ¿Qué características tienen las masculinidades chino-americanas representadas en la literatura? ¿Qué ideales deberían tratar de alcanzar estos autores? ¿Existe algún autor que ya haya ofrecido un modelo alternativo viable a seguir?

Los estudios de masculinidades surgieron alrededor de los años ochenta, influidos por diferentes acontecimientos que tuvieron lugar entre el Movimiento por los Derechos Civiles en los años cincuenta y la segunda ola feminista en los sesenta. Estas corrientes revolucionarias marcaron el nacimiento de la conciencia asiático-americana, “conceived in the United States in the late 1960s and 1970s as an act of resistance to the dominant U.S. racial hierarchy” (Anderson y Lee 7). Paralelamente, comenzaron a desarrollarse los estudios asiático-americanos, uno de cuyos objetivos principales era el de reclamar plenos derechos de ciudadanía en lo relativo a lo social, lo cultural, lo público lector; de ahí mi decisión de optar por el masculino en la escritura aun partiendo de la base de que hay más de un sexo y un género.

³ No se puede hablar de la masculinidad en singular, ya que no es algo único, sino que existen muchos y muy diferentes modelos. Estoy de acuerdo con Keith Thompson cuando afirma que “*la masculinidad no existe . . . sólo hay masculinidades, muchos modos de ser hombre*” (Prólogo 11). De ahí que hable de las masculinidades y de los modelos de masculinidad en plural. También es necesario aclarar que las masculinidades analizadas en esta disertación serán únicamente las declaradas como heterosexuales_ una decisión tomada por motivos de extensión y con el fin de lograr mayor profundización en los análisis.

económico y lo político (7). Más recientemente, estos estudios empezaron a experimentar una crisis debido a que las diferencias de clase y de origen de los asiático-americanos hacían que resultase imposible desarrollar un cuerpo teórico común a todos (8); esto ha llevado a muchos teóricos a hablar de la diáspora asiática (9). Algunos autores como Lisa Lowe apuntaron los peligros que podría entrañar un intento por homogeneizar a los asiático-americanos, ya que de esa forma se estaría confirmando el discurso racista a través de la subestimación de las diferencias (71). Por este motivo, he decidido centrarme y profundizar únicamente en cuestiones de masculinidad relativas a los chino-americanos y a su literatura. Entre otras cosas, dado que el contexto y las imágenes asociadas a otros grupos, como los japoneses, son muy diferentes, la extensión necesaria para realizar tal estudio tendría que ser mucho mayor que la actual.

Para alcanzar los objetivos de mi investigación, comenzaré por exponer y analizar las diversas circunstancias que propiciaron los estereotipos relativos a la masculinidad chino-americana, que surgieron antes de las grandes olas de emigración a Estados Unidos. Una vez estudiado el contexto, examinaré los estereotipos masculinos más recurrentes en las obras literarias de algunos de los escritores chino-americanos más relevantes, como Maxine Hong Kingston, Gish Jen y David Henry Hwang. Estos estereotipos servirán de contraste para considerar otros modelos⁴ más innovadores que

⁴ Cuando hablo de modelos de masculinidades no me estoy refiriendo a estereotipos, sino más bien a lo que Terry Eagleton denomina como tipos: “*stereotypes reduce men and women to general*

podrían entrañar una de las soluciones posibles a los problemas relacionados con la masculinidad de esta minoría étnica. Como demostraré, dichos personajes ofrecen unos parámetros alternativos justos y adecuados al contexto actual, con lo que podrían ayudar a crear una nueva imagen positiva del hombre chino-americano.

Sin embargo, antes de poder entrar de lleno en el tema específico de las masculinidades chino-americanas es necesario comprender y asentar otros conceptos. El género o el sexo, así como la raza y la clase social, van íntimamente ligados a las masculinidades, con lo que es necesario establecer previamente un marco teórico adecuado. Lo mismo sucede con otros movimientos como el feminismo, el movimiento de *gays* y lesbianas, las teorías de las masculinidades o las teorías *queer*; todas estas corrientes han influido en la manera de escribir sobre las masculinidades chino-americanas y han resultado decisivas para su evolución, con lo que es vital conocerlas en profundidad. De esta forma, el trabajo de autores como Michael S. Kimmel o Michel Foucault—famoso por su libro *The History of Sexuality* (1976) en el que realiza un estudio sobre la sexualidad en el mundo occidental— jugará un papel importante en mis análisis. También me apoyaré en los planteamientos propuestos por feministas como Simone de Beauvoir, Hélène Cixous o Maggie Humm, así como en las teorías *queer*,

categories, whereas types preserve their individuality but lend it some broader context” (57). Estos modelos son abiertos y están definidos por unos rasgos generales. Aquellos personajes que se adaptan a estos modelos no tienen que hacerlo en su totalidad, sino que es suficiente con que compartan algunos de sus rasgos.

desarrolladas por autoras como Judith Butler, Eve Kosofsky Sedgwick o Judith Halberstam. En cuanto a la crítica literaria asiático americana, algunas de las teorías más relevantes para este trabajo serán las desarrolladas por autores como King-kok Cheung, Jinqi Ling, Kam Louie y Sau-ling Cynthia Wong.

Por otro lado, la teoría de la deconstrucción, planteada por el filósofo Jacques Derrida, también estará presente a lo largo de este trabajo. Dado que mi intención en los próximos capítulos es derribar y replantear diversos conceptos relativos al sexo, al género y a las masculinidades, las teorías deconstructivas resultan de lo más apropiadas para llevar a cabo tal labor. De hecho, “*to deconstruct a text . . . is . . . to show that a text . . . can have intertwined, opposite ‘discourses’—strands of narrative, threads of meaning*” (Murfin 200). Derrida defiende que no existe un significado primario, ya que el significado siempre depende del contexto y el contexto nunca puede ser determinado de forma absoluta (*Limited 2-3*).

Anterior a la deconstrucción y vinculado a ella se encuentra el post-estructuralismo derivado de las enseñanzas de Ferdinand de Saussure, cuyos planteamientos también servirán de inspiración en mis análisis. Mientras que el modelo tradicional de crítica literaria analizaba por separado lector, método, texto e interpretación, con el post-estructuralismo estos cuatro elementos colisionan y pasan a considerarse simultáneamente (Tompkins 733). No obstante, hay que tener en cuenta que el hecho de intentar aplicar la teoría post-estructuralista a la crítica literaria

supondría ir en contra de Derrida y de Saussure (746). Al utilizar estas teorías estaríamos suponiendo que somos sujetos autónomos con interpretaciones independientes cuando, en realidad, todos formamos parte de un discurso integrado en sistemas de diferencia culturalmente específicos (746). Lo que hacemos, en realidad, no es aplicar un método, sino actuar como una extensión de un código interpretativo al que no tenemos acceso (747). Por ello, no puedo afirmar que emplearé un método post-estructuralista ni deconstructivo en este trabajo, sino que simplemente me valdré de sus conceptos, ideas y teorías.

Dado que mi trabajo se centra en los modelos de masculinidad presentados por algunos autores a través de sus obras, los personajes de las mismas ocuparán el lugar central de mi estudio. Mientras que los formalistas, algunos estructuralistas o las teorías de Aristóteles subordinan la importancia del personaje a la del argumento (Chatman 113), en mi opinión ambos son igualmente importantes. De hecho, “*stories only exist where both events and existents occur*” (113). Por ello, tal y como Seymour Chatman defiende, consideraré a los personajes como entes autónomos y abiertos, cuyas funciones exceden a las de servir únicamente al argumento (119). Además, si consideramos que las obras literarias tratan sobre temas cercanos y específicos en lugar de abstractos, siguiendo la tendencia comenzada por los románticos (Eagleton 57), otro

aspecto a tener muy presente es el contexto.⁵ El contexto es especialmente importante en la literatura chino-americana, ya que los factores sociales, históricos y culturales han marcado profundamente el devenir de esta minoría. De ahí que dedique el segundo capítulo a analizar y exponer las condiciones históricas y socio-culturales que afectaron a los chino-americanos, entre otros aspectos.

El primer capítulo servirá de marco teórico y en él me centraré en las masculinidades de manera general, así como en otros temas de gran importancia ligados a ellas, como son el sexo y el género. En la primera sección, además de tratar de definir estos dos conceptos, propondré algunos planteamientos con el fin de replantear sus límites e implicaciones. Por ejemplo, ¿existen más sexos además de los de hembra y varón? ¿Son los géneros algo puramente cultural o también entrañan factores biológicos? Las teorías desarrolladas por Judith Butler en *Undoing Gender* (2004) acerca de la naturaleza performativa de los géneros ocuparán un papel central en esta primera sección. También me apoyaré en las ideas propuestas por otros autores como Michel Foucault, Ángels Carabí o Maggie Humm y Hélène Cixous. A continuación me centraré en el feminismo, en los movimientos de *gays* y lesbianas y en los estudios *queer*, ya que todos ellos tuvieron grandes repercusiones para los estudios de

⁵ Según Terry Eagleton, la novela realista europea fue, dentro del panorama occidental, la primera en dirigir su atención hacia la importancia que tiene la combinación de personaje y contexto en un trabajo literario (63).

masculinidades. Además de exponer los motivos que dieron lugar a la aparición de estos pensamientos, también me detendré en sus finalidades y sus influencias en los estudios de masculinidades. Por último, pasaré a analizar las diferentes teorías desarrolladas en torno a las masculinidades. Por un lado, presentaré los ideales por los que se ha caracterizado la masculinidad occidental tradicional y, por otro, expondré los peligros que este tipo de masculinidad entraña para aquellos que desean alcanzarla, además de posibles alternativas. Algunas de las teorías más presentes en esta parte serán aquellas desarrolladas por autores como R. W. Connell, como es el caso de su idea de la masculinidad hegemónica mencionada más arriba.

En el segundo capítulo trataré las circunstancias históricas, políticas y culturales que favorecieron la aparición de los distintos estereotipos chino-americanos. Para comprender mejor todo esto, no obstante, será necesario comenzar analizando los ideales tradicionales chinos de masculinidad y sexualidad, así como los mitos y costumbres asociados a ellos. Kam Louie, por ejemplo, defiende que, para poder comprender la manera en que la masculinidad afecta a una minoría en Estados Unidos es necesario analizar y comprender primero cuáles son los valores de la cultura indígena (“Chinese” 2). Para ello, el trabajo de R. H. Van Gulik *La vida sexual en la Antigua China* será de gran utilidad. Uno de sus mitos más representativos es el del *yin* y el *yang*, que simboliza la unión y mezcla entre hombre y mujer. Como mostraré en esta primera sección, los ideales tradicionales chinos en cuanto a masculinidades son muy

diferentes de los occidentales, por lo que utilizar parámetros occidentales para definir ideales chinos resulta inapropiado. Algunos de los ideales chinos más representativos son los de las figuras de *wen* o erudito y *wu* o luchador.

Una vez desarrollados los modelos chinos tradicionales será momento de pasar a analizar los hechos que tuvieron lugar cuando los chinos comenzaron a emigrar a Estados Unidos. Estos hechos históricos son imprescindibles para comprender y situar la literatura que analizaré en los dos capítulos siguientes. Como mostraré, las políticas de exclusión dirigidas hacia los chinos, así como las condiciones de vida en el país para esta minoría, provocaron la difusión de estereotipos que fueron evolucionando a través de los años. La última sección la dedicaré a analizar la situación actual de este grupo, así como posibles alternativas masculinas que combatan los estereotipos, como las propuestas por Cheung.

En los capítulos tres y cuatro pasaré a examinar cuestiones literarias⁶. En el tercer capítulo, analizaré los modelos de masculinidades que, desde mi punto de vista, han marcado las tendencias más recurrentes en la literatura chino-americana y que presentan unas propuestas poco innovadoras. Además de ser estereotípicos, estos modelos resultan inadecuados para el contexto actual y son injustos, tanto para los

⁶ Dada la obligada selección del corpus objeto de estudio, esta tesis incluye únicamente trabajos literarios escritos en prosa, tanto por mujeres como por hombres chino-americanos, pertenecientes a géneros como el relato, la novela, la autobiografía y el teatro.

propios hombres como para las mujeres, debido a sus características demasiado conservadoras. Dichos modelos incluirán a la mariposa, al vaquero de *Chinatown* o pionero y a la *banana*.

El modelo de la mariposa lo desarrollaré a partir del personaje de Song Liling, presente en la obra de teatro *M. Butterfly* (1988), de David Henry Hwang. La mariposa es el reflejo de todos los estereotipos del hombre chino-americano, basados en su afeminamiento. Inspirada por la ópera de Giacomo Puccini *Madama Butterfly*, la obra es una ridiculización de la ceguera que provocan los estereotipos. Hwang crea una historia basada en hechos reales en la que un espía chino es capaz de hacerse pasar por mujer y mantener un largo romance con un diplomático occidental con el fin de conseguir información secreta para su país. Para ilustrar el modelo del vaquero de *Chinatown* o pionero utilizaré a Tampax Lum de *The Chickencoop Chinaman* (1972), escrita por Frank Chin, y a Bak Goong de *China Men* (1981), escrita por Maxine Hong Kingston, respectivamente. Ambos modelos suponen una respuesta directa a la imagen de hombre afeminado a través de una búsqueda y restablecimiento de la virilidad. Este modelo se caracteriza por su agresividad y por su aproximación a modelos masculinos más propiamente occidentales. Por último, me centraré en la *banana* a través de Ralph Chang de *Typical American* (1991), escrita por Gish Jen, y de Ben Loy de *Eat a Bowl of Tea* (1961), escrita por Louis Chu. La *banana*, amarilla por fuera y blanca por dentro, es una metáfora para designar a aquellos emigrantes asiáticos que han acabado por

aculturarse a las tradiciones estadounidenses. Ambas novelas presentan diferentes situaciones en las que el tema del nativismo frente a la asimilación cultural adquiere una importancia central para el desarrollo de las masculinidades de sus protagonistas.

El cuarto y último capítulo lo dedicaré a proponer algunos modelos más innovadores que podrían suponer una alternativa para las masculinidades chino-americanas. La teoría *queer* y la deconstrucción jugarán un papel muy importante en este capítulo ya que, a través de ellas intentaré desmontar y derribar las barreras de las masculinidades. Estos modelos rompen con los estereotipos asociados a figuras como Charlie Chan o Fu Manchú a la vez que entrañan ideales más adecuados, equilibrados y positivos, tanto para mujeres como para hombres, que los analizados en el capítulo anterior.

El primer apartado del capítulo cuarto se basa en el análisis del mono a través de Wittman Ah Sing de *Tripmaster Monkey: His Fake Book* (1987), escrita por Maxine Hong Kingston. Aunque el mono comparte ciertas características con el vaquero de *Chinatown*, como su gusto por las prendas de color negro o su actitud provocadora, el hecho de que sea un intelectual lo conecta con la corriente tradicional china *wen*. Además, gracias a su habilidad para la transformación, resulta imposible encasillarle en cualquier estereotipo. Todo este entramado de tradiciones se refleja incluso a través del nombre del protagonista: por un lado, Wittman es una alusión al famoso escritor norteamericano Walt Whitman mientras que, por otro lado, el mono es el protagonista

de uno de los libros más famosos de la literatura tradicional china. El siguiente modelo será el del neo-*wen*, representado por el personaje de Nan Wu de *A Free Life* (2007), escrita por Ha Jin. Como su propio nombre indica, considero que este modelo podría ser una actualización del ideal tradicional *wen* del erudito. Al contrario que las *bananas*, Nan no se contamina del materialismo estadounidense y permanece fiel a sus valores y sueños de convertirse en poeta. Al igual que ocurre con el mono, Nan encarna un modelo a través del cual se propone un diálogo entre las culturas estadounidense y china.

El tercer apartado lo dedicaré a la figura de la guerrera a través de la narradora en *The Woman Warrior. Memoirs of a Girlhood among Ghosts* (1975), de Kingston. Como mostraré a través del trabajo de Halberstam entre otros, lo masculino no tiene porqué ir asociado a los hombres necesariamente; con lo cual una mujer puede encarnar un modelo de masculinidad. La joven Kingston representada en la novela demuestra ser una guerrera que se enfrenta de forma inteligente a las injusticias de su comunidad, pero que mantiene a la vez los vínculos con ella. Por último, el cuarto apartado lo dedicaré al modelo del padre maternal, representado por Art Woo de “Birthmates” (1995), escrito por Jen. A pesar de no cumplir con los estándares de ideal tradicional masculino, Art representa una alternativa muy interesante en la que el afecto y el cuidado destacan por encima de cualidades como la fuerza o la agresividad. Este modelo rompe con las

funciones asignadas tradicionalmente a cada género y demuestra que la paternidad para un hombre puede tener la misma importancia que la maternidad para una mujer.

Las argumentaciones desarrolladas en estos capítulos esperan mostrar que, a pesar de lo complicado que resulte destruir unos estereotipos tan arraigados como los asociados a las masculinidades chino-americanas, existen alternativas viables. Como he expresado arriba, esta tesis recoge cuatro de ellas, pero, dado que el número de modelos de masculinidades posibles no es limitado, esto no significa que no puedan existir otras. Por último, mi trabajo se suma a la línea de investigación existente en este campo; espero que la aplicación de teorías *queer* y deconstructivas a la literatura chino-americana seleccionada produzca resultados novedosos que sirvan para abrir nuevos caminos en el futuro.

1. Hacia las teorías de las masculinidades: sexo, género, feminismo(s) y estudios *queer*

Anatomy is destiny

Sigmund Freud, “The Dissolution of the Oedipus Complex”

One is not born, but rather becomes, a woman

Simone de Beauvoir, *The Second Sex*

Los estudios de las masculinidades comenzaron en Estados Unidos influidos por la segunda ola feminista y el movimiento de liberación *gay*, que tuvieron lugar entre 1960 y 1970, y que, a su vez, se habían nutrido de las ideas del Movimiento por los Derechos Civiles⁷ de los años cincuenta y sesenta (Carabí, “La representación” 3). Estos movimientos dirigieron el interés de los académicos hacia el tema del género, que se estableció como disciplina propia alrededor de los años sesenta (Pilcher and Whelehan ix). Más tarde, en los años ochenta empezó a desarrollarse un cuerpo de conocimiento y

⁷ El Movimiento por los Derechos Civiles (*Civil Rights Movement*) comenzó a finales de los años cincuenta en los Estados Unidos y continuó muy activo durante la década siguiente. Dicho movimiento “reclamó la igualdad de derechos para la población étnica y denunció la ética racista de unas sociedades basadas en la supremacía de la raza blanca” (Segarra y Carabí 15).

teorización sobre los hombres, que continuó proliferando en los noventa hasta el punto de que los estudios de masculinidades están reconocidos hoy en día como un área específica de investigación académica (xi).

El movimiento de liberación de las mujeres no se equivocó al asumir un antagonismo entre el feminismo y los estudios de hombres desde el principio. De hecho, los movimientos masculinistas surgieron como respuesta al feminismo: aunque dichos movimientos dependían enormemente de las teorías feministas para su desarrollo, su fin no era otro que el de restaurar la dominación de las mujeres a manos de los hombres y destruir los avances conseguidos por el feminismo (Gardiner 2). Sin embargo, con el tiempo han surgido nuevas aproximaciones y preocupaciones relacionadas con los estudios de hombres. Todo esto ha servido para dotarlos de una gran profundidad y ha sido el motivo gracias al cual han proliferado numerosas publicaciones y teorizaciones en torno a esta disciplina.

No obstante, mi objetivo en este capítulo no es el de ofrecer un análisis exhaustivo o una historia cronológica de los estudios de las masculinidades y de sus principales exponentes, puesto que dicha labor ya aparece recogida en numerosos trabajos. Mi principal objetivo en las próximas páginas será analizar la masculinidad en relación con otros conceptos ligados a ella, como el sexo y el género, el feminismo y los estudios *queer*; concretamente; trataré de explicar las implicaciones y consecuencias de dichos conceptos y disciplinas en el surgimiento de las teorías de las masculinidades.

Asimismo, estudiaré las teorías y modelos propuestos por algunos de los autores más relevantes en esta área de conocimiento con el objetivo de localizar lagunas y carencias para después proponer posibles alternativas y soluciones.

1.1. Sexo y género

Tanto el sexo como el género han sido motivo de estudio, investigación y discrepancia a lo largo de muchos años y a través de muy diversas disciplinas, como pueden ser la psicología, la sociología, la antropología o incluso la crítica literaria. Hoy en día, parece que una de las pocas cosas en las que la mayoría de los teóricos está de acuerdo es en que el sexo⁸ parece constituir un componente biológico, mientras que el género⁹ es algo que se adquiere de manera social y cultural. Como Michael S. Kimmel

⁸ El sexo se refiere simplemente a los rasgos biológicos de una persona, es decir, “*whether he or she is anatomically male or female*” (Humm, *Dictionary* 256). Dicha afirmación supone una alusión a los órganos sexuales femeninos y masculinos, así como a las diferentes organizaciones cromosómicas, químicas y anatómicas (Kimmel, *Gendered Society* 3) existentes en los cuerpos masculinos y los femeninos, que han quedado constatadas a través de la medicina y la biología.

⁹ El término “género” siempre ha supuesto, y continúa suponiendo, todo un reto para los investigadores a la hora de explicarlo y analizarlo, y es por ello que el número de definiciones que se pueden encontrar es muy elevado y algo dispar. Con todo, parece que hay un consenso general a la hora de aceptar que se trata de una construcción social que, al contrario que el sexo, no está en absoluto relacionada con los rasgos biológicos de una persona, sino que es algo puramente cultural. Maggie Humm lo define como “*a culturally shaped group of attributes and behaviours given to the female or to the male*” (*Dictionary* 106). Las feministas adoptaron el concepto de género para hacer hincapié en la

afirma, es muy poca la gente que llegaría a afirmar que no existen diferencias biológicas entre los hombres y las mujeres (*Gendered Society* 3) y, efectivamente, así es, al menos a nivel anatómico y celular. Sin embargo, es necesario tener en cuenta que existen estereotipos en torno a los sexos femenino y masculino que no se pueden utilizar como generalizaciones. Por ejemplo, hay mujeres que poseen más fuerza física que algunos hombres (3).

Hasta aquí todo apunta a que el sexo no supone ninguna amenaza ni para hombres ni para mujeres y hasta puede parecer bastante sencillo de determinar y definir en un principio. Sin embargo, dicha noción dio lugar a otra bastante más compleja: la de diferencia sexual.¹⁰ Aunque, de entrada, la diferencia sexual hace referencia únicamente a un factor biológico, fueron muchas las feministas que empezaron a ver en esta nueva

diferencia entre las características culturales asociadas a lo masculino y lo femenino y los aspectos biológicos (Hawkesworth 650). Sin embargo, es importante tener en cuenta que el hablar de género no implica simplemente hablar de diferencia, sino también de jerarquía, poder y, sobre todo, desigualdad (Kimmel, *Gendered Society* 1). Aun con todo esto, más adelante comenzó a aparecer un nuevo concepto de diferencia de género que destacó y celebró las diferentes maneras en que las mujeres se relacionan con la vida o la literatura (Núñez 14).

¹⁰ La idea de diferencia sexual surge junto con la reaparición del feminismo en los años 60 y abarca una serie de teorías desarrolladas por la psicología feminista sobre la desigualdad social que afecta a la mayoría de las mujeres (Humm, *Dictionary* 256). La diferencia sexual está ligada directamente al sexo, por lo que “se refiere directamente al cuerpo; al hecho de que, por azar, la gente nazcamos en un cuerpo sexuado: un cuerpo que llamamos femenino, un cuerpo que llamamos masculino” (Rivera Garretas 81).

idea un serio problema para las mujeres. Tal y como explica María-Milagros Rivera Garretas, este término “fue mirado con desconfianza en los años setenta porque parecía conllevar un riesgo entonces considerado importante: que el concepto de diferencia sexual, mal entendido, entendido de forma reduccionista . . . sirviera para eliminar a las mujeres de los espacios de poder social conseguidos tras siglos de lucha por la igualdad” (81). Es decir, que el hecho de que exista una diferencia sexual entre hombres y mujeres podría utilizarse para justificar las desigualdades entre ambos sexos y, por tanto, la supremacía del hombre con respecto a la mujer. A pesar de esto, hay otro grupo de feministas que, en su momento, acogió la nueva noción de una manera mucho más positiva. Dichas feministas celebran la diferencia sexual y opinan que, efectivamente, sí existen diferencias claras entre hombres y mujeres, como se puede ver, por ejemplo, en la literatura (las mujeres tienden más a la elipsis, a la novela gótica o romántica, etc.) (Humm, *Dictionary* 257). Aun con todo, según este ejemplo podría considerarse que las diferencias se deben al género y no a la diferencia sexual, ya que el acto de aprender a escribir es algo cultural que se aprende.

Por otro lado, normalmente, damos por hecho que existen únicamente dos sexos: el masculino y el femenino. Sin embargo, Anne Fausto-Sterling llega a reconocer hasta cinco sexos diferentes en su artículo titulado, precisamente, “The Five Sexes Revisited” (2000), basado en su anterior publicación “The Five Sexes: Why Male and Female Are not Enough” (1993). En dicho artículo del año 2000, Fausto-Sterling menciona que, de

cada 1000 niños que nacen, 17 son intersexuales, es decir, que no podrían ser incluidos bajo las categorías de hombre o mujer por poseer genitales mixtos (20). En el texto, Fausto-Sterling habla acerca de las prácticas médicas habituales en dichos casos, que consisten en operar al sujeto con el fin de atribuirle el sexo que hayan estimado menos problemático a la hora de intervenirle quirúrgicamente; esto se debe a que algunos médicos consideran que la identidad de género es maleable durante los primeros 18 meses de vida (20). En la mayoría de los casos registrados, todos los pacientes se adaptaron bien a sus asignaciones sexuales; sin embargo, hubo algunas excepciones¹¹ (21).

Debido a esto, en 1999, el urólogo Ian A. Aaronson, de la Universidad de Medicina de Carolina del Sur, organizó la NATFI (North American Task Force on Intersexuality). Uno de sus objetivos principales fue renombrar los términos de las categorías sexuales con el fin de neutralizarlas:

One proposal under consideration replaces the current system with emotionally neutral terminology that emphasized developmental processes rather than preconceived gender categories. For example,

¹¹ Me estoy refiriendo al caso del paciente John señalado en el texto de Fausto-Sterling, que no entrañaba ningún tipo de intersexualidad. Tras un accidente, John fue reasignado con el sexo femenino y, aunque en un principio se adaptó perfectamente, con el tiempo acabó rechazándolo y volviendo a su sexo original (Fausto-Sterling, “Revisited” 20-21).

Type I intersexes develop out of anomalous virilizing influences; Type II result from some interruption of virilization; and in Type III intersexes the gonads themselves may not have developed in the expected fashion.

(Fausto-Sterling, "Revisited" 22)

Después de todos estos datos sorprendentes no puedo evitar cuestionarme ciertas ideas:

¿Es el sexo realmente biológico? De ser así, debería poder clasificarse en un número concreto de categorías. ¿Cuáles son esas categorías? ¿Realmente se puede afirmar que todo ser humano pertenece o bien al sexo femenino o bien al sexo masculino? ¿Son los casos mencionados anteriormente ejemplos de que existen más de dos tipos de sexo o son simplemente casos en los que la naturaleza no obró como era de esperar?

El hecho de que un médico pueda decidir el sexo de un recién nacido hace dudar bastante acerca de que se trate realmente de algo biológico. Si un médico puede asignarnos el sexo que se le venga en gana sin ningún tipo de repercusión, en principio, para nuestro cuerpo ni para nuestras personalidades, ¿no será que el sexo también constituye una construcción social al igual que el género? Este planteamiento, aunque puede resultar chocante, no es del todo nuevo. Judith Butler, por ejemplo, ya había sugerido esta posibilidad en su libro *Gender Trouble* (1990):

Can we refer to a 'given' sex or a 'given' gender without first inquiring into how sex and/or gender is given, through what means? And what is 'sex' anyway? Is it natural, anatomical, chromosomal, or hormonal . . . Are the ostensibly natural facts of sex discursively produced by various scientific discourses in the service of other political and social interests? If the immutable character of sex is contested, perhaps this construct called 'sex' is as culturally constructed as gender; indeed, perhaps it was always already gender, with the consequence that the distinction between sex and gender turns out to be no distinction at all. (7)

Lo que deja entrever la autora es que, quizás, la categorización sexual sea el primer motivo que facilite el establecimiento de la supremacía del hombre y la dominación de la mujer, al igual que el desarrollo del patriarcado.¹² En mi opinión, este argumento está

¹² Por patriarcado se entiende “rule by the male head of a social unit (a family or tribe, for example)” (Pilcher 93). Sin embargo, desde comienzos del siglo veinte, las escritoras feministas comenzaron a utilizar este término para referirse a “the social system of masculine domination over women” (93). María-Milagros Rivera Garretas distingue dos instituciones muy importantes dentro del patriarcado: la heterosexualidad obligatoria y el contrato sexual (74). El contrato sexual se refiere al pacto entre los hombres sobre el cuerpo de las mujeres, algo que sería causa de desigualdades y, en última instancia, explicaría su subordinación; por otro lado, la heterosexualidad obligatoria supondría un principio necesario que se le impone a los individuos y cuyo único fin es la continuidad del patriarcado a través de “la obligatoriedad de la convivencia entre hombres y mujeres en condiciones de tasa de masculinidad/feminidad numéricamente equilibrada” (75-76). Estos conceptos estarían íntimamente

muy relacionado con la discusión que mencioné anteriormente con respecto al concepto de la diferencia sexual. También el autor José María Valcuende del Río defiende esta postura al afirmar que “el sexo no determina el género; el sexo, los cuerpos, son también construcciones culturales cambiantes fuertemente condicionadas por los modelos culturales de masculinidad y feminidad configurados en un espacio y tiempo concretos” (13). De ser así, podríamos preguntarnos: ¿entonces, qué categoría viene antes? ¿El género o el sexo? ¿Cuál se determina a partir de cuál? Estos planteamientos cuestionan los pilares sobre los que se sustentan nuestras sociedades. En cierta manera, hacer preguntas en torno a estos conceptos es una forma de deconstruir nuestras ideas preconcebidas, de cuestionarnos lo que dábamos totalmente por sentado.

Sin embargo, sigo encontrando ciertos problemas. Por ejemplo, el hecho de que algunos de los pacientes mencionados en el artículo que fueron reasignados sexualmente acabaran por volver a retomar el sexo biológico con el que habían nacido parece indicar que quizás sí existan ciertas tendencias e inclinaciones biológicas. Es verdad que puede que este argumento no sea demasiado sólido, en primer lugar porque cuando se dice que dichos individuos rechazaron el sexo asignado y retornaron al original, creo que de lo que estamos hablando es de género. Si fuese una cuestión únicamente de sexo, lo que harían estas personas sería someterse a una intervención

vinculados al de política sexual, que “se refiere a las relaciones de poder que se han establecido y se establecen entre hombres y mujeres sin más razón que el sexo” (77).

para conseguir otros órganos sexuales. No obstante, el cambio que experimentaron no se limita a esto, sino que repercute en sus formas de vestir, actuar, peinarse, relacionarse con el mundo que les rodea e incluso en sus parejas sentimentales. Es decir, experimentaron un cambio completo de género. Por otro lado, también habría que considerar el hecho de que, con toda probabilidad, estas personas descubrieron la reasignación sexual a la que fueron sometidas al nacer.

La historia, por su parte, ha estado utilizando el sexo para manipular y dirigir a la población de acuerdo a unos intereses. Este tema fue desarrollado precisamente por Michel Foucault en su famoso libro *The History of Sexuality* (1976). Foucault opina que la represión “*has indeed been the fundamental link between power, knowledge, and sexuality since the classical age*” (5). Con la era victoriana llegó el puritanismo y el silencio, de manera que el sexo quedó limitado a la función reproductora (3). El hecho de que este cambio de actitud general con respecto al sexo coincida con el auge del capitalismo no es, según Foucault, una coincidencia: “*If sex is so rigorously repressed, this is because it is incompatible with a general and intensive work imperative*” (6). Las relaciones sexuales y, por lo tanto, el sexo biológico, efectivamente, tienen grandes repercusiones en la sociedad por lo que no es de extrañar que el control y la represión escondan factores de poder: si el sexo pasa a considerarse como algo pecaminoso y que solo debe ser realizado con el fin de la reproducción, aumentará la natalidad, con lo que habrá más mano de obra disponible en un futuro (24).

Íntimamente relacionada con la categoría sexo, se encuentra la categoría de género, acerca de la cual ya he ido comentando algunos aspectos. El estudio del género como herramienta de análisis académico tiene una historia relativamente corta: su aparición surge a finales de los sesenta y su desarrollo vino impulsado por la segunda ola feminista (Pilcher y Whelehan ix). En este contexto, diferentes disciplinas a través de las ciencias sociales, las artes y las humanidades comenzaron a prestarle cada vez más atención a este término (ix). El género fue acuñado a principios de la década de 1970 y, en sus comienzos, fue recibido como una idea muy liberadora porque “nos permitió a las mujeres deshacernos definitivamente del biologicismo, del discurso de ‘lo natural’” (Rivera Garretas 78); es decir, abrió un nuevo mundo de posibilidades en el que no existía ningún motivo por el cual las mujeres debieran quedar relegadas al mundo de lo doméstico y apartadas del poder y del discurso. Obviamente, me estoy refiriendo a la idea de género como construcción social, defendida por autores como Judith Butler, entre muchos otros.

Parece bastante claro que en la sociedad en que vivimos se da por sentado que una por ser mujer pertenece al género femenino, de la misma forma que un hombre pertenece al masculino. Aunque, ¿cuáles son los atributos o características en las que pensamos a la hora de catalogar a una mujer bajo la etiqueta de género femenino? ¿Y los del género masculino? ¿En qué momento y por qué llegan a producirse tales asociaciones?

La feminidad es un término definido por la sociedad y que implica, básicamente, “*sexual attractiveness to men*” (Humm, *Dictionary* 93). También incluye una serie de preconcepciones estereotipadas como “la sumisión, la pasividad, la belleza y la capacidad nutricia” (Carabí, “Una introducción” 16). Por otro lado, y en contraposición con las características que acabo de mencionar, lo masculino se caracteriza por ser “sujeto de su propio deseo, activo, no necesariamente hermoso y autorizado a desatender el cuidado familiar” (16). Otros atributos típicamente masculinos también serían “el éxito materializado en el dinero, la fortaleza moral y la confianza en sí mismo, la agresividad” (8). Sin embargo, ¿por qué se llega en un principio a tales categorías? ¿Por qué todo esto acaba resultando en la subordinación de las mujeres?

María-Milagros Rivera Garretas ofrece una hipótesis desarrollada por la antropología que podría explicar este proceso: la del parentesco. Esta teoría propone que el género y el parentesco son dos términos analíticos inseparables, es decir, “que se construyen mutuamente, que no tienen vida ni sentido independientemente el uno del otro” (80). De ser así, esto implicaría que “el eje del discurso de género es discurso masculino, discurso masculino coherente con el modelo de parentesco patriarcal, de manera que el eje de la historia escrita desde la teoría de los géneros es primariamente un eje discursivo patriarcal” (80). Según Rivera Garretas, esta teoría explicaría el hecho de que, hasta ahora, el concepto de género haya resultado algo “insatisfactorio” (80). Sin embargo, dicha hipótesis no acaba de resultarme del todo convincente, ya que ¿en

qué momento el discurso del género pasa a estar dominado por lo masculino? ¿Cómo llega el hombre a situarse en el centro del parentesco y cómo llega a dominarlo? ¿Por qué desde la prehistoria es la mujer la que se queda en casa con los hijos mientras que es el hombre el que sale a cazar y a negociar? ¿Por qué no ha habido ningún cambio en este sentido y todas las sociedades han evolucionado de la misma manera?

Otra teoría interesante y que podría responder a estas preguntas es la que propone Judith Butler en *Undoing Gender* (2004), donde asegura que el género se basa en acciones y en actuaciones incesantes, pero no por ello mecánicas ni automáticas. Además, asegura la autora, hay que tener en cuenta que uno siempre está representando su papel de género para alguien y ante alguien (1). El problema que existe es que no son los individuos los que delimitan los términos de sus actuaciones, sino que es la propia sociedad la que, de alguna manera, se los impone: “*the terms that make up one’s own gender are, from the start, outside oneself, beyond oneself in a sociality that has no single author (and that radically contests the notion of authorship itself)*” (1). ¿Cuál es el motivo de que cada individuo se afane tanto en dichas representaciones? Butler lo relaciona con el deseo por el reconocimiento, idea desarrollada por la tradición hegeliana, la cual supone la única manera de que un individuo se convierta en un ser socialmente viable (2). Por lo tanto, esto implica que el hecho de desear formar parte de una sociedad, supone adaptarse y cumplir con los parámetros que la misma ha designado para cada género. De esta forma, el hecho de nacer como ser humano no

implica el ser reconocido como tal por la sociedad directamente: *“The terms by which we are recognized as human are socially articulated and changeable”* (2).

Consecuentemente, cada individuo es percibido de manera diferente por el resto de la sociedad dependiendo de diferentes factores, como son su raza, morfología o sexo, hasta el punto de que algunos humanos pueden llegar a no ser reconocidos como tales (2).

¿Qué es lo que ocurre entonces con aquellos individuos que no cumplen con las expectativas de género impuestas por la sociedad? Sencillamente, son castigados: *“gender is a performance with clearly punitive consequences . . . those who fail to do their gender right are regularly punished”* (Butler, “Performative” 903). Esto puede llegar a suponer un gran dilema para aquellos individuos que no se ajusten a lo que la sociedad espera de ellos: *“I may feel that without some recognizability I cannot live. But I may also feel that the terms by which I am recognized make life unlivable”* (Butler, *Undoing* 4). En estos casos, cualquiera de las dos opciones posibles resultarían igualmente insatisfactorias: o bien el renunciar a ser reconocido por la sociedad como un ser humano total que cumple con las expectativas impuestas, o bien renunciar a la propia identidad de género con la consecuencia de llevar una vida falsa o irreal. En cualquier caso, el hecho de que la sociedad castigue a aquellos que no cumplan con su norma debería ser señal suficiente de que la propia sociedad es consciente de que dichas normas solo se sostienen de manera social, al no ser necesarias y carecer de justificación y apoyo (Butler, “Performative” 908).

Sin embargo, la teoría butleriana basada en la representación de unos roles, empezó a radicalizarse a finales de los años ochenta y durante los noventa mediante la teoría de la mascarada (Perchuk y Posner 15). La teoría de roles ya se había encargado de explicar que el género no venía determinado por la naturaleza y que dichos roles implicaban una actuación por parte de un agente, el cual representa un texto impuesto por la sociedad (16). Aun con todo, hay una importante diferencia entre esta teoría y la propuesta por la de la mascarada, “*for masquerade invokes a distinction between the artificial and the real. Behind the facade of the mask lies the real face, to be revealed when the masquerade is over*” (17). Mientras que la teoría de roles defiende que no hay nada más allá de la representación de un papel que cada individuo lleva a cabo, la idea de género como mascarada implica que, detrás de esa imagen falsa que es la máscara, se encuentra el rostro real. Dicho rostro real, por lo tanto, no estaría marcado por las convenciones sociales que conforman el género.

Además de estas teorías, existen datos fehacientes que evidencian que, efectivamente, el género se construye de manera social y cultural. Por ejemplo, gracias a los descubrimientos de la antropología cultural, a través de la observación de otras culturas, los científicos “descubrieron sociedades con más de dos géneros” (Rivera Garretas 156). Esto, inevitablemente, obligó “a los eurocéntricos occidentales . . . a cuestionarse ese supuesto básico de nuestra cultura que consiste en asumir que la especie humana está dividida en dos géneros: masculino y femenino” (156). Desde mi

punto de vista, no existe mejor prueba que demuestre la naturaleza social del género que el hecho de que, dependiendo de cada cultura, exista un número diferente de categorías de género. Si se tratase de algo biológico, el número de géneros debería ser inmutable, independientemente de la cultura en la que nos encontremos; o al menos deberían tener unas características muy similares, dado que la biología y la manera de entenderla también es algo cultural.

Entonces, ¿cuáles son los mecanismos que emplea la sociedad a la hora de mantener estas normas? Para comprender la respuesta a esta pregunta es necesario tener en cuenta que no podemos pensar en el género como algo inmutable y estable, que se mantiene indiferente al paso del tiempo y el cual no experimenta cambios. Todo lo contrario, el género se construye en el tiempo y logra mantener su institución “*through a stylized repetition of acts*” (Butler, *Gender* 140). De esta forma, debemos entender el género como una temporalidad social, que se produce y reproduce como una ilusión a través de los gestos, movimientos y estilos del cuerpo (140-141). Aunque no solo utiliza estrategias corporales, también hace uso de las prácticas culturales para garantizar su reproducción, como puede ser el caso de la literatura, que puede difundir una ideología cómplice con el sistema a subvertir (Suárez Briones 9).

Como hemos visto, asumimos una correlación, aunque falsa, entre sexo y género; es decir, se supone que un individuo, por ser clasificado como mujer, debe ser femenino y que un individuo, por ser clasificado como hombre, debe ser masculino. Sin

embargo, en la práctica esto no es siempre así. Hélène Cixous se muestra muy cauta al referirse a estas diferencias y expone que “hay hombres que no reprimen su feminidad, mujeres que inscriben más o menos fuertemente su masculinidad” (38). Por lo tanto, continúa, “la diferencia no se distribuye . . . a partir de los ‘sexos’ determinados socialmente” (38). También Butler apuntó a que no hay ningún motivo para pensar que la categoría “masculino” no pueda referirse a un cuerpo femenino, o que la categoría “femenino” no pueda utilizarse para describir un cuerpo masculino (*Gender* 6).

Sin embargo, si está claro que los adjetivos “masculino” y “femenino” pueden usarse indistintamente para designar cuerpos masculinos o femeninos, ¿por qué es la diferencia de sexo el factor a partir del cual se construye el género? ¿Por qué no basarse en otro tipo de diferencia, como el color de la piel? (Rivera Garretas 172). Pues bien, otro de los mecanismos que el género emplea para asegurar su continuidad reside precisamente en la diferencia sexual, que se exterioriza a través del dualismo de géneros. ¿Qué quiero decir con esto? Como ya dije, el género se constituye a través de una serie de repeticiones de actos a lo largo del tiempo y, para que esos actos se reproduzcan, es necesario un sistema de parentesco. En el centro de dicho sistema se situaría la reproducción sexual para la cual es necesaria la instauración de un sistema de matrimonio heterosexual que, por lo tanto, requiere la reproducción y distinción de seres humanos en dos identidades sexuales y géneros diferentes (Butler, “Performative” 905). De esta forma, el género basa su razón de ser en el sexo, porque gracias a él

establece los pilares a través de los cuales se sustenta y se asegura su continuidad en el tiempo. Esta vinculación entre sexo y género, aunque como estamos viendo carece de fundamento real o científico, ha demostrado ser de tremenda efectividad ya que, de hecho, a día de hoy continúa organizando nuestras vidas.

Estas divisiones hombre/mujer, masculino/femenino encarnan, no obstante, otros riesgos y problemas. Por ejemplo, ¿qué relación existe entre estas categorías? ¿Se encuentran en situaciones equiparables? ¿Qué implicaciones tiene el hecho de pertenecer a un género o a otro? El pensamiento de Hélène Cixous, basado en la deconstrucción,¹³ me resulta especialmente útil a la hora de tratar de responder a estas cuestiones. La autora afirma que el pensamiento y, por tanto, la filosofía y la literatura funcionan por oposiciones, que están organizadas en parejas, entre las cuales existe una relación de jerarquía:

El pensamiento siempre ha funcionado por oposición,

Palabra/Escritura

Alto/Bajo

¹³ La deconstrucción se refiere a las ideas y técnicas desarrolladas por el filósofo francés Jacques Derrida. Entre otras cosas, la deconstrucción defiende que el significado lingüístico se construye a través de contrastes entre oposiciones binarias (como blanco/negro) y que la elección de uno de estos términos como positivo (blanco) supone la opresión o negación del otro (negro). A través de esta teoría se desmontan los procesos que crean y naturalizan estas oposiciones (Humm, *Dictionary* 58).

Por oposiciones duales, *jerarquizadas* (. . .) En todo (donde) interviene una ordenación, una ley organiza lo pensable por oposiciones (duales, irreconciliables; o reconstruibles, dialécticas). (14)

De esta forma, podríamos decir que “‘*masculinity*’ *does not exist except in contrast with ‘femininity*’” (Connell, “The Social” 31). Además, continúa Cixous, no hay que pasar por alto algo muy obvio, pero de gran importancia: que dichas oposiciones son, precisamente, parejas, por lo tanto, “¿significa eso algo? . . . ¿está en relación con ‘la’ pareja, hombre/mujer?” (Cixous 14). En mi opinión, la oposición hombre/mujer es la que inspira a todas las demás, con todas sus implicaciones. Así pues, uno de los lados de la pareja siempre va a estar en una posición aventajada con respecto al otro, asociándose a la figura del hombre: fuerte/débil, dominante/sumiso, racional/irracional, etc., y así podría continuar con más ejemplos. La mujer es percibida ciertamente como un ser diferente al hombre, pero diferente “*in the sense of being incomplete or inferior examples of the same character*” (31).

Esta ideología ha ido inculcándose en las mentes y los hábitos de las personas a lo largo de muchos años de historia con el único fin de instaurar y garantizar la supremacía del hombre y, consecuentemente, del falocentrismo¹⁴ a través del

¹⁴ El falocentrismo es usado por la teoría feminista para describir la manera en la que la sociedad concibe al falo como un símbolo de poder y considera los atributos masculinos como la norma para las

logocentrismo.¹⁵ Para ello, siempre se ha hablado “de la cuestión de la diferencia sexual acoplándola a la oposición: actividad/pasividad” en la que, como cabe esperar, “la mujer está siempre del lado de la pasividad” (15). Tanto en la literatura, como en la filosofía, siempre ha primado el logocentrismo, que se sustenta en el sometimiento de la mujer, ya que es siempre la palabra masculina la que domina. De esta forma, aunque de manera indirecta, el logocentrismo acaba por instaurar el falocentrismo en la sociedad, de lo que resulta el falogocentrismo,¹⁶ a través del cual se reafirma el sistema de patriarcado. De esta forma, el fin último del logocentrismo no sería otro que el de legitimar el falocentrismo, y lo hace a través de la violencia, aunque a veces solo sea violencia simbólica (24). Dichos sistemas, según Cixous, están siendo cuestionados y empiezan a tambalearse actualmente (16-17).

Una vez más, vemos cómo todos los conceptos que he ido analizando están relacionados entre sí: los sexos biológicos hombre/mujer se utilizan como apoyo para definiciones culturales. Como consecuencia, al hablar de una “persona” se da por hecho que dicha persona es un hombre, por lo cual las mujeres quedan totalmente excluidas de cualquier disciplina (Humm, *Dictionary* 205).

¹⁵ El logocentrismo defiende la primacía de la palabra hablada, es decir, la creencia en una verdad definitiva del significador trascendental (E.J. Dios) que ofrece el fundamento de todo el lenguaje, pensamiento y experiencia. Las feministas utilizan este término para describir la influencia del lenguaje y la sexualidad masculina en nuestra forma de conocer el mundo (Humm, *Dictionary* 154).

¹⁶ El falogocentrismo es un concepto ideado por Jacques Derrida para designar el encuentro entre el logocentrismo y el falocentrismo. Se refiere a cómo el patriarcado modela su pensamiento y lenguaje (Humm, *Dictionary* 205).

idear la diferencia sexual, la cual da lugar a la oposición de géneros masculino/femenino, que guardan una relación jerárquica y que están íntimamente ligados a la pareja original hombre/mujer, sobre la que también se ha establecido una jerarquía; a partir de dicha pareja surgen nuevas oposiciones jerárquicas, siempre ligadas a la original (activo/pasivo, palabra/escritura); el fin de estas oposiciones es legitimar el patriarcado, es decir, la supremacía del hombre, a través del falogocentrismo, que surge gracias al encuentro entre logocentrismo (que aboga por la palabra patriarcal y que rige todas las disciplinas) y falocentrismo (que se aprovecha del logocentrismo para situar el falo como centro de la sociedad y del poder). De esta forma, y volviendo a la cita con la que abrí este capítulo (“Anatomy is destiny”), no es la anatomía la que realmente marca nuestro destino, aunque así nos lo hagan creer, sino la cultura (Butler, *Gender* 8).

Por otro lado, también sería interesante ligar todos estos razonamientos al pensamiento que Jacques Derrida propone en su famoso libro *De la gramatología* (1967). De acuerdo a lo expuesto en él, existe una clara oposición entre palabra y escritura que rige todo nuestro mundo y en la que hay una jerarquía que ha ido cambiando a lo largo de la historia: a partir del siglo XVII, la escritura se degrada y pasa a ser condenada por su “no-presencia” (23). Esta “no-presencia” se refiere al hecho de considerar la escritura como “traductora de un habla plena y plenamente *presente*” (13).

De esta forma, la palabra ocuparía el lugar privilegiado en la pareja jerárquica que conforma junto a la escritura.

Si extrapolamos esta idea al tema de los géneros, y si tenemos en cuenta que todas las parejas jerárquicas surgen a partir de la primera pareja hombre/mujer y mantienen sus mismos patrones, llegamos a la conclusión de que hombre es a palabra como mujer es a escritura. Esto sería como decir que la mujer no es más que una mera imitación del hombre, que es el único ser real, verdaderamente presente y, por lo tanto, el ente original. Sin embargo, incluso el habla es un símbolo que sustituye a otra idea que es la realmente cierta, es decir, que “los sonidos emitidos por la voz son los símbolos de los estados del alma” (Aristóteles cit. en Derrida, *Gramatología* 17).

Aunque la palabra se encuentre en una situación más próxima al alma, no deja de ser también una representación. Al igual que la escritura, la palabra se caracteriza por la “juntura”, es decir, por “la imposibilidad, para un signo, para la unidad de un significante y de un significado, de producirse en la plenitud de un presente y de una presencia absoluta” (90). Este es el momento en el que surge lo que Derrida nombró como “diferencia”: la falta de presencia, esto es, la ausencia y la distancia, provocan una ilusión que se aleja de la realidad, provocando una diferencia y un distanciamiento entre lo real y original, y lo transmitido por su símbolo. Debido a esto, “no hay habla plena” (90).

De esta forma, se puede decir que las palabras y conceptos solo adquieren sentido en encadenamientos de diferencias, con lo que “no puede justificarse su lenguaje y la elección de los términos, sino en el interior de una tópica y de una estrategia históricas” (Derrida, *Gramatología* 91). Por ello, “la justificación nunca puede ser absoluta y definitiva” (91). Debido a esto, es imposible capturar la inmediatez y lo absoluto de lo real, ya que únicamente podemos acercarnos a ello a través de símbolos que solo pueden tratar de representarlo en momentos concretos, nunca definitivos.

Todo esto lo explico con un fin, que es el de vincular los géneros hombre/mujer a la pareja palabra/escritura. Esto implica que, también en el caso de los géneros, ya sea el de hombre o mujer, nos encontramos ante símbolos o representaciones de una realidad absoluta que no puede ser alcanzada por unos términos, ni por lo que pretenden representar. El no reconocer esta distancia o “diferencia”, de hecho, entraña peligros: “la escritura es peligrosa desde el momento en que la representación quiere hacerse pasar por la presencia y el signo por la cosa misma . . . sin embargo, no hace más que *suplir*” (Derrida, *Gramatología* 185). Esto es precisamente lo que los géneros han estado haciendo al instaurarse en la sociedad como algo totalmente justificable anatómica y biológicamente. Se ha permitido su legitimación como verdad absoluta de una realidad que no conocemos y que no puede ser alcanzada por nuestros sistemas de símbolos, cuando lo único que han hecho ha sido suplirla. Una vez más, lo que pretendo

demostrar con todo esto es la artificiosidad de los géneros: no solo en las consecuencias prácticas que suponen a la hora de aplicarlos en individuos reales, sino en su propia naturaleza, que descansa sobre unos pilares que tratamos de legitimar como naturales, pero que en realidad se alejan tremendamente de ella.

Una vez que queda esclarecido que no existe correlación entre los sexos biológicos y los géneros, que se construyen de manera social y cultural, ¿por qué habríamos de seguir considerando su división en tan solo dos categorías (masculina y femenina)? En relación con esto, podríamos decir que las teorías de género son contraproducentes para ellas mismas en el sentido de que proponen y defienden unos conceptos que la propia idea de género desmonta, tal y como Judith Butler explica:

Gender is the mechanism by which notions of masculine and feminine are produced and naturalized, but gender might very well be the apparatus by which such terms are deconstructed and denaturalized. Indeed, it may be that the very apparatus that seeks to install the norm also works to undermine that very installation, that the installation is, as it were, definitionally incomplete . . . gender has a way of moving beyond that naturalized binary. (Undoing 42-43)

De esta manera, mantener el dualismo de géneros es algo artificial, fácilmente refutable y que, además, en la práctica no funciona. Pero entonces, ¿qué alternativa hay? Butler continúa diciendo: *“One tendency within gender studies has been to assume that the alternative to the binary system of gender is a multiplication of genders. Such an approach invariably provokes the question: How many genders can there be, and what will they be called?”* (43). También Judith Halberstam se plantea las mismas cuestiones:

If three decades of feminist theorizing about gender has thoroughly dislodged the notion that anatomy is destiny, that gender is natural, and that male and female are the only options, why do we still operate in a world that assumes that people who are not male are female, and people who are not female are male . . . why do we not have multiple gender options. . . ? (“An Introduction” 365)

Creo que este es el principal problema con el que nos encontramos a la hora de intentar desmontar el dualismo de géneros, ya que ¿qué clasificación podría realizarse? ¿Qué patrón debería seguirse para hacer tal distinción si el patrón del sexo, como ya se ha visto, no funciona? Si a pesar de todo seguimos utilizando los géneros en base a los sexos, ¿será que en realidad sí que hay algún tipo de relación entre ellos? Halberstam defiende que si el sistema binario de género continúa vigente es debido a la flexibilidad

y fluidez de su naturaleza; es decir, a que sus fronteras no están bien delimitadas y, por lo tanto, como son muy pocas las personas que cumplen con los estándares dictados por las sociedades para cada género; este hecho facilita la integración de todos los individuos bajo su paraguas (365). Estoy de acuerdo con la afirmación de Halberstam, sin embargo, opino que su explicación no es suficiente. Si, a pesar de todo, hoy en día seguimos atendiendo a las diferencias que el dualismo de género presenta, opino que puede deberse a tres factores.

En primer lugar, un motivo podría ser el hecho de que estas ideas todavía no hayan madurado lo suficiente. Varias décadas de investigaciones y publicaciones en torno al tema del género como constructo social pueden parecer mucho tiempo, pero esos años no son nada si los comparamos con todo el peso de la historia y de los siglos en los que las diferencias entre lo masculino y lo femenino que organizaban el mundo se daban por hecho como algo natural. De hecho, las sociedades actuales siguen estando altamente influenciadas por estereotipos de género, por lo que puede que sea necesario esperar aun muchos más años para que el antiguo sistema sea abandonado por completo.

Otra explicación sería la siguiente: si, tal y como se ha demostrado, el género no es más que una construcción social y cultural que ha sido inventada con el fin de mantener un sistema de desigualdades, tal afirmación sería lo mismo que decir que el género es una invención; es decir, que un grupo de individuos lo ha utilizado durante muchos años para poder dominar y oprimir a otros. Por lo tanto, debemos quedarnos

con la idea de “género” como “invención”. ¿Qué consecuencias tiene esto entonces?

Pues que si se trata de una idea inventada, que carece de cualquier base o explicación teórica o científica y que no tiene ningún tipo de legitimación real las clasificaciones que se han hecho son artificiales. Al igual que el género se relacionó con el sexo en un principio con el fin de privilegiar a un grupo de individuos, cualquiera con conocimientos y poder podría relacionarlo ahora con otra diferencia que se le ocurriera (que resultaría, como en el caso del sexo, igualmente insatisfactoria). El hecho de decir que los géneros no son válidos porque un hombre puede ser femenino o una mujer masculina, en el fondo, está reafirmando el dualismo, ya que lo que se sigue afirmando es que hay dos opciones (masculino/femenino); lo único que se está refutando es el hecho de que dicho dualismo esté relacionado con los sexos biológicos. Desde mi punto de vista, las dos explicaciones son necesarias para comprender por qué a día de hoy los géneros masculino y femenino continúan marcando las relaciones sociales entre los individuos. Dichas hipótesis no son excluyentes entre sí, todo lo contrario, se complementan.

Junto con la posible multiplicación de los géneros, hay algo que no se debe pasar por alto en ningún caso y es que el género no se puede considerar como una categoría aislada. Sobre ella actúan otros aspectos que la determinan: la raza, la clase social, la etnia, la orientación sexual, la nacionalidad, la profesión, la edad, la religión, la (dis)capacidad, y un largo etcétera. Tal y como Myra Jehlen afirma “*it is logically*

impossible to interrogate gender . . . without also interrogating race and class” (272).

En un principio, la confluencia entre género, raza¹⁷ y clase¹⁸ es lo que Kimberle Crenshaw denominó “*intersectionality*” y lo utilizó para describir las múltiples opresiones sufridas por las afro-americanas.¹⁹ Hoy en día, sin embargo, dicho concepto sirve para dar a conocer y analizar las conexiones existentes entre muchas otras diferencias, como la nacionalidad o la orientación sexual. El grupo conocido como The Combahee River Collective también reconoció y analizó la opresión resultante de la interrelación entre raza y clase:

¹⁷ El concepto de raza se remonta casi a los primeros textos escritos por el ser humano, donde ya aparecen reflejadas las diferencias observadas entre individuos de diferentes culturas. Dichos textos siempre se han caracterizado por poner un especial énfasis en la apariencia física de los individuos a la hora de explicar las diferencias entre sus actitudes y aptitudes (Appiah 274).

¹⁸ La clase socioeconómica se refiere a grupos de personas con el mismo nivel social y económico (Humm, *Dictionary* 39). El uso moderno de este término sigue la senda iniciada por Marx, así como la agenda literaria intelectual de izquierdas en los años treinta (O’Hara 406).

¹⁹ En “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence Against Women of Colour”, Kimberle Crenshaw analiza el concepto de “*intersectionality*”, no como una nueva propuesta de teoría de identidad, sino como la causa que hace que las afro-americanas sean marginadas debido a la acción conjunta de los patrones opresivos de clase, raza y género (1244). No obstante, algunos críticos han señalado la naturaleza problemática de este término al asumir que la raza o el género son conceptos dispares. Estos críticos aseguran que es necesario una palabra más integradora, dado que es imposible pensar en raza, clase o género de manera independiente (Wong y Santa Ana 172).

We also find it difficult to separate race from class from sex oppression because in our lives they are most often experienced simultaneously. We know that there is such a thing as racial-sexual oppression which is neither solely racial nor solely sexual, e.g., the history of rape of black women by white men as a weapon of political repression. (65)

Mientras que la clase social viene determinada por la educación y posibilidades económicas de un individuo, la raza, al igual que el género, no se refiere a nada que la ciencia pueda sustentar; no se trata solo de que pertenecer a una u otra raza no pueda explicar las aptitudes morales, intelectuales o literarias de una persona, sino que los científicos consideran que clasificaciones como “negro” o “caucásico” no tienen ninguna importancia desde un punto de vista biológico (Appiah 277). De esta forma, al igual que sucede con el género, nos encontramos con otro concepto totalmente determinado por la sociedad, la cultura y el devenir histórico. Siempre ha existido un miedo y un rechazo a lo desconocido, a lo que no es como “yo”, de lo que resulta que todo lo que no sea como ese “yo” pasará a ser el “otro” y a ocupar una posición inferior. Este planteamiento es la base de toda forma de discriminación: “Es necesario que exista el ‘otro’, no hay amo sin esclavo, no hay poder económico-político sin explotación, no hay clase dominante sin rebaño subyugado...” (Cixous 25).

Trinh T. Minh-ha también habla de esta situación y del empeño constante de los blancos por tratar de definir grupos a partir de sus aspectos más superficiales, como puede ser el color de la piel; grupos que solo pueden existir “*in relation to their opposites*” (Minh-ha, *Woman* 54). De hecho, era muy común explicar y justificar los éxitos del colonialismo en base a la superioridad del hombre blanco (Appiah 281). En este sentido, este “‘otro’ étnico” pasó a situarse en un lugar que compartía bastantes similitudes con el otro de la mujer: “las personas de color . . . fueron convertidas en estereotipos y contempladas como individuos sumisos, pasivos, incultos, femeninos” (Carabí, “Una introducción” 16). Al igual que pasa con el género, el concepto de raza ha demostrado ser de gran eficacia a la hora de legitimar la opresión de ciertos grupos de individuos. Incluso hoy el daño psicológico y social que se inflige sobre dichos grupos continúa teniendo consecuencias muy dramáticas. Sin embargo, como comentaba al principio de esta discusión, las categorías mencionadas no deben analizarse como independientes; en su conjunto conforman el entramado de prejuicios y desigualdades que sigue reinando en nuestras sociedades y que sigue afectando a muchas personas, como ya hemos visto, sin justificación biológica ni natural.

En cualquier caso, lo positivo de todo esto es que si el género y la diferencia sexual, como hemos estado viendo, son construcciones sociales y transitorias, no dependientes de un factor biológico ni natural, entonces esas construcciones también pueden ser modificadas. Es decir: “*If sexual difference was socially expressed or*

constructed, then it could be changed” (MacInnes 45). ¿Cómo podrían llevarse a cabo tales cambios? Judith Butler lo explica de la siguiente manera: “*If the ground of gender is the stylized repetition of acts through time . . . then the possibilities of gender transformation are to be found in the arbitrary relation between such acts, in the possibility of a different form of repeating, in the breaking or subversive repetition of that style*” (“Performative” 901). Si la autora está en lo cierto, va a ser necesario que pase mucho tiempo hasta que la manera de actuar de los individuos se modifique y se convierta en la nueva norma y en el nuevo modelo de actuación. Lo importante es que tal transformación es posible y depende única y exclusivamente de nosotros mismos y de nuestros actos. Si las personas logran concienciarse acerca de la relevancia que tales actuaciones tendrían para sus vidas y para la sociedad que les rodea el dualismo de géneros podrá ser destruido.

Es obvio que se han producido muchos avances, y que se continúan produciendo—no hay más que fijarse en los patrones sociales actuales y en los que imperaban hace un siglo— las ideas patriarcales han conformado el imaginario de las personas durante mucho tiempo a través de unas prácticas y hábitos difíciles de deshacer. Además, el capitalismo actual también se nutre del patriarcado: el hecho de que las mujeres trabajen dentro y fuera de casa hace que se sientan más obligadas que nunca a consumir productos, especialmente de belleza (cosméticos, moda, gimnasios, operaciones estéticas, etc.). Es decir, cada vez que hay un avance feminista, el sistema

se encarga de que haya un retroceso por otro lado. Un buen ejemplo son las películas para niños y adolescentes, los concursos de belleza o los vídeos de música, que continúan difundiendo unos valores tremendamente machistas. De esta forma, a pesar de las transformaciones, habrá que esperar todavía algún tiempo para poder apreciar la evolución plena de los géneros después de todos los movimientos, teorizaciones y cambios que han ido surgiendo en los últimos años.

El que la idea de género acabe desapareciendo por completo de nuestras sociedades me resulta un poco utópico por el momento, en primer lugar debido a lo arraigado que está en nuestras culturas. Por otro lado, todo individuo se siente de alguna manera identificado con algún género. En relación con los conceptos de género y sexo, así como con las desigualdades que dichos conceptos originan en la sociedad y las identidades que han generado, han ido surgiendo diferentes movimientos a lo largo de la historia. Por ejemplo, desde el feminismo, el precursor de todos ellos, hasta los estudios *queer*, mucho más recientes, pasando por los movimientos de *gays* y lesbianas y de masculinidades.

1.2. De feminismo(s) a estudios queer

El feminismo²⁰ nació bajo la idea de que había algo que unía a todo el género femenino, independientemente de la cultura, raza o clase social a la que perteneciera cada mujer, y sus peticiones giraban en torno a ese “algo” (Segarra y Carabí 7). Sin embargo, muchas vieron en este movimiento otro intento del patriarcado por tratar de encontrar una explicación que justificase la opresión de las mujeres (Segarra y Carabí 7). Además, esto presentaba otros problemas, ya que es imposible analizar el género como categoría independiente. Como apunté arriba, el género “*intersects with racial, class, ethnic, sexual, and regional modalities of discursively constituted identities*” (Butler, *Gender* 3). De esta forma, el hecho de tratar de unificar a todas las mujeres del planeta a través de un feminismo universal por el simple hecho de pertenecer al sexo femenino puede llegar incluso a resultar insultante para muchas “*because they tend . . .*

²⁰ La historia del feminismo puede dividirse en tres momentos clave u olas. La primera ola feminista se refiere al movimiento sufragista que tuvo lugar entre 1880 y 1920 en Estados Unidos y Reino Unido, que logró crear “*a new political identity for women with legal advances and public emancipation*” (Humm, *Dictionary* 98). La segunda ola llegó a finales de los años sesenta con la formación de grupos de mujeres en Estados Unidos y Europa y estuvo marcada por el conocido eslogan “*the personal is political*” (251). Esta segunda ola enfocó sus esfuerzos hacia la lucha por la igualdad racial y los derechos reproductivos (251-252). Por último, la tercera ola comenzó a desarrollarse en la década de los 90 y se extiende hasta el presente. Los objetivos de la tercera ola se centran en dar respuesta a los problemas que la segunda dejó sin resolver (Snyder 175) y trata de acabar con la rigidez ideológica que marcó la ola anterior, reemplazando “*attempts at unity with a dynamic and welcoming politics of coalition*” (Snyder 176).

to construct a 'Third World' or even an 'Orient' in which gender oppression is subtly explained as symptomatic of an essential, non-Western barbarism" (Butler, *Gender* 3).

De hecho, el feminismo tardó en ser aceptado en los países del Tercer Mundo unos diez años por miedo a que esta ideología destruyera la solidaridad de las mujeres hacia los hombres a la hora de luchar contra las guerras (Rivera Garretas 73-74).

Hay que entender que no se puede generalizar y que es más apropiado hablar de feminismos. Aunque todos ellos tengan como fin común el buscar la igualdad social para las mujeres, entrañan muchas otras diferencias que no se pueden englobar bajo la misma categoría. Además, considerando que el género no resulta del sexo, sino que es construido socialmente, tampoco existe ningún motivo que nos lleve a pensar en un principio que el feminismo deba englobar a todos los seres de sexo femenino (Butler, *Gender* 6). De hecho, hubo hombres que, desde el principio, defendieron y promulgaron los valores que el feminismo divulgaba, y aun a día de hoy los sigue habiendo.²¹ Sin

²¹ Esta idea me lleva a mencionar el artículo de Meri Torras "Qué hace un chico como tú en un sitio como éste: Hombres y feminismos" (2000). En él, la autora se cuestiona si realmente hay cabida para los hombres en el feminismo, es decir, si un individuo por ser hombre puede incluirse en un movimiento ideado por y para las mujeres en un principio. Sin embargo, muchos movimientos de hombres de principios de los setenta (los conocidos como Men's consciousness rising groups-CR), mantenían una buena relación con el feminismo y las mujeres en general (Pilcher y Whelehan 85). Meri Torras defiende que, aunque el feminismo es también una cuestión que afecta a los hombres, "los hombres han sido los seres privilegiados y beneficiados por este sistema falocéntrico, patriarcal, machista, falocrático . . . o como venga a llamarse . . . y, por más que se empeñen algunos, no pueden considerarse víctimas de él, al menos no del mismo modo que lo han venido siendo 'y lo seguimos siendo' la mujeres" (18). De este

embargo, también hubo quien defendió que ese algo que diferenciaba y unía de alguna manera a las mujeres podía utilizarse como razón para llevar a cabo una “unión política de las mujeres y para proponer transformaciones políticas y sociales que impulsen a cambiar los valores ‘masculinos’ por los ‘femeninos’” (Segarra y Carabí 7). Aunque está claro que el fin de este capítulo no es el de analizar el feminismo ni sus corrientes o pensamiento de manera exhaustiva, también es igualmente innegable que, sin feminismo, las teorías de masculinidades nunca habrían llegado a surgir. De ahí la importancia de tener siempre en cuenta el pensamiento y el movimiento feminista y los avances causados por ellos.

Antes de comenzar con otros movimientos, es necesario intentar definir qué se entiende por mujer y qué se entiende por hombre, a pesar de que ya haya mencionado la dificultad de dicha tarea (la cual dio lugar a los estudios *queer*). La propia Simone de Beauvoir comenzaba precisamente su conocida obra *The Second Sex* haciéndose la misma pregunta: “*What is a woman?*” (xiii): ¿Qué es lo que hace que una mujer sea una “mujer”? Y no me estoy refiriendo a las supuestas características tradicionalmente ligadas a la mujer (que como ya mencioné serían la delicadeza o la belleza). Del mismo modo, también podríamos hacernos la misma pregunta con respecto a los hombres: ¿qué es un hombre? ¿Es una cuestión de poseer unos órganos sexuales concretos o hay algo

modo, la idea de Torras de que los hombres pueden y deben participar en el feminismo, pero nunca del mismo modo que una mujer, resulta esencialista.

más? Como se dice en la introducción a *The Second Sex*, ““*woman is a womb*”” (xiii).

Entonces, ¿qué ocurre, por ejemplo, con aquellos individuos que, a pesar de tener un útero no se encuentran a gusto dentro de un cuerpo femenino? ¿Y con aquellos que, a pesar de ser mujeres, no se sienten identificados con el que se supone que es su último cometido (la reproducción) como “úteros” que son? (siguiendo la crítica realizada por de Beauvoir). ¿Puede reducirse todo a un mero aspecto fisiológico y anatómico?

Tampoco me estoy refiriendo a la mujer como categoría sexual, sino a si podemos saber cuáles son las características esenciales de una mujer o de un hombre. ¿Qué es lo que nos viene a la mente cuando hablamos de un hombre o una mujer?

La dificultad reside en que, según ha difundido el patriarcado, “el sujeto de la historia, el sujeto del deseo es un ser masculino que se declara universal, que se proclama representante de toda la humanidad” (Rivera Garretas 82). La masculinidad siempre ha sido considerada como “el término neutro de la humanidad, mientras que a la mujer se le asignaba un espacio de la excepción, de la diferencia enigmática y, por ello, era objeto de exploración y reflexión” (Segarra y Carabí 8). Ángels Carabí ofrece una definición semiótica²² de la masculinidad en negativo: “es aquello que no es”, es decir, “la masculinidad no es femenina, no es étnica, no es homosexual porque de tener esos atributos, estaría asociada a categorías . . . de inferioridad” (“Construyendo” 19).

²² Me estoy refiriendo a una definición semiótica siguiendo las categorías propuestas por R. W. Connell, que analizaré más adelante.

Como consecuencia, la única identidad posible dentro del patriarcado es la masculina, entonces “lo que conocemos como femenino en el patriarcado, no sería lo que las mujeres son o han sido en el pasado, sino lo que los hombres . . . han construido para ellas, han dicho que ellas son” (Rivera Garretas 82). Simone de Beauvoir también expone estos problemas al afirmar que la humanidad es masculina y que la mujer no es definida por sí misma, sino en relación al hombre (xvi). Por otro lado, tal y como Judith Butler defiende, el problema es que resulta imposible hablar de una categoría de mujer universal; una vez más, no se trata únicamente de un factor de género, sino que son muchos más los factores que intervienen para crear la categoría de la mujer (tales como raza, clase, etnia o identidad sexual, por citar algunos) (*Gender* 3). No podemos hablar, por lo tanto, de “la ‘mujer’ sino las mujeres” (Suárez Briones, Martín Lucas, y Fariña Busto 9).

El principal problema al que nos enfrentamos aun hoy es que se considera que la mujer es mujer por naturaleza, que para ser mujer “no es preciso hacer nada más que *tener la menstruación*”, mientras que “el hombre tiene que ser construido socialmente” (Valcuende del Río 10). Esto, sin embargo, no es más que una percepción. Como he señalado antes, no se es mujer por el simple hecho de nacer con un útero, sino que son las diferentes tendencias e ideas sociales y culturales las que la moldean. No obstante, y volviendo a la cita de Simone de Beauvoir con la que abrí el capítulo, no podemos olvidar que lo mismo se podría decir de los hombres, esto es, que “no se nace hombre,

uno se convierte en hombre” (Segarra y Carabí 7). Los hombres no nacen con la masculinidad como parte de su carácter genético, sino que es algo en lo que se acaban aculturando y que está compuesto de códigos sociales de comportamiento que aprenden a reproducir de formas culturalmente apropiadas (Beynon 2). Por lo tanto, la masculinidad no es biológica, sino cultural. Aunque ahora parezca algo obvio y haya quedado demostrado que ambos géneros son construcciones culturales, en un principio no se consideró así. Quizás esto se debió simplemente a que, como comenté en el párrafo anterior, el sujeto masculino era considerado como neutro, con lo que el hablar de género implicaba directamente referirse a la mujer.

El feminismo, sin embargo, no es la única corriente a tener en cuenta a la hora de analizar las masculinidades y sus modelos. Los estudios de *gays* y lesbianas, que surgieron alrededor de los años setenta, también jugaron un papel de gran relevancia en el desarrollo de los estudios de hombres. Los avances del movimiento de *gays* y lesbianas supusieron un paso más a la hora de desmontar conceptos tan dañinos para la sociedad como lo son la identidad sexual, el género o la heterosexualidad obligatoria²³ que reina en las sociedades. Básicamente, lo que los estudios de *gays* y lesbianas proclamaban era que un individuo no nacía por defecto como heterosexual, sino que

²³ El artículo pionero en el tema de la heterosexualidad obligatoria fue escrito por Adrienne Rich en 1980 bajo el título “Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence”. En él, Rich cuestiona el hecho de que las mujeres nazcan como heterosexuales y defiende que, en realidad, existe un continuo entre las mujeres lesbianas y heterosexuales en vez de una división.

muchos lo hacían como homosexuales; es decir, que la homosexualidad no es ningún tipo de perversión o anomalía del individuo y que, por lo tanto, no debería ser considerada de esa forma. Este movimiento encontró un gran apoyo en el trabajo de Michael Foucault, *The History of Sexuality* (1976). En él el autor asegura que la homosexualidad como tal fue categorizada a finales del siglo XIX debido a que la cultura heterocéntrica se basa en el rechazo total de aquellas prácticas sexuales que no cumplen con la función reproductora, a pesar de que se encuentran presentes por todas partes (37-38). De esta forma, la homosexualidad comenzó a ser rechazada debido al empeño del patriarcado por mantener la heterosexualidad obligatoria que garantizase su supervivencia. Por lo tanto, se puede decir que patriarcado y homosexualidad son incompatibles. De hecho, la homofobia es la consecuencia necesaria de las instituciones patriarcales y, por ello, es imposible pensar en una forma de patriarcado que no sea homofóbica²⁴ (Sedgwick, *Between* 3).

²⁴ A pesar de esta homofobia imperante en las sociedades patriarcales, en su libro *Between Men* (1985), Eve Kosofsky Sedgwick habla de un continuo entre lo homosexual y lo homosocial, término que hace referencia a los vínculos sociales existentes entre personas del mismo sexo. Aunque, irónicamente, lo homosocial esté caracterizado normalmente por la homofobia y el terror a la homosexualidad, la autora relaciona lo homosocial y lo homosexual con el deseo, algo que serviría para explicar las diferencias históricas en la estructura de las relaciones de los hombres con otros hombres (1-2). En otras palabras, el deseo y la homosexualidad se encuentran en la base de las relaciones sociales y de poder entre hombres y las modelan.

Aparte de eso, la moral cambia con el tiempo; lo que en la Antigua Grecia, por poner un ejemplo, era considerado una conducta normal, siglos más tarde pasó a ser estigmatizado socialmente. Esto fue lo que pasó con la homosexualidad, que “fue considerada como un antiespejo de la hombría y por ello demonizada” (Carabí, “Una introducción” 16). Sigmund Freud, por ejemplo, entendía que los hombres nacen con una constitución bisexual, que se refleja en la doble orientación a la hora de experimentar el complejo de Edipo: por un lado vivido de forma pasiva, por querer ocupar el lugar de la madre para convertirse en el objeto de deseo del padre, y, por otro lado, de forma activa, por enamorarse en cierto modo de la madre (Freud, “Some Psychological” 15). Para las mujeres, sin embargo, continúa Freud, todo acaba por resumirse en la esperanza de llegar a conseguir un pene algún día, lo que hace que la relación con el padre pase a un primer plano y la relación con la madre a uno secundario (16-17).

No obstante, estas teorías serían rechazadas posteriormente por feministas psicoanalistas como Luce Irigaray, Julia Kristeva o Nancy Chodorow, quienes vieron en el vínculo madre-hija una unión mucho más fuerte que en cualquier otro. Hay que tener en cuenta, no obstante, que los estudios de *gays* y lesbianas no se limitan al análisis de lesbianas, bisexuales y *gays*, sino que deben ser considerados como un lugar donde cuestionarse diferentes tipos de disconformidad sexual, como la transexualidad o el sadomasoquismo (Hall y Jagose xv).

Poco más tarde, después de que el SIDA golpeará con fuerza a la comunidad *gay*, surgieron los estudios *queer* a finales de los ochenta, mucho más radicales, con el fin de unir a los *gays* y a las lesbianas y de explorar todo lo *queer* que entraña la supuesta sexualidad “normal” (Sedgwick, “Contingencies” 677-678). Los estudios *queer* pretenden validar identidades sexuales marginales como el intersexo, la pornografía o el sadomasquismo; además, defienden que los individuos no nacen con una predisposición previamente impresa en ellos para ser homosexuales o heterosexuales; en su lugar, defienden que todos nacen como páginas en blanco y son circunstancias como la raza, etnia, clase, género o nacionalidad las que acaban por inscribir en nosotros nuestras identidades sexuales (Hall y Jagose xvi). Lo que procuran los estudios *queer* es partir de ideas establecidas y desestabilizarlas apuntando a sus carencias e incoherencias. Por ejemplo, se supone que todo el mundo tiene una sexualidad fijada que no debe ser autoerótica, sino aloerótica y que, por lo tanto, debe estar orientada a un tipo de pareja específico que no variará en el tiempo, pero, ¿y si no es así? (Sedgwick, *Tendencias* 8). Es importante tener en cuenta que, para muchos, el término *queer* va íntimamente ligado a individuos atraídos por personas del mismo sexo y que tratar de relegar este hecho a un segundo plano “*would be to dematerialize any possibility of queerness itself*” (8).

El intento por tratar de definir los atributos que debía tener una mujer o un hombre empezó a desentrañar muchas complicaciones. Eran muchas las personas que

no encajaban en ninguno de los dos géneros, como “*mulleres barbudas, homes con peitos, mulleres con clítoris do tamaño dun pene, persoas cos dous órganos sexuais a un tempo, visibeis ou parcialmente agochados no seu interior*” (Moure 18-19). Por otro lado, también eran muchas las personas que no se sentían identificadas ni a gusto con los rasgos asociados a su género (19). En reacción a esto, la teoría *queer* nace con el fin de dar respuesta a todos estos casos y de acabar con el binarismo de género: “*hai tantos xéneros como individuos e nin sequera cada suxeito ten que permanecer instalado nesas celas toda a vida. As persoas cambian*” (19). Sin embargo, hay quien va más allá y asegura que tampoco es apropiado generalizar al hablar de *queerness*, ya que el término abarca una serie de prácticas y objetivos demasiado amplios. Elizabeth Grosz opina que, de hecho, existen unas diferencias demasiado grandes entre tales prácticas y, por ello, asegura: “*I find it less useful to talk about queerness, or even gayness when theorizing sexed bodies and their sexual relations than specifying at least broadly the kinds of bodies and desires in question*” (“Experimental” 203). Por otro lado, también cabe mencionar las implicaciones de la palabra *queer*: no es lo mismo utilizar el término *queer* para hablar de uno mismo que para referirse a otra persona debido a sus connotaciones, algo que no ocurre con *gay* o *lesbiana*, que son términos supuestamente más objetivos (Sedgwick, *Tendencias* 9).

En cualquier caso, está claro que los estudios *queer* supusieron toda una revolución en su manera de entender y analizar el sexo y el género de las personas. Las

ideas que proponen son, desde mi punto de vista, de gran interés, ya que cuestionan nociones muy arraigadas que, hasta hace poco, se daban por hecho. Tal y como ya dije al principio del capítulo, como consecuencia y respuesta a todas estas corrientes que he ido analizando surgirá la masculinidad como disciplina, que se alimentará de todas estas teorías. Insisto en que todos estos movimientos tendrán repercusiones e influencias muy grandes en los estudios de las masculinidades y es necesario tenerlos en cuenta siempre al analizar dichas teorías.

1.3. Teorías de las masculinidades

La pluralidad de masculinidades sorprende en un principio porque contradice la suposición ampliamente sostenida por la cual la masculinidad es un contenedor estándar establecido por la biología en el que se sitúan todos los hombres “normales” (Beynon 2); es decir, es algo “natural” que incluso se puede medir en términos de rasgos psicológicos y atributos físicos (2). De hecho, el comprender cómo se llega a construir la masculinidad es una tarea muy compleja debido a que “los hombres no han escrito sobre ellos mismos” (Carabí, “Una introducción” 19). Este fue otro de los avances del feminismo que planteó “que el patrón masculino del hombre también se conforma según una construcción cultural” (Segarra y Carabí 7). Tanto es así, que la sociología de la masculinidad aparece solo cuando los hombres pasan a ser sujetos de estudio por suponer un problema para la sociedad. Ejemplo de esto es el caso de la delincuencia o el

fracaso escolar, problema que se achacó por un lado al capitalismo, y a la resultante ausencia de figura paterna (“*father absence*”) en los hogares, y, por otro lado, a la creciente homosexualidad (Carrigan, Connell, y Lee 103). La descripción que Michael Kimmel realiza de la masculinidad me parece muy acertada:

considero a la masculinidad como un conjunto de significados siempre cambiantes, que construimos a través de nuestras relaciones con nosotros mismos, con los otros, y con nuestro mundo. La virilidad no es ni estática ni atemporal; es histórica; no es la manifestación de una esencia interior; es construida socialmente; no sube a la conciencia desde nuestros componentes biológicos; es creada en la cultura. La virilidad significa cosas diferentes en diferentes épocas para diferentes personas. (Kimmel, “Homofobia” 49)

La masculinidad, de esta forma, entraña numerosos peligros para quienes desean poseerla, pero se alejan de sus dominios, ya que van a tener que tratar de mostrarla continuamente.

Si la masculinidad es algo que no viene dado por naturaleza, también puede desaparecer en cualquier momento, lo que significa que “la masculinidad es un indicativo de poder, y por ello, debe demostrarse constantemente” (Valcuende del Río 10). Si la masculinidad es algo que varía y que no viene dado por naturaleza, ¿es

realmente posible hablar de un modelo de masculinidad único? Estoy de acuerdo con John MacInnes cuando afirma que la masculinidad no existe como propiedad, rasgo de carácter o aspecto de la identidad de los individuos y que, por lo tanto, tratar de definirla es una tarea infructífera (2). También tratar de delimitar o de definir las fronteras y características de dicho modelo se convierte en algo imposible, y aun más tratar de llevarlo a cabo, ya que “la masculinidad dominante es un modelo ideal y por tanto inalcanzable” (Valcuende del Río 14).

El pene es una marca de poder, pero para poder legitimarla es necesario evidenciar tal marca socialmente, de manera que “el llegar a ser un verdadero hombre, constituye una auténtica carrera de obstáculos” (14). Debido a esto existe un verdadero “terror a la contaminación de lo femenino”, a la pérdida de los atributos considerados como masculinos y que, en conjunto, crean “un modelo imposible y ficticio, no por ello menos real que marca . . . una meta inalcanzable (18). De esta forma, la masculinidad supone una gran carga de estrés que soportar, tanto para aquellos que cumplen con sus ideales (ya que tienen que seguir manteniéndola), como para aquellos que desearían alcanzarla y no pueden (por la imposibilidad de cumplir con sus ideales)—motivo en muchos casos, aunque jamás justificable, de violencia hacia las mujeres.²⁵

²⁵ Esta situación fue especialmente acuciante en el caso de la población negra, donde la imposibilidad de muchos hombres a la hora de encontrar un trabajo, de ejercer de cabeza de familia y, por tanto, de cumplir con los atributos masculinos dictados por el patriarcado, multiplicaban los casos de

Han sido muchos los teóricos que han tratado de definir la masculinidad y sus supuestas características. R. W. Connell ha agrupado todas estas aproximaciones en cuatro grupos diferentes: esencialistas, positivistas, normativas y semióticas. Las definiciones esencialistas normalmente escogen un rasgo que define la esencia de lo masculino y explican y justifican las vidas de los hombres en base a él (*Masculinities* 68). Un ejemplo de esto fue la definición que Freud dio al igualar la masculinidad con la actividad, en contraste con la pasividad femenina—aunque él mismo acabó por darse cuenta de que tal afirmación estaba demasiado simplificada (68). El problema que dicho planteamiento presenta es bastante obvio: “*the choice of the essence is quite arbitrary*” (69). Las aproximaciones positivistas se centran en encontrar los hechos y definen la masculinidad de manera sencilla: “*what men actually are*” (69). Connell, sin embargo, encuentra algunos problemas en esta teorización: en primer lugar, no hay una descripción sin un punto de vista subjetivo; en segundo lugar, decir qué es lo que las mujeres y los hombres hacen es dar por hecho que existen tales categorías; por último, afirmar que la masculinidad es lo que los hombres son empíricamente descarta el hecho de que algunas mujeres sean masculinas y algunos hombres femeninos (69).

Las definiciones normativas, por su parte, reconocen estos errores y afirman que la masculinidad es lo que los hombres deben ser (70). Por último, los planteamientos

violencia de género (hooks 93). Estos problemas fueron denunciados tanto por escritoras como Zora Neale Hurston o Toni Morrison, como por feministas como bell hooks o Gloria T. Hull.

semióticos abandonan el nivel de personalidad y definen la masculinidad a través de un sistema de diferencia simbólica en la que los lugares masculinos y los femeninos se oponen, con lo que definen la masculinidad como la no femineidad (70). Esta definición ha sido de gran utilidad para el análisis cultural porque es capaz de escapar de la arbitrariedad del esencialismo y de las paradojas de las definiciones positivistas y normativas (70). Sin embargo, sigue siendo bastante limitada en cuanto a su alcance, *“unless one assumes, as some postmodern theorists do, that discourse is all we can talk about in social analysis”* (70).

Personalmente, opino que una aproximación semiótica puede que sea de gran utilidad y que evite ciertos problemas, pero también creo que no es correcto definir algo en negativo o en oposición a otra cosa. Si lo masculino es lo que no es femenino, entonces ¿qué es lo femenino? ¿Lo que no es masculino? Estas preguntas llevarían a entrar en un bucle interminable y, después de todo, la definición de estos dos términos seguiría sin estar clara. A través de todas estas aproximaciones queda demostrada la complejidad y dificultad de tratar de definir algo tan abstracto como la masculinidad. Todas estas corrientes desarrolladas durante el siglo veinte han fracasado en su intento por crear una ciencia coherente de la masculinidad, pero esto no indica un problema por parte de los investigadores, sino la imposibilidad de la tarea (Connell, *Masculinities* 67).

No obstante, al igual que ocurría con la categoría mujer, tampoco es posible hablar de una categoría universal de hombre que trascienda a cualquier otra

circunstancia. Una vez más, es necesario tener en cuenta factores como raza, clase socioeconómica y orientación sexual, entre otros. De la misma manera, tampoco sería acertado hablar de una única masculinidad, sino que lo más acertado sería hablar de masculinidades (de ahí que haya titulado este capítulo como “Hacia las teorías de las masculinidades”, y no “de la masculinidad”). Sin embargo, la complejidad de estos términos va más allá incluso de las categorías, como la raza o la clase: *“Difference between class or race settings is important to recognize, but it is not the only pattern of difference that has emerged. It has become increasingly clear that different masculinities are produced in the same cultural or institutional setting”* (Connell, *Masculinities* 36). Esto conlleva que el tratar de agrupar las diferentes masculinidades en categorías sería una tarea casi imposible y que, además, carecería de sentido debido a que dichas categorías, como ya hemos visto, no permanecen estables, sino que varían en el tiempo. Es decir, que aunque fuese posible ofrecer una serie de masculinidades específicas, estas solo tendrían validez durante el tiempo concreto en que fueron descritas, y posiblemente ni antes ni después.

También es importante observar que el hecho de admitir que existe no uno, sino diversos modelos de masculinidad, entraña algunos riesgos:

With growing recognition of the interplay between gender, race and class it has become common to recognize multiple masculinities: black as well

as white, working-class as well as middle-class. This is welcome, but it risks another kind of oversimplification. It is easy in this framework to think that there is a black masculinity or a working-class masculinity.

(76)

De nada sirve multiplicar los tipos de masculinidades si vamos a seguir ofreciendo unas categorías específicas dentro de las cuales deben englobarse todas o si vamos a seguir cayendo en el esencialismo. Lo único que se hace de esta forma es continuar presentando unos modelos concretos como ideales o como la norma a seguir, así que el hecho de que haya una categoría modélica o varias no cambia mucho las cosas. La principal consecuencia y problema que dichas normas suponen es: ¿qué ocurriría cuando nos encontrásemos con una masculinidad que no se ciñese a ninguno de esos modelos previamente establecidos? José María Valcuende del Río asegura que “cuando nos encontramos con un colectivo que no sigue los dictados dominantes señalamos que es ‘otra forma de entender la masculinidad’; pero la pregunta que se nos plantea es si eso es masculinidad o simplemente es otra cosa” (21). Con lo cual, la pregunta que se formula el autor es exactamente la que estaba planteando yo: “¿No será que estamos recurriendo a las categorías prefijadas para explicar ‘lo distinto’?, ¿no será que estamos contribuyendo también a mantener una supuesta esencia por encima de las transformaciones y que . . . seguimos justificando el orden establecido?” (21).

Es decir, que el hecho de establecer categorías, como decía, sigue implicando establecer unas normas y un orden, lo cual promueve modelos estáticos y prefijados. Pero entonces, ¿cuál sería la solución si tanto hablar de una única masculinidad como hablar de varias conlleva tantos problemas? Valcuende del Río no cree que hablar de una única masculinidad tenga por qué ser problemático. Si la entendemos “como un modelo dominante que modela la acción y el entendimiento” podría ser válida ya que esto “no es contradictorio con la idea de que los hombres son distintos o que se adaptan al modelo en función de sus distintas posibilidades” (21). Sin embargo, personalmente no comparto esa idea de masculinidad. Desde mi punto de vista, lo que el autor está describiendo no es la masculinidad, sino la masculinidad hegemónica:²⁶ la resultante del patriarcado, aquella que ha impuesto unos modelos y unos ideales inalcanzables para todos los hombres, que es el intento de justificación de la opresión a las mujeres y la cual, consecuentemente, necesita de una revisión, deconstrucción y subversión.

Existe una tendencia dentro de la teoría de los roles de género a considerar que la esencia del sexo se puede cuantificar y medir. Se piensa que algunos hombres, como los *gays*, no poseen una cantidad de masculinidad suficiente, algo que se explica en términos de testosterona o modelos de roles inadecuados (Haywood y Mac an Ghail 7-

²⁶ La masculinidad hegemónica “*can be defined as the configuration of gender practice which embodies the currently accepted answer to the problem of the legitimacy of patriarchy, which guarantees (or is taken to guarantee) the dominant position of men and the subordination of women*” (Connell, *Masculinities* 77).

8). Sin embargo, no creo que el problema resida en que muchos hombres simplemente sean ““menos masculinos””, sino en que sean masculinos de una forma diferente (Valcuende del Río 21). De todas maneras, continúo viendo problemática la multiplicación de modelos de masculinidades, ya que considero que acabarían creando estereotipos y consecuencias negativas para aquellos individuos que no encajen en ninguno de ellos. ¿Por qué no afirmar simplemente que cada individuo presenta un modelo único, diferente e irrepetible de masculinidad? Es verdad que el problema que nos encontraríamos en este caso sería el de tratar de especificar cuáles son las características o atributos que marcarían y delimitarían los rasgos masculinos de los individuos; pero también es verdad que, como he explicado anteriormente, dichas características son totalmente artificiales y carecen de fundamento desde un punto de vista científico, así que habría que recurrir a la cultura y a la sociedad para llevar a cabo tal tarea.

De esta forma, dependiendo de la cultura y sociedad del individuo en cuestión se podrían especificar unos parámetros generales de lo que significa y conlleva ser masculino en ese contexto espaciotemporal. Mientras que, efectivamente, el patrón tradicional de masculinidad en los países occidentales sería el impuesto por el patriarcado, en otras sociedades habría que destacar otras características. Estos patrones no son estáticos, por lo tanto, es necesario estar atento al devenir de los rasgos que conforman la masculinidad, ya que en todos los países están teniendo lugar numerosos

cambios en las maneras de percibir y entender las masculinidades. Dichos cambios no son incompatibles con los rasgos más arraigados y tradicionales, todo lo contrario: son la muestra de que las masculinidades y sus ideales son construcciones sociales y culturales que varían a lo largo del tiempo y el espacio.

De esta forma, lo que hoy todavía asociamos a lo masculino (fuerza, agresividad, independencia, falta de emociones) puede que en un futuro pase a no significar nada, mientras que nuevos adjetivos y atributos podrían entrar en juego. Lo que intento transmitir con todo esto es que no debemos obcecarnos con las categorizaciones; es verdad que en cada tiempo y en cada lugar existen una serie de rasgos que vienen a identificarse con lo masculino, pero eso no quiere decir que dichos parámetros sean totalmente fijos y excluyentes. Son simplemente eso, parámetros que varían en función de la persona y que cada persona, como ser individual y único que es, además, aportará nuevos atributos y maneras de llevar a cabo su propia masculinidad.

Sin embargo, el hecho de reconocer que existen diferentes tipos de masculinidad es solo el primer paso. También es de gran relevancia estudiar las relaciones que existen entre ellas (ya sean de alianza, dominación o subordinación), construidas a través de prácticas que excluyen e incluyen, que intimidan y explotan (Connell, *Masculinities* 37). Connell distinguió cuatro formas diferentes de relación entre los diferentes tipos de masculinidad: hegemonía, subordinación, complicidad y marginalización. La hegemónica, como ya definí, hace referencia a aquella relación entre los miembros del

modelo de masculinidad dominante, que sostiene al patriarcado y garantiza la dominación de las mujeres. Esta hegemonía, no obstante, no es permanente, sino que pueden surgir nuevos grupos gracias a los cuales se establezca una nueva hegemonía, con lo que es un concepto que varía a través de la historia. También las mujeres pueden deslegitimar los grupos hegemónicos en cualquier momento (77).

La subordinación es la relación resultante entre los grupos hegemónicos y aquellos que no lo son, que no cumplen con los estándares de la masculinidad dominante. Un ejemplo de esto serían los homosexuales, que se encuentran en la parte más baja de la jerarquía de género entre los hombres. Su subordinación no se reduce a una estigmatización de su identidad, sino que también incluye una serie de prácticas materiales (78). La relación de complicidad se refiere a la que representan aquellos hombres que, a pesar de no cumplir al cien por cien los parámetros de la masculinidad hegemónica, sí lo hacen en parte y también reciben sus beneficios. Dicho grupo tiene una cierta conexión con el proyecto hegemónico, aunque no llega a encarnarlo completamente: *“A great many men who draw the patriarchal dividend also respect their wives and mothers, are never violent towards men, do their accustomed share of the housework, bring home the family wage, and can easily convince themselves that feminists must be bra-burning extremists”* (79-80). Por último, la marginalización hace referencia a aquellas relaciones que resultan cuando los conceptos de raza y clase entran en juego, como podría ser el caso de las masculinidades negras (Connell, *Masculinities*

80). La marginalización siempre es relativa a la autorización de la masculinidad hegemónica de un grupo dominante: “*Thus, in the United States, particular black athletes may be exemplars for hegemonic masculinity. But the fame and wealth of individual stars has no trickle-down effect; it does not yield social authority to black men generally*” (81). Una vez más, Connell enfatiza que hay que recordar que todas estas relaciones tienen lugar en situaciones determinadas y cambiantes, de manera que no son categorías fijas (81).

Me parece que los modelos de relaciones entre masculinidades propuestas por Connell son muy interesantes debido a que presentan otro enfoque a la hora de analizar la masculinidad; es decir, que no todo consiste en tratar de encontrar categorías de masculinidades, sino que también es muy interesante analizar las relaciones que los mismos hombres mantienen y establecen entre sí dependiendo de las diferentes formas que tiene cada uno de ejercer su masculinidad. No obstante, es obvio que los términos que utiliza para nombrarlas quizás no sean los más apropiados, algo de lo que el mismo autor es consciente (80). Hablar de masculinidades marginalizadas y subordinadas es, de alguna manera, situar a unos grupos de individuos en un plano de inferioridad con respecto a las masculinidades dominantes y no creo que esa sea la idea que se debe transmitir. Opino que, incluso en este intento de definir las relaciones entre hombres, la masculinidad hegemónica recibe un puesto privilegiado: todo lo que no se ajuste a su norma recibe los adjetivos negativos y peyorativos de marginal y subordinado, con lo

que se está logrando una jerarquía de masculinidades en la que, una vez más, la dominante va a la cabeza.

Las masculinidades que se salen de la norma establecida no son ni peores, ni inferiores, simplemente son diferentes. De esta forma, deberían ser nombradas con palabras que las sitúen a la misma altura que la masculinidad hegemónica. De hecho, es posible que en realidad ni siquiera exista una masculinidad marginalizada y que, en su lugar, se trate simplemente de racismo o clasismo. Es muy probable que los individuos de las masculinidades marginalizadas cumplan, o al menos intenten cumplir (en cuyo caso estarían en la categoría de complicidad), con los estándares propuestos por la hegemónica. Sin embargo, simplemente por pertenecer a otra raza, son situados bajo esta categoría en la inmensa mayoría de los casos (con alguna excepción como el caso de los atletas negros, mencionado anteriormente); y lo mismo ocurriría con aquellos individuos que, por carecer de recursos económicos, pertenecen a unas clases sociales bajas y son, por tanto, repudiados, una vez más, por la masculinidad hegemónica.

De esta forma, creo que está claro que la clasificación propuesta por Connell no es neutra, sino que está hecha desde la perspectiva de la masculinidad dominante.

Además, como ya he analizado anteriormente, los cánones propuestos por la masculinidad hegemónica no son más que unos ideales solamente alcanzables por una pequeña minoría y solo durante una etapa de la vida: “en la niñez la masculinidad es un proyecto por hacer y la vejez marca un periodo que se aleja de la masculinidad

entendida como poder” (Valcuende del Río 15). Tal vez deberíamos quedarnos directamente con las relaciones de complicidad generadas por aquellos individuos que intentan acercarse a la norma, pero no lo consiguen en su totalidad. Quizás las relaciones hegemónicas sean irreales desde el punto de vista de que nadie puede cumplir al cien por cien con el modelo presentado como ideal. Por lo tanto, de lo único que podríamos hablar en tal caso es de la hegemonía como meta ideal e inalcanzable que, muchos individuos cómplices de ella, ansían alcanzar.

Puede que no sean unas categorías muy exhaustivas, pero opino que una buena alternativa para evitar estos problemas que he estado subrayando sería el hablar simplemente de relaciones de complicidad y de relaciones alternativas. El primer grupo incluiría las relaciones entre todos los individuos que intenten adaptarse a la norma hegemónica, independientemente de su raza o condición social. Lógicamente, dentro de dicho grupo habría variaciones dependiendo de las posibilidades de cada individuo a la hora de acercarse a la norma, así como de su intención, de forma que habría individuos más y menos próximos a ella. Por otro lado, el segundo grupo englobaría las relaciones entre todos aquellos individuos que desarrollen y propongan masculinidades alternativas a la hegemónica. Cualquier concepción de masculinidad alejada de los patrones inculcados por el patriarcado podría incluirse en este grupo. No me estoy refiriendo, por lo tanto, únicamente a los homosexuales ya que creo que puede haber homosexuales que deseen vivir de acuerdo a los patrones propuestos por la masculinidad hegemónica,

independientemente de sus inclinaciones sexuales. Opino que estos son los dos grupos alrededor de los cuales las relaciones entre las masculinidades tienen lugar.

El paso del tiempo está demostrando que, efectivamente, las masculinidades no son estáticas, sino que van cambiando y evolucionando con el transcurso de los años. Dichos cambios no están siendo recibidos de manera muy positiva por el colectivo masculino, que lleva ya varios años hablando de una crisis de la masculinidad: “*Best-selling books on masculinity, experts on television shows discussing the difficulties of being a man and male confessional writing in magazines and tabloid newspapers attest to the suggested crisis in (western) masculinity*” (Haywood y Mac an Ghail 9). Estas imágenes siempre aparecen marcadas por la nostalgia de un pasado dorado en el que los hombres y las mujeres ocupaban unos géneros establecidos en un sistema social estable (Haywood y Mac an Ghail 9). John Beynon habla ya del surgimiento de un nuevo modelo de hombre en los años setenta y ochenta: “*the ‘New-man-as-nurturer’*”, caracterizado por los cambios en los roles masculinos y la alianza de algunos de ellos con el feminismo, gracias al cual “*they became more caring and nurturing*” (100).

Los resultados que están teniendo lugar gracias a los estudios de género, como puede ser el proceso hacia la igualdad, son vistos por muchos hombres “como una pérdida de poder y de privilegios y, por lo tanto, como una merma en su identidad viril” (Segarra y Carabí 8). Esto “provoca desconcierto y, a veces, incluso comportamientos agresivos” (8). Pero no es este el único motivo que ha llevado a hablar de una crisis

desde comienzos del año 2000: “el incremento de patologías en el colectivo masculino, el creciente número de operaciones de cirugía estética a la que se someten los hombres y, significativamente, el auge del fármaco Viagra” son algunos más de los motivos que han llevado a hablar de esta crisis (Carabí, “Una introducción” 17). Tradicionalmente, eran las mujeres las que se preocupaban por su aspecto físico, pero ahora también lo hacen los hombres (Mishkind et al. 37). Opino que el capitalismo juega un papel totalmente central en esto: de repente la industria cosmética se dio cuenta de que si apelaba también al sector masculino podría duplicar sus ventas, que es, efectivamente, lo que ha sucedido.

Este es el modelo que Beynon denomina “*the ‘new man-as-narcissist’*”, asociado a la masculinidad comercial.²⁷ Este hombre “*is clearly the son of his father’s 1950s and 1960s rock and hippy generation, with its interest in clothes and pop music*” (Beynon 102). Por otro lado, Ángels Carabí asegura que el tremendo crecimiento en la

²⁷ Los inicios de la comercialización de la masculinidad se remontan a la cultura pop de los años cincuenta, aunque su expansión más importante tuvo lugar durante los ochenta, gracias a figuras como Elvis Presley y otros como él, que se vestían para ser mirados y admirados (Beynon 102). El descenso en la tecnologización del trabajo y la dinámica del capitalismo avanzado, que busca la continua expansión de los mercados, hicieron que el cuerpo masculino pasara a ser un lugar de producción a uno de consumo. Esto se refleja, por ejemplo, en el crecimiento de la moda masculino y las industrias cosméticas, así como en las muestras públicas que presentan el cuerpo del hombre como un objeto sexualizado (Perchuk y Posner 19).

violencia de género también es síntoma de que “hay algo —a nivel social— que no funciona” (“Construyendo” 17).

Está demostrado que, en muchas ocasiones, la violencia de género se desata especialmente cuando los hombres experimentan “un profundo sentimiento de pérdida”, como puede ser el quedarse sin trabajo o sin casa (Carabí, “Una introducción” 17). Sin embargo, no estoy segura de que la violencia de género sea un indicativo fiable de que algo no esté yendo del todo bien. Los hombres siempre han tenido que enfrentarse a dificultades como la pérdida de un trabajo o un hogar, con lo que estos motivos no explicarían el aumento de la violencia de género que se supone que está teniendo lugar. De esta forma, ¿estamos experimentando realmente un aumento alarmante en los casos de violencia de género o la cuestión es, simplemente, que ahora todos estos problemas tienen mucha más visibilidad y difusión? Está claro que en el pasado todos estos problemas se silenciaban y que ahora, por el contrario, vivimos en la era de la información, donde además las mujeres han conseguido hacerse con una voz con la que denunciar sus problemas e injusticias.

En cualquier caso, lo que sí evidencia algún tipo de problema es todo el cuerpo teórico que se ha ido realizando en torno a este tema en los últimos años. Muchos hombres sienten que su masculinidad está siendo amenazada y eso es algo innegable. No obstante, la masculinidad no es la única que se encuentra en crisis últimamente. Mientras que los medios no paran de repetir que la sociedad está atravesando muchos

cambios, lo que hace que la masculinidad se sienta socavada, las feministas también sienten una crisis debido a que, tras tantos años de lucha, las cosas no han cambiado demasiado (Gardiner 6). ¿Será que todo es consecuencia de la subjetividad de los individuos a la hora de percibir la realidad? ¿Qué colectivo está atravesando en verdad un momento de crisis? ¿Realmente existe una crisis o es todo una invención de los medios, que no paran de amplificarla? (Beynon 93).

Lo primero es tener en cuenta que cuando hablamos de la supuesta crisis de la masculinidad nos estamos refiriendo a algo que está teniendo lugar específicamente en los países occidentales. El principal problema radica en que aquellas muestras de masculinidad que eran consideradas como apropiadas hasta, más o menos, los años cincuenta, están siendo estigmatizadas cincuenta años después (Whitehead y Barrett 6). La masculinidad siempre ha estado sujeta a modas (7). Aunque muchos hombres continúan actuando de manera dominante, negando sus emociones y utilizando la violencia para validar su masculinidad, el problema es que ahora esos comportamientos se consideran autodestructivos y hasta absurdos (6-7). Los motivos de esto son: “*firstly, rampant, soulless consumerism; secondly, women’s (feminism’s) successful assault on male bastions of privilege; and thirdly, more widespread social and cultural disapproval of traditional displays of masculinity*” (6). La reacción de los hombres ante estas nuevas actitudes, sin embargo, es totalmente comprensible. Para ellos, todos estos

cambios suponen realmente una crisis porque no saben qué es lo que les va a deparar el futuro.

Los cambios son recibidos con gran aceptación por los individuos cuando estos se encuentran en situaciones desfavorables o negativas, ya que solo puede darse una mejoría a través del cambio. Sin embargo, cuando un grupo se encuentra en una situación privilegiada y estable, y ha estado bajo estas circunstancias durante toda su existencia, la advertencia de un posible cambio será acogida con desconfianza e incredulidad con casi total seguridad. Como Michael Kimmel afirma, “*men benefit from inherited definitions of masculinity and femininity and would be unlikely to change them*” (“Rethinking” 14). Por ello, el hombre blanco, heterosexual, de clase media, siente que está atravesando una crisis, en el sentido de que contempla “el proceso hacia la igualdad como una pérdida de poder” (Carabí, “Una introducción” 18) y, en cierto modo, no le falta razón. Dicho proceso supone la pérdida de aquellos privilegios patriarcales de los que los hombres habían estado disfrutando hasta el momento por el mero hecho de ser hombres.

Sin embargo, es necesario mirar más allá y reconocer el hecho de que las sociedades tienen que avanzar y evolucionar, que quedarse anclado en unos modelos retrógrados no aporta nada de positivo no solo a las mujeres, sino tampoco a los hombres. El hombre debe comprender que la idea del patriarcado “resulta ya una ideología limitada, obsoleta, ahistórica, injusta y, posiblemente, una prisión para él

mismo” (Carabí, “Una introducción” 18). Como ya mencioné anteriormente, el patriarcado no solo es injusto con las mujeres, sino también con los hombres, ya que castiga a todos aquellos que no se ajusten a su norma, que es ideal e inalcanzable, con lo que muchos hombres sufren por ella. Además, si se piensa bien, no existe ningún motivo para creer que un cambio vaya a suponer una crisis, todo lo contrario, es señal de que las sociedades y la humanidad siguen evolucionando y avanzando hacia adelante. De hecho, estos cambios en la virilidad no deben ser entendidos “como una pérdida, como algo que se les quita a los hombres” (Kimmel, “Homofobia” 50); por el contrario, deben ser vistos desde un punto de vista positivo, ya que implican que podemos cambiar y mejorar las cosas. Es decir, “nos da[n] un sentido de posibilidad histórica de reemplazar la abatida resignación” y de comprender que hay algo más, que “nuestras conductas no son simplemente *sólo naturaleza humana*” (50). Los cambios en la manera de entender las masculinidades no deben ser considerados una crisis ni una amenaza, aunque así lo puedan parecer para algunos a primera vista, sino todo lo contrario: el fin de los comportamientos patriarcales traerá consigo mejores relaciones de género y nuevas estructuras sociales basadas en la igualdad y el respeto.

Volviendo a las preguntas que formulé arriba con respecto a las supuestas crisis del feminismo y de la masculinidad, hay que tener en cuenta que dichas afirmaciones parten de la convicción de que feminismo y masculinidad son antagonistas (Gardiner 6). Esto es precisamente lo que hay que desmontar y eliminar: los hombres y las mujeres no

son antagonistas entre sí, sino que se necesitan el uno al otro para poder avanzar a lo largo de la vida y de la historia, deben aprender a vivir en términos de igualdad. Solo si esto se consigue, habremos roto las barreras que nos han impedido hasta el momento progresar no solo como individuos, sino como sociedad.

John MacInnes, por su parte, afirma que la crisis de la masculinidad no es algo tan reciente. Para el autor ha estado presente desde el momento en que la modernidad hizo que los hombres tuvieran que empezar a imponer y a reafirmar su monopolio del poder, porque ya no es algo que les pertenezca automáticamente (45). Hay tres motivos que explican esta crisis: primero, que la esencia de la masculinidad no puede ser definida; segundo, que los conceptos de masculinidad y feminidad, como rasgos sociales que son, también podrían ser modificados; y, por último, que los avances de la modernidad han ido desestabilizando aspectos establecidos con respecto a la división sexual del trabajo, animando a que los hombres y las mujeres se traten como iguales (45-46). En cuanto al fin de la masculinidad, el autor afirma que la naturaleza sexuada del cuerpo humano siempre tendrá consecuencias sociales en cualquier sociedad posible. Por lo tanto, *“there will never be an end in masculinity, but it would under these conditions just as sensible to talk of maleness”* (46). Por otro lado, sin embargo, también cree que, en el futuro, estos dos siglos habrán supuesto los comienzos en los que hombres y mujeres empezaron a comprender que eran iguales, por lo que *“it is time for the end of masculinity”* (47).

Estoy de acuerdo con el autor en que dados todos los avances y evidencias que demuestran lo dañinas que pueden resultar ciertas construcciones sociales, como el patriarcado y la masculinidad, es momento de actuar y desmontar dichos conceptos. Sin embargo, también estoy de acuerdo con que las diferencias sociales siempre se manifestarán de alguna forma evidente con lo que, quizás lo más adecuado sería matizar y hablar del fin de la masculinidad como la hemos venido entendiendo hasta ahora. Puede que lo adecuado fuese reclamar cambios en lo que percibimos como masculinidad para dejar así paso a otros modelos de masculinidad positivos para la sociedad y para todos los individuos que en ella conviven.

Estos cambios en las masculinidades, por otro lado, también nos han ayudado a comprender un poco mejor su propia naturaleza y comportamiento. La conclusión que podemos sacar de todo esto es: “*definitions of masculinity are historically reactive to changing definitions of femininity*” (Kimmel, “Rethinking” 14). Las masculinidades y su concepto comienzan a cambiar solo cuando la feminidad empieza a reclamar su lugar y a redefinirse. Posiblemente, si el feminismo no hubiese tenido lugar, la masculinidad tampoco habría experimentado ningún cambio ni “crisis” precisamente porque, como ya comenté, tampoco le convenía dada la situación privilegiada de la que gozaba. Michael Kimmel describe el proceso de la siguiente manera: los cambios estructurales en la sociedad produjeron cambios en la fertilidad, lo que supuso un aumento de la participación de las mujeres en el ámbito social, con lo que pasaron de estar en la esfera

doméstica a situarse en la pública; de esta forma, las feministas buscaron una redefinición de la feminidad de forma que incluyera la participación activa de las mujeres en los ámbitos públicos, algo que hizo que la masculinidad fuese puesta en duda, dada la naturaleza relacional de ambas (“Rethinking” 14).

Debido al momento de transición que está teniendo lugar con respecto a las masculinidades, lo curioso es observar que los nuevos modelos de hombres que han ido surgiendo no están reemplazando a los antiguos, sino que están desarrollándose de forma paralela (Kimmel, “Rethinking” 9). Esto está produciendo una tensión dinámica: *“between ambitious breadwinner and compassionate father, between macho seducer and loving companion, between Rambo and Phil Donahue”* (9). Mientras que, por un lado, los hombres están explorando nuevos horizontes en sus entornos privados y públicos, en sus hogares y en el trabajo, por otro lado, la violencia hacia las mujeres y la homofobia también parecen estar aumentando de acuerdo a algunos autores (9). Puede que el problema resida en ese resentimiento de muchos al ser testigos de cómo sus privilegios van desapareciendo para que otros sectores de la población, hasta hace no mucho estigmatizados socialmente, vayan ascendiendo hasta lograr la igualdad.

Un nuevo modelo de masculinidad que se ha desarrollado en los últimos años es el del “padre generativo”, basado en la definición de Erik H. Erikson del generativismo, que se refiere al cuidado y preocupación por la siguiente generación (Snarey ix). Dicho modelo defiende la involucración del hombre en el entorno doméstico, así como en el

cuidado de los hijos, como ámbitos necesarios para su desarrollo personal (Hawkins y Dollahite 15-16). Otras corrientes proponen modelos de masculinidad basados principalmente en la lucha por la justicia social (Newton 180).

Aunque los hombres están experimentando cambios, estos todavía no son suficientes ni generalizados. Como Gloria Anzaldúa ya explicaba a finales de los ochenta:

Men, even more than women, are fettered to gender roles. Women at least have had the guts to break out of bondage. Only gay men have had the courage to expose themselves to the woman inside them and to challenge the current masculinity. I've encountered a few scattered and isolated gentle straight men, the beginnings of a new breed, but they are confused, and entangled with sexist behaviours that they have not been able to eradicate. We need a new masculinity and the new man needs a movement. (106)

Anzaldúa reconoce que es necesaria una nueva masculinidad y que, poco a poco, está empezando a surgir, aunque va a ser una dura tarea el lograr que los hombres se deshagan del sexismo y del patriarcado de los que se han estado beneficiando. En contraste con la conciencia nacional, que sigue altamente influenciada por una

masculinidad en la que los hombres son por definición más fuertes, vigorosos y competitivos: “*the outcome is that many men are now upholders of a hybridized masculinity that is experienced and displayed differently at different times in different situations*” (Beynon 6). Por otro lado, dado que para las mujeres o los gays dichos cambios son necesarios debido a su posición de desventaja, es lógico que dichos sectores hayan reaccionado antes y lleven ya mucho tiempo luchando por librarse de las ataduras de los roles de género.

Estos cambios en las masculinidades, así como los avances en los estudios de género y la aparición de nuevas disciplinas, como los estudios *queer*, sin embargo, no repercuten únicamente en las relaciones entre hombres y mujeres. También han ayudado a abrir todo un nuevo abanico de aproximaciones y relaciones entre los individuos, independientemente de su sexo o raza. Casi siempre se da por hecho que la auténtica masculinidad proviene de los cuerpos de los hombres, es decir, que es inherente a un cuerpo masculino o que expresa algo sobre él (Connell, *Masculinities* 45). Sin embargo, si como ya hemos visto no hay casi ningún tipo de conexión directa entre el género y el sexo o la anatomía, ¿por qué deberíamos dar por hecho que al hablar de una persona masculina nos estamos refiriendo a un hombre? Y lo mismo ocurre con la feminidad: ¿es un atributo que poseen únicamente las mujeres? La respuesta es no. Como ya mencioné anteriormente, y como todos sabemos, hay muchos hombres femeninos y muchas mujeres masculinas, con lo que la masculinidad tiene tanto que ver con los

chicos como con las chicas (MacInnes 45). Como Judith Butler afirma: “man and masculine might just as easily signify a female body as a male one, and woman and feminine a male body as easily as a female one” (*Gender* 6).

El problema es que la masculinidad asociada al cuerpo masculino es la que se ha impuesto como dominante, y la que la sociedad defiende en su mayoría. Dicha masculinidad depende de la subordinación de otras masculinidades, como es el caso de la masculinidad de las mujeres o “*female masculinity*”, como Judith Halberstam la llama (“An Introduction” 355). A pesar de existir numerosos ejemplos de mujeres fuertes, atléticas o *butch*, “*there is still no general acceptance or even recognition of masculine women and boyish girls*” (362). Pero no solo las mujeres masculinas desafían la idea preconcebida de asociar la masculinidad con el cuerpo de un hombre ya que, ¿qué ocurre, por ejemplo, con los travestis? Aunque poseen un cuerpo de hombre, ¿los definiríamos realmente como masculinos, en el sentido dominante del término? ¿Y qué ocurre con las mujeres que se someten a una operación de reasignación de sexo? (FTM: *female-to-male*). ¿Son masculinas automáticamente por el simple hecho de pasar a tener un cuerpo de hombre? ¿Y qué ocurre en el caso contrario, cuando es un hombre el que desea poseer un cuerpo de mujer?

Una vez más, es necesario para la masculinidad dominante el asegurarse de que cualquier otro tipo de masculinidad que se aleje de su norma no adquiera relevancia, y es por esto que este tipo de masculinidades han estado siempre relegadas a un segundo

plano. Esta supresión es otro mecanismo a través del cual el patriarcado se asegura su supervivencia y continuidad, ya que la masculinidad dominante heterosexual es uno de los pilares fundamentales sobre los que se asienta y gracias a los cuales se justifica (Halberstam, “An Introduction” 371-372). Por otro lado, ¿qué modelo de masculinidad habría que emplear al hablar de personas *butch* o transexuales? (Halberstam, “Transgender” 466). Hay que tener en cuenta que estos sujetos no pretenden ser etiquetados como masculinos ni como hombres, en el sentido tradicional de la palabra, pero tampoco como mujeres. De esta forma, “*their retention of the FTM label suggests the emergence of a new gender position marked by this term*” (473). Por lo tanto, podemos ver cómo las fronteras de los géneros empiezan a desvanecerse, cómo cada vez es más difícil tratar de colocar a cada individuo la etiqueta de hombre o mujer, o los atributos de masculino o femenino, y estos hechos dan lugar a conflictos en la vida real. Judith Halberstam analiza el problema que para algunas personas puede suponer el mero hecho de entrar en unos servicios públicos: “*various bathroom users tend to fail to measure up to expectations of femininity, and those of us who present in some ambiguous way are routinely questioned and challenged about our presence in the ‘wrong’ bathroom*” (“An Introduction” 365).

La mayor tolerancia y aceptación por parte de la sociedad, así como la diversidad cultural, hacen que los individuos no tengan que verse forzados a cumplir con las expectativas del género al que se supone que pertenecen; ahora gozan de más

libertad para vivir de acuerdo a lo que su cuerpo y su identidad les dicta. Sin embargo, todavía hoy se da por hecho que si una persona no es hombre es mujer, y a aquellos que no se ajusten a estos estándares se les considera “raros” y se les observa con desconfianza. Quizás simplemente porque algo “nuevo y diferente” siempre es rechazado en un primer término.

De hecho, aunque las sexualidades que antes se consideraban patológicas ahora han pasado a encarnar la autenticidad de los géneros, la homofobia sigue existiendo, solo que de una forma más sutil. Es verdad que los medios reconocen las masculinidades *queer*, pero el fin con el que lo hacen es el de reafirmar las masculinidades hegemónicas de los hombres blancos y heterosexuales (Halberstam, “The Good” 344). Por ello, la masculinidad femenina (*female masculinity*) sirve para desorganizar la idea de la masculinidad como el efecto social, cultural y político de los privilegios de los hombres y ofrece una alternativa para desvincular la misoginia de lo masculino (345). Tal vez solo haya que esperar algo más de tiempo para que las asociaciones entre hombre-masculino y mujer-femenino acaben por difuminarse por completo.

Esta mayor aceptación por parte de la sociedad es algo que también se hace visible a nivel incluso de lenguaje. Si bien es cierto que, tradicionalmente, incluso el lenguaje que una persona emplease o sus temas de conversación venían marcados por su género, parece que ahora esas barreras también empiezan a eliminarse. Si nos fijamos de

los estereotipos, “*men either don’t talk too much (strong and silent) or talk compulsively and competitively about sport, cars and drinking exploits*” (Coates 1). Sin embargo, esta es otra de las consecuencias que la masculinidad hegemónica impone en quienes intentan practicarla, lo cual tiene consecuencias muy negativas para los hombres, que se sienten coartados a la hora de hablar o expresarse (196-197). Pero estos días parece que empezamos a ser testigos de un proceso de neutralización de la lengua, algo que evidencia transformaciones a niveles más profundos:

The attempt to make our language gender-neutral reveals something of the ambition of our democracy today. A gender-neutral language implies a gender-neutral society, marking a pervasive change in the way we live our lives. Our society has adopted, quite without realizing the magnitude of the change, a practice of equality between the sexes that has never been known before in all human history. (Mansfield 1)

Efectivamente, aunque todavía quede mucho camino por recorrer, es innegable que en las últimas décadas nuestra sociedad ha logrado avances tremendos en el camino hacia la igualdad, así como hacia la disolución del patriarcado y todo lo que este conllevaba, y esto es algo que se evidencia a todos los niveles.

Sin embargo, tampoco podemos pasar por alto otros análisis también muy extendidos en la población. Un ejemplo es el estructuralismo funcional, que sostiene que los procesos culturales y sociales no tienen porqué generar igualdad o incrementar la diferencia, “*but are overlaid onto structures that lie beneath social and cultural differences*” (Haywood y Mac an Ghail 85). Como consecuencia, existiría un varón omnipresente, con lo que todas las masculinidades compartirían estructuras fundamentales similares, haciendo de la masculinidad algo indispensable para las sociedades porque actuaría como medio de integración (85). De acuerdo a esta teoría, acabar con los géneros establecidos y sus limitaciones sería algo prácticamente imposible, ya que tal diferencia se encontraría en la base sobre la que todas las sociedades se construyen y gracias a la cual se sustentan. Sin embargo, opino que el hecho de que estén surgiendo nuevas identidades y maneras de entender los géneros es muestra suficiente de que hay algo más; que no todo se reduce a ser hombre o mujer, masculino o femenino, sino que es necesario ir más allá de la dualidad y aceptar la pluralidad o incluso olvidar las categorías previamente establecidas, ya que siempre va a haber individuos que no encajen en ninguna de ellas.

Como ya había explicado, los modelos que las categorías masculino y femenino proponen son irreales e inalcanzables, de manera que, en realidad, ningún individuo los cumple al cien por cien. A pesar de los típicos estereotipos de hombres verdaderamente

masculinos, como pueden ser Clint Eastwood,²⁸ los individuos de la vida real son complejos y es imposible definirlos a partir de una lista de cualidades (Beynon 57). Simplemente, hay algunos que se acercan, o pretenden acercarse, mucho más que otros a esta lista, con lo que tal vez lo más adecuado sería hablar de grados de masculinidad o feminidad. Sin embargo, las escalas de masculinidad y feminidad no son excluyentes, sino que ambas participan a la hora de modelar a los individuos: habrá individuos, ya sean hombres o mujeres, en los que prime la masculinidad, pero eso no quiere decir que en ellos no vaya a existir ningún trazo de feminidad, y lo mismo ocurrirá al contrario. En cualquier caso, el punto al que quiero llegar es que todas estas transiciones continúan reafirmando la idea de que los géneros y sus modelos son construcciones que los individuos crean y que, por lo tanto, también los individuos las pueden cambiar.

Parece que ya podemos empezar a atisbar el desequilibrio y derrumbamiento de los géneros, al menos como los hemos estado entendiendo hasta no hace mucho.

Aunque todavía siguen estando muy instaurados y arraigados en nuestras sociedades, empiezan a surgir nuevas concepciones e individuos que las desafían. Actualmente, son

²⁸ La feminista Drucilla Cornell publicó en 2009 *Clint Eastwood and Issues of American Masculinity*, un libro en el que se recorre la trayectoria del actor y director desde un punto de vista crítico y teórico. Cornell comienza analizando las películas de Dirty Harry, que hicieron que muchos críticos identificasen a Eastwood como “*the image of remorseless masculinity and the phallic power of the outlaw-hero who must never be drawn into the domestic role of women*” (1-2). Finalmente, en sus trabajos como director más recientes (e.g. *Mystic River*), Cornell ve en Eastwood un cuestionamiento de la masculinidad hegemónica.

muchos los que afirman que “*it is now ‘a bad time to be a man’*”, precisamente porque los hombres están viendo cómo los privilegios que antes les venían dados de manera automática están empezando a desaparecer (MacInnes 47). Sin embargo, opino que la situación que se está viviendo desde hace ya varios años debería ser considerada de manera totalmente contraria.

Por primera vez, tenemos en nuestras manos las herramientas y las circunstancias necesarias para poder acabar con los valores arcaicos que llevaban dominando nuestras sociedades tantos años y que arruinaban nuestras vidas. Aunque los sectores más desfavorecidos por estos órdenes fueran las mujeres o los homosexuales, también muchos hombres se han visto forzados a actuar y a esconder sus deseos e inclinaciones durante todo este tiempo. Además, dicha pérdida de privilegios no parece tan relevante si tenemos en cuenta que, aun con todo, “*if it is a bad time to be a man, it is still, in almost every area of life, a worse time to be a woman*” (48). Creo que si algo está claro es que aun queda mucho camino por recorrer.²⁹

²⁹ El tema de la igualdad entre hombres y mujeres, así como el de los nuevos modelos de masculinidades, continúan siendo hoy en día de gran relevancia, no solo desde el punto de vista literario o teórico, sino también desde una perspectiva social, algo que evidencia su contemporaneidad. Prueba de ello son, por ejemplo, las jornadas que se vienen celebrando anualmente desde el año 2012 bajo el nombre de “El compromiso, en masculino”. El fin de las mismas es el de discutir acerca de la conciliación por parte de los hombres entre trabajo, hijos y hogar, así como la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres y el cambio de mentalidad necesario para que ambas partes se integren en la misma medida y en igualdad de condiciones en las esferas doméstica y laboral (Mujer hoy).

2. *The Sick Man of East Asia*³⁰: historia y evolución de las masculinidades chino-americanas

Imagine a person, tall, lean and feline, high-shouldered, with a brow like Shakespeare and a face like Satan, a close-shaven skull, and long, magnetic eyes of the true cat-green. Invest him with all the cruel cunning of an entire Eastern race, accumulated in one giant intellect, with all the resources of science past and present, with all the resources, if you will, of a wealthy government-- which, however, already has denied all knowledge of his existence. Imagine that awful being, and you have a mental picture of Dr. Fu-Manchu, the yellow peril incarnate in one man.

Sax Rohmer, *The Insidious Dr. Fu-Manchu*

³⁰ *The Sick Man of East Asia* es un término de finales del siglo XIX y principios del XX referente a China que representa “*an emasculated male symbol invoked in some political tracts of the time*” (Brownell y Wasserstrom 29). Esta expresión apunta a que la supuesta causa de debilidad militar del país con respecto a las potencias europeas es la raza (Louie, “Chinese” 9). En relación con esto está la idea de China como “*degenerate prostitute*” (Brownell y Wasserstrom 29), muy común en novelas de esa época.

Existe una tendencia muy marcada en las mentalidades occidentales que consiste en representar y considerar al hombre chino como falto de masculinidad y, por lo tanto, afeminado y emasculado. Los factores que han contribuido a crear estas imágenes son muy diversos: desde la historia a la política, pasando por la literatura y el cine, por nombrar algunos.³¹ A través del tiempo y de la repetición, estas imágenes han acabado por instaurarse como estereotipos³² de gran eficacia y de consecuencias dramáticas para quienes se supone que los encarnan. No obstante, estos estereotipos no son estáticos, sino que han ido alterándose a lo largo de los años: por ejemplo, de *yellow peril* a *model minority*.

Como Kam Louie explica, los hombres chinos son considerados a menudo menos sexuales y más inteligentes que los blancos o los negros (*Theorising* 5). Uno de los ejemplos que mejor evidencia estos estereotipos es la asociación de Occidente con adjetivos como poderoso, masculino y dominante, y la consecuente asociación de Oriente con adjetivos como débil, femenino y sumiso. Tal y como Song, el personaje de la obra *M. Butterfly*, afirma: “*The West thinks of itself as masculine—big guns, big*

³¹ Algunos de los ejemplos más famosos que analizaré en este capítulo son los personajes de Fu Manchú, creado por Sax Rohmer, y de Charlie Chan, de Earl Derr Bigger, junto con la imagen creada por personalidades más recientes como Bruce Lee o Jackie Chan. En cuanto al discurso histórico, tal y como mostraré después, se encuentra plagado de innumerables leyes cuyo único fin fue el de marginar a los chino-americanos en la sociedad, lo que dio lugar a su emasculación entre otras cosas.

³² Por estereotipos entiendo “*preconceived ideas about individuals, groups or objects*” (Humm, *Dictionary* 277).

industry, big money—so the East is feminine—weak, delicate, poor” (Hwang, *M. Butterfly* 62). No obstante, los estereotipos relacionados con el hombre chino se verán todavía más acentuados con su llegada a Estados Unidos, donde tendrá que enfrentarse a innumerables dificultades a la hora de tratar de integrarse en una sociedad de hegemonía blanca y mentalidad racista.

La experiencia de la colonización ha demostrado que el mecanismo utilizado por la raza blanca para asegurar su supremacía ha sido siempre el de “desvalorizar al ‘otro’, conferirle un sentido de inferioridad y crear la mentalidad de esclavo” (Carabí, “Una introducción” 16). El miedo a la diferencia, a la posibilidad de ser “inferior”, resultó en que “las personas de color—negros, asiáticos, indios del continente americano—fueron convertidas en estereotipos y contempladas como individuos sumisos, pasivos, incultos, femeninos” (16). Esta idea se encuentra íntimamente conectada con el famoso trabajo de Edward Said *Orientalism* (1978), que también menciona esta oposición entre Europa/Occidente y Oriente, que acaba convirtiéndose en “el otro” (2). El orientalismo designa todo el cuerpo ideológico, político y literario que Occidente ha ido creando en torno a Oriente con el fin de conferirle un estatus inferior que justifique su dominación (95). La relación entre uno y otro es de dominación frente a subordinación, con lo que Oriente queda totalmente emasculado y afeminado. Aunque esta teoría se refiere concretamente a Oriente Medio, opino que podría extrapolarse y aplicarse a toda Asia y, más específicamente, a China.

Richard Fung defiende que existe una correlación entre las personalidades y los comportamientos reproductivos del ser humano. Según Fung, existe una escala en la que los negros se encuentran a la cabeza, debido a que tradicionalmente se ha considerado que poseen una mayor sexualidad, y son seguidos por los blancos. Los orientales, como cabe esperar, se encuentran al final de dicha escala. Esto se debe a que el grado de sexualidad se ha relacionado con el nivel de criminalidad, de manera que los negros siempre han sido víctimas de una hipersexualización; los asiáticos, sin embargo, asociados con la inteligencia, siempre se han situado en el otro extremo, totalmente desexualizados (Fung). Esta tendencia y manera de entender la sexualidad en Occidente, que todavía continúa patente hoy en día en la televisión y en la publicidad, proviene de los tiempos del colonialismo y la esclavitud (Fung).

Antes de continuar debo señalar las diferencias que existen entre los términos “emasculación” y “feminización” dentro del contexto de los estudios asiático-americanos. Aunque en algunas ocasiones estas palabras se utilizan casi como sinónimas y sin apenas distinción entre ellas, es importante puntualizar que se refieren a procesos diferentes. Mientras que, por un lado, la emasculación “*suggests the overall social consequence of the displacement of Asian men’s subject position*”, la feminización “*constitutes but one specific form of Asian men’s racial gendering in America*” (Ling 314). Por lo tanto, el término “emasculación” no implica afeminamiento ni falta de atributos masculinos; simplemente se refiere a la

imposibilidad de cumplir con el papel tradicionalmente desempeñado por los hombres (patriarcas, cabezas de familia, etc.).

A continuación, expondré los motivos históricos y sociológicos que llevaron a la creación de los estereotipos masculinos chino-americanos y a su difusión a través de diferentes medios, como la literatura o el cine. Para ello, en la primera parte comenzaré analizando la tradición sexual china, así como sus ideales de masculinidad. Tal y como Kam Louie defiende, para poder comprender cómo el pertenecer a una minoría étnica en Estados Unidos afecta a la masculinidad de los individuos, es necesario analizar y comprender previamente los valores de la cultura indígena (“Chinese” 2). En la segunda parte de este capítulo me centraré en la emigración china a Estados Unidos y en sus repercusiones, destacando los motivos que dieron lugar a los estereotipos.

Es de gran importancia conocer el contexto histórico vivido por los chino-americanos en Estados Unidos para poder comprender su literatura, en la que me centraré en los capítulos tres y cuatro. De hecho, la mayor parte de críticos asiático-americanos coincide en afirmar que “*gender and sexuality in Asian American literature cannot be understood apart from Asian American history*” (Wong y Santa Ana 175).

Las tradiciones y valores chinos se basan en principios completamente diferentes a los occidentales con lo que el choque cultural, como es de esperar, será de gran magnitud. Finalmente, en el tercer y último apartado analizaré la situación actual de este colectivo, así como los posibles modelos masculinos alternativos propuestos por algunos autores

que combaten los estereotipos establecidos. También debo aclarar desde el principio que, cuando hablo de modelos de masculinidades, en este caso me refiero concretamente a modelos declarados como heterosexuales.

2.1. Sexualidades y masculinidades chinas tradicionales

En esta sección pretendo ofrecer una visión general acerca de la cultura china en materia de sexualidad y masculinidad con el fin de comprender mejor los motivos por los que se generaron estereotipos. Por ello, me centraré en los valores, modelos y creencias chinas tradicionales relacionadas con la masculinidad. Como mostraré, los valores promovidos por esta cultura son muy diferentes a los occidentales y son de vital importancia a la hora de entender la aparición y evolución de los estereotipos que analizaré más adelante.

Aunque no existe demasiada información sobre la China arcaica, R. H. Van Gulik plantea la hipótesis de que es posible que estuviese organizada según un modelo matriarcal, partiendo de que “la asociación mujer-útero-tierra-poder creador es más antigua que la de hombre-falo-cielo-poder creador” (38).³³ Por otro lado, también es

³³ No obstante, debido precisamente a la falta de documentación sobre el período, considero arriesgado el uso del término “matriarcal” en su sentido estricto. Opino que lo que el autor pretende transmitir es que es probable que la mujer ocupase el papel central en la familia debido a su función reproductora, que le confería la admiración de los hombres.

significativo que los antiguos manuales de sexo chinos “representan a la mujer como guardiana de los arcanos del sexo y como depositaria del conocimiento sexual . . . y al hombre como un alumno ignorante” (36). Estos datos sitúan al hombre en un segundo plano, con lo que suponen una gran diferencia con respecto a los modelos occidentales.

Este supuesto sistema matriarcal del que Van Gulik habla acabó por alterarse más tarde con la llegada de la dinastía Chou (1100-221 a.C.), cuya sociedad se organizaba de acuerdo a un modelo feudal y patriarcal. Será la escuela de Confucio (221 a.C.-24 d.C.) la que exalte definitivamente “al hombre como indiscutible jefe y guía de la familia, como elemento fuerte y activo, símbolo de la luz y superior a la mujer, considerada débil y pasiva, símbolo de las tinieblas” (Van Gulik 37). De hecho, para los confucianos, “la mujer ideal era aquella que concentraba todos sus esfuerzos en las tareas domésticas” (91). Consecuentemente, la participación de una mujer “en los asuntos ajenos al hogar . . . se repudiaba y se consideraba como raíz de todo mal y causa del fin de las grandes dinastías” (91). La escuela confuciana, por lo tanto, se asemeja bastante a la ideología occidental en cuanto a que defiende la supremacía del hombre con respecto a la mujer. No obstante, existe una diferencia importante y es que consideraban que la mujer era inferior de manera natural, sin que ello supusiese un rechazo u odio hacia ella, cosa que sí sucedía en el caso del cristianismo: “para los confucianos considerar a la mujer inferior era tan natural como que la tierra fuese

inferior al cielo, y esto no implicaba en absoluto ni odio ni repudio a la mujer, como sucedía en el caso de tantos sacerdotes medievales” (111).

Otra idea que quizás resulte algo chocante es que, antiguamente, los chinos pensaban que el sexo podía resultar dañino si se practicaba en exceso (Van Gulik 76). El motivo de este razonamiento está ligado a las fuerzas del *yin* y el *yang*.³⁴ Se creía que las mujeres contenían la fuerza *yin*, mientras que los hombres la fuerza *yang*, y que el contacto de una con la otra favorecía a ambos (93). Este contacto tenía lugar durante el acto sexual. Lo ideal era que el hombre eyaculara únicamente cuando la mujer se encontraba más dispuesta para concebir; de lo contrario, se creía que el hombre estaba malgastando su fuerza *yang* (93). Esto se debe a que los antiguos chinos estaban convencidos de que la cantidad de esperma masculino era limitada, mientras que la esencia *yin* de las mujeres era inagotable (93). Debido a esto, se llega incluso a prohibir la masturbación en el hombre por suponer “una pérdida completa de esencia vital”, permitiéndose excepcionalmente en casos concretos en los que un hombre no pudiera disponer de compañía femenina, por ejemplo (95). Lo ideal era que un hombre conviviera frecuentemente con muchas mujeres pero sin emitir esperma, “enriqueciendo su *yang* con el *yin* de ellas” (93).

³⁴ El *yin* y el *yang* se representan con el famoso símbolo del círculo blanco y negro dividido en dos partes por una línea curva en la que “la parte derecha representa el *yang*, con un punto negro que señala el embrión *yin* contenido en él, y la mitad izquierda es el *yin*, con un punto blanco que indica el *yang* que éste posee” (Van Gulik 86).

Sin embargo, quizás lo más interesante del símbolo del *yin* y el *yang* sea lo que realmente encierra: “que cada hombre tiene un elemento femenino en sí mismo—más o menos pronunciado—y que cada mujer posee a su vez un elemento masculino más o menos desarrollado” (Van Gulik 87). La relación existente entre este pensamiento y la teoría *queer* es evidente y demuestra que ya en la Antigüedad los chinos eran conscientes de lo difusa que es la línea existente entre los géneros. De hecho, esta idea recuerda a Judith Butler y a su afirmación de que lo masculino no tiene por qué relacionarse únicamente con un hombre ni lo femenino con una mujer (*Gender* 6), algo sobre lo que ya profundicé en el primer capítulo. No obstante, sí resalta el dualismo hombre-mujer como dos únicas posibles categorías, lo que es contrario a la teoría *queer*.

Según Van Gulik, la homosexualidad³⁵ en la antigua China era muy común en mujeres pero poco frecuente en hombres hasta la dinastía Han (206 a.C. – 220 d. C.), periodo durante el cual estuvo muy de moda (97). De hecho, existen fuentes que recogen que algunos príncipes tenían “muchachos jóvenes en calidad de sodomitas (*lüan-tung*) o mantenían relaciones homosexuales con hombres adultos” (66). La

³⁵ Aunque Van Gulik habla de homosexualidad, opino que es muy poco probable que en la antigua China las personas se considerasen homosexuales. Tal y como explica Foucault, el concepto de homosexualidad surge cuando pasa de ser considerado como una simple práctica sodomita a ser una especie de androginia o hermafroditismo interior (43). Según Foucault, en Europa, este momento tiene lugar en 1871 con la publicación de un famoso artículo escrito por Westphal en el que la homosexualidad pasa a ser caracterizada como una categoría psiquiátrica, psicológica y médica (43). Por este motivo, en este caso sería más acertado hablar de relaciones sexuales entre personas del mismo sexo.

homosexualidad continuó en difusión hasta la dinastía Sung del Norte (960-1127 d.C.) y, desde entonces hasta finales de la dinastía Ming (1644 d.C.), se dio con la misma frecuencia que en el caso de la cultura occidental (97). También me gustaría resaltar que, aunque no se tratara de homosexualidad propiamente dicha, “los hombres solían expresar su afecto por los amigos en forma más calurosa que en la mayoría de los países occidentales” (162).

Con el tiempo, concretamente durante la falocéntrica dinastía Qing (1644-1911), la homosexualidad dio un vuelco hasta el punto de prohibirse y estar penada por la ley (Sommer 68). De hecho, los libros de medicina de la época hablan de “*‘false males’ and ‘false females’ (those with ‘useless bodies’) largely in terms of inability to penetrate and be penetrated, respectively*” (67). Consecuentemente, la homosexualidad o el consentir la penetración anal marcaba a los hombres como “*‘not males’*” y tenía importantes y repercusiones legales (78).³⁶ Una posible hipótesis que explica este cambio de actitud con respecto a la homosexualidad es la influencia que los misioneros cristianos y otros moralistas occidentales pudieron ejercer durante el siglo XX (Brownell y Wasserstrom 21). Otros autores, sin embargo, aseguran que la homosexualidad no era más que un ejemplo de comportamiento sexual pervertido que estaba mal considerado porque no llevaba a la procreación (21).

³⁶ Tanto era así que “*unmarried, homosexual, or otherwise socially marginal men were in many cases dealt with more harshly by the law and regarded as more of a threat to legitimate, heterosexual male power than were any categories of women*” (Brownell y Wasserstrom 10).

Mención especial merecen los eunucos, quienes gozaban de una posición privilegiada en la sociedad. Aunque la mayoría eran niños de familias poco favorecidas a quienes sus propios padres mandaban castrar para que pudieran entrar en la corte, también eran muchos los adultos que tomaban esta decisión para lograr una buena posición en la corte (Van Gulik 431-432). En la mayoría de casos los eunucos llegaban incluso a casarse y a adoptar hijos (432). La operación era rudimentaria pero en muy pocos casos provocaba la muerte (431).³⁷

Lo más interesante es la manera estereotípica en la que se les solía describir. Probablemente, las dolencias que estas personas sufrían, así como el sentimiento de inferioridad, fuesen el motivo de su carácter peculiar: “eran, por lo general, altaneros y sumamente suspicaces por naturaleza, se ofendían con facilidad y cambiaban rápidamente de humor. Gustaban enormemente de la vida lujosa y muchos eran famosos por su glotonería, aunque al parecer no les gustaba embriagarse” (431). Su condición hacía que pudiesen estar cerca de las mujeres, con lo que gracias a ello lograban informarse acerca de todo lo que ocurría en palacio, así como conseguir información concreta sobre el emperador. Los eunucos eran capaces de influenciar al emperador, ya sea directa o indirectamente a través de la emperatriz, para beneficiar sus intereses. En ocasiones, “llegaban a usurpar la dirección de los asuntos de Estado, con consecuencias

³⁷ La operación consistía en la extirpación del pene y del escroto de un solo corte. A consecuencia de tal mutilación, “un gran número de eunucos sufría de incontinencia urinaria crónica y de otras aflicciones” (Van Gulik 431).

desastrosas para el país y finalmente para ellos mismos” (342), lo que evidencia el poder que podían llegar a adquirir.

En mi opinión, los eunucos suponen un buen ejemplo a la hora de tratar de desmontar el dualismo de género, ya que ¿en qué género encajarían estas personas? A pesar de haberles asignado el sexo masculino al nacer, su castración les confería a una esfera diferente y especial en la sociedad. Podían relacionarse con total libertad tanto con mujeres como con hombres y se les atribuían unos puestos de trabajo determinados en palacio. Pienso que todas estas características son suficientes para considerar que constituían un género propio e independiente en la época. Aun más curioso me resulta el hecho de que llegasen a ser tan poderosos que incluso en algunos casos acabasen arrebatándole el poder al propio emperador, al menos a efectos prácticos. En estos casos, ¿quién sufría la castración en realidad? Aunque los eunucos estuviesen privados de sus genitales eso no les impedía alcanzar el poder, total o parcial, del palacio y de los asuntos del estado, llegando a castrar en sentido figurado al propio emperador.

Las diferencias culturales entre China y, en general, los países occidentales también se evidencian a la hora de describir los atributos ideales que un hombre debía tener. La cierto es que las imágenes de hombres que circulaban tradicionalmente en China no se aproximan demasiado al estereotipo de “*macho*” que hoy en día tenemos en Occidente (Louie, *Theorising* 3). Los estereotipos occidentales de hombre se centran en cualidades como “*toughness, courageousness and decisiveness . . . an adventurous*

spirit, [with] a proclivity to violence, [and] a tendency towards physical rather than oral expression” (8). En China, por otro lado, aunque también existe una corriente de “*macho man*”, no es la predominante, sino que se equilibra con otra denominada cerebral (8).³⁸ Debido a esto es importante recordar que al hablar de masculinidades chinas no podemos aplicar los paradigmas occidentales ya que lo único que estaríamos consiguiendo sería corroborar que no son auténticos hombres (8-9), según nuestra óptica.

Tradicionalmente, en China, las principales características ideales de un hombre se organizaban en torno a dos aspectos: el primero asociado a atributos *wen* (comportamiento culto, refinamiento, dominio de trabajos académicos), el otro asociado a cualidades *wu* (habilidades marciales, fuerza, dominio de las artes físicas) (Brownell 28).³⁹ Esto quiere decir que “*scholar-officials and military-officials represented two opposed poles around which masculine identity could be constituted*” (28). De esta forma, un estudioso podía ser tan masculino como un soldado, aunque lo ideal era un

³⁸ La tradición del “*macho man*” en China se divide en dos corrientes, “*yingxiong (outstanding male) and haohan (good fellow)*”, mientras que la del hombre cerebral se divide en “*the caizi (the talented scholar) and the wenren (the cultured man)*” (Louie, *Theorising* 8).

³⁹ *Wen* se vincula a “*those genteel, refined qualities that were associated with literary and artistic pursuits of the classical scholars and can thereby be partly analysed as a leisure-class masculine model*” (Louie, *Theorising* 14). *Wu*, por otro lado, “*was conceived as embodying seven virtues . . . that ‘suppressed violence, gathered in arms, protected what was great, established merit, gave peace to the people, harmonized the masses and propagated wealth’*” (14).

equilibrio entre ambas cualidades (Louie, *Theorising* 11). Si los occidentales tenían una visión de la masculinidad china como estereotipada por ser diferente a la suya, lo mismo sucedía con los chinos: “*Western men were perceived to be civilised men stripped of their civilisation – men of animal instincts and animal sexual drives*” (12). Por lo tanto, los atributos *wen* y *wu* solo podían ser encarnados por hombres chinos.⁴⁰ Además de las implicaciones raciales, estos atributos también están íntimamente ligados a la clase social: dado que los confucianos preferían las virtudes *wen*, los atributos *wu* se asociaban a las masculinidades no elitistas (17-18). Con el tiempo, como *wen* pasó a relacionarse con Confucio empezó a considerarse inalcanzable por los hombres, con lo que la mayoría aspiraba a convertirse en el ideal confuciano del *junzi*, que podría traducirse como “‘*gentleman*’, ‘*refined man*’ or ‘*virtuous man*’” (44).

Está claro que, para un occidental, sería más sencillo asociar *wu* con lo masculino ya que se asemeja más a sus convicciones de que la masculinidad debe estar basada en la fuerza física y la valentía. Sin embargo, existe una diferencia importante: mientras que el héroe occidental siempre ha entrañado un alto interés sexual, el guerrero chino no debía tener sentimientos románticos ya que en ningún caso debía dejarse dominar por sus pasiones (Louie, *Theorising* 23). Por ello, se podría decir que el héroe

⁴⁰ Es importante destacar que las mujeres chinas tampoco podían asociarse a estos ideales en ningún caso, dado que siempre hacían referencia única y exclusivamente a hombres (Louie, *Theorising* 46).

chino está asexualizado. Sin embargo, hay que hacer una distinción aquí ya que lo que se consideraba virtuoso era la disciplina y la capacidad de un hombre para contenerse sexualmente; por lo tanto, una abstinencia sexual forzada, como podía ser el caso de los eunucos, jamás era motivo de alabanza (91). A pesar de que parezca irónico, el modelo *wen* sí podía tener relaciones con mujeres, aunque tampoco era lo ideal. De hecho a Confucio nunca se le representa rodeado de mujeres ya que según él las mujeres eran una especie que debía evitarse (46-47). Por el contrario, sus discípulos siempre eran hombres, algo que refleja su misoginia. La sexualidad confuciana, de este modo, se caracteriza también por el control de la pasión sexual, algo que contrasta con la tradición occidental de conquista y control (Louie, “Chinese” 6), con la excepción de monjes o curas. No obstante, sería un error asociar el ideal *wu* con la agresividad y la fuerza, ya que dicho ideal siempre debía ser capaz de contenerse y tener paciencia con el fin de evitar la guerra y los métodos violentos (8). Se puede decir que el principal aspecto que ambas corrientes, *wen* y *wu*, comparten es el autocontrol de las pasiones y de los instintos, ya sean sexuales o no. Estos atributos contrastan con los valores occidentales y por ello insisto en la necesidad de su análisis histórico para comprender los efectos que la cultura estadounidense produjo en ellos.

Otro factor de relevancia tuvo lugar en la última etapa de la China imperial (entre 1550 y 1911), momento en el cual el modelo ideal de belleza masculino sufrió un profundo afeminamiento: “*The ‘anti-masculine’ had become the supreme male form*”

(Wu 19). Durante la dinastía Qing, la última dinastía imperial de China, los héroes eran representados como amables, tímidos, inmaduros y frágiles jóvenes que preferían evitar riesgos con tal de evitar posibles decepciones o frustraciones (28). Este ideal se vio aun más acentuado dado el interés de los literatos por el travestismo: “*They either admired or desired young men who took on female stage personae*” (30). De hecho, ya en el periodo Ming existe constancia de que muchos hombres aspiraban a tener un aspecto más femenino y a suprimir cualquier exceso de masculinidad (30). Esta imagen se extendió hasta hace pocas décadas y es muy visible en la tradición literaria china en la que son tan comunes las historias de amor entre un estudioso y una mujer bella:

“*scholar-beauty romances*” (Y. Wang 41). Yiyang Wang define el modelo masculino difundido en estas historias como “blando”, debido a que su atractivo deriva de sus conocimientos culturales (41). Este modelo contrasta con el de “*tough guys with muscles*”, pero no debe confundirse ni asociarse a “débil” (41).

De esta forma, se promovía el refinamiento y el talento como base para lograr la seducción y alcanzar el poder político (Y. Wang 41). Este modelo deriva directamente del ideal *wen*, que, como ya he mencionado, ha sido el más favorecido históricamente por estar asociado a las clases altas y, sobre todo, por ser el promovido por los confucianos. Debido a su inteligencia, el estudioso tiene más influencia política que el soldado y, por lo tanto, resulta más atractivo desde un punto de vista sexual (42). En la literatura este hombre “blando” se caracteriza por su voz tierna, piel clara, físico

delicado y alto grado de sentimentalidad (42), cualidades asociadas a lo femenino. Aun así, ese era el prototipo que atraía a las mujeres de la época. Por el contrario, la masculinidad “dura” se asociaba a las clases bajas, como los granjeros o los sirvientes, y no poseía ningún interés sexual (43).

Una vez más, comprobamos la influencia que el equilibrio entre el *yin* y el *yang* ejerce a la hora de modelar los ideales masculinos en la cultura china. Para alcanzar la masculinidad ideal, el hombre debe absorber esencia *yin* ya que solo de esa manera puede alcanzar el equilibrio (Y. Wang 44). En este caso, esa absorción no se realiza de manera sexual, sino que tiene lugar a través de un acercamiento a lo femenino, es decir, de un afeminamiento. De acuerdo a esta doctrina, además, hay que recordar que todo hombre tiene algo de mujer en su interior, con lo que lo único necesario para que un hombre logre este equilibrio es dejar aflorar esa parte femenina. Esta masculinidad “blanda” continuó hasta bien entrado el siglo XX, hasta la década de los ochenta. Durante estos años, la influencia occidental y el intento por encontrar una potencia nacional dieron lugar a la aparición del ideal de “*real men*” (Y. Wang 48).

Otro motivo fue el hecho de que las escritoras chinas comenzaran a lamentar que, según ellas, no hubiese hombres de verdad en China (Y. Wang 48). Estas reacciones fueron consecuencia de la influencia del movimiento anticonfucianista y de las tendencias más feministas de los setenta (Louie, *Theorising* 83). A partir de entonces, el foco literario comenzó a centrarse en temas de amor y sexo, y empezó a

producir más “chicos duros” como carniceros o bandidos, haciendo que el modelo del “*macho man*” se convirtiese en la tendencia dominante (Y. Wang 48-49). Sin embargo, en 1993 la publicación de *Defunct Capital* por Jia Pingwa supone un paréntesis y una vuelta a los valores de la masculinidad “blanda” a través de su protagonista Zhuang Zhidie, que posee todos los atributos de este modelo (49). Aunque se vendieron miles de copias de este libro, fue muy criticado precisamente por promover de nuevo una masculinidad “blanda” (49).

A partir de los ochenta y noventa los atributos *wen* comenzaron a modificarse hasta el punto de que ahora entrañan un alto componente comercial: “*Successful wen masculinity can now be measured by the acquisition and flaunting of trappings such as the size and power of mobile phones and laptop computers*” (Louie, *Theorising* 43). La imagen de “*business guru*” es, a primera vista, inconcebible con los ideales promovidos por Confucio debido a su hostilidad hacia ámbitos de tipo económico y comercial (53). Sin embargo, esta asociación es el resultado del intento de modernización de estos ideales por parte de los neo-confucianistas, que buscan su vinculación con la prosperidad económica en Asia (53). La doctrina confuciana puede ser de gran ayuda a la hora de tratar de combatir la corrupción a la que lleva el dinero (55). Por otro lado, el hecho de que este modelo también sea perseguido por las mujeres implica que las fronteras entre los géneros son cada vez más difusas ya que, tradicionalmente, las mujeres estaban completamente excluidas de estos ideales (43). También el ideal *wu* ha

experimentado una importante transformación e internacionalización gracias a las películas de artes marciales y al trabajo de personalidades como Bruce Lee y Jackie Chan (57).

Hoy en día, la influencia *wen* todavía es palpable y continúa siendo muy apreciada. Un buen ejemplo de ello es el caso de los candidatos políticos: “*The high number of political aspirants with doctoral qualifications contrasts sharply with that in Anglophone countries such as the United States and Australia*” (Louie, “Chinese” 5). Actualmente, la tendencia a asociar los estudios superiores con el poder continúa estando muy arraigada. Lo cierto es que los resultados obtenidos por algunos estudios demuestran que la masculinidad sigue siendo entendida de maneras muy diferentes por occidentales y asiáticos. Según el trabajo realizado por Peter Chua y Diane Fujino,⁴¹ los inmigrantes asiáticos recién llegados a Estados Unidos se otorgaban valores más bajos en cuanto a atractivo, poder y afecto con respecto a otros hombres; además, mientras que la masculinidad era algo muy importante para los blancos, no lo era tanto para los asiático-americanos y lo era aún menos para los inmigrantes asiáticos (407). Estos resultados son un reflejo del impacto que los valores occidentales tienen en los asiáticos: cuanto mayor es el contacto con ellos, mayor relevancia adquiere el concepto de masculinidad para los asiáticos.

⁴¹ El trabajo de Chua y Fujino está basado en las respuestas de universitarios heterosexuales chinos, japoneses y estadounidenses (397).

Otro estudio llevado a cabo por Ray Hibbins⁴² refleja que los emigrantes chinos defienden unos valores familiares muy tradicionales y patriarcales, en los que el padre debe ser el pilar económico, el protector y el guardián, entre otros (“Male Gender” 206). Algo similar ocurre con el tema de la sexualidad, con respecto a la cual se puede decir que adoptan una postura “conservadora”: “*Conservative is used in the sense of the importance placed on sexual potency and the delay in sexual activity*” (208); la mayoría de los hombres encuestados afirmó no haber practicado actividades sexuales hasta haber finalizado sus estudios y haber encontrado una profesión (208). Al citar estos estudios simplemente pretendo mostrar cómo hoy en día sigue habiendo diferencias notables en la manera en que los occidentales y los orientales entienden las masculinidades. Estas diferencias se deben a la evolución histórica y a las tradiciones que Oriente y Occidente han promovido.

Los atributos *wen* y *wu* han ido sufriendo transformaciones a lo largo del tiempo. Lo que evidencian todos estos cambios en las masculinidades, una vez más, es que no son estáticas, sino que se encuentran en una transformación continua: varían dependiendo de las modas y de las necesidades de cada momento y sociedad. De hecho, es necesario que sufran adaptaciones ya que, de no ser así, se volverían totalmente

⁴² El estudio de Hibbins se centra en la diáspora asiática en Australia y sus resultados se obtuvieron de 40 hombres chinos emigrantes de entre 19 y 57 años, de clases medias o medias-altas y de diferentes orientaciones sexuales (“Male Gender” 203).

irrelevantes e inútiles. Sin embargo, es importante fijarse en las diferencias que existen entre los atributos considerados como “ideales” por los chinos y aquellos valorados por la sociedad occidental. Por ejemplo, aunque la idea de fuerza se considera importante en China, existen otros atributos típicamente masculinos que no se mencionan en absoluto como ideales chinos, como pueden ser las ideas de “dominante” o “atractivo”. Esta diferencia en la manera de describir la virilidad también podría haber contribuido al desarrollo del estereotipo chino.

La conclusión que se puede extraer de estos datos es la que anticipaba al comienzo del capítulo: debido al contexto cultural y a los valores que la tradición china ha venido favoreciendo, no es apropiado utilizar los mismos parámetros en las masculinidades chinas y occidentales. Tradicionalmente, en China se han defendido unos atributos que poco tenían que ver con los que han reinado en Occidente y que, por lo tanto, pueden incluso resultar llamativos. Buenos ejemplos de estos son la teoría del *yin* y el *yang* o los ideales *wen* y *wu*, ya analizados. Aunque es obvio que *wen* y *wu* han evolucionado a lo largo de la historia y que China se ha contagiado de ideales occidentales, todavía existen diferencias importantes en la manera de entender y ejercer la masculinidad. Tal y como Yiyan Wang defiende: “*Despite the nostalgia for Chinese culture displayed in the narrative, Mr Butterfly . . . indeed ‘misengenders’ China. The ‘butterfly’ symbolism is too soft in the search for China’s national potency*” (56). Parece que el ideal del estudioso *wen*, así como la consecuente masculinidad “blanda”, no

resulta del todo apropiados para el mundo en el que vivimos hoy en día; en consecuencia, es necesario encontrar otros valores que se ajusten más a la realidad y a los individuos actuales.

2.2. El sueño chino en la Montaña de Oro⁴³: emigración, dificultades y estereotipos

En este apartado realizaré un recorrido histórico con el fin de establecer los motivos y circunstancias que dieron lugar a la creación y expansión de los estereotipos masculinos sobre los chino-americanos. Como analizaré, las dificultades experimentadas por los chinos al llegar a los Estados Unidos, como sus condiciones de vida en el país y las políticas de exclusión llevadas a cabo, se encuentran íntimamente ligadas a la difusión de las imágenes negativas de este grupo étnico.

Los chinos empezaron a emigrar a Estados Unidos con el comienzo de la fiebre del oro en el año 1848. Impulsados por tal fenómeno y por las historias que circulaban acerca de la infinidad de oportunidades que el nuevo mundo ofrecía, millones de chinos

⁴³ La Montaña de Oro (“*Gold Mountain*”) es el nombre que los chinos le dieron a los Estados Unidos después de que estallara la fiebre del oro con el descubrimiento del preciado metal en el Valle de Sacramento en California en 1848 (Novas y Cao 10). Por otro lado, Hawái, otro de los principales focos de la emigración china debido a sus plantaciones de azúcar, fue bautizada con el nombre de “*Fragrant Sandalwood Hills*” (Takaki 31). Estos nombres sugieren la idea que los chinos tenían en mente cuando comenzaron a emigrar: que Estados Unidos era un lugar lleno de oportunidades y un buen destino al que dirigirse para hacer fortuna.

comenzaron a emigrar con el fin de hacer fortuna.⁴⁴ Sin embargo, para la mayoría las cosas no serían tan sencillas. Estados Unidos no resultaría ser un buen anfitrión para los chinos, que acabarían siendo víctimas de abusos y discriminación en un país de costumbres y valores muy diferentes al suyo.

Desde un punto de vista histórico existen dos olas de emigración china: la primera, como ya he mencionado, tuvo lugar en 1848 con la fiebre del oro; la segunda se desarrolló en 1965 debido a la situación de inestabilidad por la que China estaba pasando en aquellos años (Takaki 420). No obstante, el mayor flujo de inmigración china tuvo lugar durante el siglo XIX, desde 1840 hasta 1900 (32). Durante todos esos años, su contribución al desarrollo de Estados Unidos ha sido de incalculable valor, a pesar del poco reconocimiento y de la hostilidad que han recibido. Los asiáticos *“transformed the western deserts into farmlands, built the transcontinental railroad, and toiled in factories from San Francisco to North Adams, Massachusetts”* (xii). La mayoría de estos emigrantes estaban casados y eran analfabetos o, en el mejor de los casos, habían recibido muy poca educación (33), lo que les convertía en un grupo altamente vulnerable. A continuación expondré de manera cronológica los motivos que propiciaron ambas olas migratorias, así como la situación y dificultades con las que se

⁴⁴ Esto quiere decir que, en contra del mito popular, los chinos no fueron *“coolies — unfree laborers who had been kidnapped or pressed into service by coercion and shipped to foreign countries”* (Takaki 36), sino que emigraron voluntariamente.

encontraron los emigrantes chinos. Con esto pretendo establecer el contexto que propició el desarrollo de sus estereotipos como hombres afeminados y emasculados. En la última sección analizaré en mayor profundidad todas estas imágenes.

Las ideas y la información previas que los estadounidenses tenían de los chinos cuando empezaron a llegar a la Montaña de Oro estaban bastante alejadas de la realidad. Los primeros libros escritos sobre chinos y japoneses eran muy partidistas debido a que la inmigración asiática era un tema de gran controversia. Por un lado, estaban los misioneros, como William Speer, Otis Gibson o George F. Seward, cuyos libros defendían a la población china destacando siempre sus virtudes (S. Chan, “Historiography” 2). Por otro, estaban los libros de escritores “anti-chinos”, como M.B. Starr o Robert Wolter, que presentaban a los chinos como una amenaza e invasión o *yellow peril* (2), estereotipo en el que me centraré más adelante.

Aun con todo, son muchos los que han criticado el trabajo de los misioneros por haber contribuido a extender y agravar los estereotipos de los chino-americanos. Durante el siglo XIX, los misioneros protestantes que visitaban China lo hacían con la convicción de que Occidente era superior a Asia y que los chinos eran una gente incivilizada y necesitada que tenía que ser salvada de un destino fatal (Ferens 23). Todas estas presunciones no tenían ningún tipo de respaldo. Así pues, Frank Chin, Jeffery Paul Chan, Lawson Fusao Inada y Shawn Wong, editores de las famosas antologías *Aiiiiiiii!: An Anthology of Asian American Writers* (1974) y *The Big*

Aiiieeee!: An Anthology of Chinese American and Japanese American Literature

(1991) denunciaron las actividades de algunos misioneros como Donaldina Cameron del Hogar Cameron y Charles Shepherd del Hogar Bautista para niños chinos Chung Mei (Chin, "Come" 16). Según ellos, estos misioneros ayudaron a extender el sentimiento de repulsión hacia los hombres chino-americanos. Sin embargo, "*only now is their contribution to the creation and perpetuation of the dark side of the stereotype of the Chinese male as moral behavioural, and sexual pervert coming to light*" (16). Un buen ejemplo del supuesto cinismo de los misioneros es citado por Frank Chin en *The Big Aiiieeee!*: "*Missionary Donaldina Cameron... only picked on prostitutes and whorehouses serving Chinese men. Whorehouses full of Chinese women serving a white-only clientele, like the one next door to her Cameron House, were blessed*" (16).

Shucheng Chan distingue cuatro períodos historiográficos en la historia asiático-americana: el primero, partidista, va desde la década de 1870 a principios de 1920; el segundo, de 1920 a la década de 1960, estuvo dominado por los estudios de los científicos sociales; el tercero, marcado por la aparición de trabajos revisionistas, abarcó de 1960 a la década de 1980; solo a partir del cuarto periodo, que comenzó en los ochenta, los historiadores profesionales empezaron a crear una recopilación histórica sobre los asiático-americanos ("Historiography" 1). Esto quiere decir que los estadounidenses no tenían acceso a información objetiva sobre los chinos, sino que para cuando empezaron a llegar, ya habían creado en sus mentes una serie de conceptos y

prejuicios que ni siquiera estaban basados en experiencias reales. No existían libros en los que los chinos apareciesen representados como seres individuales con personalidades propias, con la excepción de algún testimonio en forma de autobiografía o historias orales (S. Chan, “Historiography” 11). Con todos estos datos lo que pretendo exponer es que el público estadounidense carecía de información y la que poseía no estaba basada en evidencias; por tanto, el terreno se encontraba perfectamente abonado para el establecimiento y expansión de estereotipos. Consecuentemente, la población china fue defendida o condenada dependiendo del momento histórico por el que Estados Unidos estuviese pasando.

Cuando los chinos empezaron a emigrar a mediados del siglo XIX, su idea era la de pasar en la Montaña de Oro el tiempo necesario para hacer fortuna, para después regresar a China junto a sus familias como hombres ricos. Algo que marcó desde el principio esta actitud fue el Acto de Naturalización de 1790, por el que únicamente los extranjeros blancos podían aspirar a la ciudadanía estadounidense; más adelante, con la ratificación de 1868, también los descendientes de africanos fueron incluidos como candidatos (Novas y Cao 13). Los chinos, sin embargo, tendrían que esperar muchos años para poder solicitar la ciudadanía (13). Este hecho hizo que siempre se sintiesen

unos extraños en el país americano, un sentimiento⁴⁵ que aun hoy en día continúa afectando a muchos chino-americanos.

Dado que los chinos que querían emigrar eran analfabetos sin recursos económicos, ¿cómo podían permitirse un viaje a Estados Unidos? Una opción era ir con un contrato de trabajador a Hawái: un representante de las plantaciones realizaba las gestiones necesarias para trasladar al trabajador de manera gratuita hasta la isla, donde firmaba el contrato en el que se especificaban todas las condiciones; la otra opción era entrar en el país como trabajadores libres mediante el “*credit-ticket system*”, por el cual un agente les prestaba dinero que, más adelante cuando hubiesen tenido ingresos, tenían que devolver con intereses (Takaki 35).

El descubrimiento del oro atrajo a tal cantidad de chinos debido a la situación de pobreza extrema por la que la mayoría de familias estaba pasando. Por un lado, las Guerras del Opio contra Reino Unido (entre 1839 y 1842, y entre 1859 y 1860) y, por otro, las continuas revueltas domésticas durante la Rebelión Taiping (entre 1850 y 1864) hicieron que muchos pusieran todas sus esperanzas en California (Novas y Cao 15). En este momento, además, Estados Unidos se encontraba en pleno momento de expansión hacia el oeste, por lo que los habitantes del país necesitaban un medio para

⁴⁵ Este sentimiento de alienación es lo que Angelika Bammer denomina “*displacement*”, es decir, “*the separation of people from their native culture, through physical dislocation (as refugees, immigrants, migrants, exiles, or expatriates) or the colonizing imposition of a foreign culture*” (xi).

transportar bienes y trabajadores. La solución fue la construcción de una red de ferrocarril transcontinental que uniese el país de este a oeste. Para cuando su construcción comenzó, alrededor de 1860, el oro ya escaseaba con lo que los chinos estaban deseosos de aceptar cualquier trabajo (16). La mano de obra barata fue muy bien recibida por los estadounidenses, que se aprovecharon de la delicada situación de los chinos engañándoles y ofreciéndoles contratos, que firmaban sin ni siquiera comprender, y que les sometía a una explotación total (17).

Aparte de eso, Estados Unidos también necesitaba mano de obra barata para trabajar en las plantaciones, y, una vez más, acudieron a los emigrantes chinos. Dentro de estas plantaciones, las más importantes fueron las dedicadas al cultivo de azúcar en Hawái. Dado que los trabajadores hawaianos no solían ser muy disciplinados desde la óptica occidental, la Sociedad Hawaiana de Agricultura defendió la introducción de trabajadores chinos: “*They are prompt at the call of the bell, steady in their work, quick to learn, and will accomplish more*” (Takaki 24). De esta forma, durante los primeros años, los trabajadores chinos eran usados como ejemplo con el fin de que los hawaianos imitasen su comportamiento (25). Sin embargo, con los años los hacendados empezaron a darse cuenta de que sus plantaciones dependían demasiado de los chinos y comenzaron a promover la contratación de trabajadores de otras nacionalidades, como es el caso de los portugueses. Poco después, además, los dueños de las plantaciones tuvieron que parar la importación de trabajadores chinos porque para entonces Hawái ya

era parte de Estados Unidos, donde se había extendido la prohibición de inmigración china (26).

El tercer gran foco de captación de trabajadores chinos fueron las fábricas. Los empresarios también empezaron a ver en China una fuente de mano de obra barata y más aun desde que “*steam transportation had brought Asia to America’s ‘door’*” (Takaki 27). Ejemplo de ello fueron las fábricas de San Francisco, donde los empleados irlandeses, que empezaron a exigir un aumento de sueldo, fueron sustituidos por chinos, cobrando la mitad que los primeros (28-29).

Aunque en un principio la llegada de mano de obra china fue bien recibida, aquellos hombres que tomaban la decisión de emigrar debían embarcarse en un largo viaje en unas condiciones pésimas, para después ser recibidos de manera muy hostil.⁴⁶ Cuando el oro empezó a escasear, la actitud comenzó a cambiar notablemente hasta el punto de que los chinos empezaron a ser vistos como una amenaza y no tuvieron más remedio que acabar por abandonar las minas.⁴⁷ La siguiente opción para los inmigrantes

⁴⁶ Ronald Takaki recoge testimonios escalofriantes sobre las condiciones en que trasladaban a los emigrantes chinos: hombres viajaban separados de mujeres y niños, todos completamente hacinados, sin apenas comida ni acceso a un baño, lo cual propiciaba la expansión de epidemias a bordo y la consecuente muerte de muchos (68). Una vez en tierra firme los estadounidenses les recibían arrojándoles piedras, excrementos de animales y hasta escupiéndoles (73).

⁴⁷ En 1852 se aprobó un nuevo impuesto por el cual aquellos mineros que fueran extranjeros y no quisieran la ciudadanía estadounidense debían pagar tres dólares al mes. Para los chinos era imposible

chinos fue la construcción de la red de ferrocarril transcontinental, a lo que siguió el trabajo en las fábricas de San Francisco. El periodo entre 1850 y la Segunda Guerra Mundial estuvo marcado por la exclusión social para los chinos, lo que afectó directamente a su masculinidad: “*Chinese immigrant masculinity had been socially and institutionally marked as different from that of Anglo- and Euro-American ‘white’ citizens*” (Lowe 11). Las leyes de exclusión, así como la restricción en la entrada de mujeres chinas en Estados Unidos, ayudaron a que los chinos ocupasen una posición afeminada en comparación con la de otros inmigrantes blancos (12). Estos hechos muestran la gran relevancia que los factores históricos tuvieron en el desarrollo de los estereotipos chino-americanos.

Durante el siglo XIX, casi todos los inmigrantes chinos eran hombres. Como ya expliqué anteriormente, la tradición confuciana era machista y limitaba mucho las posibilidades de las mujeres: las solteras no podían viajar solas a lugares lejanos y las debían permanecer en casa cuidando del hogar y de las responsabilidades familiares (Takaki 36-37). Además, el viaje era muy costoso, con lo que las familias no podían permitirse que las mujeres acompañasen a sus maridos; por otro lado, también se aseguraban de esta forma que los hombres regresasen a China algún día (37). Las pocas mujeres que lograban entrar en el país eran prostitutas que habían sido vendidas o

conseguir la ciudadanía ya que la ley federal de 1970 la limitaba a personas blancas, con lo que el fin de dicho impuesto era hacer que los chinos abandonaran las minas (Takaki 82).

secuestradas por mafias y casi nunca llegaban a Hawái. Las cifras hablan de que en 1880, el número de inmigrantes chinos varones era de 70.000, frente a menos de 4.000 mujeres, de las cuales el 61% eran prostitutas (Novas y Cao 29). Esto provocó una alarma social que llevó a la instauración de la Ley Page de 1875, que prohibía la entrada de mujeres chinas en Estados Unidos (30).

Dadas estas circunstancias, los chinos comenzaron a congregarse en áreas rurales que, con el tiempo, acabarían convirtiéndose en barrios autosuficientes denominados *Chinatowns* (Novas y Cao 18). Uno de los primeros en surgir, y de los que adquirió más relevancia, fue el de San Francisco. Estos distritos han jugado un papel importante en la historia de los chino-americanos, aunque para muchos el establecerse en ellos no era algo voluntario: “*American took further steps to alienate them by passing laws aimed at segregating them from the community at large*” (18).

En 1882 se aprobó la Ley de Exclusión China, la cual prohibiría la inmigración de esta minoría y no sería derogada hasta el año 1942, cuando China pasaría a ser aliada de Estados Unidos en la Segunda Guerra Mundial y los chinos, por fin, conseguirían su ciudadanía (30). Esta ley complicó más aún el panorama para los chinos: los solteros tenían muy pocas posibilidades de encontrar esposa ya que casi no había mujeres chinas, y los casados muy pocas posibilidades de poder reunirse con sus mujeres (31). Además, en aquel momento los chinos se consideraban superiores al resto de razas, con lo que tampoco contemplaban la posibilidad de la exogamia (32). El resultado de todo

esto fue que los distritos denominados *Chinatowns* acabaron por convertirse en sociedades formadas por hombres solteros, incapaces de encontrar esposas y, por lo tanto, de formar familias, lo que afectó a la forma de concebir y desarrollar sus masculinidades. Con el tiempo, no obstante, muchos cambiaron de parecer y comenzaron a casarse con mujeres blancas y a lograr de esta manera su ciudadanía⁴⁸ (32).

La falta de mujeres en las comunidades chino-americanas trajo otras consecuencias ya que a los hombres no les quedó más remedio que empezar a desempeñar trabajos típicamente femeninos en lavanderías o restaurantes. Las pocas oportunidades laborales disponibles al llegar a San Francisco, tras la construcción del ferrocarril, también contribuyeron a que los hombres empezasen a emplearse en trabajos tradicionalmente femeninos. Muchos encontraron trabajos en las principales industrias del momento, pero la mayoría tenía que enfrentarse a la discriminación racial (Takaki 92). Después de años luchando en contra del “*ethnic antagonism*”, muchos se vieron forzados a autoemplearse (92). La mayoría optó por montar restaurantes chinos o

⁴⁸ En 1922 se aprobó la *Cable Act*, que castigaba a aquellos estadounidenses que se casasen con personas de otras razas no naturalizadas. El motivo que llevó a la implantación de esta medida fue la alarma general que se creó tras observar cómo cada vez más y más bebés y personas de otras razas conseguían la ciudadanía estadounidense de manera automática (Novas y Cao 32).

lavanderías.⁴⁹ La combinación de las leyes de exclusión con el hecho de que tuviesen que ganarse la vida haciendo trabajos considerados como femeninos, acabaron por emascular por completo al hombre chino, que se veía incapaz de demostrar su heterosexualidad en el terreno laboral (J. Chan 5). El concepto de roles de género está muy relacionado con el problema de emasculación que los chinos experimentaron al desempeñar trabajos femeninos. El rol de género es “*a social role allocated to men and to women on the basis of biological sex*” (Humm, *Dictionary* 258). Estos roles se desempeñan en espacios diferentes: el público y el privado. Los chino-americanos que trabajaban en las lavanderías o en las cocinas no podían disfrutar del espacio público de la misma manera que lo podía hacer un hombre de negocios, por ejemplo. Incluso las vestimentas necesarias para tales trabajos es de carácter “femenino” (como pueden ser la redecilla para el pelo o el delantal), con lo que se puede decir que incluso acababan travestidos.

Esta tendencia continuó y, durante las primeras décadas del siglo XX, los chino-americanos continuaron empleados en lavanderías, restaurantes y fábricas, totalmente aislados del resto de la sociedad estadounidense. Esta separación despertó la curiosidad de muchos turistas blancos, lo cual dio lugar a una nueva industria para los barrios conocidos como *Chinatowns* y reforzó la condición de los chinos como “extraños” (Takaki 231). La situación de estos distritos en aquellos años era pésima: estaban

⁴⁹ La lavandería fue una de las pocas salidas para los chino-americanos y una de las más recurrentes debido a las ventajas que ofrecía: no necesitaba de un gran desembolso de capital, los requisitos necesarios eran mínimos y apenas hacía falta hablar inglés (Takaki 93).

superpoblados, tenían muy pocos recursos sanitarios y existía un alto índice de criminalidad, lo que confirmaba los prejuicios de los chinos como “*unhealthy, unassimilable, and undesirable immigrants*” (246).

La Revolución Cultural China que tuvo lugar a partir de 1966 trajo consigo un periodo de inestabilidad, lo que empujó a muchos chinos a abandonar el país y emigrar a Estados Unidos, dando lugar a la segunda ola de inmigración china. Estos “*san yi man*”, o “nuevos inmigrantes” tenían poco en común con los inmigrantes de la primera ola. Existía una dicotomía dentro de este gran grupo: por un lado, estaban aquellos inmigrantes con formación académica que lograban adaptarse fácilmente a la sociedad estadounidense, tenían trabajos muy bien remunerados y vivían en barrios lujosos; por otro lado, estaban los inmigrantes sin estudios, que tenían que conformarse con trabajos como lavaplatos o cocineros y solo podían soñar con poder abandonar algún día *Chinatown* (Novas y Cao 51-52).

Poco a poco, las segundas generaciones de chinos nacidos en Estados Unidos acabaron creciendo con una idea de China como un lugar remoto con el que no se sentían identificados. Esta segunda generación fue llamada “*bamboo pole*”, una metáfora para afirmar que estaban vacíos por dentro por no sentirse identificados con China (Takaki 259). La educación fue un factor primordial en estas segundas generaciones, las cuales tuvieron que enfrentarse a importantes dilemas culturales. Mientras que Estados Unidos no reconocía las costumbres chinas, para sus padres los

niños de estas segundas generaciones seguían siendo chinos, de manera que tenían que asistir a clase en dos colegios distintos todos los días: el americano y el chino (257).

También se les enseñaba de antemano a estar preparados para “*the anti-Chinese prejudice*” y para mentalizarse de que nunca serían aceptados al completo por la sociedad (255). Los inmigrantes chinos tuvieron que enfrentarse desde el principio a una dificultad mayor que otros inmigrantes debido a su aspecto físico (12).

Una vez establecido el contexto histórico es momento de centrarse en el examen de los estereotipos a los que el hombre chino ha estado enfrentándose desde su llegada a Estados Unidos. Como ya mencioné, la información que los americanos manejaban acerca de los chinos era bastante limitada y sesgada, con lo que los mitos y los estereotipos no tardaron en surgir. En las mentes de los estadounidenses, “*the ‘heathen Chinees’*” habitaban lugares misteriosos, peligrosos, secretos y exóticos, como fumaderos de opio, y les caracterizaba la inescrutabilidad y la pasividad (Novas y Cao xix).

El mito del chino como *yellow peril* apareció poco después de su llegada a Estados Unidos con el comienzo de la fiebre del oro. Según explica Takaki, Estados Unidos tenía un concepto de sí mismo como un lugar “blanco” y homogéneo, con lo que la llegada masiva de personas de otro color comenzó a ser vista como una amenaza para la integridad de su pureza racial (100-102). La inmigración asiática se convirtió en causa de ansiedad para los estadounidenses, con lo que la creación de estereotipos se

convirtió en algo necesario desde el principio para poder legitimar de alguna manera la superioridad de la raza blanca (Lowe 18-19). A esto hay que sumarle, además, que los chinos eran considerados muy inteligentes, con lo que suponían una amenaza aun mayor. La consecuencia fue que empezaron a expandirse las descripciones negativas de este grupo, que alegaban:

Blacks, when brought to this continent, were “simple barbarians with nothing to unlearn”; they were “docile” and capable of accepting white ways. But the Chinese migrants could not be “assimilated”. They had “habits of thought rendered permanent by being stamped upon countless generations”. (109)

El miedo ante la posibilidad de que este gran grupo pudiera acabar con la “homogeneidad blanca” en Estados Unidos hizo que los chinos empezaran a ser vistos ya no solo como una amenaza, sino como un peligro y como un enemigo. De esta forma, la necesidad de establecer y fijar la identidad de los inmigrantes dio lugar a toda una serie de leyes en 1882, 1927, 1924 y 1934 que excluía a las personas provenientes de China, Japón, India y Filipinas. La consecuencia fue la creación de una categorización racial para los asiáticos basada en el color de su piel, simplemente por no ser de color blanco (Lowe 19).

El estereotipo de *yellow peril* tuvo repercusiones más allá del ámbito político. La cultura y la literatura estadounidenses comenzaron a crear y promocionar caricaturas de los asiáticos. De esta asociación del chino como un peligro para la sociedad surge la imagen del villano que quiere conquistar el mundo occidental, cuyo propósito político es dar propaganda a su exclusión social (Kim, *Asian* 5). De todas las caricaturas creadas, la más famosa y de mayor repercusión y difusión fue la de Fu Manchú, “*the cunning Chinese criminal*” (Cheung, “Art” 263), creado por Sax Rohmer en 1912 (cuya descripción incluí en la cita introductoria de este capítulo). El doctor Fu Manchú es un villano que planea hacerse con el control del mundo y, por lo tanto, es una amenaza para Occidente.

El otro gran estereotipo asociado a los chinos surgió de la mano de Earl Derr Biggers y de su personaje Charlie Chan, que apareció en los años veinte. Aunque, al contrario que Fu Manchú, Chan es de naturaleza buena, las consecuencias que supuso para los chinos fueron igualmente negativas: “*Charlie Chan was just another Asian stereotype, that of the effeminate, nerdy, inscrutable Asian male*” (Novas y Cao xix). Chan es un detective con sobrepeso que resuelve misterios. Sus descripciones le presentan como un hombre afeminado y emasculado que jamás consigue a ninguna mujer, ya que siempre son conquistadas por algún personaje europeo (J. Chan 12). Además, Charlie Chan fue la inspiración y el origen del otro gran estereotipo del hombre chino, el de *model minority*. El ataque japonés a Pearl Harbor en 1941, así

como el trabajo de la aclamada Pearl S. Buck, supusieron un giro radical en las mentes de los estadounidenses: todo su odio se dirigió hacia los japoneses, mientras que los chinos empezaron a ser percibidos como héroes y amigos (xix). Los chinos pasaron de una discriminación negativa a una positiva, pero de una forma u otra, seguían sin librarse de la discriminación y de los estereotipos.

El estereotipo de los chinos como *model minority* surgió oficialmente en los sesenta, cuando muchos periodistas empezaron a difundir que los chino-americanos tenían una formación académica alta y que entre ellos las tasas de crimen y delincuencia eran muy bajas (S. Chan, *Interpretive* 167). Sin embargo, esta propaganda tenía un fin claramente político teniendo en cuenta que estos eran los años del Movimiento por los Derechos Civiles: “*Proponents of the thesis were in fact telling Black and Chicano activists that they should follow the example set by Asian Americans who work hard to pull themselves up by the bootstraps instead of using militant protests to obtain their rights*” (167). A pesar de que la situación de los chino-americanos mejoró, siguieron ocupando una posición inferior en la sociedad. Por ejemplo, en el entorno laboral, aunque el número de japoneses y chinos en puestos administrativos y de oficina era algo más alto que el de blancos, sus salarios seguían siendo inferiores; además, el hecho de que tantas mujeres asiático-americanas trabajasen era reflejo y consecuencia de los salarios bajos de los hombres (169).

La exaltación exagerada de las virtudes de esta minoría acabó convirtiéndose en un nuevo estereotipo que continúa vivo incluso en el presente. De manera general, se percibe a los chino-americanos como faltos de agresividad y pasivos, algo que no solo afecta a sus vidas profesionales, sino también a sus identidades. La mayoría siente que están catalogados como un grupo homogéneo, algo que les coarta y les impide mostrar quienes son realmente (Takaki 476-477).

La siguiente figura que requiere mención especial es Bruce Lee. Mientras que ni Fu Manchú ni Charlie Chan fueron creados por chinos, ni jamás habrían encajado en ninguno de los modelos masculinos de la tradición china (Kam, *Theorising* 144), Bruce Lee supuso una revolución en este sentido: “*He was able to develop a masculinity model that was Chinese yet also embraced enthusiastically by a large movie-going audience in the West*” (145). Era la primera vez que un personaje chino, interpretado por un chino, era aclamado por los espectadores estadounidenses. Bruce Lee encarnaba valores típicamente *wu*, como la lealtad, la entereza o el compañerismo, al mismo tiempo que luchaba contra la opresión racial (145). Aun con todo, son muchos los que han condenado a Bruce Lee por continuar con la tendencia que Fu Manchú y Charlie Chan comenzaron en su día, asegurando que carece de masculinidad (146). A menudo se le compara con James Bond, quien, al contrario que Lee, siempre es deseado por mujeres atractivas y nunca duda en consumir sus pasiones en la gran pantalla (146).

Sin embargo, al igual que Kam Louie, opino que Bruce Lee supuso toda una revolución en la manera de entender las masculinidades chino-americanas y que dista mucho de ser un estereotipo afeminado y emasculado. Lee no desperdicia ninguna secuencia para despojarse de su camiseta y mostrar su musculatura, una imagen poco común hasta el momento para un chino; además, si nunca llega a consumir sus romances es por dos motivos: por un lado, debido a que sus películas iban dirigidas a un público asiático muy poco acostumbrado a ese tipo de demostraciones en el cine y, por otro, debido a que los héroes *wu* siempre deben atender a sus obligaciones antes que a las mujeres (146-147). Además, que Bruce Lee no llegue a consumir dichos romances no quiere decir que no despierte el interés de las bellas actrices femeninas con las que suele compartir cartel, ya que sus miradas delatan la atracción que sienten por él (147).

Bruce Lee fue capaz de convertirse en un “héroe” famoso aunque, inicialmente, tanto él como sus películas fueron rechazados por los productores estadounidenses. Una vez que Lee demostró ser una estrella taquillera se le ofrecieron algunos papeles en series de televisión americanas de finales de 1960, como *The Green Hornet* o *Kung Fu* (J. Chan 73). Sin embargo, a Bruce Lee no se le dio la oportunidad de interpretar el papel protagonista de *Kung Fu* debido a que, tal y como el productor Fred Weintraub explicó, “*the network, NBC, and various sponsors felt a Chinese could not carry the lead role on American television*” (73). Este rechazo a manos de productores estadounidenses marginalizaron no solo la identidad de Lee como chino-americano,

sino también su masculinidad (73). Después de su segunda película, *Fist of Fury* o *The Chinese Connection* (1972), a Bruce Lee le empezaron a llover contratos millonarios de productores de Hollywood. Lee demostró que un actor chino-americano podía llegar al público estadounidense como protagonista a pesar del racismo institucionalizado que imperaba entre los productores de televisión y de Hollywood (74).

Otra excepción fue Shang-Chi, el personaje de los cómics de Marvel. Shang-Chi es representado como el único héroe capaz de proteger a la civilización occidental de las fuerzas del mal con sus propias manos (J. Chan 97). La diferencia principal entre Shang-Chi y Fu Manchú o Charlie Chan es que la imagen de Shang-Chi “*is heroic, heteromasculine, and sexual... It is clear that his body is only admired by the female characters and there is no ambiguity or ambivalence in the portrayal of Shang-Chi’s manhood*” (98). A pesar de constituir casos aislados, en mi opinión tanto Bruce Lee como Shang-Chi constatan la fragilidad de los estereotipos y la posibilidad de destruirlos. Dichos ejemplos podrían ser tomados como inspiración y como evidencia de que también existe un lugar para las masculinidades ideadas por chino-americanas.

Los estereotipos también alcanzaron la industria de la pornografía *gay*. Según Richard Fung, en este tipo de películas, el actor asiático siempre es una caricatura de la pasividad, siempre es el penetrado, ya que solo así pasa se convierte en oriental y pasa a ser percibido como tal. De esta forma, se puede decir que solo existen dos modelos posibles para el chino-americano: “*the egghead/wimp*” o “*the master/ninja/samurai*” y,

en cualquier caso, ambos estereotipos son asexuados (Fung). Sin embargo, a pesar del recurrente estereotipo del hombre chino como falto de sexualidad y masculinidad, existen algunas contradicciones. Por ejemplo, se suponía que los asiáticos tenían una libido muy peligrosa y por este motivo el gobierno de Saskatchewan prohibió en 1912 que los empresarios asiáticos contratasen mujeres blancas (Fung).

Aunque tanto Charlie Chan como Fu Manchú fueron creados por escritores no chinos, hay otros muchos ejemplos en los que escritores chino-americanos presentan personajes chinos estereotípicos en sus trabajos. Al menos ese es precisamente el problema que los editores de *Aiiieeee!: An Anthology of Asian American Writers* (1974) quisieron resaltar en su introducción. Dichos editores discuten acerca del problema que existe con la feminización y emasculación del hombre chino-americano no solo en la sociedad, sino también en la literatura escrita por algunos chino-americanos: “*in both Chinese American and Japanese American writing, by yellow male and female wordsmiths, yellow men are not sexually attractive to yellow women*” (Chin et al., “Aiiieeee” xl). Más tarde, en *The Big Aiiieeee!: An Anthology of Chinese American and Japanese American Literature*, Frank Chin destacará la importante diferencia entre lo que él llama autores “*of the fake*”, y autores “*of the real*”⁵⁰ (Chan et al., “Introduction” xv).

⁵⁰ Con la publicación de “Come All Ye Asian American Writers of the Real and the Fake” Frank Chin, y el resto de editores de *The Big Aiiieeee!* destacaron una marcada división entre los escritores

Chin culpa a algunos de los escritores chino-americanos más famosos por presentar una realidad china en la que todo es falso. Además, añade Chin, falsificando esa realidad, estos autores también contribuyen a corroborar el estereotipo: “*Kingston, Hwang and Tan are the first writers of any race, and certainly the first writers of Asian ancestry, to so boldly fake the best-known works from the most universally known body of Asian literature and lore in history... This version of history is their contribution to the stereotype*” (Chin, “Come” 3). De acuerdo con estos editores, el hecho de que la mayoría de escritores chino-americanos no hayan sido capaces de establecer la diferencia entre lo “falso” y lo “real” ha tenido consecuencias terribles para la comunidad chino americana. Por ejemplo: “*for the Chinese Americans, the stereotype has completely, factually, and morally replaced everything real about the Chinese immigrants and the history and culture of Chinatowns and children’s stories*” (51).

Estos escritores, según Chin y el resto de editores, han creado una versión “falsa” de la

chino-americanos. Para ellos, autores aclamados por el público estadounidense, como Maxine Hong Kingston, no eran más que autores “*of the fake*”. Lo que Chin pretendía transmitir con dicha denominación es que lo que estos autores presentan en sus trabajos como realidad y tradiciones chinas no son más que invenciones falsas que pueden encajar en los estereotipos de las mentes estadounidenses. Precisamente por esto las obras de los autores “*of the fake*” resultan tan exitosas. Por el contrario, los autores “*of the real*”, de acuerdo a Chin, son aquellos que presentan la auténtica realidad sobre la cultura china.

Lógicamente, dichas concepciones son totalmente subjetivas y han sido sometidas a muchas críticas. En el fondo, no son más que una oposición binaria y una generalización.

historia chino-americana que, debido a ser la más accesible por corroborar los estereotipos creados por los estadounidenses, ha reemplazado a la auténtica.

Algunas de las ideas “falsas” que estos escritores han transmitido son: *“the first yellows came to America with no intention of settling. They were sojourners... Chinese and Japanese cultures are so misogynistic they don’t deserve to survive... Asian culture is anti-individualistic, mystic, passive, collective [and so forth]...”* (Chin, “Come” 9).

De acuerdo con los mencionados editores, la mayor parte de los escritores chino-americanos han presentado una visión negativa de su cultura y su sociedad totalmente irreal. Sin embargo, ¿cómo podemos saber que las imágenes negativas que estos escritores han representado son realmente falsas? ¿Podemos confiar en las críticas de estos editores cuando afirman que estas imágenes no representan la realidad?

Los libros de historia recogen que la intención de los chinos cuando llegan al continente americano sí era la de pasar en él únicamente el tiempo necesario para hacer fortuna y luego regresar a China. Además, tradicionalmente, China se ha caracterizado por ser un país de marcada tradición patriarcal. Como comenté en la sección anterior, la escuela confuciana siempre ha dado por hecho la superioridad del hombre con respecto a la mujer, la cual debía permanecer en el hogar y ocuparse de él. Incluso hoy en día, los periódicos e informativos siguen recogiendo noticias sobre niñas chinas que son abandonadas o asesinadas por el simple hecho de ser del sexo femenino y, por lo tanto, supuestamente inútiles.

También resulta sospechoso que la mayor parte de los escritores que los mencionados editores consideraban “falsos” fuesen mujeres que querían denunciar en sus obras el machismo presente no solo en la sociedad estadounidense, sino también dentro de su propia comunidad china y chino-americana (Simal, “Chinese” 74). Aunque la obra de Kingston, *The Woman Warrior* (1975) fue acusada de presentar una China “falsa” y machista en su trabajo, críticas posteriores como King-Kok Cheung, Elaine Kim, Shirley Lim o Sau-Ling Wong “*have further pointed out the reality of sexism in both Asian and American cultures*” (Cheung, “Re-Viewing” 11). Puede que el problema sea que los autores objeto de las críticas no quisieran afrontar la realidad acerca de las nociones machistas de su cultura, dado que eso crearía una imagen negativa de ellos mismos y de los hombres chinos en general. Tras tener en cuenta todas las opiniones, parece que la visión que estos editores recogen es demasiado radical y no se ajusta a la realidad.

Hay que reconocer que, pese a todas las críticas que el grupo editorial recibió (principalmente de estudios feministas y *gays*, en el fondo, lo que buscaban tenía una buena intención: redefinir y buscar nuevos modelos masculinos para los chino-americanos. Es decir, ensalzar “*‘Asian heroic tradition’, by glorifying the martial heroes featured in the classical Chinese and Japanese epics, and by implicitly presenting these heroes for contemporary Asians to emulate*” (Cheung, “Art” 263). En efecto, sus argumentos con respecto a la situación denigrante que los chino-americanos

sufren en la cultura popular continúan siendo válidos; el problema es que los valores que exaltaron fueron los relacionados con los valores patriarcales y machistas (264).

Mientras que, por un lado, destacaron valores como la lealtad o el coraje, por otro lado resucitaron códigos masculinos que rezuman violencia y que invocan la ideología euroamericana (Cheung, “Of Men” 177).

Cheung destaca la aparente necesidad de que haya violencia para que un modelo de masculinidad resulte atractivo (“Of Men” 178). La popularidad de Bruce Lee y el posterior éxito de películas dirigidas por Jackie Chan y John Woo continúan ayudando a la legitimación del machismo y a la asociación de la masculinidad chino-americana con la violencia (178). Después de tantos años bajo la influencia de los ideales masculinos occidentales y del sentimiento de inferioridad que se creó en los chino-americanos por no ajustarse a ellos, es lógico que exista una tendencia a querer imitarlos de alguna manera. Sin embargo, como ya mostré al principio, la tradición china, antes de verse alterada por el contacto con otras civilizaciones, siempre promulgó unos principios masculinos muy diferentes a los occidentales. Aunque sería ridículo tratar de volver a emular dichos ideales, ya que las masculinidades deben evolucionar a lo largo del tiempo para cumplir con las necesidades de los individuos, opino que la solución tampoco es partir de los occidentales y adoptarlos como propios. Si lo que se pretende es la creación de unos nuevos modelos de masculinidades chino-americanas, ajustados al tiempo presente, es necesario revisar la historia y tradiciones pasadas y adaptarlas a

las exigencias del momento. Por otro lado, también es necesario evitar aquellos valores arcaicos que no pueden ni deben tener validez, como es el caso de la violencia o el machismo.

Como he constatado, los estereotipos con los que se asocia a los chino-americanos son el resultado de una serie de factores históricos y culturales. Por un lado, los ideales masculinos de la tradición china basados en valores intelectuales y en el autocontrol son totalmente diferentes a los Occidentales; por otro lado, los prejuicios, la discriminación y la marginalización sufridas tras la emigración a Estados Unidos crearon unas condiciones para la aparición y continuación de dichos estereotipos. A esto es necesario sumar la gran difusión de estas imágenes, gracias a la literatura, el cine o la televisión. En resumen, es necesario conocer muchos factores históricos y culturales para comprender el motivo por el cual surgen estos estereotipos y para poder identificar la dificultad que supone intentar eliminarlos.

2.3. Nuevos modelos de masculinidad chino-americana

Estudios llevados a cabo en los últimos años muestran que los inmigrantes chinos continúan siendo objeto del racismo no solo en Estados Unidos, sino también en otros países como Australia. La mayoría se sienten infelices porque hoy en día siguen desempeñando trabajos por debajo de sus cualificaciones (Donaldson y Howson 211) y

porque están presionados al sentir que tienen que demostrar su validez constantemente, lo que evidencia un racismo latente (Hibbins, “‘New’ Chinese” 167). En el ámbito laboral, los hombres asiáticos continúan estando asociados al estereotipo del “empollón”, insuficientemente masculino, o del samurái, excesivamente masculino, a pesar de que muchos no perciben tal asociación (157). Asimismo, la mayor parte de asiáticos continúa creyendo en el papel del hombre como proveedor económico para su familia, papel que se vio desafiado por la emigración. Consecuentemente, muchos sintieron en su momento que sus esposas y novias les habían perdido el respeto y esto es algo que todavía les marca (Pease 82).

El paso de los años ha traído consigo modificaciones en las masculinidades tradicionales chinas: con la globalización, el ideal *wen* se encuentra ligado actualmente al éxito empresarial (Hibbins, “‘New’ Chinese” 155). Esto ha dado lugar a una mayor variedad de modelos masculinos tanto en Asia como en la diáspora a consecuencia de los cambios producidos en las estructuras sociales y en las características y roles de género (155-156). Aunque la discriminación basada en la raza es ilegal hoy en día, los prejuicios, lejos de desaparecer, han tomado otras formas (S. Chan 187). A pesar de poseer un estatus legal, los chinos nacidos en Estados Unidos siguen sin tener acceso a las mismas oportunidades que los blancos debido a su aspecto, lo que les confiere una

situación entre dos culturas, la estadounidense y la china, en la cual las perspectivas laborales son bastante desalentadoras⁵¹ (Takaki 259-260).

Sigue siendo necesario el planteamiento de nuevos modelos masculinos que destruyan los estereotipos, pero dicho planteamiento entraña ciertos riesgos. Puede suceder que, en dicho intento, acaben por infravalorarse las diferencias y, como consecuencia, se construyan unos modelos que apoyen el discurso racista, cayendo en la lógica de la cultura dominante basada en una dicotomía generalista; es decir, en un sistema binario en el que uno de los términos (en este caso la masculinidad blanca heterosexual dominante) es favorecido frente al otro (la masculinidad chino-americana), derivando en una jerarquía (Lowe 71-72).⁵² Es necesario evitar el entendimiento y promoción de la masculinidad como un todo homogéneo y aceptar la heterogeneidad y la multiplicidad, prestando atención a las diferencias de clase y género dentro de los

⁵¹ Esta situación entre dos culturas en la que se encuentran los chino-americanos puede relacionarse con la de los afro-americanos y la idea de “*double consciousness*” desarrollada por W.E.B. Dubois: “*It is a peculiar sensation, this double-consciousness, this sense of always looking at one’s self through the eyes of others, of measuring one’s soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity*” (9). Según Dubois, los afro-americanos, estadounidenses y negros al mismo tiempo, experimentan una dualidad, es decir, tienen “*two souls, two thoughts, two unreconciled strivings; two warring ideals in one dark body, whose dogged strength alone keeps it from being torn asunder*” (9). Con respecto a la situación económica del sector chino-americano, es necesario mencionar también que el estado estadounidense ofrece ayudas a las minorías. Aunque por un lado dichas ayudas los discriminan de cierta forma, por otro lado también es cierto que mucha gente se aprovecha de ellas.

⁵² La problemática de las construcciones binarias expuesta por filósofos como Jacques Derrida o Hélène Cixous ya fue planteada y discutida en el primer capítulo de este trabajo.

asiático-americanos. También sería interesante buscar afiliaciones con otros grupos (74), como pueden ser los afro-americanos. Las diferencias raciales y sexuales no pueden ser entendidas por separado (Eng 2), ya que es el resultado de la influencia de ambas lo que marca las experiencias y la identidad de cada individuo, entre otras cosas.

Debido a la persistencia de los estereotipos, la remasculinización⁵³ iniciada por los editores de *Aiiieeee!* continúa estando vigente y, además es necesaria (Nguyen, *Race* 88). Lo que también es necesario perfilar son los medios para llevar a cabo tal remasculinización. De acuerdo a Viet Thanh Nguyen, el movimiento anti-guerra y anti-imperialista que surgió en 1968 de la mano de activistas asiático-americanos dio lugar a una nueva visión de la masculinidad a través de la violencia: “*Young Asian Americans discovered that violence could also be used to remasculinize themselves and the historical memory of their immigrant predecessors*” (“Remasculinization” 130). Según Nguyen, esta es una tendencia que continúa estando vigente hoy en día debido a que todavía persisten los estereotipos que emasculan a los chino-americanos en la cultura estadounidense (130). Este remasculinización a través de la violencia ha sido utilizada por numerosos escritores: “*Racial remasculinization through the performance of violence by the male body becomes the dominant mode of political and aesthetic consciousness for Chinese American male writers*” (134). La idea consiste en apropiarse

⁵³ Con remasculinización me refiero al intento por tratar de devolver a los chino-americanos la masculinidad que les corresponde.

de la violencia que Estados Unidos ha usado en contra de los chino-americanos, con el fin de emascularlos y excluirlos socialmente, y emplearla como herramienta para combatir dicha hostilidad y redefinir su masculinidad.

En mi opinión, está claro que la violencia no es el camino adecuado ya que es precisamente esa violencia la que puede convertir a los asiático-americanos en el “otro” ((Nguyen, *Race* 88). De esta forma, tal y como Cheung defiende, opino que “*a quest for Chinese American manhood should allow us to engender an alternative cast rather than simply clone Western models*” (“Art” 264). Cheung, por su parte, propone dos modelos muy distintos: el *shusheng* tradicional o erudito y el del hombre que cumpla con lo que denomina “*ethic of care*” (264). El primer modelo tiene una larga tradición en la cultura clásica china. Algunos de sus principales atributos son su ingenio y su sensibilidad artística y poética; además, se caracteriza por buscar hombres y mujeres que iguallen su inteligencia e integridad; el segundo se caracteriza por ser atento y cuidadoso con respecto a las necesidades de otros (264). El problema que encuentro con respecto a los modelos propuestos por Cheung es que, desde mi punto de vista, no entrañan ningún trazo de masculinidad de manera estricta. A mi parecer, esos modelos podrían referirse tanto a mujeres como hombres. Si bien es cierto que las mujeres pueden encarnar y poseer atributos y valores masculinos, y vice versa, opino que deben existir diferencias entre los modelos masculinos y los femeninos. De no ser así, habría

que cambiar la terminología y tendríamos que referirnos únicamente a modelos de género de manera abstracta.

En cualquier caso, pienso que todavía existe una labor importante por realizar a la hora de establecer unos modelos de masculinidades chino-americanas que, ante todo, rechacen “*an oppressive model of masculinity and embrace a profeminist ideology of manhood*” (J. Chan 155). Sean cuales sean los modelos a adoptar como referencia, opino que no deberían pasarse por alto los valores chinos tradicionales, sino que deben partir de ellos con el fin de extraer las cualidades necesarias para adaptarlas al tiempo presente. Cuando hablo de valores tradicionales me refiero solo a aquellos valores positivos que puedan ser válidos y adaptados a la actualidad. Las tradiciones cambian y deben cambiar, pero opino que podrían ser un buen punto de partida para la reformulación de los modelos masculinos chino-americanos, siempre y cuando no sean machistas ni perjudiciales para las personas.

3. Mariposas, vaqueros de *Chinatown* y *bananas*⁵⁴: modelos clásicos de masculinidad en la literatura chino-americana

*Born? No! Crashed! Not born. Stamped! Not born!
Created! Not born. No more born than the heaven and
earth. No more born than nylon or acrylic. For I am a
Chinaman! A miracle synthetic!*

Frank Chin, *The Chickencoop Chinaman*

Si, tal y como concluí en el primer capítulo, el género es una cuestión de “nurture” y no “nature”, “*the character conventionally assigned men and women in novels reflects history and culture rather than nature, and novels, poems and plays are neither timeless nor transcendent*” (Jehlen 264). Como analicé en la sección anterior, hubo diversos factores históricos, sociológicos y culturales que llevaron al hombre

⁵⁴ Begoña Simal ya expuso en su día estos modelos en su artículo “Chinese Ethnogenesis: From Jade and Lotus Flowers to Chinatown Cowboys, Bananas and Monkeys” (1999) con el fin de mostrar las transformaciones que habían experimentado hasta el momento las masculinidades chino-americanas en la literatura. También Elaine H. Kim habló de “*Chinatown cowboys*” (*Asian* 173) como modelo de masculinidad propuesto por los editores de *Aiiieeeee!*

chino-americano a ser objeto de discriminación, emasculación y afeminamiento; dichos factores también tuvieron consecuencias en la literatura, tanto en la estadounidense como en la chino-americana. Los escritores chino-americanos respondieron de maneras diversas a los estereotipos difundidos por la sociedad estadounidense proponiendo nuevos modelos masculinos a través de sus novelas y personajes. Sin embargo, existen varios modelos masculinos recurrentes que alcanzaron gran difusión y que se convirtieron en objeto de estudio por parte de numerosos críticos.

La mariposa, el vaquero de *Chinatown* y la *banana* han supuesto, al menos hasta el siglo pasado, las tendencias más destacables en cuanto a personajes chino-americanos y, por este motivo, me he basado en ellos para escribir este capítulo. No pretendo transmitir con esto que todo personaje chino-americano de la segunda mitad del siglo pasado pueda encajar en alguno de estos modelos; de hecho, la tarea de tratar de conferirle a todo ejemplo una etiqueta resulta imposible, ya que la práctica, con todas sus excepciones y contradicciones, siempre excede a la teoría. Mi objetivo es proponer un diálogo entre las teorizaciones expuestas en los dos capítulos anteriores y los análisis que vendrán a continuación. Por este motivo, en el último capítulo me centraré en personajes de novelas que no encajen en ninguna de estas categorías o modelos. Dado que dichos modelos ya han sido expuestos con anterioridad por otros académicos, mi aportación residirá en mi propia intervención crítica, a través de la cual trataré de

identificar detalles nuevos no teorizados, así como contradicciones; para ello, utilizaré las reflexiones expuestas en los dos primeros capítulos.

Para analizar el primer modelo, la mariposa, me basaré en la obra de teatro *M. Butterfly* (1988), escrita por David Henry Hwang, en la que el autor deconstruye la famosa ópera de Giacomo Puccini *Madama Butterfly*. La mariposa equivaldría a lo que Begoña Simal denomina “*jade and lotus flower*” (“Chinese” 69); yo he preferido tomar el nombre del modelo del título de la obra más representativa en que aparece. Tal y como analicé anteriormente, las condiciones históricas y sociales de exclusión a las que se vieron sometidos los chino-americanos, como el hecho de desempeñar trabajos tradicionalmente femeninos, propiciaron su imagen de hombres afeminados: “*Chinese American men [were pictured] as effeminate, self-effaced, harmless non-entities, or at best, funny little men*” (72). A esto hay que añadir que no solo los hombres comenzaron a ser víctimas de los estereotipos, sino también las mujeres chino-americanas, a las que se describía con frecuencia “*as beautiful, delicate china, precious jade with lotus feet*” (72).

El modelo de la mariposa es el resultado de todos estos estereotipos, basados en la hiperfeminización de la mujer chino-americana y en el afeminamiento del hombre. Aunque en un principio debería tratarse de un modelo femenino por estar directamente inspirado en *Madama Butterfly*, la protagonista de la ópera de Puccini, en este caso se refiere a un hombre capaz de encarnar todos los ideales de feminidad. El concepto de

mariposa resulta ser una ironía que juega con los prejuicios de las mentes occidentales con respecto a la supuesta falta de virilidad de la masculinidad chino-americana. A través del personaje de *M. Butterfly*, Song Liling—un espía chino que es capaz de hacerse pasar por mujer y mantener una relación amorosa con un diplomático francés durante más de veinte años—Hwang examina la ceguera causada por los estereotipos. A pesar de ser un hombre según la clasificación biológica, Song es capaz de cumplir a la perfección con la imagen elegante y delicada de la mariposa que cualquier occidental esperaría de una mujer china. Este modelo es una parodia de sí mismo, por jugar precisamente con los atributos estereotípicos que los chino-americanos desean derribar; pero, en el fondo, también es una ridiculización efectiva de los prejuicios y estereotipos estadounidenses, los cuales deja en evidencia.

En contraste con la mariposa se encuentra el vaquero de *Chinatown* y el pionero, que suponen una respuesta directa al modelo de hombre afeminado. Cansados de las imágenes difundidas de sus compatriotas por ser tan negativas, Frank Chin y el resto de editores ya mencionados publicaron la primera antología importante de literatura asiático-americana: *Aiiieeee!* Su objetivo era reclamar “*their own specific language and culture, neither Asian nor exclusively American, and they also intended to resist pernicious, emasculating stereotypes*” (Simal, “Chinese” 72). Uno de los principales problemas expuestos por el colectivo es que se les tratase como extranjeros incluso habiendo nacido en Estados Unidos (73). Por ello, se propusieron dotar al hombre

chino-americano de un pasado heroico a través del cual pudiera reclamar su pertenencia a Estados Unidos, así como restablecer su masculinidad y virilidad. La solución la encontraron “[in] *the heroic contributions of oldtimers and Chinese American pioneers towards building their new country*” (73). El pionero pretende demostrar que los chino-americanos tienen todo el derecho a reclamar Estados Unidos como su país por haber contribuido a su crecimiento y evolución. Además, supone un intento por cambiar la imagen de hombre débil y afeminado por la de un héroe fuerte, viril y enérgico. Como analizaré, el personaje Bak Goong de la novela *China Men* (1981) de Maxine Hong Kingston es un perfecto ejemplo de todos los atributos que entraña el pionero. Aunque el papel de este personaje es un tanto limitado, merece la pena estudiarlo por las ideas fundacionales que encarna.

En estrecha relación con el pionero se encuentra el vaquero de *Chinatown*. Los intentos continuados del colectivo *Aiiiiiiii!* por reclamar Estados Unidos como suyo fueron más allá y dieron lugar a un modelo diferente y mucho más radical que el pionero. El vaquero de *Chinatown* “*took up mainstream Western macho stereotypes in order to make up for the previous demasculinization of Chinese American males*” (Simal, “Chinese” 74). De esta forma, en su empeño por acabar con los falsos estereotipos, estos editores crearon “*another partial view of history and an arrogantly masculinist position*” (73). El propio Frank Chin llega a llamarse a sí mismo “*Chinatown cowboy*” porque pretende reafirmar su lugar en Estados Unidos,

asegurando que los chinos son tan estadounidenses como los vaqueros (Kim, *Asian* 177). Igualmente, la imagen del vaquero—“*manly and rugged*” (177)—contrasta con “*exotic stereotypes of Chinese as pigtailed heathens in silk gowns and slippers, whispering Confucian aphorisms about filial piety*” (177). El vaquero, de esta forma, se caracteriza por su actitud desafiante y por su rudeza, así como por su proximidad a los ideales de masculinidad occidentales. Para ilustrar este modelo recurriré a Tampax Lum, el protagonista de *The Chickencoop Chinaman* (1972) de Frank Chin.

En la tercera sección de este capítulo analizaré el modelo *banana*⁵⁵ a través de las novelas *Typical American* (1991), de Gish Jen, y *Eat a Bowl of Tea* (1961), de Louis Chu. El término *banana* se emplea para designar a aquella persona que, a pesar de poseer rasgos físicos asiáticos, lleva un estilo de vida y tiene una manera de pensar y actuar afín a la de una occidental, en este caso estadounidense. De ahí la metáfora del plátano, que es amarillo por fuera pero blanco por dentro. Uno de los debates principales del panorama chino-americano ha sido precisamente el de la asimilación frente a la continuación de la herencia étnica o nativismo, temas acerca de los cuales tratan las novelas seleccionadas. La *banana* no es un modelo exclusivamente masculino,

⁵⁵ Existen analogías racistas similares para designar el mismo concepto en otros grupos étnicos, como es el caso de los cocos para los chicanos, las manzanas rojas para los nativos americanos y las Oreos para los afro-americanos (MissA). Wittman Ah Sing, el protagonista de *Tripmaster Monkey*, también hace referencia a estos símbolos: “*what signifies a banana? If I were Black, would I be getting an Oreo? If I were a red man, a radish?*” (Kingston 315).

ya que también las mujeres pueden convertirse en *bananas* en caso de experimentar una asimilación a la cultura estadounidense y un distanciamiento de sus raíces. Sin embargo, dado que los hombres fueron los primeros en emigrar y conformaban la inmensa mayoría de población china en Estados Unidos, en un principio era más común asociar la *banana* a los hombres.

La *banana* está muy relacionada con lo que se denominó “*bamboo pole*” y que ya comenté (véase capítulo 2). Estas generaciones se encontraban en un momento de transición en el que no existía demasiada conexión ni con la cultura china originaria, ni con la estadounidense por no haber pasado el tiempo suficiente. Más adelante, sin embargo, este vacío comenzaría a llenarse de costumbres y tradiciones occidentales, con lo que el denominado bambú pasaría a convertirse en *banana*. Este fenómeno de asimilación experimentado por la *banana* puede ocurrir de manera voluntaria o involuntaria. De todas maneras, aunque una persona se empeñe en continuar con sus costumbres y cultura, tarde o temprano aparecerán trazos de contaminación de la cultura dominante; como Gish Jen afirma, la asimilación “[*is*] *simply a fact of life . . . It just happens*” (R. Lee 219).

Como puede apreciarse, todos los personajes escogidos representan unas masculinidades chino-americanas algo estereotípicas y más bien retrógradas. Aunque, en su momento, el vaquero/pionero de Frank Chin y su grupo causó toda una revolución, lo cierto es que ahora dichas imágenes no resultan nada transgresoras ni

innovadoras. En la siguiente sección, sin embargo, ampliaré este análisis centrándome en otras novelas que, a diferencia de estas, subviertan de alguna manera las imágenes más convencionales y que puedan servir como plataforma para encontrar otras opciones válidas para las masculinidades chino-americanas.

3.1. La mariposa o flor de loto en *M. Butterfly* (Henry Hwang, 1988)

La aclamada y debatida obra de teatro *M. Butterfly* de Hwang subvierte uno de los estereotipos más recurrentes: el de la mariposa o flor de loto oriental que se desvive por el amor de un occidental.⁵⁶ De esta forma, el autor toma como punto de partida la famosa ópera de Puccini *Madama Butterfly*⁵⁷ para relatar una historia plagada de juegos de identidad y de ambigüedades donde, sorprendentemente, es el occidental el que acaba por convertirse en mariposa. En la obra de Hwang, René Gallimard es un diplomático francés que mantiene durante más de veinte años una relación extramatrimonial con una diva de la ópera china que, finalmente, resulta ser un espía del

⁵⁶ Este es un fenómeno relacionado con la fantasía colonial y se conoce con el nombre de fiebre amarilla: “*The concept of Yellow Fever exists squarely within the approved norms and acceptable knowledge of a conventional colonial order, working to buttress white male heterosexuality through the possession and exploitation of the native Brown woman*” (Eng 159).

⁵⁷ La ópera de Puccini relata la historia de Pinkerton, un oficial estadounidense que destroza el corazón de una japonesa, apodada Butterfly, que acaba por suicidarse al final de la obra tras ser rechazada por este.

gobierno chino. La obra de teatro está basada en la historia real de un diplomático francés “*who maintained a twenty-year relationship with a Communist Chinese spy, a transvestite opera singer, without (so the diplomat claimed) knowing that ‘she’ was a man*” (Wong, “Chinese” 51). La cuestión es si realmente el diplomático conocía la verdad acerca de su amante o no. ¿Es posible que un hombre sea capaz de engañar a su amante, otro hombre, durante veinte años haciéndose pasar por mujer? Tal y como mostraré, *M. Butterfly* es un texto que da lugar a múltiples interpretaciones.

Si tenemos en cuenta la conclusión extraída en el primer capítulo de esta tesis con respecto al género como constructo social o actuación—siguiendo la teoría de Butler—es factible que una persona, en cualquier momento dado, sea capaz de adoptar el género tradicionalmente propio de otro sexo. Además, en este caso concreto, esto implicaría que los chinos, ante los ojos de un occidental, son tan afeminados que resulta muy complicado distinguirlos de las mujeres. De ser así, estarían entrando en juego no solo los rasgos físicos, sino también otros factores como la tendencia histórica a asociar a China con la sumisión y la debilidad.⁵⁸

Hwang demuestra a través de su obra la imposibilidad de pensar en sexo, género y raza por separado: “*racial formation cannot be separated from gender and sexuality without reproducing the normative logic of domination that works to configure these*

⁵⁸ Como señalé arriba, *Orientalism*, de Edward Said, es central para comprender los motivos ideológicos que marcaron las relaciones de desigualdad entre Oriente y Occidente.

two as independent categories in the first place” (Zamora 36-37). Gallimard, el protagonista occidental de Hwang, crea una fantasía en la que él es el Pinkerton de Puccini y Song Liling su *Madama Butterfly*, a través de las ideas y estereotipos sexistas y racistas; dicha fantasía se basa en las ideas y estereotipos racistas según los cuales las mujeres orientales son de naturaleza sumisa. Gallimard está tan obcecado con estas ideas y desea tanto cumplir su fantasía que parece no darse cuenta de que todo es una farsa y de que su amante es en realidad un hombre. La naturaleza racista y sexista de dicha fantasía queda expuesta por Song Liling cuando le plantea a Gallimard una historia similar a la de *Madama Butterfly*, pero con algunas diferencias:

*What would you say if a blonde homecoming queen fell in love with a short Japanese businessman? He treats her cruelly, then goes home for three years, during which time she prays to his picture and turns down marriage from a young Kennedy. Then, when she learns he has remarried, she kills herself. Now, I believe you would consider this girl to be a deranged idiot, correct? But because it's an Oriental who kills herself for a Westerner — ah! — you find it beautiful. (Hwang, *M. Butterfly* 18)*

Es obvio que la historia de la famosa ópera se asienta en el estereotipo cultural de Oriente como un lugar exótico, débil y sumiso, fácilmente colonizable por Occidente.

El tema de la sumisión oriental está muy ligado a la idea de orientalismo desarrollada por Said y, en general, al tópico de las relaciones entre Oriente y Occidente. Tal y como Song explica “*the West thinks of itself masculine — big guns, big industry, big money — so the East is feminine — weak, delicate, poor*” (Hwang, *M. Butterfly* 62). El falso romance que Song y Gallimard mantienen puede ser interpretado como una metáfora que muestra la comunicación fallida entre Oriente y Occidente, así como los errores que conllevan los sistemas binarios⁵⁹ (Li 155). Como en toda agrupación binaria, siempre hay un elemento que se encuentra en una posición inferior al otro: en este caso es Oriente el que se subordina a Occidente. Song es consciente de que estos estereotipos se encuentran muy arraigados en la mente occidental, en este caso en la de Gallimard; por ello, como hombre también, sabe perfectamente cómo actuar y comportarse para ajustarse a ese ideal de mujer oriental: “*why, in the Peking Opera, are women’s roles played by men? ... Because only a man knows how a woman is supposed to act*” (Hwang, *M. Butterfly* 49). Song Liling “*knows how a man wants to see women,*

⁵⁹ El problema de las agrupaciones binarias es uno de los temas centrales de la deconstrucción (véase el primer capítulo).

and therefore can become a man's woman”,⁶⁰ lo que hace que la fantasía de Gallimard resulte tan efectiva (DiGaetani 146). Aunque Song se esté refiriendo a la interpretación de papeles femeninos en la ópera, el espía lleva esta representación a la vida real y su éxito es tan rotundo que logra que el diplomático se crea dicha fantasía.

El *kabuki*—una forma de teatro japonés tradicional—afirma “*that a woman can only be a woman whereas a man can be the idealization of a woman*” (DiGaetani 146). Hwang quiso presentar esta idea en su obra a pesar de considerarla extremadamente sexista, ya que “*what it's saying is that only a man can be a man's idealization of a woman*” (146). Esto implica, como la teoría *queer* defiende, que lo masculino y lo femenino no son cualidades esenciales, sino que se adquieren mediante la repetición de unos hábitos y/o prácticas.

Por un lado, la conexión entre los planteamientos de la obra de Hwang y la teoría de Judith Butler presentada en *Undoing Gender* es muy estrecha. Song, a pesar de tener un sexo biológico masculino, está representando un papel de mujer en la vida real de manera muy precisa y creíble, al menos para Gallimard. Por lo tanto, se podría decir que Song, en realidad, está adoptando el género femenino, lo que significaría que los géneros, además de ser construcciones sociales, se establecen gracias a su

⁶⁰ Este comentario de Song entronca perfectamente con el chiste que Jacques Lacan hacía sobre la mujer normal, o la que se adapta a la “*norm*” del “*male*”: “*Playing with the words 'norm' and 'male,' Jacques Lacan liked to make a joke on defining 'woman' as a 'norm(e)mâl(e)' being, that is: a normal 'woman' is the one who adjusts to masculinist parameters*” (Núñez 25).

representación por los individuos. Esta es precisamente la idea que Butler defiende en su trabajo: que las personas siempre están representando sus papeles de género ante alguien (1). De acuerdo a esto se confirma el hecho de que no existe una correlación necesaria entre el supuesto sexo biológico y el género.

Por otro lado, el personaje que Song crea para engañar a Gallimard evidencia el vínculo irrompible que existe entre las relaciones de poder, la raza y el género, es decir, lo que Kimberle Crenshaw denominó como “*intersectionality*”.⁶¹ El propio Hwang explica que, en su obra, quería darle a su público “*the Orientalia*” que deseaban; también quería explicar porqué estos estereotipos son tan atractivos “*and how that attachment to stereotypes blinds you to the truth of your own experience - in the case of [the] play's deceived Frenchman, even to the extent of being unable to tell the true gender of his lover*” (Hwang, *Evolving* 18). El hecho de ser hombre, heterosexual y blanco se equipara con lo homogéneo y con la autoridad colonial; por tanto, en contraposición, el cuerpo de Song se sexualiza y racializa como la personificación de lo oriental y no homogéneo. De esta forma, “*sexual and racial difference gain full significance in relation to one another*” (Zamora 36).

⁶¹ El término “*intersectionality*” corresponde a una epistemología para estudiar cómo las diferentes categorías de clase, raza y género, por las que las mujeres afro-americanas se encuentran oprimidas en la sociedad, chocan y se relacionan entre sí.

Esta diferencia racial y sexual produce un movimiento violento por el cual todo aquello que se salga de lo homogéneo pasa a ser excluido: “*a coalitional politics that requires one identification at the expense of another thereby inevitably produces a violent rift, a dissension that will come to tear apart the identity wrought through the violence of exclusion*” (Butler, *Bodies* 118). El razonamiento de Butler resulta de gran utilidad a la hora de comprender el desenlace de la obra de teatro en que Gallimard, incapaz de aceptar la realidad de que su amante, su mariposa, es un hombre, se suicida mediante *seppuku*.⁶² Gallimard se considera a sí mismo un hombre dentro del estándar homogéneo, es decir, blanco y heterosexual, y prefiere morir antes de aceptar ante la sociedad su posible homosexualidad y sufrir, consecuentemente, la exclusión.

El diplomático reconoce que es posible que, en el fondo, fuera consciente del sexo biológico de Song y que, quizás por eso, nunca la forzase a desnudarse: “*did I not undress her because I knew, somewhere deep down, what I would find? Perhaps. Happiness is so rare that our mind can turn somersaults to protect it*” (Hwang, *M. Butterfly* 47). Hwang, a través de Gallimard, está subvirtiendo la teoría del fetichismo, según la cual “*the man, traumatized by the sight of female difference—of castration—creates a fetish—a surrogate penis—and projects it onto the female body in*

⁶² El *seppuku* o *hara-kiri* es un suicidio ritual japonés por desentrañamiento. Aunque ambos términos designan lo mismo, se prefiere la palabra *seppuku* ya que *hara-kiri* se considera japonés vulgar (Williams).

the guise of a substitute object: a plait of hair, an undergarment, a shoe” (Eng 2). Sin embargo, Eng sugiere que Gallimard experimenta lo contrario, es decir, se niega a ver un pene que, efectivamente, está ahí. De esto podría deducirse, continúa Eng, que Gallimard rechaza la virilidad de Song y, por este motivo, lo castra de manera figurada; es decir, el problema que Hwang está transmitiendo a través de esta historia no entraña solo el sexo y el género, sino también la raza; en otras palabras, el hecho de que Song sea asiático es lo que facilita su castración.

Es por ello que Gallimard prefiere sumergirse de lleno en su fantasía hasta el punto de que es imposible para él aceptar cualquier otro posible final para su historia, “*ultimately founded on white supremacy and heterosexual domination*” (Zamora 38). Consecuentemente, prefiere abandonar este mundo antes que reconocer la farsa de su idílico romance. Tan afanado está Gallimard en mantener viva su fantasía que, para enfrentarse a la realidad y al hecho de que Song es un hombre, debe ser él quien se convierta en mariposa a través de un acto de travestismo: en la escena final, antes de hacerse el *seppuku*, Gallimard se pone un kimono, una peluca oscura y se cubre la cara de maquillaje blanco como si de una diva de la ópera se tratara. El hecho de que Gallimard decida ponerse tales atuendos antes de suicidarse puede reflejar que por fin ha asumido el papel que ha estado jugando durante todo su romance con Song. Aunque también podría deberse a que se siente tan humillado que solo es capaz de verse como mujer dado su imaginario patriarcal. De alguna manera, no es Gallimard el que estuvo

con otro hombre, no es Gallimard el que se suicida, sino otra persona: una mujer. A pesar de haber estado convencido durante todo ese tiempo de lo contrario, Gallimard ha sido en realidad la mariposa desde el principio hasta el final. Song nunca estuvo enamorado de Gallimard ni llegó a quererlo; lo único que buscaba era cumplir con su trabajo de espía. Gallimard, por su parte, creyó haber vivido la gran historia de amor con la que siempre había soñado. Así pues, cuando descubre las verdaderas intenciones de su amante, es él el que se convierte en la mariposa abandonada y rechazada por su amor—al igual que sucede en la ópera de Puccini, pero al revés.

No obstante, el acto de travestismo da lugar a otras interpretaciones. Tal vez Gallimard fuera consciente de su homosexualidad desde el principio, pero se hubiese visto forzado a retraerse y a autoconvencerse de lo contrario por miedo al rechazo que tal noticia podría producir dentro de su círculo social. De esta manera, Song habría supuesto una buena vía de escape ya que, al ir vestido de mujer y al actuar como tal, habría logrado que tal romance pudiera ser viable y aceptado por el propio Gallimard. La cuestión es qué papel deseaba desempeñar el diplomático en su relación con Song. El hecho de que se vista de mujer al final de la obra podría simbolizar su desenmascaramiento; es decir, es probable que en su fuero interno, Gallimard siempre se había sentido más identificado con la imagen femenina de la mariposa que con la del hombre occidental sin sentimientos. En conexión con la teoría de la mascarada, comentada en el primer capítulo (Perchuk y Posner 16-17), esto implicaría que detrás de

la máscara de hombre masculino y occidental de Gallimard se encontraba un deseo y una asociación con lo femenino. Hwang muestra “*how gender performance helps to masquerade the Phallus, both the penis as instrument of patriarchal power and the cultural imperative it wields in Western (sexual) politics*” (Bak 95). Sin embargo, solo cuando Gallimard ya da todo por perdido—su trabajo, su dignidad, su “hombría”—es capaz de mostrarse como realmente es.

A pesar de esto, en lugar de aceptar la realidad y todo lo que conlleva, Gallimard prefiere continuar con la farsa de su fantasía. Como él mismo afirma: “*Tonight, I’ve finally learned to tell fantasy from reality. And, knowing the difference, I choose fantasy!*” (Hwang, *M. Butterfly* 67). Antes de quitarse la vida, el diplomático confiesa, no obstante, ser completamente consciente de la situación. Aun así, considera que no merece la pena continuar con una vida que sería, según él, deshonorables por haber mantenido una relación con un hombre:

There is a vision of the Orient that I have. Of slender women in chong sams and kimonos who die for the love of unworthy foreign devils . . . It is a vision that has become my life. In public I have continued to deny that Song Liling is a man . . . But alone, in my cell, I have long since faced the truth ... Death with honor is better than life... life with dishonor

. . . *My name is René Gallimard —also known as Madame Butterfly*. (68-69)

La realidad de los hechos resulta demasiado dura para el diplomático, que acaba dándose cuenta de que, durante todos los años que duró la relación, la mariposa había sido él y no Song. Gracias a este sacrificio, Gallimard muere manteniendo su fantasía de heterosexualidad (Eng 139). Es necesario añadir que lo que este trágico final revela son las actitudes homofóbicas y racistas que dominan las mentalidades occidentales.

Hwang toma la ceguera de Gallimard con respecto a su idílica historia de amor como un síntoma de los prejuicios occidentales a la hora de considerar a los hombres asiáticos como “femeninos” (Ling 315). Aunque, de acuerdo al análisis presentado hasta el momento, puede decirse que en esta historia es el occidental el que acaba totalmente emasculado y feminizado, *M. Butterfly* fue objeto de duras críticas por parte de Frank Chin y el resto de editores de *Aiiiiiiii!* Según este grupo, Hwang no hizo otra cosa más que confirmar y expandir más aun el estereotipo de hombre chino afeminado a través del personaje de Song Liling. El propio personaje reconoce durante el juicio que es probable que Gallimard no supiese realmente que era un hombre debido a la disposición que existe a relacionar lo asiático con lo femenino: “*I am an Oriental. And being an Oriental, I could never be completely a man*” (Hwang, *M. Butterfly* 62). Esta imagen se encuentra en conexión directa con la de *model minority*. Dicho término fue difundido

durante los años sesenta para hacer una clara distinción entre los asiáticos y otros grupos como los afro-americanos o los latinos “*because the latter’s back-talking militancy is typically viewed as a sign of male potency*” (Ling 315). Por este motivo, el grupo de editores consideró que la obra de Hwang perpetuaba el estereotipo y dañaba la imagen de los chino-americanos.

Las ideas defendidas por este grupo, criticadas por muchas feministas por su naturaleza machista, llevaron a que publicasen en la introducción a su famosa antología *The Big Aiiieeeee!* lo siguiente:

It is an article of white liberal American faith today that Chinese men, at their best, are effeminate closet queens like Fu Manchu. No wonder David Henry Hwang’s derivative M. Butterfly won the Tony for best new play in 1988. The good Chinese man, at his best, is the fulfilment of white male homosexual fantasy, literally kissing white ass. Now Hwang and the stereotype are inextricably one. (Chan et al., “Introduction” xiii)

Si bien es cierto que resulta complicado imaginarse a un hombre haciéndose pasar por mujer durante tantos años, opino que quedarse únicamente con la idea de que Hwang está contribuyendo a expandir el estereotipo es simplista. ¿No tendría más lógica pensar que tal vez Gallimard fuera consciente durante todos esos años de que Song era un

hombre pero prefirió no afrontarlo para no tener que asumir su homosexualidad no solo públicamente, sino consigo mismo? Aunque no fuese así, ¿quién es el que acaba sacrificándose por su amor idílico y por su fantasía? ¿Quién es la mariposa en realidad?

De hecho, existen otros ejemplos que evidencian la emasculación de Gallimard. Si tenemos en cuenta que las personas se hacen hombres o mujeres no solo al relacionarse con el sexo contrario, sino también al relacionarse con su mismo sexo, es interesante analizar la relación de Gallimard con otros personajes masculinos. En general, la imagen que los otros hombres tienen de él no encaja con la del típico modelo masculino occidental, caracterizado por su fuerza, liderazgo, agresividad y capacidad de seducción. Por ejemplo, al principio de la obra, dos hombres y una mujer aparecen comentando el escándalo de Gallimard y Song. Mientras que uno de ellos no puede comprender cómo Gallimard pudo mantener un romance con un hombre durante tantos años sin saberlo, otro contesta: *“time flies when you’re being stupid”* (Hwang 9). Además, la mujer asegura que *“he’s not very good-looking”*, algo con lo que los otros dos también están de acuerdo (9). Más adelante, en otra escena, el embajador Toulon le describe utilizando cualidades tradicionalmente femeninas: *“you were no leader, but you were tidy and efficient”* (31).

Hwang defiende que muchas veces tendemos a idealizar situaciones o personas con el fin de que encajen con nuestros deseos y fantasías: *“sometimes when you have the desire to fall in love or you desire to have someone to be some kind of ideal, you can*

make that person ideal in your own mind whether or not the actual facts correspond to the reality” (DiGaetani 143). Esto es, según Hwang, lo que ocurre en *M. Butterfly*, aunque llevado al punto tan extremo de llegar a obviar que Song no es una mujer, sino un hombre. Sin embargo, Hwang opina que Gallimard es consciente desde el principio de que está manteniendo una relación con un hombre, “*therefore, on some level he is gay*” (145). La cuestión es qué debemos entender por *gay*. El hecho de que Gallimard fuera consciente de que estaba teniendo relaciones con un hombre no significa necesariamente que se identificase con un homosexual. Además, Hwang explica que en culturas como la italiana, la española o la china la gente defiende que “*if you have sex with a man and you do the screwing, you are not gay, but if you’re screwed, you’re gay*” (145). Esto implicaría que, para ser *gay*, es necesario ser pasivo. Aunque obviamente esto no es cierto para muchos, sí es posible que Gallimard compartiera tal visión, con lo que seguiría identificándose como heterosexual. Algo parecido a lo que Foucault dice cuando afirma que los antiguos griegos no se consideraban homosexuales aunque realizasen prácticas sodomitas, dado que el concepto de homosexualidad no apareció hasta 1870 (43).

En mi opinión, *M. Butterfly* es en sí una ironía que juega con los estereotipos y prejuicios que han dominado históricamente, y dominan, las relaciones entre Oriente y Occidente y que nos hace reflexionar sobre ellas. Desde su título, “*is it Monsieur, Madame, Mr., or Ms. Butterfly?*” (Zamora 35), hasta su trágico desenlace, Hwang logra

subvertir por completo los estereotipos, así como su futilidad y los peligros que entrañan.

3.2. El vaquero de *Chinatown* y el pionero en *The Chickencoop Chinaman* (Frank Chin, 1972) y *China Men* (Maxine Hong Kingston, 1981)

La imagen del *Chinatown cowboy* fue usada por primera vez por Ben Fee⁶³ para referirse al propio Frank Chin “*for the dramatic black outfit he wore during their first meeting*” (Ritsuko xi). En uno de sus ensayos más famosos, el propio Chin describe cómo era su aspecto el día en que Fee y él se conocieron: “*My beard was long and as effective as a beard as needles are at making cactus look hairy, but it was me then, a kind of topping for me all in black, black from my cowboy boots, black denims, black leather belt . . . black Western shirt*” (Chin, “Confessions” 63). Ante tal apariencia, lo primero que Fee dijo al verle fue “*welcome, Chinatown cowboy*” (67) y de ahí surgiría el término que daría nombre al modelo de masculinidad que el autor difundiría a través de sus obras. Estos rasgos que menciona Chin sobre sí mismo, como la barba abundante, son atípicos en un chino y se asemejan más a los de un occidental; parece que Chin pretende imitar las tendencias estadounidenses. Opino que no está del todo

⁶³ Ben Fee fue un activista del *Chinatown* neoyorquino de gran inspiración para Frank Chin, a quien el escritor describe como “*a word of mouth legend, a bare knuckled unmasked man, a Chinaman loner out of the old West, a character out of Chinese sword-slingers, a fighter*” (Chin, “Confessions” 63).

claro si sus personajes son proyecciones del propio Chin o si es el autor el que trata de aproximarse a sus personajes. En cualquier caso, lo que sí es cierto es que él mismo es la personificación de su propio modelo ideal, el del vaquero de *Chinatown*. De hecho, Chin se llama a sí mismo *Chinatown cowboy* con el fin de reivindicar sus raíces estadounidenses, ya que considera que los chinos forman tanta parte de su historia y tradiciones como los vaqueros americanos (Kim, *Asian* 177).

Lógicamente, el espíritu del vaquero de *Chinatown* es compartido no solo por Chin, sino por todos los editores de *Aiiieeeee!*, quienes tomaron como símbolo a Kwang Kung, el dios chino del arte y de la guerra (Kim, *Asian* 173). Los editores mencionados crearon, junto con otros, el grupo Combined Asian Resources Project (CARP); el objetivo de dicho proyecto era reavivar y difundir trabajos literarios asiático-americanos poco conocidos que fuesen en contra de los estereotipos del hombre asiático-americano para conseguir crear una nueva imagen de esta minoría (175). Según ellos, esos trabajos no obtuvieron fama precisamente por ir en contra de los estereotipos, ya que la única identidad que se le ha permitido mantener a los asiático-americanos en la cultura estadounidense ha sido de naturaleza exótica y tipificada como china (175).

El vaquero de *Chinatown* se caracteriza por su agresividad y su violencia, lo que supone una reincidencia en el estereotipo masculino occidental de siempre. Además, dista mucho de cualquiera de los ideales destacados por los modelos chinos tradicionales *wen* (dominio de trabajos académicos) y *wu* (dominio de las artes

marciales) ya mencionados. El motivo de haber escogido un modelo de tales características puede comprenderse gracias al ensayo escrito por Chin y Chan titulado “Racist Love” (1972). En él, los autores hablan de dos tipos de racismo: “*racist hate*” y “*racist love*”. Según este ensayo, el racismo blanco da lugar a dos clases de estereotipos en relación con las minorías, los aceptables y los inaceptables: “*the unacceptable, hostile black stud has his acceptable counterpart in the form of Stepin Fetchit. For the savage, kill-crazy Geronimo, there is Tonto and the Hollywood version of Cochise. For the mad dog General Santa Ana there's the Cisco Kid and Pancho. For Fu Manchu and the Yellow Peril, there is One Son*” (65). Como consecuencia, esto da lugar a un paradójico amor racista, en el caso de los estereotipos que la supremacía blanca puede dominar, y a un odio racista, en los casos de los estereotipos más rebeldes. Según los autores, los chino-americanos han sido objeto de amor racista más que de odio racista, debido a la imagen de *model minority*, algo que ha provocado la pérdida de su masculinidad “*through castrating paternalism*” (Kim, *Asian* 179). Por este motivo, para contrarrestar los daños producidos por este amor racista, optaron por adoptar un modelo masculino que se caracterizase por su dureza y agresividad.

La elección de un modelo masculino de estas características se debe también al contexto histórico en que se enmarca. Con el Movimiento por los Derechos Civiles de los años sesenta y con la guerra de Vietnam empezó a promoverse el término pluralismo americano, que sostenía que todos los americanos podían convertirse en uno y ser

iguales (Nguyen, *Race* 89). Esto comenzó a provocar recelo entre los hombres blancos estadounidenses, quienes empezaron a sentir que su estatus se estaba dañando, lo que dio lugar a una remasculinización y un orientalismo exacerbado. Los asiático-americanos, por su parte, también comenzaron una remasculinización, por un lado, para dar respuesta a la influencia blanca y, por otro, para contrarrestar dicho orientalismo (89). Chin refleja este sentimiento tratando de forjar una lengua única para el chino-americano, mezclando la lengua negra vernácula y urbana con el cantonés y el inglés (Wong, “Chinese” 48).

La imagen del vaquero está también ligada a la idea del pionero, es decir, del hombre chino que abandona su país de origen para buscar nuevas oportunidades. Chin asocia a los primeros emigrantes chino-americanos con los hombres que construyeron el ferrocarril transcontinental: “*for Chin . . . the Chinese men . . . who left their families for the New World in the nineteenth century were masculine and heroic, like other 'explorers of the unknown—seekers after gold, the big break, the new country'*” (Ritsuko ix). A través de ambas figuras, Chin pretende crear una nueva imagen del hombre chino-americano como un héroe que reafirma su masculinidad de manera agresiva y que reclama la historia del oeste americano como la suya propia (xi). Esto demuestra su afán por equiparar a los chinos con los modelos promovidos por las masculinidades occidentales, lo que hace que su propuesta se tambalee; por un lado, critica el racismo y machismo del modelo occidental pero, por otro, trata de imitarlo como si fuese una

aspiración para los chino-americanos. Consecuentemente, Chin deconstruye el concepto de “identidad americana” al mostrarlo como un constructo más.

Puede resultar paradójico que Maxine Hong Kingston y Frank Chin difundan el mismo modelo masculino en sus respectivos trabajos teniendo en cuenta las duras críticas que el grupo de editores de *Aiiieeee!* publicó en su día en contra de Kingston. Chin, además de a Kingston, criticó a otras autoras como Jade Snow Wong o Betty Lee Sung por haber difundido más aun los estereotipos occidentales de los chino-americanos. Incluso llegó a criticarlas porque, según Chin, el hecho de que haya más trabajos publicados por mujeres chino-americanas que por hombres “*emasculates Chinese American men because literary creativity is the proper domain of men*” (Kim, *Asian* 180). Con este tipo de afirmaciones queda constatada la clara orientación patriarcal defendida por Chin, la cual resulta retrógrada además de sexista. Sin embargo, mi análisis de *China Men*, como se verá más adelante—en concreto, del personaje de Bak Goong encarnando al pionero—mostrará que las ideologías y modelos propuestos por Kingston y Chin no distan tanto entre sí.

Tampax Lum, el protagonista de *The Chickencoop Chinaman* de Frank Chin (1981), es la personificación del dilema histórico al que se ha tenido que enfrentar el escritor asiático-americano (Ritsuko xv). Los editores de *Aiiieeee!* afirman: “*as the comic embodiment of Asian American manhood, rooted in neither Asia nor white America, Tam is forced to invent a past, mythology, and traditions from the antiques*

and curios of his immediate experience” (Chin et al., “Introduction” 36). Tam es un guionista chino-americano que siente la necesidad de descubrir y destapar una tradición heroica más allá de los límites de *Chinatown* que sirva de identidad para él mismo y para todos los demás chino-americanos.

El protagonista de *The Chickencoop Chinaman* es básicamente el mismo que el que aparece en otras obras cortas de ficción escritas por Chin, aunque dicho personaje va experimentando cambios significativos (Kim, *Asian* 181). Así pues, las obras de Chin tienen en común el hecho de dar una imagen de *Chinatown* como un lugar decadente, negativo y moribundo debido, posiblemente, al intento de Chin por evitar representarlo de manera exótica (183). Johnny y Fred, que protagonizan “Food for All His Dead” (1962) y “Yes Young Daddy” (1970) respectivamente no están seguros de si podrán sobrevivir más allá de *Chinatown* (182). En “Goong Hai Fot Choi” (1970), el personaje conocido como Dirigible supone una evolución con respecto a los anteriores y espera a que su madre muera para poder ser libre y abandonar *Chinatown*. Tam, que ya ha sido capaz de escapar de *Chinatown*, es una encarnación de los tres primeros y constituye el paso final de la transformación mencionada (182). Algo que resulta complicado pasar por alto es el propio nombre del protagonista, Tampax, que resulta de lo más cómico y que nos recuerda a algo inevitablemente femenino.

Conocido como Tam en la novela, este personaje refleja las ideas culturales, de identidad y de masculinidad defendidas por Chin, quien opina que la cultura asiático-

americana no puede imitar ni a los blancos, ni a los negros, y que no puede encajar en moldes americanos o chinos (Kim, *Asian* 186). Al principio de la primera escena, leemos la cita con la cual abrí este capítulo, Tam desmiente la doble personalidad del chino-americano, que no es ni chino ni americano, sino una nueva “raza”⁶⁴ de hombres creada a partir de la experiencia americana (Ritsuko xvi). La identidad chino-americana, según el personaje, ha sido producida de manera totalmente artificial, “*no more born than nylon or acrylic . . . A miracle synthetic!*” (Chin, *Chickencoop* 8). Teniendo en cuenta el pensamiento patriarcal de Chin, cuya cita completa aparece al comienzo de este capítulo, su percepción de la identidad marcada por el rechazo a las raíces y, consecuentemente, a la madre, resulta poco sorprendente aunque cuestionable.

Mientras que a los individuos blancos descendientes de emigrantes no se les identifica como estadounidenses con ascendencia europea debido a sus rasgos físicos, en el caso de los chino-americanos el color de su piel hace que siempre se les identifique como chinos, no estadounidenses (Kim, *Asian* 176); sin embargo, la transformación de la experiencia estadounidense hace que los chino-americanos

⁶⁴ Su propuesta se parece a la que José Vasconcelos realiza con respecto a la identidad mestiza de los mejicanos, discutida por Anzaldúa. El filósofo mejicano propone una teoría inclusiva “*at the confluence of two or more genetic streams, with chromosomes constantly ‘crossing over,’ this mixture of races, rather than resulting in an inferior being, provides hybrid progeny, a mutable, more malleable species with a rich gene pool*” (Anzaldúa 99). Parece que las identidades no blancas no tienen problemas en reconocer su origen múltiple.

también sean considerados como diferentes por los propios chinos. Algo parecido ocurre con el habla, ya que para los estadounidenses los chino-americanos hablan como extranjeros y para los asiáticos residentes en China el chino que emplean tampoco resulta auténtico. De ahí que Chin se refiera a la identidad “sintética” y “acrílica” del chino-americano.⁶⁵

El problema del habla o de la carencia de una lengua propia también lo refleja el propio Tam al comienzo de la obra: *“I am the natural born ragmouth speaking the motherless bloody tongue. No real language of my own to make sense with, so out comes everybody else’s trash that don’t conceive”* (Chin, *Chickencoop* 7). Esta carencia de lengua propia supone un desafío para Tam, y para el propio Chin, ya que no disponen de un medio a través del cual transmitir su historia, experiencia y legado. Por este motivo, Tam intenta encontrar, y cree haber encontrado, un mito en el héroe de su

⁶⁵ Esta problemática plantea el viejo delima de todos los emigrantes y/o desplazados. Trinh T. Minh-Ha habla de “outsider” frente a “insider” para explicar la relación de desigualdad que existe entre un occidental y un no occidental. Un occidental o “outsider” considera que un no occidental o “insider” solo tiene legitimidad para darse voz a sí mismo, de manera que si intentara hablar como un occidental saliéndose de su supuesto rol, pasaría a convertirse en “outsider” sin legitimación. Sin embargo, cuando es el occidental o “outsider” el que se apropia de la voz del “insider” la cosa cambia: *“that a white person makes a film on the Goba of the Zambezi or on the Tassadei in the Philippine rain forest seems hardly surprising to anyone, but that a Third World member makes a film on other Thirld World peoples never fails to appear questionably to many”* (Minh-Ha, *When the Moon* 70). De acuerdo a esto, el emigrante se encontraría en un espacio intermedio, incapaz de dar voz a su cultura nativa debido al distanciamiento e invalidado como voz legítima por parte de la cultura dominante en la que se encuentra.

juventud: un boxeador negro llamado Overtine Jack Dancer, que puede servir de sustituto e inspiración para rescatar la historia heroica asiático-americana (Ling 317). El hecho de que sea precisamente un boxeador es muy significativo para la idea tradicional de la masculinidad debido a su identificación con la fuerza y la agresividad. Tam se propone entrevistar al supuesto padre de Dancer, Charley Popcorn, a quien Dancer describe de manera heroica, con el fin de realizar un documental sobre la vida del boxeador. Sin embargo, todo resultará una farsa ya que ni Popcorn es en realidad el padre de Dancer, ni las historias que el boxeador contaba sobre su idílica relación padre-hijo eran reales.

Lo más significativo es que es precisamente Charley Popcorn —“*a black white racist when it comes to yellow people*” (Chin, *Chickencoop* 42)— quien ofrece a Tam un modelo asiático-americano a seguir: su propio padre, Chinatown Kid. Tam apenas habla de su padre a lo largo de la novela y, cuando lo hace, se refiere a él con desprecio: “*an old dishwasher who was afraid of old ladies peeking at him through the keyhole . . . he thought all of them old toothless goofy white ladies was all for peeking at his body, so he used to wear his underpants right in his bath*” (16-17). En contraposición, Popcorn le brinda a Tam una historia muy diferente sobre Chinatown Kid, un amante del boxeo con un gran sentido de la dignidad y que poco tiene que ver con la imagen de hombre asustadizo con la que Tam le asocia (46). Popcorn le recrimina a Tam incluso que no le acompañase a los combates y le recuerda que no está bien darle la espalda a

un padre: *"I just know it's wrong to turn your back on your father however old you be"* (45). Al contrario de lo que Tam piensa, Popcorn demuestra que Chinatown Kid era un hombre respetado, al menos por él: *"I think I maybe respected him more than you [Tam] ... and colored people don't particularly favor Chinese, you know"* (46).

Aun con todo, estoy de acuerdo con Jinqi Ling en que *"Tam implicitly avoids accepting his own father or recognizing the strength and dignity underlying his behavior . . . and his filmmaking evades directly addressing his own plight as a Chinese American man in order to celebrate the 'warrior' heritage passed down by a black father-trainer"* (318). De esta manera, Tam refleja la lucha que Chin plantea en contra de la falsificación histórica que ha sufrido la masculinidad asiático-americana en Estados Unidos (318). En lugar de aceptar y adoptar como cierta la herencia que Popcorn está tratando de transmitirle, prefiere buscar una por sí mismo, aunque para ello tenga que recurrir a un modelo afro-americano muy distante del suyo propio. A su vez, esto refleja la conexión que Chin encuentra *"between the lack of a male-oriented Asian American heroic tradition and the invisibility of Asian American cultural expression"* (318). La búsqueda de Tam es el resultado de una crisis provocada, no solo por la emasculación sufrida social e históricamente, sino también por la falta de una lengua propia, como ya examiné más arriba. Aunque, ¿realmente es viable utilizar un modelo afro-americano para crear una nueva tradición chino-americana? ¿Qué conexión existe entre ambas culturas? Resulta problemático tratar de apropiarse de una tradición

ajena a la cultura propia. De esa forma, lo único que se consigue es confirmar la falta de tradiciones masculinas en la cultura chino-americana y fomentar su invisibilidad.

Además, el problema que la novela de Chin plantea es que, al final de la historia, Lum no solo rechaza el mito afro-americano del boxeador, sino también la posibilidad de encontrar en su padre, Chinatown Kid, una alternativa. Aunque al principio parece que el propio Tam podría confirmarse como la personificación de la nueva identidad asiático-americana, al final de la obra, el guionista continúa sin encontrar el mito o héroe apropiado: “*although he is eager to find his own history, style, language and masculine identity now that he has shed self-deception and false heroes, he is not complete. He is still experimenting*” (Kim, *Asian* 187). De esta forma, Chin no ofrece ninguna alternativa ni solución posible, sino que solo se limita a criticar y a destacar los problemas ya existentes a la hora de tratar de adoptar una tradición heroica adecuada para los asiático-americanos.

La psicología social establece que dentro de las relaciones familiares existe una tendencia a lo que se conoce como “*role-training argument*” (Chodorow 30). Según esta teoría, las diferentes actividades desarrolladas por cada género (como el hecho de ser madre) son el resultado de “*role training and role identification*” (31). De esta forma, al rechazar a su padre, Tam estaría tratando de ignorar y romper con este “entrenamiento” adquirido en su hogar desde niño, lo cual provoca su desorientación a la hora de encontrar un modelo a seguir e imitar. De acuerdo a esta idea, la identidad se

forjaría a través de la imitación de un modelo que, en este caso, se correspondería con el paterno. Es interesante resaltar el choque que existe entre este planteamiento y el planteamiento *queer* que comenté más arriba, de acuerdo al cual la identidad se construye mediante la repetición de ciertas prácticas. De esta forma, mientras que Hwang parece seguir las teorías *queer*, Chin sigue otra epistemología diferente en torno a la construcción de la masculinidad.

Esta alienación sufrida por el protagonista puede ser un reflejo de las desigualdades que los asiático-americanos han sufrido, y continúan sufriendo, debido a su situación como minoría con respecto a los estadounidenses blancos. Este hecho ha sido denunciado por el propio autor:

The whites have wiped out our history to make themselves look good. My work will never be understood, much less appreciated till whites start calling themselves white people instead of 'just people,' 'universal man' and all their other white supremacist titles they've taught us to call them to make them feel exalted, mysterious and cosmically powerful. (Chin, "Afterwards" 17)

Esta observación está relacionada con uno de los pilares fundamentales de los estudios de la masculinidad, que es evitar la tendencia a tomar como modelo universal al hombre

blanco occidental y heterosexual. Este proceso provoca que toda masculinidad que se aleje de esta norma, como la chino-americana, pase a un segundo plano. Halberstam, entre otros, ha destacado cómo este problema provoca, además, la continuidad y supervivencia del patriarcado, ya que la masculinidad dominante heterosexual es uno de sus pilares fundamentales (“An Introduction” 371-372). Chin parece sugerir la imposibilidad, por parte de los asiático-americanos, de ser comprendidos y de liberarse de la emasculación que les ha privado de poder aferrarse al discurso de un pasado heroico. Mientras los estadounidenses blancos continúen estando asociados con lo universal, parece decir Chin, los estereotipos seguirán estando presentes definiendo y deformando la realidad chino-americana.

Chin también ha recibido críticas por su aproximación sexista al problema de la identidad y de la crisis de la masculinidad chino-americana. Por un lado, el discurso patriarcal de Chin impide su intento por destruir representaciones estereotípicas, ignorando cualquier signo de heroicidad por parte de hombres chino-americanos y excluyéndolos de la jerarquía social masculina; por otro lado, el hecho de silenciar las opiniones y experiencias femeninas minimiza la magnitud del problema (Ling 319). Aunque Chin está en contra de la emasculación provocada por la opresión, “*he accepts his oppressors’ definition of ‘masculinity’*” (Kim, *Asian* 189). Chin ve a las mujeres como obstáculos que se interponen a la hora de crear una identidad masculina (J. Chan 13). Por ello, “*the logic behind Chin’s notion of masculinity is problematic precisely*

because he does not challenge mainstream myths of manhood" (13). Igualmente problemática es su actitud hacia las mujeres. En lugar de promover la cooperación y alianza entre mujeres y hombres con el fin de luchar juntos contra las injusticias por las que ambos grupos se han visto afectados, Chin ve a las mujeres como una amenaza más. Resulta imposible tratar de encontrar una tradición masculina chino-americana que subvierta los estereotipos impuestos por la masculinidad blanca dominante, si ambas parten de las mismas bases sexistas y patriarcales.⁶⁶

Consecuentemente, aunque Chin ayudó a delimitar los problemas sufridos por la masculinidad asiático-americana, *"a new identity has yet to be forged"* (Kim, *Asian* 189). Chin podría sugerir que el héroe que la tradición asiático-americana necesita puede encontrarse, además de en la imagen del hombre chino-americano que construyó el ferrocarril transcontinental, en el artista que lucha por hacerse oír (Lin 318). Dicha

⁶⁶ Curiosamente, los afro-americanos experimentaron situaciones muy similares. Fueron muchos los hombres que comenzaron a culpar a las mujeres de su emasculación en la sociedad estadounidense. Michele Wallace, en su artículo "A Black Feminist's Search for Sisterhood", explica este problema: *"I was told of the awful ways in which Black women, me included, had tried to destroy the Black man's masculinity; how we have castrated him; worked when he didn't work; made money when he did not make money"* (7). Sin embargo, también fueron muchas las feministas afro-americanas que creyeron que era necesario que tanto hombres como mujeres trabajaran juntos para mejorar las condiciones generales de los afro-americanos en la sociedad. Tal y como el grupo The Combahee River Collective afirmó: *"although we are feminists and lesbians, we feel solidarity with progressive Black men and do not advocate the fractionalization that white women who are separatists demand"* (65).

figura del pionero chino-americano que trabaja en la construcción del ferrocarril estadounidense es precisamente la que estudiare más abajo.

Teniendo en cuenta el pensamiento patriarcal y sexista de Chin no es de extrañar que la publicación de *The Woman Warrior* (1976) situase a su autora, Maxine Hong Kingston, en el centro de sus críticas debido a su aproximación feminista. Pocos años más tarde, Kingston publicaría *China Men* (1980), un libro que sirve como continuación al anteriormente mencionado y con el que intenta denunciar las experiencias y desigualdades sufridas por los hombres chino-americanos. Por este motivo, a pesar de las críticas de Chin, no se puede decir que Kingston sea “*anti-male*”, sino todo lo contrario: “*it can be seen that she shares the fundamental concerns expressed in literature by Asian American men*” (Kim, *Asian* 199). Para Kingston, las experiencias y voces masculinas son tan importantes como las femeninas. De igual modo, aunque sus planteamientos disten bastante, tanto Chin como Kingston tienen un mismo objetivo en común: reclamar que Estados Unidos y su historia también pertenecen a los chino-americanos y las chino-americanas por haber contribuido al progreso del país y a su historia.

Al igual que Chin, quien quería destacar que los pioneros americanos “*were never passive [and] . . . had to be beaten down*” (“Confessions” 109), Kingston quiso recuperar la historia no contada de sus compatriotas; su fin era liberarla “*from deceit and lies*” mostrando los hechos desde un punto de vista chino-americano (Kim, *Asian*

211). Además de recuperar esta historia, desconocida y ocultada durante tanto tiempo, *China Men* también pretende celebrar la heroica contribución de los chino-americanos a la sociedad estadounidense (Ahokas 107). Todos los personajes de *China Men* son presentados como “*semi-mythical heroes*” (Kim, *Asian* 209), como es el caso de Ah Goong y el resto de trabajadores del ferrocarril, a quienes se describe de la siguiente manera: “*the men posed barechested, their fists clenched, showing off their arms and backs . . . as perfect young gods reclining against rocks, wise expression on their handsome noble-nosed faces, long torsos with lean stomachs*” (Kingston, *China* 141). Kingston da una vuelta al sistema económico al invertir las jerarquías “clase alta” frente a “clase obrera”, refiriéndose a los obreros como nobles y dioses. Aunque estos hombres se viesan forzados por las condiciones de la época a vivir “*a life of loneliness, without women*” (Kim, *Asian* 209), todos ellos son retratados de manera heroica. Cada una de las historias contadas en el libro de Kingston refleja los abusos cometidos en contra de estos hombres, víctimas de innumerables injusticias y desigualdades. Curiosamente, a pesar de ser presentados como víctimas, como demostraré más adelante, ninguno de ellos resulta emasculado en absoluto.

Además de Ah Goong y, en general de todos los demás personajes de *China Men*, un personaje que ejemplifica el modelo de pionero es el de Bak Goong, el bisabuelo que emigra a Estados Unidos para trabajar en las plantaciones de azúcar hawaianas. Bak Goong “*represent[s] the Chinese labourers who left the Chinese*

province in the second half of the nineteenth century” (Ahokas 117). A través de Bak Goong, Kingston logra dar forma al héroe de la historia chino-americana en Estados Unidos. Las experiencias vividas por el bisabuelo “*personalize the beginning of the historical trauma which was inflicted on immigrant Chinese men in the Western hemisphere*” (117). Animado por un reclutador local chino de la Real Sociedad Hawaiana de Agricultura, Bak Goong decide marcharse a Hawái para trabajar en las plantaciones de azúcar. Según lo que el agente le comenta, parece una gran oportunidad: “*We’re offering free passage, free food, free clothing, and housing. In fact, we’re advancing you six dollars... You’re joining us at a lucky time... We protect you against firing... Three years from today, home with riches*” (Kingston, *China Men* 93).

Obviamente, con las condiciones que el agente le asegura, Bak Goong no se lo piensa dos veces y se embarca en una aventura que, finalmente, poco tendrá que ver con lo que el reclutador le había prometido. De hecho, su historia refleja “*how close to forced labour the contracts which the immigrants signed in China could bring them*” (Ahokas 117).

Tan solo empezar su viaje, Bak Goong empieza a ser testigo de las condiciones infrahumanas en las que se encuentran él y sus compatriotas chinos: “*the Chinese passengers were locked belowdeck though they were not planning to escape. Their fresh air was the whiff and stir when crewman exchanged the food buckets for the vomit and shit buckets . . . The beds looked like stacks of coffins in a death house*” (Kingston,

China Men 95). No resulta sorprendente descubrir que algunos ni siquiera llegasen con vida al destino (98). Sin embargo, llama la atención el optimismo con el que Bak Goong afronta la situación, animando a los más jóvenes — “*He gave advice to the boys who were away from their mothers for the first time*” (95) — y hasta parodiando la situación — ““*Try laughing, ’ . . . ‘I’ll bet you can’t laugh and vomit at the same time*”” (95). Estos hechos nos hacen intuir desde el principio la fuerza vital que caracteriza a este personaje.

La situación al llegar a Hawái no es mucho mejor y poco tiene que ver con la oferta que se les había hecho a los trabajadores. Sin embargo, a pesar de estas condiciones opresivas, Bak Goong da muestras de su rebeldía, especialmente cuando los capataces de las plantaciones prohíben hablar a los trabajadores: “*although he is worked like an animal, his soul seethes with rebellion and a burning desire to break the silence*” (Kim, *Asian* 210). A pesar de las prohibiciones, Bak Goong continúa hablando, cantando, maldiciendo y quejándose (Kingston, *China Men* 102). Ni siquiera los castigos ni los latigazos que recibe como reprimenda consiguen callarle: “*he let out scolds disguised as coughs . . . All Chinese words conveniently a syllable each, he said, ‘Get-that-horse-dust-away-from-me-you-dead-white-demon. Don’t-stare-at-me-with-those-glass-eyes. I-can’t-take-this-life*” (106). Las muestras de rebeldía de Bak Goong empiezan a contagiar a todos los demás trabajadores, de manera que, finalmente, los

capataces acaban dándose por vencidos y dejan de castigarles por hablar o cantar mientras trabajan (119).

Al igual que en *The Chickencoop Chinaman*, el habla también juega un papel muy importante en esta novela. Si para Tampax Lum el problema era no poseer una lengua propia en la que poder expresarse, el problema de Bak Goong es que no se le permite utilizar ninguna lengua, es decir, no se le permite comunicarse. Ambos protagonistas luchan por cambiar esta situación, aunque Tam no lo consigue. Esta imposibilidad de comunicación, no obstante, debe ser interpretada de manera más profunda “[as] *an explicit link between enforced literal silence and racial castration*” (Ahokas 118). El hecho de que los trabajadores chino-americanos no puedan hablar entre sí supone un nivel más de emasculación y de castración a sumar, por ejemplo, al hecho de verse forzados a vivir sin mujeres.

Si recordamos a Derrida y su *De la gramatología*, así como su estudio de las entidades binarias, la lengua oral siempre ha primado sobre la escritura por su inmediatez y presencia (13). De esta forma, podría relacionarse de la misma manera al hombre con la palabra hablada y a la mujer con la escrita. Por ello, negarles a los trabajadores su derecho a emplear dicha comunicación oral sería como negarles su sexualidad heterosexual. Por otro lado, dado que probablemente la mayoría de estos emigrantes serían analfabetos (Takaki 33), tampoco tendrían acceso a la palabra escrita ni a una asociación con la mujer. Este hecho, una vez más, situaría a estos chino-

americanos en medio de dos territorios nacionales, siendo imposible para ellos identificarse con ninguno de los dos. Algo parecido a lo que tanto Chin, como su personaje Tam, denunciaban con respecto a la propia situación de los chino-americanos, demasiado estadounidenses para los chinos, pero demasiado chinos para los estadounidenses.

En resumen, a pesar de las críticas de Chin y del resto de editores de Aiiieeeee!, *China Men* y *The Chickencoop Chinamen* tienen más en común de lo que puede parecer. En *China Men*, Kingston ofrece “*a celebration of strength and a rejection of sentimentality and self-pity*” (Kim, *Asian* 210), así como una búsqueda acerca de las heroicas experiencias vividas por tantos emigrantes chinos. Estoy de acuerdo con Jinqi Ling en que estas experiencias ayudan, por un lado, a conocer y a valorar todo lo que los chino-americanos lograron para Estados Unidos; por otro lado, también sirven para resaltar los efectos devastadores del aislamiento que la mayoría de ellos padeció (Ling 325).

3.3. La *banana*⁶⁷ en *Eat a Bowl of Tea* (Louis Chu, 1961) y *Typical American* (Gish Jen, 1991)

El modelo “*banana*” designa a aquellos chino-americanos que, tras años o generaciones viviendo en Estados Unidos, comienzan a experimentar una asimilación, ya sea voluntaria o no, a la cultura norteamericana. A pesar del aislamiento social sufrido por este colectivo, ubicado mayormente en *Chinatowns* sin apenas contacto con el resto de la ciudad sobre todo en el pasado, muchos chino-americanos comienzan a adaptarse y a identificarse con el estilo de vida estadounidense. En la mayor parte de los casos, este proceso tiene lugar a partir de las segundas o terceras generaciones, de manera que dicha asimilación es cada vez más significativa. Esto ha provocado importantes conflictos familiares que también se han reflejado en la literatura. Es decir, el choque generacional, así como el nativismo frente a la asimilación,⁶⁸ suponen un importante tema de debate y de conflicto en los estudios chino-americanos.

Los chino-americanos experimentan numerosos problemas debido al contraste “*between Chinese and Western values, and racism*” (S. Sue y D. Sue 17). Para

⁶⁷ De ahí la analogía racista con los plátanos: de piel amarilla, como los asiáticos, pero de interior blanco.

⁶⁸ Por nativismo entiendo “*emphasis on indigenous customs and traditions, esp. in opposition to those introduced from elsewhere*” (*Oxford English Dictionary*). La asimilación y aculturación “*are viewed as secular trends that culminate in the eventual absorption of the ethnic group into the larger culture and general population*” (Gans 426).

comprender mejor el impacto que se produce entre estos valores es necesario conocer algunos detalles sobre las tradiciones familiares chinas. El estudio propuesto por los hermanos Sue es de gran utilidad y da algunas de las pautas que suele seguir la familia china tradicional, aunque no hay que olvidar que no son más que unos patrones que ignoran la diversidad y las diferencias que existen realmente entre las familias. De manera general, se puede decir que las familias chinas guardan un gran respeto por sus antepasados y por los miembros de mayor edad (17). El núcleo familiar es muy fuerte y ejerce una gran influencia sobre todos sus miembros, de quienes se espera obediencia y buena educación académica con el fin de dar buena reputación a la familia (17-18). Por el contrario, el hecho de que algún miembro de la familia se comporte de manera inapropiada “*brings shame on the entire family*” (18). Los castigos por este tipo de comportamientos normalmente consisten en “*guilt-arousing techniques such as threatening to disown the person, verbally censuring the individual, or having the individual engage in activities that accentuate his feelings of guilt and shame*” (18). Este tipo de costumbres suele afectar e influir la personalidad del chino-americano, que normalmente desarrolla un gran sentido del autocontrol y del respeto.

No obstante, los chino-americanos también deben aprender a convivir con los valores occidentales. Los colegios o los medios de comunicación, a través de los cuales se transmiten estos valores, ejercen su influencia en la personalidad del chino-americano y, consecuentemente, pueden sustituir a los inculcados en el hogar (S. Sue y D. Sue 18).

Todo esto confluye en que los hijos e hijas de emigrantes acaban siendo criticados tanto por los estadounidenses como por los miembros de más edad de sus propias familias. El resultado es en una situación ya mencionada: en el colegio, estos individuos son vistos como “*too foreign*” por sus compañeros estadounidenses, mientras que en sus casas son vistos como “*too American*” (Hansen 203-204). En los casos en los que dichos hijos o hijas se niegan a seguir las obligaciones o tradiciones impuestas por la familia, el vacío generacional se acentúa todavía más “*and the family spirit [is] embittered by repeated misunderstanding*” (204). La solución en muchas de estas situaciones es escapar del ámbito familiar tan pronto como se alcance la independencia económica (204). Todos estos conflictos se deben a que la creación de una cultura asiático-americana entraña más que una simple transmisión vertical entre generaciones, ya que las prácticas heredadas sufren alteraciones y modificaciones (Lowe 65).

Una posible consecuencia de este choque cultural entre los valores chinos tradicionales y los occidentales es la que la persona se asimile a la cultura dominante, convirtiéndose en la *banana* o en el “hombre marginal”, mi traducción del término creado por los hermanos Sue (22). Este hombre marginal es definido como aquel que, debido a su crisis de identidad por encontrarse al margen de dos culturas (la china y la occidental), “*attempts to assimilate and acculturate into the majority society*” (22). Como consecuencia, este individuo comienza a rechazar los valores de la cultura china con el fin de ser aceptado por los estadounidenses. Sin embargo, para que este proceso

tenga lugar, el hombre marginal tiene que ignorar o negar los actos racistas dirigidos hacia él y su minoría en general, ya que “*to admit widespread racism . . . would be to say that he aspires to join a racist society*” (25). Esto provoca una división interna en el sujeto, quien, por un lado, da muestras de su lealtad y pertenencia al colectivo nacional y sus normas de igualdad pero, por otro, es consciente de su exclusión de estos ideales democráticos (Eng 22).

Esta escisión sufrida por el chino-americano le convierte en “*the hybrid result of internalised ideals and lived material contradictions that were once external*” (Eng 25).

Homi K. Bhabba es uno de los principales teóricos que desarrolló el concepto de “híbrido”, es decir, del individuo resultante de la mezcla y choque entre varias culturas. Este individuo se encuentra en una situación “*in-between a ‘nativist’, even nationalist, atavism and a postcolonial metropolitan assimilation*” (Bhabba 224). El problema que plantea las experiencias de estos híbridos, no consiste en la transición entre nativismo y asimilación, sino en cómo afrontar su propia traducción (204). La imposibilidad de llevar a cabo una traducción cultural, es decir, el traspaso o equivalencia de los valores de una cultura a otra, es lo que produce esta división e hibridación. Por este motivo, la cultura del híbrido es fronteriza y refleja su desplazamiento cultural y sus consecuentes problemas de identificación (205). Sus culturas se representan a través de reiteraciones y traducciones entre unas y otras. Sin embargo, las culturas son intraducibles lo que hace que el sujeto de la experiencia migrante no tenga acceso directo ni a la mayoritaria,

en este caso la estadounidense, ni a la denominada étnica, en este caso la china. Por este motivo, Bhabba defiende que no se puede hablar ni de asimilación ni de nativismo, ya que el resultado es la hibridación. No obstante, tal y como analicé en el primer capítulo, podría decirse que todos somos híbridos ya que todos tenemos parte de masculino y de femenino en proporciones variables. Aunque la experiencia propia de cada individuo sea algo único e irrepetible, todos estamos marcados en alguna medida por algún tipo de hibridación. Por este motivo, no podemos relacionar estas ideas exclusivamente con unos grupos étnicos concretos.⁶⁹

Es muy frecuente retratar y describir la inmigración y la consiguiente reubicación en Estados Unidos “*in terms of a loss of the ‘original’ culture in exchange for the new ‘American’ culture*” (Lowe 62). Como ya adelanté al comienzo del capítulo, tanto *Eat a Bowl of Tea*, de Louis Chu, como *Typical American*, de Gish Jen reflejan todos estos conflictos. *Eat a Bowl of Tea* presenta el conflicto generacional entre un padre, Wah Gay, y su hijo, Ben Loy, y, por lo tanto, “*between ‘native’ Chinese values*

⁶⁹ En relación con la teoría del híbrido se encuentra la idea de “*double consciousness*” desarrollada por W.E.B. Du Bois para referirse a los afro-americanos. Según esta “doble conciencia”, es decir, esta sensación de sentirse a la vez estadounidense y negro, los afro-americanos no pueden tener una conciencia propia, sino que se ven a sí mismos a través de los ojos de otros: “*the Negro is a sort of seventh son, born with a veil, and gifted with second-sight in this American world . . . It is a peculiar sensation this double consciousness, this sense of always looking at one’s self through the eyes of others . . . One ever feels his twoness,—an American, a Negro; two souls, two thoughts, two unreconciled strivings*” (9).

and the new 'Westernized' culture of Chinese Americans" (Lowe, *Immigrant* 63). La novela nos sitúa en el barrio de *Chinatown* de Nueva York en el momento en que la comunidad "*changes from a 'bachelor society' to a 'family society'*" (77). La novela es un fiel reflejo de cómo era la vida en esta comunidad en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, cuando el número de mujeres chinas todavía era muy reducido.⁷⁰ Por si fuera poco, el lenguaje que emplean los personajes dota de realismo y viveza a la historia a través de vocablos traducidos por Chu directamente del cantonés y de otros coloquialismos (Kim, *Asian* 119). Expresiones como "*wow your mother*" (Chu 113), "*you sonovabitch*" (114) o "*jook sings*" (19)—término utilizado para referirse a un chino que se identifica con la cultura occidental— entre otras, son recurrentes a lo largo del texto.

Wah Gay—el padre del protagonista—siguiendo la petición de su esposa de la cual lleva separado 25 años, accede a que su hijo cumpla con la tradición china y se case con una mujer china. A pesar de estar en contra de tal idea, Ben Loy se ve forzado a obedecer a su padre y, finalmente, se casa con Mei Oi. A partir de este momento comienzan sus problemas sexuales: "*although the son had no trouble leading an active*

⁷⁰ La Ley de Exclusión China de 1882 estuvo en vigor hasta 1942, momento en el cual China pasó a ser aliado de Estados Unidos y, como consecuencia, empezó a reconocerse la ciudadanía de los chinos (Novas y Cao 30). En 1945, la Ley de Novia de Guerra dio derecho a que las esposas de soldados estadounidenses oriundas de otros países pudiesen emigrar a Estados Unidos y en 1947 esta ley se extendió también a las mujeres de origen chino (Eng 169).

sexual life before his marriage, once married, he finds himself to be impotent” (Lowe, *Immigrant 77*). Debido a la escasez de mujeres chinas en *Chinatown*, Ben Loy, al igual que la mayoría de hombres chinos, solía visitar prostitutas con bastante frecuencia. Por este motivo, las enfermedades venéreas eran muy comunes (Takaki 243), lo que seguramente explicaría la consecuente impotencia padecida por Ben Loy. Teniendo en cuenta que *“Chinatown is a closely knit community where everybody knows almost everybody else”* (Chu 113), no es de extrañar que, en poco tiempo, toda la comunidad piense que Ben Loy es impotente. Aunque las primeras semanas de matrimonio transcurren con normalidad, al poco tiempo la impotencia de Ben Loy se hace evidente.

Como posible solución al problema, Mei Oi insiste en que Ben Loy vaya al médico, el cual le recomienda un remedio tradicional que consiste en tomar un té medicinal a diario. Mei Oi *“had hoped his lack of ardor was only temporary and that soon she would again enjoy him as husband”* (65), pero nada de eso ocurre, lo que crea una enorme frustración en Mei Oi al pensar que su marido ya no la quiere porque no la desea. Parece que Mei Oi está reduciendo todo lo que implica y conlleva ser un marido y, por lo tanto, un hombre, simplemente al acto sexual. El resto de la comunidad del barrio de *Chinatown* parece estar adoptando la misma actitud, al comenzar a ver a Ben Loy como un hombre incompleto.⁷¹

⁷¹ Una vez más, es importante recordar la confusión que suele existir entre los términos sexo, sexualidad y género, sobre los que ya reflexioné en el primer capítulo. Mientras que el sexo podría decirse

Chu presenta el enfrentamiento entre nativismo y asimilación a través de la sexualidad de Ben Loy: aceptar la autoridad paterna y cumplir con las obligaciones que su familia le impone casándose con Mei Oi y teniendo hijos con ella representa la opción nativista; los comportamientos y costumbres previos al matrimonio de Ben Loy, como tener relaciones con prostitutas y realizar apuestas, representan el camino a la asimilación (Lowe 77). ¿Cuáles son las consecuencias de tomar cada una de estas opciones? Si toma el camino nativista, “*Ben Loy is impotent and is denied access to erotic pleasure*” (77), mientras que en el de la asimilación “*he has great access and sexual freedom*” (77). Por muchas tazas de té que tome, Ben Loy no logra recuperar su virilidad sexual en el entorno opresivo de *Chinatown*, tema que retomaré más abajo. El hecho de que la medicina tradicional china no le ayude con su problema parece indicar que la solución debe encontrarse fuera de su comunidad.

Después de que se haga evidente y se confirme la relación extramatrimonial que Mei Oi mantuvo con otro hombre, Ah Song, así como su embarazo, Wah Gay decide vengarse de este cortándole una oreja: “*Ah Song the dead boy deserves to die... but I am too good to him... I only cut off his ear. Ha, ha, let that be a lesson to him!*” (Chu 184). Estos hechos acaban creando un enorme revuelo en *Chinatown* por lo que, tanto Wah Gay como Lee Gong, el padre de Mei Oi, deciden abandonar Nueva York ya que “*the*

que es algo biológico y el género una construcción social, la sexualidad “encompass[es] sexual practices and erotic behavior” (Hawkesworth 656).

shame is too great” (229). También Ben Loy y Mei Oi deciden mudarse a San Francisco con el fin de empezar una nueva vida y poder criar a su hijo, fruto del adulterio, lejos de los comentarios negativos y los cotilleos de su antigua comunidad

Curiosamente es en este momento, después de que Ben Loy y Mei Oi abandonen *Chinatown* y se alejen de Wah Gay, cuando el protagonista logra vencer su impotencia. Es aquí donde el autor nos brinda una tercera opción, más equilibrada: “*the novel suggests that a third ‘Chinese American’ alternative becomes available, in which Ben Loy is able to experience erotic pleasure with his Chinese wife*” (Lowe 77). Ben Loy descubre en Mei Oi “*a quality new and exciting, unknown and delightful. Like the blossoming of a new romance*” (Chu 248). De repente, su interés y su amor por su esposa reviven y comienza a verla de manera diferente, mucho más sensual y erótica; y es precisamente en este momento, cuando su libido regresa: “*Ben Loy stared with sensual pleasure at Mei Oi’s half-exposed breasts*” (249).

La novela ofrece, de esta forma, un final optimista “*because of the compromises made by the young, who are prepared to alter the course of Chinese American community life in the future*” (Kim, *Asian* 117). En contraste con otros textos analizados, como *M. Butterfly* o *The Chickencoop Chinaman* en los que los protagonistas sufren las consecuencias negativas de sus actos, *Eat a Bowl of Tea* resulta excepcional en este sentido. En la última escena, Ben Loy y Mei Oi se encuentran en la

cama y por fin sienten que son libres e independientes, que van a poder vivir sus vidas sin miedos y sin prestar atención a nadie más que a ellos mismos:

No longer was there any fear, any doubt... ten thousand battles, ten thousand victories... For this hour, all creation existed solely for them. Their bed was the universe, the stars, the sun, the moon, the air, heaven and earth. The room was incandescent (Chu 250)

De repente, parece que por fin la pareja es capaz de disfrutar el uno del otro, sin que sea necesario nada ni nadie más y sin importar lo que suceda más allá de su habitación. Ben Loy y Mei Oi tienen la oportunidad de continuar con sus vidas lejos de las decepciones y desengaños sufridos por sus predecesores, lo que sugiere que es posible redirigir y encauzar el futuro, aunque no huir del pasado completamente. De hecho, para ello, es necesario que acepten sus errores y su situación en primer lugar. Ben Loy “*must make amends for the excesses of the bachelor legacy . . . must accept his own’s mistakes, his wife’s mistakes, and the child who, although illegitimate, will be his own*” (Kim, *Asian* 117). Es importante no pasar por alto que el bebé de la pareja es de sexo masculino. Quizás Chu pretendiera dejar abierta la puerta al nuevo modelo de hombre chino-americano, que bien podría estar encarnado por este niño, criado en *Chinatown* pero por una pareja joven que ha sabido escapar y sobreponerse a la fuerte autoridad paterna.

Aunque ambos se alejen de *Chinatown*, este distanciamiento no supone una ruptura con su comunidad, sino tan solo un cambio con respecto a las vidas de aislamiento vividas por sus padres. De hecho, al mudarse a San Francisco, lo único que hacen es cambiar un *Chinatown* por otro, lo que muestra su identificación con la comunidad chino-americana, así como la independencia de sus padres (Kim, *Asian* 117). San Francisco brinda la oportunidad de empezar una nueva vida en una nueva comunidad lejos de la autoridad paterna que ha estado oprimiéndoles y condicionándoles. De alguna manera, al igual que los pioneros se vieron forzados a abandonar su país debido a la opresión económica, también Ben Loy y Mei Oi se ven forzados a escapar de la opresión, en este caso social y familiar. Para Chu es necesario que las segundas generaciones rompan con la autoridad indiscutible de las familias, o de los padres en este caso, con el fin de poder encontrar un lugar propio en el que poder continuar con las tradiciones, adaptándolas a los nuevos tiempos. Este planteamiento supone una dura crítica hacia la autoridad paterna, dado que ésta puede llegar incluso a anular la identidad sexual de los hijos.

La tendencia en la sociedad estadounidense ha sido siempre esencialista al clasificar a los chino-americanos de forma negativa como *yellow peril* (cuando los sujetos se resisten a la asimilación) o de forma positiva como *model minority* (cuando buscan asimilarse). Aunque igual de esencialista, la tendencia entre los críticos ha sido opuesta al identificar como positiva la opción nativista o de resistencia y como negativa

la de la asimilación (Nguyen, *Race* 7). Chu rompe con la oposición binaria al demostrar que existen otras opciones más allá del nativismo o la asimilación y que ninguna de ellas puede considerarse automáticamente de manera negativa o positiva, sino que es necesario tener en cuenta más factores.

Eat a Bowl of Tea se convirtió en una obra de referencia después de que Frank Chin y el resto de editores de *Aiiieeeee!* la redescubrieran y elogiaron por ser, según ellos, “*the first Chinese American novel set against an unexoticized Chinatown*” (Chin, “Come” 15). No obstante, no es de extrañar que *Eat a Bowl of Tea* atrajese la atención de este grupo debido a que la novela “*is cast in strictly masculinist terms, between father and son . . . mothers are absent or unimportant, and females figures exist merely as peripheral objects to the side of the central drama of male conflicts*” (Lowe 77). No obstante, por otra parte, resulta irónico que la obra recibiese tal acogida por parte de estos editores teniendo en cuenta que el protagonista, Ben Loy, aparece emasculado sexualmente en la mayor parte de la historia. Su impotencia provoca que su mujer acabe teniendo una relación extramatrimonial y un hijo de otro hombre. Aunque precisamente esto añade mucho valor a Ben Loy y señala la paternidad, que además es adoptiva, como una característica de un posible modelo de masculinidad diferente. También hay que destacar el valor que muestra Ben Loy al no repudiar ni a su mujer ni a su hijo, y al no castigarla de algún modo.

De hecho, Ben Loy no es el único personaje emasculado, sino que todos los hombres de la historia sufren un afeminamiento: “*the socially disempowered bachelors . . . are symbolized . . . as feminized subjects through their incessant gossip and idle lingering*” (Eng 183). Además, aunque toda la acción central de la historia gire alrededor de los personajes masculinos, son los femeninos los que realmente inauguran y dan lugar a tal acción (183). De hecho, la principal responsable de desencadenar la trama en la novela es Lau Shee, la madre de Ben Loy, al mandarle una carta a su marido pidiéndole que le encuentre una esposa china a su hijo (183). La llegada de Mei Oi también supone un giro argumental y es su relación extramatrimonial la que acaba provocando el desenlace final en el que la pareja termina mudándose a San Francisco.

Por todos estos motivos, es interesante analizar la impotencia de Ben Loy en mayor profundidad. El problema de virilidad padecido por el protagonista puede interpretarse como un símbolo “[of] *the social impotence of generations of Chinatown bachelors constricted by genocidal American laws and policies*” (Kim, *Asian* 119). Otra teoría de gran interés relacionada con este simbolismo es la desarrollada por David L. Eng en *Racial Castration* (2001). Según Eng, la impotencia de Ben Loi puede interpretarse como una forma de histeria masculina (180). Aunque, tradicionalmente, la histeria siempre se ha asociado al cuerpo femenino, según el autor, en realidad, debería definirse como “*a psychic effect that we are all liable to do: forget the past*” (172). Según esta interpretación, la impotencia del protagonista surgiría como una

consecuencia de abandonar China y, por lo tanto, de acabar perdiendo su masculinidad y su posición como hombre al pasar a formar parte de una sociedad que le emascula. Así pues, sería más apropiado hablar de una impotencia espacio-temporal, ya que Ben Loy es impotente “[inside] the historical and spatial framework of emasculation that is New York’s—indeed—America’s, Chinatown” (180); sin embargo, no lo es en China ni en San Francisco. El personaje solo puede afirmar su masculinidad “while hundreds of miles away from his feminized position as a Chinatown waiter” (180). Por el contrario, la sociedad racista de Nueva York le impide llevar a cabo dicha afirmación. Tal y como los filósofos más dialógicos han afirmado, como Bajtín o Unamuno, no somos solo lo que nosotros creemos, sino también lo que creen o nos hacen creer los demás.

Gish Jen presenta un conflicto similar en su novela *Typical American*. El protagonista vuelve a ser un hombre joven, Ralph Chang, así como su mujer, Helen, y su hermana, Theresa, “as they pursue the American Dream and struggle against the pressures of assimilation, greed, and self-interest” (D. Lee 220). También al igual que en *Eat a Bowl of Tea*, la mujer del protagonista mantiene una relación extramatrimonial con otro hombre, aunque en este caso no está motivada por la falta de virilidad sexual de su marido. Ralph decide viajar a Estados Unidos con el fin de graduarse como ingeniero. Sin embargo, una vez en el país, comenzará a experimentar un cambio que le alejará bastante de los objetivos con los que partió en un primer lugar. La principal diferencia entre Ben Loy y Ralph es que, mientras que el primero parece buscar

claramente la asimilación y la aproximación a la cultura estadounidense, la intención del segundo es mantener una actitud más nativista. No obstante, los hechos acontecidos en la novela acabarán evidenciando su transformación en lo que se ha denominado una *banana*.

Cuando Ralph abandona China, parte con unos propósitos muy claros, como “*cultivate virtue*”, “*bring honor to the family*” y, sobre todo, “*on no account have anything to do with girls*” (Jen, *Typical* 6). Tan fuerte es su rechazo hacia la cultura estadounidense y tan firme su lealtad por China que incluso rechaza hacerse ciudadano estadounidense (23), lo que le llega a generar problemas con su visado y, por lo tanto, con sus estudios. Después de que su hermana Theresa llegue a Estados Unidos y de casarse con Helen, este rechazo continúa: “*‘typical American don’t-know-how-to-get-along’ . . . ‘typical American just-want-to-be-the-center-of-things’ . They were sure, of course, that they wouldn’t become wild here in America*” (67). No obstante, paulatinamente, sobre todo después de que la familia conozca a Grover, un chino-americano rico que ha logrado el sueño americano, todos irán contagiándose de la ambición y del estilo de vida estadounidenses. Poco a poco comienzan a surgir trifulcas familiares entre Ralph y Theresa debido a que esta última comienza una relación con Old Chao, un hombre casado, y Ralph la menosprecia por ello. Por otro lado, el adulterio de Helen también supone un giro importante para la familia. A pesar de eso, al igual que la novela de Chu, la historia brinda un final feliz en el que toda la familia se

encuentra reunida de nuevo y en el que Theresa y Old Chao, ya divorciado, están juntos finalmente.

El tema de la asimilación frente al nativismo es evidente en esta novela. La misma Jen reconoce que uno de los temas a los que se tuvo que enfrentar mientras la escribía fue “*coming to terms with a kind of assimilation that had to do with economic success*” (R. Lee 219). Parece que el hecho de conseguir el éxito laboral y económico en Estados Unidos constituye ya de por sí un tipo de asimilación. Ahora bien, ¿de qué manera plantea la autora el tema de la asimilación? ¿Cuál es el mensaje que pretende transmitir Jen a través de los personajes de *Typical American*? Jen se explica de la siguiente manera:

People always ask me whether I'm against assimilation or for it. I'm neither. It's simply a fact of life. It's like asking someone if they're for or against growing up. It just happens. So it's not like bad characters are assimilated, or vice versa. There are certainly different types of assimilation, though, better and worse patterns. A pattern of assimilation that appeals to me, for instance, abhors racism. (219)

De esta forma, Jen considera que la asimilación en sentido general es algo inevitable para todos los chino-americanos. Por ello, a pesar de que Ralph quiere mantenerse fiel a

sus valores chinos tradicionales, al final, acaba empapándose de la cultura estadounidense, algo que no tiene porqué verse de manera negativa. Esta asimilación, además, también afecta a su masculinidad. Si Ralph no experimentase ningún grado de asimilación estaría adoptando unos valores retrógrados para su masculinidad; sin embargo, una asimilación completa también sería peligrosa, dado que los parámetros tradicionales occidentales están basados en principios machistas y patriarcales. Por ello, es necesario diferenciar entre asimilación negativa y asimilación positiva.

Obviamente, todas las culturas tienen aspectos buenos y malos, con lo que “*if part of you assimilates and learns to say, ‘that’s wrong,’ that’s a great kind of assimilation*” (R. Lee 219). La misma Jen reconoce que “*China’s a pretty racist place*” (219), pero no es el único ejemplo y, por lo tanto, es importante saber discernir y quedarse con aquellos valores que sean más justos y apropiados para la sociedad. Esto es precisamente lo que trata de transmitir la escritora, ya que para ella la responsabilidad social a la hora de escribir es de gran importancia: “*to imagine that your images have no effect on what happens in society and the way people see themselves is completely naive*” (223). Por este motivo, la asimilación que Ralph y su familia experimenta a lo largo de la novela no debería considerarse como algo negativo, sino todo lo contrario. Por ejemplo, parece que, al final, Ralph por fin acepta la relación de su hermana con Old Chao; esta circunstancia lo separa de las tradiciones chinas machistas y lo aproxima más a la sociedad estadounidense, que es en principio mucho más liberal.

Al igual que *Eat a Bowl of Tea*, *Typical American* “is extremely antiexotic, while it is still an Asian American book” (R. Lee 220). Jen pretende que su novela forme parte de la corriente literaria estadounidense y que no se considere como representativa de una minoría marginal o de un gueto, de ahí que comience la historia afirmando “it’s an American story” (Jen, *Typical* 3). En otro orden de cosas, debido a que los personajes femeninos en la historia aparecen retratados de manera mucho más positiva que los masculinos, Jen esperaba que *Typical American* recibiese duras críticas por parte de Frank Chin y el resto de editores de *Aiiieeeee!* Así pues, en palabras de la propia Jen,

One could say Ralph Chang is not exactly a role model for Asian American males. And the women are a lot more sympathetic in my book than Ralph is. Now, I personally find Ralph very sympathetic, but I understand that he’s not as sympathetic as Theresa. I thought that, as an Asian American male, Frank Chin would be unhappy about that. (R. Lee 222)

Por extraño que parezca, la publicación de la novela no obtuvo críticas por parte de este grupo.

Tanto en *Eat a Bowl of Tea* como en *Typical American* los protagonistas tienen hijos que crecerán en un entorno marcado por la asimilación parcial experimentada por

sus padres. ¿Qué efectos tendrá este hecho en las siguientes generaciones? En la mayor parte de los casos, la llamada herencia étnica va difuminándose generación a generación, de manera que al llegar a la tercera su relevancia suele haber desaparecido casi por completo (Nahirny y Fishman 266). Como consecuencia de esto, a menudo tiene lugar lo que se conoce como “*principle of third generation interest*”, el cual afirma que lo que el hijo desea olvidar, el nieto desea recordarlo (Hansen 206). Esto implica que en las terceras generaciones se produce un resurgimiento de interés por la herencia étnica, precisamente “*because they are untouched by it*” (Nahirny y Fishman 267). Aunque los padres se esfuercen por tratar de transmitir sus costumbres y tradiciones a sus hijos, sin memoria ni experiencia personal dicha tarea se torna imposible (271). Mientras que los padres y abuelos que desean asimilarse necesitan hacer un gran esfuerzo por adaptarse a la nueva cultura, las terceras generaciones “*don’t need to emphasize their Americanism or attenuate their ethnicity because both have already happened*” (267). Todo esto lleva a la conclusión de que la asimilación es algo inevitable con el paso del tiempo (272), por lo que tratar de argumentar sus aspectos negativos o positivos resulta fútil.

Aun así, en relación con la masculinidad de Ralph, la novela apunta a que el deseo del protagonista de alcanzar el sueño americano y sus ideales debe verse como algo negativo. El momento en el que Ralph se deja dominar por la codicia y el materialismo estadounidense es precisamente cuando su mujer comienza a engañarle

con otro hombre. Aunque en teoría el hecho de asimilarse debería volver al hombre más activo, agresivo o masculino, lo cierto es que en este caso también hace que Ralph piense únicamente en ganar dinero y acabe desatendiendo a su familia. Ralph, en un principio, reacciona de manera muy violenta al descubrir el adulterio de su esposa. Sin embargo, al igual que Ben Loi, al final de la historia Ralph es capaz de perdonar a su mujer, lo que muestra un cambio en su masculinidad. Parece que finalmente el protagonista ha sido capaz de encontrar el equilibrio entre la asimilación y los valores de su cultura tradicional, en los cuales la familia ocupa el lugar más destacable.

Existe una tendencia a examinar como algo negativo la pérdida y la transmisión cultural de manera generacional, entre padres, hijos y hasta nietos. Tal y como Lisa Lowe resalta, este enfoque es esencialista y pasa por alto otras complicaciones y diferencias implícitas en el proceso: *“interpreting Asian American culture exclusively in terms of the master narratives of generational conflict and filial relation essentializes Asian American culture, obscuring the particularities and incommensurabilities of class, gender, and national diversities among Asians”* (63). Por este motivo, hay que recordar que el proceso de la asimilación y el nativismo no puede reducirse a un conflicto entre padres e hijos, sino que es necesaria una visión más amplia y detallada en la que tengan cabida otros aspectos como la clase o el género.

4. Hacia otros modelos de masculinidad: deconstruyendo estereotipos en la literatura chino-americana

*My mother . . . said I would grow up a wife and a slave, but
she taught me the song of the warrior woman, Fa Mu Lan. I
would have to grow up a warrior woman.*

Maxine Hong Kingston, *The Woman Warrior*

Además de los modelos más tradicionales presentes en las novelas tratadas en el capítulo anterior, algunos autores han ido proponiendo masculinidades alternativas que han ayudado a desmontar estereotipos. Para este capítulo he seleccionado cuatro personajes pertenecientes a obras publicadas entre 1975 y 2007, que por sus características, subvierten de alguna manera las imágenes más recurrentes y negativas de la literatura chino-americana. Una vez más, las masculinidades presentes en esta parte son heterosexuales; sin embargo, me apoyaré en la teoría *queer* para algunos de sus análisis. Aunque ciertos autores defienden que la teoría *queer* debe referirse únicamente a individuos cuyos intereses sexuales se centren en otros individuos del mismo sexo, como Eve Kosofsky Sedgwick (*Tendencias* 8), personalmente opino que lo

queer puede ir más allá⁷². De hecho, como asegura Sedgwick, otros autores como Richard Fung o Gloria Anzaldúa han comenzado a conectar lo *queer* con los conceptos de raza o etnia (9), por lo que dicha teoría puede resultar especialmente efectiva en el caso de la masculinidad chino-americana. Por otro lado, también emplearé la teoría post-estructuralista para deconstruir la idea de masculinidad con el fin de dismantelar su funcionamiento y tratar de abrir sus horizontes y limitaciones. Finalmente, las teorías de Judith Halberstam y Jean Bobby Noble en torno a la masculinidad femenina también jugarán un papel primordial en este capítulo.

Las masculinidades chino-americanas han sido un reflejo y respuesta constante a la influencia que la masculinidad estadounidense y, por lo tanto, occidental ha tenido en ellas. Cuando hablo de masculinidad occidental me refiero a la masculinidad mayoritaria que incluye a los hombres blancos heterosexuales de clase media, de ahí que hable de masculinidad en singular. Las diferencias y desigualdades existentes entre estas dos siempre han marcado sus relaciones, así como la evolución y los cambios experimentados por las masculinidades chino-americanas. Por este motivo, es necesario conocer en primer lugar la manera en que esta masculinidad occidental se crea, se ejerce

⁷² Rafael M. Mérida Jiménez, por ejemplo, defiende que todos aquellos casos que se alejen o que se sientan disconformes con las etiquetas heterosexual/homosexual “representarían una subversión del sistema binario tradicional” y, por lo tanto, deberían considerarse *queer* (16).

y se valida por estos hombres blancos heterosexuales de clase media a lo largo del tiempo.

Existen muchos mitos melanesios y australianos que aseguran que “*women once owned the phallus and the knowledge of the secrets of reproduction, and lived in the village and had no need of the men from the forest*” (Moore, *Subject* 179). Por su parte, los hombres, movidos por la envidia hacia las mujeres y su capacidad reproductora, las engañaron y les robaron dichos conocimientos (179). Esto explicaría la dominación y violencia masculina, “*because men have a strong sense that women, or rather the feminine principle, are genuinely powerful, as opposed to the fragility of their own powers obtained through murder and trickery*” (179). Aunque estos planteamientos no sean más que leyendas lo interesante es recapacitar acerca de lo que estos mitos entrañan: que el falo o poder, a menudo vinculado con el hombre de manera automática, no tiene porqué pertenecerle necesariamente.

Dejando aparte las culturas mencionadas, ¿qué es lo que hace que nuestras sociedades occidentales sigan rigiéndose por un sistema patriarcal en el que el hombre blanco y heterosexual de clase media sigue ocupando el lugar central y privilegiado? Drucilla Cornell utiliza la teoría de Hannah Arendt acerca de la *polis* para explicar la perpetuación de la jerarquía de género. También se apoya en la teoría deconstructiva de Derrida, a partir de los planteamientos de Jacques Lacan, para redefinir el género. La *polis*, de acuerdo a Arendt, está basada en el patriarcado que, a su vez, se nutre de la

igualdad basada en la separación de, por un lado, la libertad, encarnada por los que gobiernan la *polis*, y, por otro, la necesidad, que entraña lo doméstico e incluye a las mujeres (Cornell, *Transformations* 161). Para poder alcanzar el ámbito de la libertad, fue necesario que en primer lugar el hombre adquiriese el control de la necesidad, a través de la subordinación y la obediencia, para lo cual hacían falta esclavos, lo que dio lugar a la esclavitud de las mujeres (160). De esta manera, los hombres consiguieron acceder a la libertad y al dominio de la *polis* tan solo una vez alcanzado el dominio de la necesidad y, por lo tanto, de las mujeres. Este equilibrio entre estos dos dominios, libertad y necesidad, explicaría el éxito del patriarcado.

Sin embargo, esta teoría no sirve para comprender por qué, tras tantos años de lucha, todavía no se ha logrado la igualdad para las mujeres. El psicoanálisis y las teorías propuestas por Lacan resultan de gran utilidad para comprender este problema. Según el psicoanálisis, el complejo de Edipo trae consigo la herida narcisista, la cual ocasiona que el niño/a se de cuenta de que la madre quiere al padre, no a él/ella, lo que le lleva a pensar: ¿qué tiene papá que mamá desea? La respuesta es el falo, que encuentra su equivalente en el pene (Cornell 163). En el caso de los niños, la identificación con el padre es sencilla; pero para las niñas, el hecho de que su sexo biológico las haya desvalorizado genera resentimiento hacia la madre y acaba ocasionando que sean repudiadas y, por lo tanto, consideradas inferiores (164). Por otro lado, “*what Lacan helps us understand is why, once this story becomes cultural ‘truth,’ it becomes so*

unshakable” (163). De esta manera, la continua repetición de este proceso en la sociedad hace que, poco a poco, su desmantelamiento se torne cada vez más complicado.

Lacan, además, defiende que esta identificación con el padre no está basada en nada real, sino que es una fantasía, con lo que “*masculine privilege is a masquerade, a sham, and in no case grounded on any natural fact*” (164).⁷³ De esta manera, ¿cómo se podrían eliminar las desigualdades entre hombres y mujeres? Derrida ofrece una posibilidad a través de su teoría: el carácter performativo del lenguaje⁷⁴ define los roles de género a través de la representación de dichos roles, con lo que el significante no tiene poder y, consecuentemente, el lenguaje nos permite jugar y no rendirnos a las determinaciones (165). Por este motivo, su razonamiento es de gran utilidad para la destrucción de las jerarquías de género y merece mayor atención.

Para comprender a Derrida, antes es necesario conocer el post-estructuralismo y a su predecesor, Saussure. Saussure, padre del estructuralismo, pretendía acabar con la idea de que el lenguaje está constituido por una lista de palabras cada una de las cuales se corresponde con la idea u objeto al que designa (Tompkins 734). En su lugar,

⁷³ Este planteamiento se encuentra muy relacionado con la teoría de Judith Butler con respecto al carácter performativo del género, así como a la de la mascarada de Perchuk y Posner, ambas analizadas en el primer capítulo.

⁷⁴ Al mencionar el carácter performativo del lenguaje me estoy refiriendo a que el mero hecho de enunciar, en este caso, los roles de género da lugar a que se conviertan en realidades.

defendía la arbitrariedad del signo, que está formado por un significante, o imagen mental que el sonido de la palabra evoca al pronunciarla, y un significado, o concepto; esto implica que no hay ninguna relación natural entre significante y significado más allá de la convención (734-735). Además, la identidad lingüística, es decir, la manera en que una unidad del lenguaje se distingue de otras, es siempre relacional y existe gracias a su relación con el resto de unidades (736). De acuerdo con esto, algo obtiene valor *“when it is a part of the system within which it becomes articulated in relation to other elements in the system”* (737). Por ello, una unidad aislada nunca podría tener ningún valor.

Esta teoría resulta de gran interés a la hora de destruir las jerarquías, especialmente el binarismo de género. En primer lugar, el hecho de que la relación entre un significante y un significado sea arbitraria y, por lo tanto, convencional implica que no hay ningún motivo natural para que lo masculino designe a un hombre y lo femenino a una mujer. Si lo único que ha regido esta asociación ha sido una mera convención social, de la misma manera lo masculino podría haberse referido a cualquier otra cosa, incluido, por supuesto, una mujer. En segundo lugar, el hecho de que una unidad de lenguaje adquiera su valor a través de su relación con otros elementos también ayuda a comprender por qué existen diferencias entre lo masculino y lo femenino, así como por qué uno de estos dos elementos ha logrado mayor valor, o una situación de privilegio, respecto al otro. Si relacionamos esta idea con la explicación ofrecida más arriba acerca

de cómo la mujer y, por lo tanto, lo femenino pasa a ser repudiado, podemos deducir el motivo por el cual, finalmente, es lo masculino lo que pasa a obtener mayor valor y privilegios. Esta idea de que algo obtiene su valor a través de su relación con otros elementos dentro del sistema también se encuentra íntimamente ligada al problema de las dicotomías jerárquicas planteado por Derrida y al que ya me he referido en capítulos anteriores.

Derrida, por su parte, complica la idea de signo algo más en comparación con Saussure. Derrida introduce la idea de “*différance*”⁷⁵ para explicar que todos los signos están sujetos a la diferencia y a un aplazamiento constantes (Walton 96). El signo ya no está compuesto por un significante y un significado, como si de las caras de una moneda se tratase, sino que el anti-concepto de “*différance*” encarna ambos significados al mismo tiempo (97). Lo interesante del signo es que siempre asume la ausencia del

⁷⁵ La palabra *différance* fue creada por Derrida y viene de la palabra francesa “*différence*”, que puede significar tanto “aplazamiento” como “diferencia”, lo que implica que los signos “*are all subject to difference and constant deferral*” (Walton 96). Para Derrida, no obstante, este término es un anti-concepto, ya que no es ni una palabra ni un concepto (96). Esto quiere decir que una palabra adquiere su significado gracias a sus diferencias con otras y, además, que este significado puede ser aplazado infinitamente en el tiempo. Un buen ejemplo de esto son las entradas en los diccionarios, que conducen a otras palabras que a su vez tienen otras entradas, lo que nos llevaría a un aplazamiento constante del significado (97). Esta *différance*, a pesar de pronunciarse exactamente igual a la palabra “*différence*”, tiene una ligera diferencia en su grafía, ya que emplea una “a” en lugar de una “e”. A través de esto, queda constatado que las apariencias pueden engañar y que la pronunciación de una palabra no nos brinda necesariamente su significado.

concepto al que se refiere, con lo cual opera de manera independiente sin vinculación alguna con una presencia (97). Esto está relacionado con la idea del rastro, es decir, con que el signo siempre lleva la marca de la ausencia de una presencia.

Para concretar estas ideas, es necesario analizar también el contexto concreto en que se desarrollan estas teorías, es decir, el pensamiento occidental. Para Derrida, el pensamiento occidental se organiza alrededor de la idea de estructura, la cual ofrece un centro y, al mismo tiempo, orienta y marca los límites de su alcance (Walton 98).

Además, este pensamiento es logocéntrico, es decir, favorece la presencia o habla por encima de la ausencia o escritura, lo que da lugar a toda una serie de dicotomías de términos dentro de las cuales uno siempre tiene el privilegio sobre el otro (99). Estas dicotomías, como toda marca de lenguaje, sobreviven gracias a su repetición y, lo que es más, a la posibilidad de ser repetidas en la ausencia de su referente (Derrida, *Limited* 10). Esto confirma la naturaleza performativa de la comunicación e que implica que la comunicación tiene un significado intencional, incluso cuando ese significado no tiene un referente con forma de cosa (14). Entonces, ¿cómo podríamos destruir esta estructura que rige el pensamiento occidental para acabar con su centro y con sus límites? Derrida habla de que sería necesario un significado trascendente que fuese externo a este sistema y que, por lo tanto, pudiera paralizarlo (Walton 98). En Occidente, este significado trascendente podría decirse que está representado por la figura de Dios. Sin embargo, dado que el binarismo del pensamiento occidental continúa vigente, lo más

lógico es concluir que un significado trascendente no es la respuesta para abandonar este sistema⁷⁶.

Volviendo al tema del género, la teoría deconstructiva de Derrida ofrece muchas posibilidades. Teniendo en cuenta la arbitrariedad del signo, es decir, que no existe una relación natural ni justificada entre significante y significado más allá de la convención social, se deduce que lo que entendemos por masculino no se corresponde con ningún referente real. Todo es una cuestión de convencionalismo acordado por la sociedad y por el momento histórico, de manera que lo que hoy entendemos como ideal masculino en otro momento o sociedad podría verse, y de hecho se ve, de otra manera. Además, el carácter performativo del lenguaje, es decir, que la definición de roles venga marcada por su representación, demuestra que los signos adquieren su valor debido a su repetición en la sociedad. Teniendo en cuenta estos planteamientos, los géneros y, por lo tanto, lo masculino, son unos artificios instaurados que, sin embargo, también pueden, y deben ser, destruidos o modificados. De hecho, *“the psychic subject is . . . constituted internally by differentially gendered Others and is, therefore, never, as a gender, self-identical”* (Butler, “Imitation” 727). A pesar de que los parámetros de género estén fuertemente instaurados en el pensamiento occidental, a la vez, también son muy

⁷⁶ Mijail M. Bajtín, por su parte, defiende que la única manera de acabar con las jerarquías que rigen el pensamiento occidental es a través del análisis de las relaciones entre categorías y del diálogo entre ellas; la teoría de Bajtín expande así la de Derrida (Núñez 184).

inestables ya que el poder para modificarlos está en las manos de los individuos que los representan. Si estos decidiesen cambiar a través de sus acciones dichos parámetros, los géneros y sus atributos se verían modificados. Sin embargo, no todos los individuos poseen la autoridad necesaria para llevar a cabo tales transformaciones.

En el caso de los chino-americanos es especialmente necesario un cambio en los ideales de género. Al tratar de alcanzar unos atributos masculinos que, en realidad, nunca podrán encarnar porque el resto de la sociedad se lo impedirá al verlos como “otros”, lo único que consiguen es darle más fuerza y legitimidad al modelo patriarcal. De hecho, ni siquiera aquellos individuos que supuestamente cumplan con las normas dictadas por este modelo—como ser heterosexual y blanco, entre otras—lograrán alcanzar este ideal precisamente porque no es más que eso, un ideal. Si bien es cierto que es necesario acabar con los estereotipos, tanto positivos como negativos, con los que se ha venido asociando al hombre chino-americano, la respuesta no está en la imitación de la masculinidad occidental mayoritaria. Es necesario encontrar otros modelos y aproximaciones que puedan constituir alternativas válidas para el momento histórico contemporáneo y que, a la vez, sean positivas y justas tanto con hombres como con mujeres.

Como ya mencioné al principio del capítulo, la teoría *queer* puede ayudar a ampliar los horizontes de las masculinidades chino-americanas. Aunque algunos podrían refutar el empleo de esta teoría, teniendo en cuenta que voy a tratar

masculinidades heterosexuales, opino que sus planteamientos pueden extrapolarse y ser de gran utilidad para otros casos. Precisamente, lo que la teoría *queer* pretende es desmontar el listado de elementos—como nuestro género o el sexo de nuestra pareja—que se suele presuponer a partir de nuestra identidad sexual (Sedgwick, *Tendencias* 8).

Por lo tanto, opino que no hay motivo para excluir a los heterosexuales. De hecho, el uso de lo *queer* en el caso de los hombres heterosexuales chino-americanos parece estar especialmente justificado. La combinación resultante de ser blanco y heterosexual da lugar a la idealización de este modelo y, consecuentemente, a la exclusión de los homosexuales y de la gente de color (Parikh 869). De esta manera, “*the heterosexual formation of Asian-American masculinity is itself queer to the extent that it involves a course of desire and identification that parodies and confuses normative white male heterosexuality*” (869). Es decir, la respuesta para subvertir la masculinidad heterosexual y blanca puede encontrarse precisamente en la propia masculinidad chino-americana. Además, esta teoría abre todo un nuevo abanico de posibilidades y va más allá de la dicotomía nativismo/asimilación que resulta bastante simplista. Algunos autores como Lisa Lowe defienden que dicha dicotomía “*can be itself a colonialist figure used to displace the challenges of heterogeneity, or subalternity, by casting them [Asian Americans] as assimilationist or anti-ethnic*” (“Heterogeneity” 1040).

Por último, me gustaría reflexionar acerca de la posibilidad de desvincular lo masculino de los hombres, de manera que también pudiera asociarse a las mujeres.

Teniendo en cuenta que, tal y como concluí al comienzo de esta tesis, el género no es más que un constructo social y, dada la arbitrariedad que existe entre significantes y significados, no veo ningún motivo para pensar que una mujer no pueda ser masculina; de la misma manera, tampoco se puede concluir que un hombre, por el mero hecho de haber nacido con un pene, tenga que ser necesariamente masculino. Tal y como Judith Halberstam afirma en *Female Masculinity*, “*masculinity in the 1990s has finally been recognized as, at least in part, a construction by female—as well as male—born people*” (13).

El género convierte a los individuos en sujetos de categorías preexistentes, haciéndoles creer que sus efectos son naturales (Noble x); de esta manera, a un sujeto que nazca con un sexo biológico femenino se le hace creer que lo natural es que se comporte y que adquiera una identidad afín a los parámetros dictados por el género femenino. No obstante, “*it has now become a site where anatomy, identity, and authority no longer function as synonyms . . . Thus, no man is automatically granted the status of manhood*” (x). Por todo esto, la masculinidad femenina⁷⁷ es algo a tener en cuenta a la hora de deconstruir las masculinidades y proponer alternativas. Además, al igual que ocurre con lo *queer*, no hay que pensar que la masculinidad femenina deba ser

⁷⁷ Jean Bobby Noble define la masculinidad femenina como “*a range of subject positions – drag king, butch, female-to-male (FTM) transman . . . trans-gendered man, stone butch – simultaneously constituted by irreducible contradictions between (de)construction of ‘bodies’ misread in a certain way as female and yet masculine*” (xi).

exclusivamente lesbiana, aunque muchas sí lo sean (xii). Igualmente sería positivo hablar en términos de androginia, cuyo fin es la liberación de los individuos, de manera que los sujetos puedan escoger sus experiencias sin tener en cuenta las costumbres sociales (Heilbrun x-xi). De acuerdo con esto, las mujeres podrían ser agresivas y los hombres tiernos sin la necesidad de tener que emplear los términos masculino o femenino para su designación y categorización.

Una vez expuesto el marco teórico es momento de centrarse en las novelas y los personajes en los que me voy a ocupar en esta sección. En la primera parte, me centraré en el análisis del modelo del mono a través de la novela de Maxine Hong Kingston *Tripmaster Monkey: His Fake Book* (1987). El mono brinda un nuevo modelo transgresor, por lo que supone una alternativa para las masculinidades chino-americanas: la del artista que no necesita subvertir necesariamente los estereotipos y que, aun así, logra destruirlos. El mono comparte algunas características con el vaquero de *Chinatown* tratado anteriormente: “*his cowboy defying attitude . . . [and] his anti-orientalist and anti-assimilationist tirades*” (Simal, “Chinese” 75). Por otro lado, el hecho de que sea un intelectual—poeta, escritor, actor, músico—le conecta con la corriente tradicional china del ideal *wen*, también comentada con anterioridad. No obstante, el mono también refleja otras corrientes occidentales, “*from Rilke and Whitman to Kerouac*” (75). El resultado es un nuevo “*China Man*”: un héroe estadounidense con una apariencia y un apellido asiático (J. Wang 102). Tomando como

modelo el personaje de uno de los libros más famosos de la literatura tradicional china,⁷⁸ Kingston hace que este nuevo hombre se caracterice por ser polifacético. El mono cambia de disfraz y apariencia cuando lo desea, lo que hace imposible encasillarlo en cualquier tipo de categoría o estereotipo, rompiendo con toda tendencia anterior.

El siguiente apartado lo dedicaré al personaje de Nan Wu, de la novela de Ha Jin *A Free Life* (2007). Nan es un emigrante chino-americano de primera generación que intenta vivir el sueño americano junto a su hijo y su mujer, de la cual no está enamorado. A pesar de que esta temática haya sido de lo más recurrente y que, por lo tanto, Nan parezca ser un personaje muy poco novedoso, lo cierto es que resulta un desafío en muchos sentidos. El sueño de Nan no consiste en hacer fortuna o convertirse en un empresario de éxito; lo que Nan anhela en realidad es escribir poesía. En este sentido, Nan Wu, al igual que el mono, también entronca con la corriente tradicional china *wen* del erudito. Más allá de ser otra historia de emigrantes, *A Free Life* presenta diferentes historias a un mismo tiempo:

It is an immigrant success tale, an evocation of the creation of a poetic sensibility, a slow unfolding of how a man comes to appreciate his

⁷⁸ El Rey Mono es una figura legendaria de la novela clásica china *Viaje al oeste* (1590), cuyo protagonista es exiliado por contradecir al Emperador de Jade, pero, que finalmente se redime y se convierte en un fiel discípulo del budismo (J. Wang 104). Aunque dicha obra fue publicada de forma anónima, su autoría se atribuye al erudito Wu Cheng'en.

devoted wife, a political protest against a country (China) that asks too much personal sacrifice and a warning regarding another country whose methods can be amoral and its rewards corrupting (America), and it is, finally, about spiritual development and reconciliation. (Garrett 171)

A través de Nan, Jin crea un nuevo modelo de masculinidad transnacional chino-americana, alternando la típica historia de emigrantes y del sueño americano con la diáspora de la comunidad china (Kong 137). Lejos de rechazar sus raíces étnicas y de transformarse en una *banana*, la masculinidad de Nan representa el resultado de un diálogo comedido entre las culturas estadounidense y china.

En la tercera sección me centraré en *The Woman Warrior. Memoirs of a Girlhood among Ghosts* (1975) de Maxine Hong Kingston, con el fin de presentar a la narradora de la historia, es decir, a la joven Kingston, como posible modelo de masculinidad. Como ya introduje, lo masculino no debe asociarse directamente a los hombres. Por lo tanto, una mujer tampoco tiene que ser automáticamente femenina. La narradora de *The Woman Warrior* posee ciertos rasgos que son sumamente interesantes a la hora de estudiarlos desde el punto de vista de la masculinidad femenina. La joven Kingston es una guerrera que se enfrenta y se subleva contra las injusticias y desigualdades, alejándose no solo de su feminidad, sino también de todo lo chino que la rodea. Teniendo en cuenta que todo lo relacionado con la etnicidad china se asocia con

lo femenino, mientras que la estadounidense se asocia con lo masculino, “*The Woman Warrior tells the story of a woman who rejects her feminine roles and thereby rejects her identity as a Chinese-American*” (Nishime 79). Sin embargo, esto ocurre solo hasta cierto punto ya que, al mismo tiempo, esta joven se nutre de todas las leyendas e historias de su comunidad y las reinventa involucrándose en ellas y haciendo que también le pertenezcan de una manera aparentemente paradójica. La joven Kingston desafía a su comunidad sin dejar de formar parte de ella.

Por finalizar, analizaré el personaje de Art Woo, presente en el relato “*Birthmates*” (1995), escrito por Gish Jen. Dejando aparte el hecho de que Art no sea el prototipo tradicional masculino (por ejemplo, debido a su fracaso profesional), dicho personaje resulta fundamental para evaluar hasta qué punto la pérdida de un futuro hijo, es decir, una paternidad frustrada, puede afectar a un hombre. Dado que es la mujer la que da a luz a los hijos y, normalmente, la que suele ocuparse de sus cuidados en gran medida, la figura del padre suele quedar relegada a un segundo plano. A través de Art, sin embargo, se rescata esta cuestión y se plantea la posibilidad de una masculinidad orientada hacia la crianza y el afecto. Este modelo entronca con uno de los propuestos por King-kok Cheung, tomado de Nel Noddings y que está relacionado con lo que llaman “*ethic of care*”, descrito “*as a feminine approach to ethics*” (“Art” 264). El planteamiento de Cheung “*[is] focused on men . . . who are nurturing or who are attentive to another’s need*” (264). Como apuntaré más abajo, la imposibilidad de dirigir

sus cuidados hacia un hijo obsesiona y persigue a Art mucho más de lo que pueda parecer en un principio.

4.1. El mono en *Tripmaster Monkey* (de Maxine Hong Kingston, 1989)

A través de Wittman Ah Sing, el personaje protagonista de *Tripmaster Monkey: His Fake Book*, Maxine Hong Kingston creó una alternativa masculina moderna en el contexto de los estudios asiático-americanos: el mono. El mono, “*the many-faced hero, the hero of the thousand masks who pulls down the monolithic building of racist stereotyping*”, se encuentra a medio camino entre el vaquero de *Chinatown* y la *banana*, o el sujeto plenamente asimilado (Simal, “Chinese” 75). Wittman es un chino-americano de quinta generación, dramaturgo, que se propone realizar una obra de teatro para sus familiares y amigos que reviva la tradición teatral asiático-americana. A través de esto, Kingston hace una alusión a la historia cultural asiático-americana y acerca la posibilidad “*of a community-building, mythmaking Chinese American art*” (Wong 51). Wittman, además, “*destabilizes static binary oppositions such as male/female, ethnicity/gender, and racism/sexism through a constant shifting of positions*” (Chang 15). Así pues, el mono es la culminación de la búsqueda de una tradición heroica asiático-americana iniciada por Kingston en *China Men*.

Ah Sing, con su actitud de vaquero de *Chinatown*, su tendencia anti-orientalista y sus “cowboy boots” (Kingston, *Tripmaster 3*) es un reflejo directo de Frank Chin. De esta manera, se podría decir que “*the novel’s protagonist is Kingston’s textual mediation of the Asian American literary context of which Frank Chin is unquestionably a constitutive part*” (Li 67). Además, Kingston juega de manera irónica con las críticas recibidas por parte de Chin a lo largo de la novela, lo que se puede ver incluso en el título, *Tripmaster Monkey: His Fake Book*. De esta manera, se podría decir que la autora “falsifica” las tradiciones chinas una vez más⁷⁹ dado que ella ya había escrito “*classic Chinese works and [had] integrated them with other Western literary material, from Rilke and Whitman to Kerouac and Frank Chin himself*” (Simal, “Chinese” 75).

Asimismo, el protagonista, por un lado ha nacido y ha sido educado en Estados Unidos y su nombre viene del poeta estadounidense Walt Whitman, algo que actúa como una efectiva nota de humor para contrarrestar el racismo. Por otro lado, su nombre también hace alusión a Norman Asing, “*a naturalized US citizen, who, as early as 1855, served as a spokesman of his people by writing to Governor Bigles of California claiming his identity as an American and protesting against racism and the exclusion of the Chinese in America*” (J. Wang 102). De esta forma, Ah Sing es un reflejo en sí

⁷⁹ Como ya comenté, Chin acusó a ciertos escritores chino-americanos, entre ellos Maxine Hong Kingston o Amy Tan, de difundir tradiciones chinas falsas e infundadas a través de sus trabajos, catalogándoles como “*writers of the fake*” (Chan et al., “Introduction” xv).

mismo de esta convergencia entre tradiciones orientales y occidentales; aunque no se trata de cualquier ejemplo de esas tradiciones, ya que Walt Whitman era un poeta gay y Norman Asing un chino-americano decidido a protestar y a exigir públicamente medidas para atajar las injusticias que su colectivo sufría. En cualquiera de los dos casos, el personaje de Wittman está influido por un contexto atípico e incluso *queer* desde el punto de vista de la sexualidad y de la raza.

Influida por el nacionalismo étnico derivado del Movimiento por los Derechos Civiles de los años 60 y 70, Kingston sustituye el modelo del pionero, que emigra para trabajar como obrero en la construcción del ferrocarril o en plantaciones, por un nuevo prototipo de artista asiático-americano (Li 68-69). El mono es la representación “*of a new ‘China Man,’ who redefines the national character of an American*” (J. Wang 101). Este nuevo hombre supone todo un reto por ser chino y, al mismo tiempo, no serlo, por ser y no ser estadounidense. ¿Cómo es posible que un chino sea estadounidense y que un estadounidense tenga rasgos chinos? ¿Cómo puede crear una escritora chino-americana un personaje puramente estadounidense?

Al igual que sucede con el género, considerado cuestión de “*nature*” por algunos y de “*nurture*” por otros (Jehlen 264), la identidad étnica también es motivo de debates. Mientras que unos defienden su carácter esencialista, es decir, que cada individuo nace con una identidad determinada, otros defienden que dicha identidad se construye socialmente. El constructivismo, no obstante, comienza a ganarle terreno al

esencialismo, ya que muchos comienzan a considerar que este último designa “*an insidious neocolonial strategy of social containment that makes ‘simplistic or universalizing assumptions about domination and uncritically assumes the possibilities or impossibilities of resistance based on a particular form of collective identity’*” (Fischer 473). El constructivismo, por su parte, trata de mostrar “*how ‘invented traditions’ are strategically deployed in the creation of ‘imagined communities’*”, así como que la cultura en sí misma no es una categoría esencialista (Fischer 473). De la misma manera que al inicio de este trabajo concluí que el género debía ser considerado un constructo social, opino que lo mismo sucede con la identidad étnica, que puede ser adoptada o modificada. Esto es precisamente lo que Kingston está llevando a cabo a través de Wittman: pretende mostrar que un chino-americano puede tener o construir una identidad étnica estadounidense a pesar de sus rasgos asiáticos.

Así pues, parece que Kingston está dispuesta a resolver el asunto del guion en “chino-americano”: “*we need to take the hyphen out—‘Chinese American’. ‘American,’ the noun, and ‘Chinese,’ the adjective*” (Kingston, *Tripmaster* 327). De hecho, las pinceladas y alusiones a las tradiciones literarias clásicas chinas en la novela son muy sutiles y no resultan demasiado relevantes en el conjunto de la historia ni para comprender mejor al personaje (104). No obstante, los críticos actuales han vuelto a defender la utilización del guion debido a que su eliminación ya no tiene sentido en el mundo globalizado en que vivimos (Kong 139). La propia Kingston, en sus segundas

memorias tituladas *The Fifth Book Of Peace* (2003), “*has moved to a more international stance*” (139).

Como decía al principio, este nuevo hombre chino se encuentra a medio camino entre la asimilación y la violencia o la agresividad del vaquero de *Chinatown*. El mono representa una nueva forma de lo que se podría llamar, más que asimilación, integración cultural: “*crossing the boundary from the ethnic minority community into the white mainstream of American society, one does not have to ‘sell out’ in order to ‘fit in,’ one does not have to deny one’s cultural heritage in order to create one’s individual self identity*” (J. Wang 108). Dado que nunca sería aceptado como realmente chino debido a su asimilación, pero tampoco podría ser considerado como estadounidense por sus rasgos físicos, el mono se disfraza y se transforma con el fin de contrarrestar los efectos del racismo que le rodea. Al igual que en la propuesta de Butler sobre el género—como la representación de un papel por parte de un individuo ante otros individuos (*Undoing* 1)—Wittman desarrolla su identidad y masculinidad realizando una representación, un acto performativo. Para ello, como si de un actor se tratara, interpreta al Rey Mono, que, a su vez, es capaz de transformarse e interpretar hasta setenta y dos papeles diferentes. Existen diversas alusiones de esta capacidad para el cambio y la metamorfosis a lo largo de la novela, como cuando Wittman le está hablando a Nanci de un antiguo baúl de su abuelo, “*big enough to carry all the costumes for the seventy-two transformations of the*

King of the Monkeys” (Kingston, *Tripmaster* 29). Algo que también establece desde el principio sus antecedentes en el mundo de lo artístico y del teatro.

El mono no tiene que seguir reafirmando su autenticidad a través de sus actos porque ya no es necesario que se adapte más a ningún estereotipo (Simal, “Chinese” 77). El contraste que se produce en el sujeto chino-americano debido a sus rasgos asiáticos y su consecuente incapacidad para integrarse en la cultura estadounidense también explica su actitud y su decisión por retomar su tradición étnica (Li 77). Al igual que le ocurría al vaquero de *Chinatown*, Wittman también necesita reclamar Estados Unidos como su país y demostrar que es tan estadounidense como cualquier otra persona blanca o negra. Como él mismo afirma, tras leer las críticas recibidas por su obra de teatro: “*they [the critics] think that Americans are either white or Black. I can’t wear that civil-rights button with the Black hand and the white hand shaking each other . . . I’m the little yellow man beneath the bridge of their hands and overlooked*” (Kingston, *Tripmaster* 307-308). Wittman pretende dar a conocer la historia chino-americana con el fin de que se legitime por completo la pertenencia de este grupo a Estados Unidos, hasta el punto de desligarla por completo de la tradición asiática. Para él, su obra no tiene nada de asiático ni exótico, sino que simplemente “*West is meeting West*” (308).

A través de Wittman, Kingston revisa los estilos de masculinidad anteriores, como el promovido por el grupo de editores de *Aiiieeee!* y ofrece el suyo propio. Las

similitudes entre el vaquero de *Chinatown* y Wittman son bastante obvias e incluso existen referencias directas a este modelo. Por ejemplo, en el primer capítulo, Wittman es descrito de la siguiente manera:

“he was more interesting than most, stood out, tall for one thing, long hair for another, dressed in Hamlet’s night colors for another . . . The ends of his moustache fell below his bearded jawbone. He had tied his hair back, braided loose, almost a queue but not a slave queue, very hip, like a samurai whose hair has gotten slightly undone in battle”.

(Kingston, *Tripmaster* 12)

Todo en Wittman nos recuerda al vaquero de *Chinatown*, desde su pelo y su barba, hasta su ropa oscura, pasando por su actitud agresiva de guerrero oriental, lo que parece apuntar a su agresividad. También comparte con el vaquero la búsqueda de un pasado heroico que muestre la otra cara de los chino-americanos, desconocida para muchos. En uno de los pasajes de la novela, Wittman se encuentra en la oficina de empleo y conoce a una señora chino-americana, Mrs. Chew, que le cuenta una historia que explica cómo los chinos se ganaron su reputación de hombres limpios. Wittman se siente decepcionado por tal historia y contesta: *“I thought you were about to tell me a hero story . . . I don’t think we ought to spread crap stories about how tightass and clean we*

are, and how sneaky sly we are” (234). Al final del libro, incluso llega a mencionar al vaquero directamente, afirmando que sus ojos son “*cowboy eyes*” y que todos los chino-americanos tienen esos mismos ojos de vaquero “*that won the West*” (314). Este comentario recuerda inevitablemente al modelo del pionero de *China Men* analizado en el capítulo anterior.

Sin embargo, a pesar de estas semejanzas, el mono se aleja bastante del vaquero en diferentes aspectos que, poco a poco, van haciéndose más visibles. Es verdad que, al principio, Ah Sing aparece descrito “*as a problem protagonist, a nativist with an acquired ‘Mayflower Complex,’ a chauvinist with thinly disguised macho heroism, an ethnic nationalist with a Western education but bent on recovering an Asian racial consciousness, and possibly a militant with a tendency toward violence*” (Li 75). Por ejemplo, durante su cita con Nanci, Wittman se muestra algo paranoico y desconfiado acerca de lo que ella pueda pensar de él. El mono resalta la distancia que existe entre ellos, a pesar de que los dos sean chino-americanos: “*Nanci Lee and her highborn kin, rich Chinese-Americans of Orange County, where the most Chinese thing they do is throw the headdress ball*” (Kingston, *Tripmaster* 12).

Además, cuando él se dispone a hablarle de Chinatown, su lugar de nacimiento, siente que ella le desprecia—“*Is she stereotyping him? Is she showing him the interest of an anthropologist, or a tourist?*” (12-13). Por otro lado, durante dicha cita, Wittman no para de hablar y, por lo tanto, no permite que Nanci participe ni tenga voz

en la conversación. Cuando por fin ella encuentra un momento para comentar una anécdota sobre su niñez, el narrador le recuerda al mono “*you’re not the only one, Wittman, who fooled with magic . . . And also not the only one to talk. She had to talk too, make this a conversation. In those days, women did not speak as much as men*”

(17). A través de esto, Kingston denuncia la omisión de la figura y de la voz femenina en el nacionalismo étnico machista difundido principalmente por el grupo *Aiiieeeee!* Mediante este acto de dominación verbal, la escritora cuestiona “*whether such ethnic nationalism is an androcentric articulation of a ‘collective’ identity that subsumes female interests, unwittingly subordinates women to listening or servicing roles, and is yet another appearance of the macho male who performs the feats to win her heart and achieve his integrity*” (Li 74). Por consiguiente, Kingston reprende al mono por su actitud y le insta a reconsiderar su comportamiento y su masculinidad, ya que debe apoyarse en lo femenino en lugar de ignorarlo o eliminarlo.

Sin embargo, a pesar de su actitud de vaquero, el mono resulta una figura contradictoria en muchos aspectos. Por ello, se podría decir que sufre una emasculación por diferentes motivos. Wittman no cumple en absoluto con el estándar de hombre difundido por la masculinidad occidental tradicional, a la que Chin y el resto de editores aspiran. Es verdad que Wittman tiene éxito con las mujeres y se siente seguro de sí mismo y cómodo flirteando con ellas, como en su cita con Nanci Lee o en la fiesta en la que conoce a la que será su mujer, Taña de Weese, donde no duda en besarla por

primera vez (Kingston, *Tripmaster* 129). Tampoco duda en mostrar su lado agresivo si considera que la situación así lo requiere, como cuando se enfrenta a un grupo de personas en un restaurante por creer que se estaban burlando de los chinos: ““*don't you tell jokes anymore. Don't let me catch you laughing against my raza again. You tell a gringo joke, wherever you are, I'm coming to get you. Understand? You sabe?*”” (214-215). Además, le cuesta expresar sus sentimientos hacia Taña y no es capaz de decirle que la quiere (213), algo muy típico de la actitud del *macho man*.

Por otro lado, el mono es un intelectual, un hombre culto que escribe poesía y que se apasiona por la literatura. En este sentido, Kingston parece seguir las creencias chinas tradicionales, que asocian la masculinidad a *wen*⁸⁰ y que dista mucho de las tendencias occidentales masculinas. De este modo, el mono es un artista que no tiene ningún tipo de ambición económica ni está interesado en encontrar un trabajo, con lo que nunca podría sustentar una esposa no asalariada ni una familia. En este aspecto, contrasta mucho con su mejor amigo Lance Kamiyama, quien siente pena por él “*because [he] can't find something [he] care[s] for enough to make the money to buy it*” (133).

⁸⁰ El modelo *wen*, expuesto con detenimiento en el segundo capítulo, se vincula a “*those genteel, refined qualities that were associated with literary and artistic pursuits of the classical scholars and can thereby be partly analysed as a leisure-class masculine model*” (Louie, *Theorising* 14). Además de la cultura y el refinamiento, el ideal *wen* también se caracteriza por su desinterés por el sexo y las mujeres.

Asimismo, el mono no es una figura líder y él es consciente de ello. Esto es algo que se remarca en varias ocasiones. Por ejemplo, reconoce que el problema de ser amigo de Lance es que este siempre será Don Quijote, por su liderazgo, mientras que a él le corresponderá siempre ser Sancho Panza (120). También se destaca este hecho cuando Wittman está intentando que Lance le recuerde cuando eran niños, pero no es capaz. El propio narrador se pregunta: “*why is it that Wittman remembers others . . . but they don't remember him?*” (117). Incluso se llega a afirmar esto directamente cuando el narrador nos informa de que todos los amigos y familiares de Wittman estuvieron presentes en el estreno de su obra “*not because Wittman had charisma or leadership, and certainly not because of his standing in the community*” (276), sino porque querían aparecer en ella.

Otro buen ejemplo es cuando, tras conocer a Taña, es ella la que le deja claro que no está enamorada de él (153). Taña va más allá al decirle que ella no piensa desempeñar el papel de esposa en su matrimonio, sino que espera que sea Wittman el que haga ese rol; algo que él acepta, pero solo en parte: “*we take turns. I want a wife too sometimes, you know*” (273). También su supuesta abuela le asigna un papel femenino, ya que siempre se refiere a él como “*honey girl*” (263). Wittman, sin embargo, no se enfurece en ninguno de estos casos, sino que asume pacíficamente lo que le sucede en cada momento. Como maestro de las innumerables transformaciones, Wittman es capaz de adaptarse e interpretar sus papeles sin importarle a qué género estén tradicionalmente

asociados. La actitud del mono muestra su naturaleza *queer*, así como la idea butleriana de que lo masculino puede referirse a un cuerpo femenino y viceversa (*Gender* 6). Su capacidad para la adaptación y el cambio también entronca con la idea de género como categoría cambiante, es decir, que un individuo no tiene por qué permanecer fiel a un género concreto a lo largo de su vida (Moure 19).

Además, poco a poco va quedando más patente la actitud pacifista del mono, la cual contrasta con la actitud de vaquero de *Chinatown*. Wittman va experimentando una transformación a lo largo de la novela que se puede reconocer a partir de diferentes evidencias. La primera muestra clara de esto es que se case con Taña con el fin de evitar el servicio militar (Kingston, Tripmaster 163). Aunque el mono se siente atraído por Taña, apenas la conoce y, aun así, decide casarse con ella, con lo que podría decirse que para él evitar cualquier enfrentamiento violento está por encima del romanticismo. También el amor por su padre se ve afectado por este cambio de actitud. Años atrás, “*teen-age time, he stopped going to places with his father out of shame*” (204)—algo similar a lo que le ocurría a Tampax Lum con su padre (véase capítulo 3); pero en su juventud, Wittman se siente orgulloso al contar historias relacionadas con su familia y al llevar a invitados como Taña a que la conozcan. Este amor de Wittman hacia su familia y su comunidad queda reflejado también en el hecho de que sea el único que se preocupe por encontrar a su supuesta abuela y que desee contribuir con su obra a que el centro comunitario local gane dinero (254).

Este mensaje de amor y paz hacia su comunidad se vuelve del todo evidente en las últimas páginas de la novela, cuando el mono comienza su discurso delante de la audiencia en el teatro. En primer lugar, transmite a su comunidad chino-americana su deseo de formar parte indiscutible de Estados Unidos, para lo cual considera necesario lo siguiente: “*we [Chinese-Americans] need to be part of the daily love life of the country, to be shown and loved continuously until we’re not inscrutable anymore*” (Kingston, Tripmaster 310). El mono quiere crear una nueva imagen de los chino-americanos que les presente como gente cercana y afectuosa. Por ello, en su obra, Wittman decide incluir numerosas escenas amorosas, algo por lo que algunos lo critican. A pesar de todo, Wittman continúa decidido a llevar a cabo su plan: “*I’m going to unbrainwash you [Chinese Americans] from believing anymore that we’re a people who don’t kiss and don’t hug*” (329).

Es más, justo al final de su discurso, el mono al fin es capaz de expresar su amor por Taña públicamente. Por fin es capaz de comunicar lo que siente por ella y por su matrimonio. Aunque se siente decepcionado por la falta de romanticismo que ha habido entre ellos, acaba sacando fuerzas para decirle que la quiere—“*unromantically but*” (339)—y que no espera que ejerza como esposa: “*I’ll clean up the place, I get the hint. You don’t have to be the housewife. I’ll do one-half of the housewife stuff. But you can’t call me your wife. You don’t have to be the wife either*” (339). El amor “antiromántico” que el mono proclama no tiene que ser visto de un modo pesimista necesariamente. De

hecho, el romanticismo ha demostrado ser muy negativo para las mujeres debido a que refuerza la oposición binaria de géneros⁸¹. De esta manera, Wittman muestra su disconformidad con los términos categóricos, rompiendo así con el binarismo denunciado por Derrida y Cixous. Es decir, no es apropiado ni necesario hablar de esposa y esposo, sino que simplemente existen unas responsabilidades y unas tareas a compartir por cada una de las partes que conforman un matrimonio.

Gracias a la tarea de organizar y representar teatralmente *Las Guerras de los Tres Reinos*,⁸² Wittman aprende que, aunque los protagonistas de la historia eran expertos en la batalla y en el enfrentamiento, perdieron la guerra. Esto acaba por dar lugar a que su mensaje de violencia inicial se convierta en un mensaje de paz y amor: “*He will not go to Viet Nam or to any war . . . Wittman changed—been!*”⁸³ into a

⁸¹ Existen diversos ensayos feministas que critican la ideología propagada en el período romántico a través de la filosofía. Por ejemplo, Amelia Valcárcel afirma que la llegada de este movimiento trajo consigo “la misoginia romántica”, que defendía la inferioridad de las mujeres con respecto a los hombres (14).

⁸² El período de los Tres Reinos comenzó con la caída de la dinastía Han en el año 220. Tras este suceso, tres reinos diferentes comenzaron a disputarse la sucesión de Han con el fin de formar una nueva dinastía, lo que dio lugar a uno de los períodos más sangrientos de la historia china debido a los numerosos enfrentamientos que tuvieron lugar y que acabarían conociéndose como las Guerras de los Tres Reinos (China Education Center).

⁸³ Además de hacer alusión al sonido de los bombardeos de guerra, “*been!*” es también un juego de palabras que recuerda claramente al grito *Aiiiiieee!* promulgado por Frank Chin y el resto de editores.

pacifist” (Kingston, *Tripmaster* 340). De esta manera, Kingston proclama una masculinidad basada en el amor, la libertad, la igualdad y el diálogo. El cambio que experimenta el mono, si comparamos su cita con Nanci y su discurso final, es muy profundo. Finalmente, el mono ha sido capaz de escuchar a la voz femenina, en este caso la de su mujer, y ha sido capaz de dialogar con ella hasta llegar a un acuerdo con el que los dos estén felices. Por este motivo, esta masculinidad no necesita excluir a las mujeres para reafirmarse, sino todo lo contrario, su masculinidad es más rica gracias a ellas.

Al asociar a Wittman Ah Sing con la figura del adaptable y cambiante mono, Kingston logra desafiar cualquier intento de clasificación, demostrando que no es posible hacerle encajar en ningún estereotipo estático (Deeney 24). Las transformaciones que el mono es capaz de experimentar también apuntan a la imposibilidad de tratar de crear una masculinidad duradera que permanezca como válida en el tiempo. Si, tal y como defiende Gish Jen, la asimilación no es una opción, sino un proceso inevitable que constata la necesidad de cambio y movimiento por parte de cualquier sujeto, lo mismo podría aplicarse a la masculinidad. Tal vez los intentos por delimitar una masculinidad chino-americana que rescate a los hombres de la emasculación padecida durante tantos años a través de modelos específicos resulten en vano. El mono demuestra que la clave se encuentra en la adaptación y en la capacidad por saber transformarse en el momento necesario con el fin de evitar los estereotipos y

las categorizaciones. Además, el mono lucha por hacerse oír y respetar, no solo por su propio bien, sino por el de toda su comunidad, sabiendo dialogar tanto con las tradiciones como con quienes le rodean.

4.2. Masculinidad transnacional:⁸⁴ el neo-*wen* chino-americano en *A Free Life* (de Ha Jin, 2007)

A Free Life supone un punto de inflexión en la literatura de Ha Jin, ya que es la primera vez que el escritor ubica su ficción en Estados Unidos en lugar de China. Su protagonista, Nan Wu, un emigrante de primera generación que llega a Estados Unidos junto a su mujer, Pingping, y su hijo, Taotao, experimenta una serie de transformaciones a lo largo de la novela que van más allá de la simple asimilación de la *banana*. Jin consigue trasladar la masculinidad tradicional china del modelo *wen* a Estados Unidos de la mano de Nan y complicarla con otros rasgos que, poco a poco, evidencian su

⁸⁴ En la década de los setenta, muchas feministas comenzaron ya a señalar la necesidad de un nuevo tipo de feminismo que se distanciase del internacional, “[where] calls for ‘global sisterhood’ are often premised on a center/periphery model where women of color or Third World women constitute the periphery” (Alexander y Mohanty viii). En su lugar, se propuso el feminismo transnacional, que debía tener en cuenta las similitudes y diferencias existentes entre las mujeres, dependiendo de sus contextos, sus espacios geográficos y sus razas, entre otros (xix). De la misma forma, la masculinidad transnacional hace referencia a aquella que traspasa las fronteras nacionales teniendo en cuenta los contextos específicos de los individuos sin establecer ni centro ni periferia. En este caso, me refiero a la expansión de valores masculinos chinos y su validación en la cultura estadounidense.

inevitable aculturación. De esta manera, Jin se aleja de la dicotomía asimilación/nativismo al no defender ni condenar ninguna de las dos; en su lugar, demuestra que estas dos tendencias no son excluyentes y ofrece una opción conciliadora que logra hacer de Nan un posible modelo de héroe transnacional. Aunque Nan comparte ciertos rasgos con el mono—como su gusto por la literatura o su pacifismo—Jin crea un personaje más equilibrado que no requiere de artificios ni disfraces para romper con los moldes masculinos establecidos.

Nan encaja a la perfección con uno de los modelos propuestos por Cheung, el de “shusheng, *or poet scholar, a masculine ideal in many Chinese classics and drama*” (“Art” 264), debido a su gran interés por la literatura, en especial la poesía. Además, Nan también destaca por su idealismo, su ingenuidad y su rechazo hacia la violencia. En China, no obstante, tras ser admitido en la universidad, se ve forzado a comenzar un doctorado en ciencias políticas a pesar de que nunca le había interesado ese campo (Jin 17). Tras la masacre de Tiananmen, decepcionado con su país natal, decide abandonar sus estudios y centrarse en lo que verdaderamente le interesa. Los datos que la novela nos ofrece sobre su pasado en China, sin embargo, describen a un hombre políticamente activo y revolucionario, involucrado con su comunidad y las injusticias de su

gobierno⁸⁵. Con esto, parece que Jin denuncia la oposición binaria política/arte, aunque personalmente opino que ambas disciplinas pueden estar perfectamente relacionadas. Nan es consciente de que, aunque quiera, ya nunca podrá regresar a China y, dado que al abandonar sus estudios ya no puede recibir ayuda económica de la universidad; por tanto debe abandonar su situación de erudito y comenzar a desempeñar trabajos no cualificados para mantener a su familia.

A pesar de sus sueños de convertirse en poeta, Nan pretende cumplir con el modelo tradicional de hombre como proveedor y protector, para lo cual, decide buscar un trabajo a tiempo completo (Jin 23). Este momento, a partir del cual el protagonista abandona sus estudios, supone una ruptura con la corriente masculina tradicional *wen*, dado que “*menial jobs are viewed as life suffering in Chinese culture*” (Su 154). Sin embargo, Nan adopta una postura positiva al respecto, al igual que lo haría cualquier americano, dado que en Estados Unidos el hecho de trabajar siempre es algo loable (154). Nan es, en realidad, un reflejo del propio Jin. Al igual que el protagonista de su novela, Jin explica que se sintió devastado tras la masacre de Tiananmen y que, a partir de ese momento, supo que no podría volver a China para escribir y enseñar (Rightmyer 47). Consecuentemente, también al igual que Nan, Jin se vio forzado a tener que

⁸⁵ Esta parte de su pasado le acaba ocasionando problemas con el gobierno chino, después de que alguien delatara sus planes de secuestrar a los hijos de algunos oficiales con el fin de que revocaran la ley marcial y retiraran las tropas de la capital (Jin 16).

desempeñar trabajos de todo tipo, por ejemplo como vigilante nocturno en una fábrica (47). Durante sus ratos libres en el trabajo, Jin también aprovechaba, como Nan, a estudiar un diccionario con el fin de aprender bien la lengua y poder emplearla para escribir algún día (47).

Nan afronta tener que desempeñar estos trabajos de manera positiva ya que sabe que son necesarios para que su familia y él sobrevivan. Para él no son más que una fuente de ingresos para seguir adelante y cada momento libre lo utiliza siempre para escribir o leer, con el fin de poder convertirse en poeta. El hecho de aceptar este tipo de trabajos marca la construcción de la masculinidad de Nan, debido a "*the roughness and toughness involved in menial jobs*" (Su 154). Dado que la clase social afecta a la definición de masculinidad, este tipo de trabajos asociados a una clase social baja dan lugar a una masculinidad ruda. Más importante que eso son los valores de libertad y autosuficiencia que estos trabajos entrañan para Nan y que suponen una ruptura con la cultura intelectual de la China comunista, siempre dependiente de las autoridades (154-155). Gracias a ellos, el protagonista tiene el tiempo suficiente para dedicarse a su verdadera vocación mientras que también le dan libertad económica.

La libertad es uno de los rasgos cruciales en el desarrollo de la masculinidad de Nan y uno de los valores fundamentales de la novela, algo que se puede deducir incluso del propio título. Nan transmite en innumerables ocasiones la importancia que para él tienen la libertad y la independencia económica e intelectual. A la vez que afirma

repetidamente “*I just want to be independent*” (Jin 260), muestra su respeto hacia aquellas personas que ya lo son, no solo hombres sino también mujeres. Refiriéndose a una empleada de UPS exclama: “*what a woman, so hardy and so independent!*” (177). Esto se refleja también a través de sus amistades. Mientras que el protagonista no puede evitar despreciar a sus colegas chinos por su falta de independencia—como ocurre por ejemplo con Bao, a quien su novia le tacha de parásito por vivir a su costa (157)—sus amigos blancos también poetas, como Dick, despiertan en él una gran admiración por su autoconfianza (Su 155). Esta idea de libertad también juega un papel importante en el desenlace de la historia, como comentaré más adelante.

Sin embargo, la entrada en el mundo laboral estadounidense también da lugar a que su situación marginal en el país empiece a hacerse evidente a través de las diferentes muestras de racismo. En primer lugar, el hecho de que solo pueda acceder a trabajos tan poco cualificados o incluso estereotípicos, como ser cocinero en un restaurante, son muestras de su exclusión social. En segundo lugar, su propio cuerpo también es sujeto del racismo y de los estereotipos de emasculación y afeminamiento asociados al hombre chino. De hecho, el protagonista es víctima en un par de ocasiones de acoso sexual. Por ejemplo, antes de comenzar a trabajar como vigilante en la fábrica, se le pide a Nan que pase un examen médico. Durante el reconocimiento, el médico le exige que se baje los pantalones para examinar sus genitales y, poco después, le tira con fuerza de los testículos: “*Nan wondered if the doctor was allowed to touch his genitals.*

He felt insulted but didn't know what to do . . . Perhaps the doctor just meant to find out whether he had a normal penis. Still, the man shouldn't have pulled his testicles that hard" (Jin 27). Poco más adelante, en un momento en que Nan se escapa de la fábrica para ir a comprar algo de comida, vuelve a sufrir el acoso de unos maníacos sexuales que le persiguen hasta el trabajo con el fin de que Nan se vaya con ellos: *"Please come with us. We've never had an Oriental man there"* (32). Al rechazar su oferta, estos individuos comienzan a ponerse violentos y a intimidar al protagonista con insultos, como *"you dumb prick!"* (33), algo que desconcierta a Nan: *"heavens, what do they want of me? I'm not a sex maniac like they think. Go away! Go fuck yourselves!"* (33). Aparte de estos incidentes, algunos de sus amigos blancos dan por hecho que es gay, *"although Nan never doubted his own sex orientation"* (Su 156)—esta cuestión la retomaré más adelante. Estos hechos evidencian que, en una sociedad que excluye a aquellos individuos que no se ajustan a su norma establecida, alcanzar la libertad de convertirse en lo que uno desea es algo relativo, ya que siempre habrá constricciones.

Poco a poco, después de pasar por diferentes trabajos, la familia va asimilándose y acercándose al sueño americano. El momento en que deciden mudarse a Georgia y comprar su propio restaurante y su propia casa marcan el punto álgido en su aculturación. Debido a la carga de trabajo del restaurante, Nan se ve de nuevo forzado a abandonar temporalmente su sueño de ser escritor. Los Wu acaban encasillados, como tantos otros, en el estereotipo de familia chino-americana que, o bien tiene un

restaurante, o bien una lavandería. Sin embargo, a pesar de ser un buen chef y de estar ganando el dinero suficiente como para pagar por completo la casa y el restaurante, Nan no es feliz, *“a kind of disappointment sank into his heart”* (Jin 418). El protagonista no comparte la mentalidad china de sacrificio y trabajo duro con el único fin de asegurar un futuro para las próximas generaciones. Además, el hecho de que en tan poco tiempo la familia haya logrado llegar tan lejos económicamente hace que Nan pierda interés por la vida (418). Por otro lado, es como si, de repente, Nan despertara de su sueño y se diera cuenta de todo el tiempo que ha perdido obsesionado únicamente con hacer dinero y dejando de lado el que era su sueño ideal y objetivo principal: *“it seemed he had forgotten his goal and gotten lost in making Money. Why hadn't he devoted himself to writing poetry? Instead, all these years he had been working like a brainless machine”* (419). Consecuentemente, deciden vender el restaurante para que Nan pueda volver a centrarse en escribir, rompiendo de esta manera con todos los estereotipos y retomando la corriente neo-*wen*. (Su 158).

Es necesario subrayar que esta corriente neo-*wen* viene marcada por la hibridación, de forma que, aunque por un lado entronca con la corriente tradicional china, por otro lado se lleva a cabo a través de la lengua inglesa (Su 158). La novela refleja los problemas de Nan con el inglés, quien a menudo encuentra complicaciones a la hora de hacerse entender debido a su mala pronunciación, como cuando acude a la consulta del médico para su reconocimiento (Jin 25). Como ya señalé arriba, tras su

desencanto con China después de Tiananmen, Nan se siente desligado de su cultura natal y está decidido a adoptar Estados Unidos como su nuevo país, para lo cual incluso solicita la ciudadanía. Igualmente, también decide que el chino ya no puede seguir siendo la lengua en la que expresar sus pensamientos, de ahí que se proponga escribir en inglés, a pesar de que sus amigos no se lo recomienden (421). Finalmente, tal y como las últimas páginas de la novela nos muestran, Nan es capaz de escribir sus poemas en inglés como siempre quiso, a pesar de las dificultades que supuso para él aprender el idioma. Hay que tener en cuenta que esta ruptura es relativa ya que, al mismo tiempo, Nan desea que su hijo, Taotao, recuerde el mandarín todo lo posible: “*despite his [Taotao’s] protests, Pingping and Nan made him copy some ideograms every day*” (330). Aunque nunca será bilingüe, Nan quiere que su hijo recuerde al menos algo de su lengua y cultura de partida.

Aunque Nan se arrepiente de haber malgastado tantos años “*avoid[ing] what he really desired to do*” (Jin 605), al final de la novela logra volver a encauzar su vida, aunque para ello tiene que volver a desempeñar trabajos poco prestigiosos. Este hecho demuestra su fidelidad por sus valores y sus ideales. Durante todo el libro hay innumerables evidencias de que Nan es un idealista y un soñador: “*Nan . . . was by nature impractical, an incorrigible dreamer*” (23). Además, desde el principio, se puede ver que no le mueven en absoluto las cosas materiales, llegando incluso a incomodarle la mentalidad estadounidense de hacerse rico a toda costa (65). El haber saboreado los

beneficios de una buena situación económica, sin embargo, no le corroen ni despiertan la avaricia en él. En lugar de convertirse en un capitalista, expandiendo sus negocios por ejemplo, Nan y Pingping renuncian a todo eso con el fin de que él pueda cumplir con su sueño, su cometido en la vida, aunque para ello tengan que descender notablemente en la escala económica.

En este sentido existe una gran diferencia entre Nan y el resto de escritores chinos que conoce: *“they all returned to China in Post-Tiananmen era, compromised with the government authority, abandoning their political ideals, and falling prey to money-grubbing, materialistic and sensual desires”* (Su 159). A pesar de ir en contra de la moral confuciana, que condena a aquellos que abandonan su tierra cuestionando su masculinidad y su lealtad, Jin se aleja de esta tradición y crea un héroe desertor (171-172). De esta forma, los ideales deben primar por encima de todo, incluso por encima del país natal, especialmente si regresar a él conlleva la corrupción de dichos valores. La libertad económica y artística, como ya dije, es uno de los valores más importantes de la novela y de la masculinidad de Nan, algo que se manifiesta en el desenlace de la historia.

Aunque Nan se comporta como un buen marido y cuida de su hijo y de su mujer, la relación que mantiene con ellos merece algo de detenimiento. Su relación con su hijo nunca fue muy buena, quizás porque Nan emigró a Estados Unidos cuando Taotao solo tenía dos años y, una vez se reencontraron, el trabajo y los libros le absorbían

demasiado: “*as a result, father and son didn’t talk much. If Nan spoke to him harshly, Taotao would ignore him or mutter ‘Shut up’*” (Jim 345). Su distanciamiento se hace más evidente cuando Taotao comienza a desarrollar síntomas típicos del complejo de Edipo; empieza a ver a Nan como un rival y “*whenever possible, he’d strive to monopolize his mother’s attention and love*” (432). Aunque Nan reconoce que es imposible para él ser un buen hombre de familia ya que ha nacido para ser escritor y erudito (435), lo cierto es que los problemas que tiene con su hijo podrían ser una consecuencia de los que tiene con su propio padre.

Al igual que Taotao, “*Nan had never been close to his father, who had looked down on him because as a college instructor, Nan couldn’t get decent housing for his own family*” (54). Si aplicamos la teoría ya comentada del “*role-training argument*”, de Nancy J. Chodorow,⁸⁶ el hecho de que Nan no haya tenido en su propia casa un modelo paterno positivo al que imitar podría afectar a la construcción de su propia identidad como padre. Por lo tanto, incluso de manera inconsciente, podría estar repitiendo los mismos patrones que ocasionaron que él mismo se distanciara de su padre.

Aun con todo, Nan no se rinde y, tras conocer que Pingping está embarazada por segunda vez de una niña, pone todas sus esperanzas en tratar de convertirse en un padre

⁸⁶ Según esta teoría, dentro de las relaciones familiares, las diferentes actividades desarrolladas por cada género (como el hecho de ser madre) son el resultado de “*role training and role identification*” (Chodorow 31) (véase capítulo 3).

mejor para su segundo bebé. Por ello, cuando su mujer sufre un aborto, Nan se siente destrozado: *“for months after the loss of the baby, he couldn't pull himself together to do anything other than run the restaurant. A numbing pain was sinking deeper and deeper in him”* (Jin 471). Aunque le cuesta exteriorizar su dolor, Nan muestra una gran sensibilidad y un gran sufrimiento hacia la pérdida de la hija en la que había puesto tantas esperanzas. No obstante, a pesar de las diferencias con su hijo y de creer que no ha sido un buen padre para él, lo cierto es que su influencia en Taotao es más positiva y tiene más relevancia de lo que piensa. Cuando Taotao ya está a punto de terminar el instituto llega el momento de decidir qué va a estudiar si logra ir a la universidad. Mientras que Pingping se muestra muy práctica al respecto y le insta a que estudie medicina, Taotao se inclina más hacia las humanidades y recuerda las palabras de su padre: *“didn't you tell me to follow my heart?”* (504). Aunque Nan le anima a que considere la recomendación de su madre, lo que realmente quiere, en efecto, es que su hijo se guíe por su corazón (504). Por lo tanto, es bastante probable que el hijo acabe siguiendo los pasos de su padre y acabe convirtiéndose también en un erudito, continuando con la corriente masculina neo-*wen* de su padre.

La relación matrimonial que mantienen Pingping y Nan también merece especial atención. Desde el principio de la novela sabemos que Nan no está enamorado de su mujer, sino de su ex-novia: *“the truth was that he didn't love his wife that much, and she knew it. Pingping knew he was still enamored of his ex-girlfriend, Beina, though*

that woman was far away in China” (Jin 9). A lo largo de la novela, las alusiones a la falta de pasión de Nan por su mujer son constantes. Pingping, por su parte, sufre mucho, ya que, además de saber que aun sigue pensando en Beina, ella sí está profundamente enamorada de él (57). También se menciona en más de una ocasión que la pareja permanece unida únicamente por el bien de su hijo, lo cual demuestra su sentido de sacrificio. No obstante, el hecho de estar solos en un país diferente al suyo también les fuerza a seguir unidos para poder sobrevivir más fácilmente. Con todo, la relación que mantienen es armoniosa y respetuosa. Aunque casi siempre duermen en camas separadas, debido a que Nan siempre se queda leyendo hasta muy tarde, mantienen una vida sexual activa y su relación es muy cercana. De hecho, no solo Pingping, sino también la gente que les rodea destaca lo buen marido que es: ““you’re a model husband”” (442).

La conformidad que Pingping siente con su marido, a pesar de saber que no la desea, podría ser debida a una cuestión cultural. El sexo juega un papel diferente en el matrimonio para los estadounidenses y para los chinos (Su 175). Para Pingping, lo más importante en el matrimonio es que Nan cumpla con sus deberes como marido, mientras que para los estadounidenses la pasión y el sexo son centrales (176). Este choque cultural se evidencia a través de los Mitchell, una pareja amiga de Pingping y Nan: “*what amazed the Mithchells was that Nan and Pingping, in spite of their rocky marriage, seldom quarreled and wouldn’t have extramarital affairs, as if both were*

content with the situation and would make no effort to improve it” (Jin 399). Sin embargo, a pesar de su buena relación, la figura de Beina es un tormento para los dos.

Dieciséis años después de haber sido rechazado por Beina, Nan todavía sigue obsesionado con ella a pesar de no haber vuelto a verla. Poco después le asegura a Pingping que la ama aunque no está enamorado de ella y acaba casándose con ella por despecho. El rechazo de Beina tiene unas repercusiones para Nan mucho más profundas de lo que se puede esperar de un simple desencuentro amoroso. Su personalidad, su sexualidad y su masculinidad se ven altamente afectadas por este suceso. La sexualidad de Nan, después de la ruptura y durante muchos años, queda totalmente minada y marcada por la apatía, hasta el punto de no sentir ningún tipo de pasión ni por mujeres ni por hombres: *“every once in a while he felt attracted to women, especially if they had red hair, but he knew he couldn’t love anyone ardently. He had desire, yet little passion. So he didn’t try any woman”* (Jin 60). Esta apatía, además, se traslada también a su falta de inspiración a la hora de escribir. De acuerdo con la teoría sobre la erótica de Audre Lorde, el contacto con nuestras guías eróticas es lo que nos proporciona la capacidad de sentimiento, de placer y de satisfacción, a partir de las cuales nos planteamos nuestros objetivos y aspectos vitales (128-129). De esta forma, el rechazo de Beina, que para él representaba lo erótico, puede verse como una pérdida de rumbo para Nan tanto a nivel personal como profesional. Para poder volver a llevar una vida plena acorde con su

sexualidad necesita reencontrarse con su guía erótica y reconciliarse con ella a través de su mujer.

A pesar de su apatía, su atractivo hace que tanto hombres como mujeres se sientan interesados por él. Nan no se considera seductor ni atractivo, aunque su mujer opina que sí lo es (Jin 134). Aunque no siente pasión por su esposa, tampoco siente la tentación de tratar de encontrarla con otra mujer, como cuando rechaza a María, una atractiva latina que se le insinúa en una ocasión (84). Incluso Pingping es consciente de ello y llega a afirmar: “*Nan doesn't like woman*” (79). Esta indiferencia hacia las mujeres lleva a que algunos malinterpreten su orientación sexual y piensen que es *gay*, aunque Nan tiene claro que solo le interesan las mujeres (153). Incluso Pingping teme que su marido acabe teniendo una relación con uno de sus mejores amigos, Dick Harrison: “*she couldn't understand why Nan as so attached to that flighty man. There must have been some mutual attraction between them. To prevent her husband from turning gay, she even gave him several vitamins every day*” (310).

Mientras que la tendencia en una masculinidad tradicional es que los hombres se mantengan alejados de otros hombres por miedo a ser considerados homosexuales (Thompson C. 32-33), a Nan parece no preocuparle lo que los demás puedan opinar sobre su sexualidad. Algunos críticos como James Hillman han apuntado a que toda amistad entraña homosexualidad en el sentido de que entraña homoerotismo al querer estar cerca de otra persona (288). Esta idea está relacionada con la teoría de Sedgwick

acerca de lo que llama “*homosocial desire*”, en la que la autora habla de un continuo irrompible entre lo homosocial, “[*which*] *describes social bonds between people of the same sex*” (*Between 1*), y la homosexualidad. Esta dicotomía está especialmente marcada en el caso de los hombres ya que, al igual que defiende Cooper Thompson, suelen mostrarse mucho más distantes en sus relaciones con personas del mismo sexo que las mujeres, por miedo a ser considerados homosexuales⁸⁷. Por lo tanto, Nan rompe con los moldes establecidos y construye una nueva masculinidad en la que ser homosexual o parecerlo es igualmente aceptable a no serlo.

Al fin, tras años de infelicidad e insatisfacción, Nan decide volver a ver a Beina con la única intención de encontrar la inspiración necesaria para escribir. Dicho encuentro supone un ineludible desencanto para Nan al descubrir que Beina ya no es tan atractiva como la recordaba y que ya no siente nada por ella (Jin 587). Esto denota la actitud machista e ingenua de Nan con Beina, ya que la vejez y los años son ineludibles. Sin embargo, aunque en un principio se siente deprimido, dicha cita acaba sirviendo para liberarse por fin de Beina y encontrar en Pingping el amor y la inspiración necesarios. Su inspiración es paralela a su satisfacción sentimental, al contacto con su mundo erótico, como decía más arriba. En China, Beina había sido su entusiasmo para escribir cientos de poemas, pero una vez que ella desaparece, también desaparecen la

⁸⁷ El artículo de Adrienne Rich “Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence” defiende ideas muy similares a las expuestas pero en referencia a las mujeres, sus amigas y sus amantes femeninas.

inspiración y la pasión. Sin embargo, justo al final de la historia y por primera vez, Nan escribe un poema para Pingping titulado “Belated love” (619). Esto es una evidencia de su bienestar interior, algo que se confirma con toda la colección de poemas escritos por él al final de la novela.

Jin consigue hacer de Nan un auténtico héroe transnacional. A pesar de su carácter idealista, soñador e ingenuo, así como de su poco interés sexual, Nan encarna una valiosa alternativa para las masculinidades chino-americanas. Esta masculinidad basada en el modelo *wen* del erudito rompe con los moldes impuestos por la masculinidad occidental tradicional y recupera un modelo masculino chino tradicional y muy positivo. Lejos de convertirse en una *banana*, Nan consigue mantenerse fiel a sus sueños dedicándose a escribir como siempre quiso y sin preocuparse demasiado por los aspectos más materiales. El hecho, además, de que encuentre la inspiración y la pasión tan deseadas en su mujer hace que Nan finalmente acabe alcanzando sus ideales de libertad e independencia, algo que consigue también en gran parte gracias a ella, que le sigue a todas partes. Su evolución de estudiante de ciencias políticas, ligado al gobierno y las instituciones, a poeta independiente es la muestra más clara de su libertad adquirida. Esta libertad se basa en que el protagonista alcanza en último lugar la independencia económica suficiente para poder dedicarse a escribir lo que desea sin tener que depender de factores externos a él, como la política o las opiniones de otros.

4.3. Masculinidad femenina: la guerrera en *The Woman Warrior* (de Maxine Hong Kingston, 1975)

Tal y como anticipé arriba, si partimos de que el género es un constructo social y de que no existe relación alguna entre sexo biológico y género, se deduce que lo masculino no tiene que relacionarse con los hombres necesariamente. Judith Butler apoya este planteamiento afirmando: “*there is no ‘proper’ gender, a gender proper to one sex rather than another, which is in some sense the sex’s cultural property*” (“Imitation” 722). Por este motivo, he decidido romper los límites de lo tradicionalmente masculino y proponer a una mujer como posible alternativa y modelo para las masculinidades chino-americanas. Como Halberstam afirma, “*heroic masculinity has been produced by and across both male and female bodies*” (*Female* 2). La narradora de *The Woman Warrior* encarna, por un lado, ideales masculinos típicamente occidentales, como la fuerza o la rebeldía, mientras que por otro, también ofrece un vínculo con su comunidad.

La guerrera puede ser un ejemplo de lo que Heilbrun denomina “*the Woman as Hero*” (49). Es importante no pasar por alto la diferencia que Heilbrun hace intencionadamente entre los términos “héroe” y “heroína”. A diferencia de la heroína tradicional, “*who is the woman the hero pursues, loves or marries, and whose consciousness is in no way central to the novel . . . the woman as hero begins with a purpose of which she believes herself capable*” (Eidelman 65). La joven Maxine,

protagonista de *The Woman Warrior*, es un héroe en masculino porque se rebela contra las injusticias de su comunidad y se enfrenta a ellas, devolviéndole la voz a aquellos a los que se le había negado y convirtiendo así a las mujeres en el eje central de la historia. Para ello, no duda en reinventar mitos y adaptar historias con el fin de que cumplan con la intencionalidad que busca, algo que despertó duras críticas por parte de Frank Chin y del resto de editores de *Aiiieeeee!* como ya comenté. Para Kingston, la única manera de conseguir que los mitos chinos mantengan su efectividad es recontextualizándolos (Simal, “Chinese” 75).

El héroe de *The Woman Warrior*, a pesar de su corta edad, da muestras de rebeldía y desafía constantemente a su comunidad y a su familia. Este tipo de atributos, además de la fuerza o la independencia, son típicos de la masculinidad occidental tradicional, pero no por ello deben ser vistos como algo negativo. Tal y como defiende Cooper Thompson, “no es necesario descalificar por completo ni olvidar lo que tradicionalmente se ha considerado masculino” (34). Thompson destaca entre estos atributos el valor, la fuerza o la independencia, que deben verse de manera positiva “siempre y cuando no se manifiesten en forma obsesiva ni se utilicen para explotar o dominar a otros” (34). La joven Maxine, al encarnar este tipo de ideales masculinos, está conectada directamente con lo que se conoce como “*tomboyism . . . associated with a ‘natural’ desire for the greater freedoms and mobilities enjoyed by boys*” (Halberstam, *Female* 6). Existen algunos episodios en los que esto es especialmente

evidente. Por ejemplo, cuando Maxine descubre la manera en que se celebra el nacimiento de un varón, frente al de una hembra, no duda en recriminarle a sus padres tales diferencias: “*“did you roll an egg on my face like that when I was born?” ‘Did you have a full-month party for me?’ ‘Did you turn on all the lights?’ ‘Did you send my picture to Grandmother?’ ‘Why not? Because I’m a girl? Is that why not?’ ‘Why didn’t you teach me English?’ ‘You like having beaten up at school, don’t you?’”* (Kingston, *Woman* 46). También siente un fuerte resentimiento hacia su tío abuelo, hasta el punto de alegrarse de su muerte, debido a que solo permitía que fuesen los niños y no las niñas los que le acompañasen cuando iba de compras (47). Su rechazo hacia los roles de género y lo que es considerado femenino es tal que, cuando se le manda lavar los platos por ejemplo, una actividad tradicionalmente realizada por las mujeres, rompe algunos intencionadamente: “*“bad girl,’ my mother yelled, and sometimes that made me gloat rather than cry. Isn’t a bad girl almost a boy?”* (47). Esto demuestra el deseo de Maxine de aproximarse a lo masculino y a todo lo asociado con ello.

Este “*marimachismo*” o “falta de feminidad” que supone el término “*tomboy*”, sin embargo, solo es aceptable por la sociedad antes de la pubertad del individuo en cuestión, de manera que si se prolonga en el tiempo, acaba siendo castigado por ello (Halberstam, *Female* 6). Lo normal es que las niñas acaben adoptando formas típicas de la feminidad (6) y esto es algo que la joven Maxine también constata. La narradora es consciente de las diferencias que existen entre lo que los chinos y los estadounidenses

consideran femenino y, por lo tanto, atractivo. Maxine, como parte de su inevitable aculturación, desea separarse del ideal chino y aproximarse al estadounidense con el fin de encajar en la sociedad: “*walking erect (knees straight, toes pointed forward, not pigeon-toed, which is Chinese-feminine) and speaking in an inaudible voice, I have tried to turn myself American-feminine*” (Kingston, *Woman* 11). De esta forma, aunque Maxine siente envidia y odio por los privilegios que reciben los hombres en su comunidad y trata de aproximarse a ellos emulando sus actitudes y comportamientos, es capaz de hacerlo sin olvidar su feminidad. Esto demuestra lo débil que es la línea entre lo masculino y lo femenino, así como el hecho de que “*masculine and feminine should not be adversary parts*” (Humm, *Practising* 116). En consecuencia, no solo ambos atributos pueden ser encarnados por cualquier individuo, independientemente de su sexo biológico, sino que también pueden coexistir y formar parte de un mismo individuo a la vez.

Otro importante acto de rebeldía y subversión tiene que ver con el simple hecho de que Maxine transmita las historias de su familia y de su comunidad a través de la escritura. Las memorias de Maxine son una batalla constante entre la historia de su familia, su tradición cultural y la ficción, “*incorporating amalgams of archetypal Chinese myths . . . with her mother’s memories*” (Humm, *Practising* 113). La propia narradora llega incluso a dudar y a preguntarse acerca de la veracidad de las historias que su madre le cuenta: “*what is Chinese tradition and what is the movies?*” (Kingston,

Woman 6). Por un lado, toda esta transmisión de historias ofrece una visión feminista, ya que son solo las mujeres las que participan en dicha transmisión—el padre de la narradora habla “*but does not narrate or ‘talk story’*” (Humm, *Practising* 113). Por otro lado, de acuerdo con Derrida, la cultura occidental privilegia la escritura como parte de un sistema de representación patriarcal, por lo que estas historias contadas por mujeres subvierten el punto de vista patriarcal (Humm, *Practising* 114).

El mejor ejemplo de esta subversión aparece en el primer capítulo, en el que la narradora cuenta la historia de una tía a la que jamás llegó a conocer, “la mujer sin nombre” o “*no name woman*”. A pesar de que su madre le prohíbe mencionar a esa tía por haber humillado a la familia tras haberse quedado embarazada de un hombre que no era su marido (Kingston, *Woman* 5), Maxine hace caso omiso al transmitir y tratar de reconstruir su historia. En lugar de obedecer a su madre de manera pasiva, “*it is Kingston’s rhetorical choice to extend existence back to that long-dead relative by telling the story, gaining power for herself and her aunt*” (Parrott 379). La narradora utiliza el poder de la comunicación y de la palabra, en lugar de la fuerza física, para reivindicar su posición y la de su tía, así como para sublevarse contra las normas que le imponen. Inconscientemente, parece querer seguir el modelo de masculinidad *wen*. Además, Maxine encarna el rol de mujer como sujeto parlante tan reclamado por las feministas.

Como hemos visto, en Estados Unidos “*a strict gender demarcation of Asian ethnicities as feminine, as opposed to the more masculine ‘Americans,’ operates to bind notions of gender to ethnicity and nationalism*” (Nishime 76). De acuerdo con esto, al alejarse de los parámetros típicos del rol de género femenino, la joven Maxine no solo está abandonando su feminidad, sino también su identidad como chino-americana. Sin embargo, esto es verdad solo hasta cierto punto. Aunque el odio que le provocan muchas de las tradiciones de su comunidad hacen que se distancie de ella, “*her purported goal is always directed towards the community*” (79). Al escribir acerca de la historia de su tía, por ejemplo, lo que busca es el reconocimiento de su existencia por parte de su comunidad, así como de la terrible injusticia y crueldad cometida contra ella⁸⁸. De esta manera, Maxine “*attempts to link feminism with community and nationalism rather than individualism*” (79). Además, logra deconstruir y difuminar los roles de género, ofreciendo un modelo válido tanto para representar feminidades como masculinidades. Un buen ejemplo de esta subversión de géneros es su adaptación del mito de Fa Mu Lan, a través del cual logra convertirse en un héroe a la manera de Helbrun, y no heroína, nacional (Nishime 80).

⁸⁸ A través de su poema “Cihuatlyotl, Woman Alone” (193), Anzaldúa también plantea la lucha que, como chicana, debe llevar a cabo para poder encontrar su identidad individual sin desligarse de su comunidad de arraigadas tradiciones.

La narradora reinterpreta la historia de Fa Mu Lan—“*the mythical woman warrior, who herself contested gender identity by training as a fighter and taking the place of his father in battle*” (Humm, *Practising* 113)—y la conecta con su propia experiencia. El famoso mito despierta en ella un instinto de guerrera y un afán por tratar de seguir sus pasos adaptándolos a sus circunstancias específicas. Volviendo a la cita con la que abrí este capítulo, la narradora considera que su madre, Brave Orchid, quiere que siga los dictámenes de su comunidad, pero también le da las herramientas necesarias para desafiarlos. Por ello la niña cree que es su deber convertirse en guerrera (Kingston, *Woman* 20), con lo que los paralelismos entre Fa Mu Lan y ella se hacen evidentes. Podría decirse que Fa Mu Lan actúa como su doble⁸⁹ de manera que la relación entre ambas es tan estrecha que los actos de una condicionan los de la otra.

El cuerpo de Fa Mu Lan representa en sí mismo un desafío y una rebelión en contra de las injusticias sufridas por su pueblo y su familia. En la adaptación de

⁸⁹ Existen diferentes términos para designar este tipo de personajes en la literatura, como *álter ego* o *Doppelgänger*. Sau-ling Cynthia Wong comenta las complicaciones y diferencias que entrañan este tipo de ideas. Por ejemplo, “*terms like the double, the doppelgänger, the shadow, the second self, and the alter ego are often used interchangeably, their connotations do not entirely overlap*” (Wong, *Reading* 79). Sin embargo, “la sombra comparte con *Doppelgänger* la idea de obsesión y el *álter ego* es probablemente el que tiene un uso menos definido para la crítica literaria, mientras que otros, como el segundo yo, el anti-yo o el yo secreto, son los menos comunes en el lenguaje diario” (79, mi traducción). En este análisis me he decantado por el término “doble”, ya que deja abierta la relación entre ambas identidades (79), lo cual considero más favorable en este caso.

Kingston, los padres de la guerrera tatúan “venganza” en su espalda para que, pase lo que pase, ni ella ni nadie olviden su sacrificio y su deber (14). Fa Mu Lan pasa largos años en las montañas preparando su cuerpo y su mente para convertirse en un auténtico guerrero, algo que tradicionalmente solo podría hacer un hombre—sobre todo teniendo en cuenta la corriente *wu*, relacionada con el dominio de las artes marciales. Por lo tanto, “*Kingston's story is thus more than just a story about a woman performing as a man, but a story about a woman who is masculine*” (Nguyen, “Remasculinization” 150).

Sin embargo, es una masculinidad en diálogo con la feminidad ya que ella no rechaza su cuerpo, a pesar de que tenga que ocultarlo para hacerse pasar por hombre. Cuando empieza a menstruar, aunque su primera reacción es utilizar su poder físico para frenar el sangrado, la anciana con la que vive en las montañas le enseña que es algo natural que no debe tratar de reprimir: “*you don't stop shitting and pissing . . . it's the same with the blood. Let it run*” (Kingston, *Woman* 31). Desde el principio, la guerrera aprende a sentir respeto por su cuerpo y a vivir conforme con él. Además, a pesar de su entrenamiento de guerrero, no renuncia ni a la maternidad ni al matrimonio, ambos elementos tradicionalmente asociados a la mujer. De hecho, tal y como la narradora afirma, “*marriage and childbirth strengthen the swordswoman*” (48). En lugar de sentirse débil y vulnerable por el hecho de ser biológicamente una mujer, la guerrera aprovecha al máximo todos sus atributos y los combina con la rebeldía, el coraje o la fuerza, tradicionalmente asociados al hombre.

La joven Maxine, por su parte, también siente que debe hacer algo para luchar, como la guerrera, contra las injusticias que su comunidad y su familia sufren. Este hecho refleja su vínculo y preocupación por su propia comunidad, a pesar de que no dude en criticarla por sus actos misóginos si es necesario. Al igual que Fa Mu Lan, la narradora tiene la necesidad de vengar a su familia y protegerla del racismo que la rodea (Kingston, *Woman* 49), lo que supone una muestra de su ira, de su fuerza y de su rebeldía. Incluso llega a sentirse culpable al darse cuenta de lo insignificante que es y del poco poder del que dispone en comparación con la mítica guerrera (49).

Sin embargo, de lo que sí es consciente es del poder que tienen las palabras y de que, gracias a ellas, puede llegar a alcanzar la misma fuerza y los mismos resultados que la guerrera. Este hecho culmina el paralelismo entre la joven Maxine y su doble, la guerrera: “*the swordswoman and I are not so dissimilar . . . What we have in common are the words at our backs. The idioms for revenge are ‘report a crime’ . . . The reporting is the vengeance—not the beheading, not the gutting, but the words*” (53). Por este motivo, consciente de su falta de fuerza y poder, la joven Maxine se propone denunciar a través de sus memorias e historias todos aquellos delitos y crímenes cometidos, no solo contra su comunidad, sino también dentro de su comunidad. Esta ansiedad por comunicar y por transmitir también se encuentra ligada al hecho de que su madre le cortara el frenillo de la lengua para que pudiera moverse con total libertad y expresarse en cualquier idioma. Aunque, “*the Chinese say ‘a ready tongue is an evil’*”

(164), su madre cree que es importante que su hija pueda expresarse sin ataduras, algo que hace que la narradora se sienta orgullosa aunque también le asuste un poco (164).

En contraposición con Fa Mu Lan, la doble de la narradora, la niña china a la que la joven Maxine tortura en los baños del colegio ejerce el papel contrario (véase el capítulo “A Song for a Barbarian Reed Pipe”). Diversos autores se han centrado en este personaje y lo han catalogado de diferentes maneras: Elaine Kim lo ha denominado *anti-self* o áter ego; David Li también se ha decantado por áter ego, así como por *Doppelgänger*; y Sau-ling Cynthia Wong ha usado los términos “*shadow*” y “*double*” (Wong, *Reading* 79). Al igual que Kim, no considero que este personaje sea un doble de la narradora, sino más bien su antítesis, por lo que me decanto por el término anti-yo. Mientras que Fa Mu Lan refleja el carácter, la identidad y los actos de la narradora, la chica del baño hace todo lo contrario, delimitando y representando todo lo que Maxine no es y, además, todo lo que rechaza y odia.

A pesar de su deseo por comunicarse, aunque sea de manera escrita, el silencio también está muy presente en la vida de la narradora. Su falta de dominio de la lengua inglesa hace que la joven Maxine apenas se comunique en el colegio por vergüenza: “*when I went to kindergarten and had to speak English for the first time, I became silent*” (Kingston, *Woman* 165). Pero no es la única; de hecho, todas sus compañeras chinas coinciden en adoptar el mismo comportamiento y permanecer calladas, lo que hace a la narradora consciente acerca de que “*silence had to do with being a Chinese*

girl” (166). No obstante, este silencio no está relacionado con el carácter ni con la identidad china, sino que es un problema lingüístico y cultural ya que, como Maxine cuenta, en la escuela china ninguna tiene reparo a la hora de hablar o cantar (167).

Ninguna excepto la chica del lavabo, quien ni siquiera habla en la escuela china (172).

El anti-yo le recuerda a la narradora todo lo que no quiere ser, aunque en parte ya lo sea, y, por ello, la detesta: “*she had no friends of her own but followed her sister everywhere . . . I hated her when she was the last chosen for her team and I, the last chosen for my team. I hated her for her China doll hair cut, I hated her at music time for the wheezes that came out of her plastic flute*” (173).

Este odio que Maxine siente, no hacia su anti-yo realmente, sino hacia lo que este anti-yo representa para ella, hace que actúe de manera muy violenta y abusiva en el episodio que tiene lugar en el baño del colegio. Cuando la narradora y esta chica se encuentran a solas en el baño, Maxine aprovecha la ocasión y se muestra decidida a hacer que hable de una forma u otra (Kingston, *Woman* 175). Al contrario que Fa Mu Lan, esta chica hace que Maxine quiera todo lo contrario a lo que ella es o tiene. Al mirarle a la cara y al tocar su cuerpo siente repugnancia por su fragilidad y hace que desee “*tough skin, hard brown skin*” (176). Incluso odia su ropa, por ser de colores pastel, lo que hace que solo quiera vestir de negro para distanciarse lo máximo posible de ella (177). Por ello, puede decirse que Maxine rechaza la feminidad tradicional.

Para lograr que diga algo, la narradora no duda en recurrir a la violencia, pellizcándola o tirándole del pelo (177). Sin embargo, la chica se resiste y llora pero, a pesar del acoso, no llega a pronunciar ni una palabra. Si bien es cierto que la narradora emplea la violencia para lograr su fin, lo cual también refleja su cercanía a la masculinidad tradicional, hay que tener en cuenta que lo que quiere es ofrecerle a su anti-yo lo que ella ve como poder, o sea, la capacidad de comunicación (Parrott 383). Sin embargo, la cuestión es que cada una tiene una manera diferente de concebir el poder: si para Maxine se logra a través del habla, para su anti-yo este poder se consigue de manera contraria, rechazando el habla (383). La narradora cree que el silencio siempre es algo negativo porque lo asocia con la imposición o, como en su propio caso, con la autoimposición al no ser capaz de expresarse correctamente en el colegio. Sin embargo, esto no es así necesariamente: *“choosing silence can represent a location of empowerment. To be silenced, however, is the violent repression of statement and theft of agency”* (384). Por este motivo, se puede concluir que, desde su punto de vista, la chica del lavabo sale victoriosa tras su enfrentamiento con la narradora. Esto es reflejo, por otro lado, de la crítica que Maxine hace de la masculinidad tradicional basada en la fuerza bruta. Finalmente, la escena evidencia que no es posible anteponer lo femenino a lo masculino o viceversa, sino que es necesario un equilibrio.

A través de sus memorias en *The Woman Warrior*, Kingston ofrece un modelo de masculinidad femenina que puede ser de gran utilidad para los hombres chino-

americanos. Al contrario que Nan, de *A Free Life*, este modelo se encuentra más estrechamente conectado con la corriente tradicional *wu*, asociada a las artes marciales, algo que se evidencia a través de la figura de la guerrera Fa Mu Lan. No obstante, los atributos *wen* también están presentes, sobre todo si tenemos en cuenta los medios que la narradora utiliza para combatir y luchar contra las injusticias: la escritura. Aunque Fa Mu Lan sirve de inspiración para la joven Maxine, ella no opta por un entrenamiento físico ni por la violencia directa normalmente; en su lugar, prefiere vengarse narrando todas sus historias y las de su familia, incluso cuando le prohíben explícitamente hacer tal cosa como en el caso de su tía. Por este motivo se puede afirmar que “la memoria verbal es poder, porque no permite que los criminales olviden su abuso y la necesidad del pueblo de vengarlo; de modo que el verdadero ejército de la mujer guerrera está compuesto por las palabras tatuadas en su espalda” (Simal, *Identidad* 112). La inconformidad y la rebeldía contra las restricciones del género femenino son claves en el desarrollo de la identidad de la narradora, que logra imponerse como un auténtico héroe capaz de conectar con su familia y su comunidad.

4.4. El trauma de la paternidad frustrada: el padre maternal⁹⁰ en “Birthmates” (de Gish Jen, 1995)

A través de Art Woo, el protagonista de “Birthmates”, Gish Jen reflexiona acerca de la paternidad y de la importancia y repercusiones que puede tener para algunos hombres. En lo referente a embarazos y al cuidado y protección de los hijos, el padre siempre ha ocupado un lugar secundario, mientras que la madre ha sido el centro de atención. Lo cierto es que, “desde la época de las cavernas, la sociedad y la cultura le han dicho [al hombre] que es la mujer la que ejerce este rol” (Herrera 52). No obstante, los avances conseguidos en la lucha por la igualdad de género han logrado que, poco a poco, la figura del padre se haya ido equiparando a la de la madre y que, por lo tanto, la paternidad haya comenzado a recibir el reconocimiento que merece. De hecho, recientes estudios han demostrado que los padres tienen un sentimiento paternal por sus hijos muy similar al sentimiento maternal que experimentan las madres (52). Jen nos ofrece un nuevo modelo masculino para el que la imposibilidad de engendrar, criar y proteger a un hijo se convierte en un profundo trauma psicológico, algo típicamente asociado a

⁹⁰ Dada la tradicional situación privilegiada de la figura materna con respecto a la figura paterna en el proceso de reproducción, he decidido adoptar este término con el fin de enfatizar el aspecto afectivo y de atención y cuidado que representa este modelo. Como defiende Ana María Morales, teniendo en cuenta que tanto el padre como la madre juegan un papel igualmente importante en el desarrollo de un niño, lo más adecuado sería hablar de maternidad de forma genérica, “[la cual] puede ejercer tanto una figura masculina como una femenina” (Herrera 55).

las madres. Este fuerte deseo de paternidad y crianza encajaría con el modelo propuesto por Cheung basado en “*the ‘ethic of care’*” (“Art” 264), que se centra en el cuidado y protección de quienes lo necesitan. También está relacionado con el modelo del padre generativo, el cual mencioné en el primer capítulo, que se refiere al cuidado y preocupación por la siguiente generación (Snarey ix).

El protagonista de “Birthmates”, Art Woo, es un vendedor de miniordenadores—un producto en declive debido al reciente auge del ordenador portátil—que se encuentra de viaje por trabajo. Además de la crisis profesional que atraviesa, también se encuentra sumido en un delicado momento sentimental, marcado por la reciente ruptura de su matrimonio con Lisa, así como por la pérdida del que iba a ser su primer hijo. Aunque es posible que años atrás pudiese haber encarnado el estereotipo de “*rice boy*” (Parikh 859),⁹¹ lo cierto es que su fracaso en el campo de lo profesional y lo personal alejan bastante a Woo de cualquier ideal masculino tradicional. De hecho, lo primero que la historia muestra acerca de Art es su inestable

⁹¹ Este estereotipo es relativamente reciente y se emplea para designar a hombres asiático-americanos “*[who are] young, attractive, professionals with access to and ease with the material symbols of socioeconomic status—cars, hi-tech sound systems, cellular phones, etc.—and participation in trendy social and leisure activities . . . [who] have garnered an enviable position in American culture*” (Parikh 859). Este modelo de hombre—de clase media, cualificado, estadounidense y heterosexual—supone un giro importante con respecto a las tendencias anteriores: ya no son las mujeres de color las que se explotan y se convierten en objetos fetiche, sino que son los hombres los que actúan “*as ‘trophy boyfriends’ for white women*” (859-860).

situación económica: “*even though there was indeed an economy room in the hotel where the conference was being held, a room overlooking the cooling towers, you asked if there wasn’t something still cheaper*” (Jen, “Birthmates” 17). Un poco más adelante, el narrador nos descubre que está divorciado y que fue su mujer, Lisa, la que tomó la decisión de dejarlo (18-19). Además, Art está atemorizado debido a que su hotel se encuentra en un barrio peligroso; esto le lleva a revisar cada rincón de la habitación así como a tomar el teléfono fijo del dormitorio como arma en caso de que necesite defenderse (19). De esta forma, Art se presenta como una antítesis de lo tradicionalmente masculino: no tiene éxito ni en el trabajo ni con las mujeres y, además, el hecho de que tenga miedo de ser atacado o que coja un teléfono para defenderse parece indicar que carece de valentía y fuerza.

En contraposición a Art se encuentra el personaje del norteamericano Billy, su gran rival. Billy representa el perfecto estereotipo de “*macho man*”: desde su actitud de “*quarterback*” a su manera de hablar, “*always cracking a certain type of joke—about drinking, or sex, or how much the wife shopped*”, pasando por el hecho de que ridiculice a Art con frecuencia por tener menos éxito que él (Jen, “Birthmates” 23). El fuerte contraste entre ambos, de esta forma, acentúa aun más la distancia que existe entre el ideal de masculinidad occidental y el que Art representa. Aunque Billy no llega a aparecer de manera directa en ningún momento durante el transcurso de la historia, lo

cierto es que su sombra⁹² se encuentra siempre muy presente en la mente del protagonista. Lo cierto es que, la conferencia a la cual debe asistir le inquieta ya que sabe que será el momento en que tendrá que enfrentarse a su competidor; esto le lleva hasta a ensayar con antelación qué dirá (33). Incluso el título de la historia, que hace referencia a que Art y Billy hayan nacido el mismo día del mismo mes (33), refleja la importancia de este personaje.

Esta peculiar obsesión que Art tiene con Billy es muestra de cierto deseo homosocial que, como ya hemos visto, hace alusión a un continuo entre lo homosocial y lo homosexual y que apunta a un comportamiento *queer*. También se puede conectar con lo que Sedgwick denomina como el triángulo; es decir, que la rivalidad entre dos hombres heterosexuales puede ser más fuerte que el deseo que sienten por la mujer amada, lo que implica una conexión erótica entre los dos rivales (*Between* 21). Quizás esta rivalidad y obsesión que Art tiene con Billy entrañe de alguna manera un deseo homosexual inconsciente por querer aproximarse a aquello que no es capaz de alcanzar, así como un interés en querer ascender de clase social.

⁹² La figura de Billy ofrece claros paralelismos con el personaje del tío Ben, de la obra teatral de Arthur Miller *Death of a Salesman* (1949). Al igual que Ben, Billy juega un papel más importante por lo que representa para el protagonista que como personaje, ya que ninguno de los dos llega a participar directamente en las historias. El hecho de que Art esté tan obsesionado con Billy puede deberse a que para él, como ocurría con Willy, Billy representa todo aquello que él no puede alcanzar. Al igual que Ben, Billy es para Art la imagen del éxito y del sueño americano.

Además de la clase, la raza también juega un papel fundamental en la masculinidad de Art, como cabe esperar. Como ya sabemos, los factores de raza, género y clase son inseparables, y esto es algo que se evidencia en “Birthmates”. Aunque es un ciudadano estadounidense, Art es víctima del racismo. Su jefe, por ejemplo, llega incluso a golpearle en una ocasión con una raqueta diciéndole: “Don’t talk to me about fault. Bottom line, it’s you Japs who are responsible for this whole fucking mess” (Jen, “Birthmates” 21-22). A pesar de este acto de violencia y del consejo de Lisa, Art no demanda a su jefe ni renuncia a su puesto de trabajo. Esto denota una actitud pasiva por su parte, lo cual puede deberse a la internalización de una imagen negativa de sí mismo como alguien inferior debido a su etnicidad (Laflen 116). Tanto es así que, después de que su jefe acabe pidiéndole disculpas por su comportamiento diciendo “*that he knew Art was not a Jap, but a Chink*” (Jen, “Birthmates” 22), Art se muestra de lo más comprensivo y ve el aumento de sueldo que le ofrecen como una victoria (22).

Otro momento en el que se evidencia el problema de la raza es cuando Cindy, la enfermera negra que le atiende después de que unos niños lo golpeen, se dirige a él como “*you folk*” (30). A Art le sorprenden estas palabras, así como el tono que la mujer emplea, y empieza a fantasear con ella—esto conduce a la casi inevitable relación de la expresión “*you folk*” con “*you fuck*”, dada su pronunciación similar. Al usar estas palabras, Cindy está situando a Art y a su grupo concreto—profesionales asiático-americanos—en un nivel y espacio superiores a los que ocupan los afro-americanos

desde su punto de vista. A pesar de que la situación profesional de Art no sea muy favorable, Cindy le ve como un vencedor, como un “*rice boy*”, precisamente por ir a congresos y vender ordenadores. Estos ejemplos, dado que están íntimamente relacionados con la clase, evidencian la imposibilidad de analizar de manera aislada las categorías de raza, clase y género.

El divorcio de Lisa, la pérdida del que iba a ser su primer hijo, un trabajo en una industria obsoleta y su situación marginal en la sociedad estadounidense debido a su raza evidencian la crisis que Art atraviesa. A esto hay que sumar la actitud del protagonista, caracterizada por la inseguridad, el conformismo, la sumisión e incluso el miedo, todos ellos atributos que distan mucho del ideal masculino tradicional. Según Robert S. Weiss, el trabajo tiene tal importancia para un hombre que, en caso de no tener uno adecuado, esto puede ocasionar efectos muy negativos en su vida; es decir, “tan íntimamente vinculados están la posición social y lo que el hombre hace en el trabajo que un varón sin un trabajo adecuado tenderá a retirarse de la vida social y se cuestionará acerca de sus funciones como marido y como padre. La angustia . . . se infiltra en todo el ámbito de la vida del hombre” (266).

Aunque en el caso de Art es la pérdida de su hijo la que desencadena su crisis, es interesante remarcar la relación que existe entre trabajo, vida social y vida familiar. Parece que la inestabilidad de uno de estos pilares provoca el desmoronamiento de los otros dos. No obstante, es posible que la situación profesional poco prometedora del

protagonista produjese un vacío en él y que, como consecuencia, intentase llenar tal vacío con la llegada de un hijo y la paternidad. De ahí que Art fuese tan tenaz con respecto a los tratamientos de fertilidad de Lisa y que nunca estuviese dispuesto a rendirse a pesar de las adversidades (Jen, “Birthmates” 26). Lo más irónico de todo es que esta ansia por formar una familia es lo que finalmente acaba destrozándola.

Con todo, más allá del divorcio y de los problemas laborales, el recuerdo de la paternidad frustrada es lo que más parece atormentar al protagonista. Si se tiene en cuenta que, tradicionalmente, el embarazo y la crianza de los hijos es algo que concierne en mayor medida a la mujer, ¿a qué se debe que Art se sienta tan frustrado por no poder llevar a cabo su rol como padre? Según algunas teorías psicoanalíticas recientes el deseo de paternidad es tan fuerte en el hombre como el de maternidad en la mujer por lo que, de acuerdo a dichas teorías, los hombres sienten envidia “por la capacidad de procrear de las mujeres” (Herrera 52). Se supone que para que los hombres puedan identificarse como hombres es necesario que repudien a las madres y se identifiquen con los padres, pero mientras no llega ese momento, ¿con qué parte de la madre y lo maternal se identifican? (Moore, *Subject* 190-191) Lo más probable es que se identifiquen con la masculinidad de la madre, “*particularly the masculinity she embodies as the phallic mother. Mother possesses a phallus, and the extraordinary thing about this organ is that it gives birth*” (191). De acuerdo a este razonamiento, el sentimiento maternal de los padres hacia los hijos es mucho más común de lo que se piensa. Esto explicaría que

muchos lleguen incluso a experimentar síntomas como “náuseas, vómitos, aumento de peso o mayor sensibilidad” (Herrera 52) tras la confirmación de una próxima paternidad. Por este motivo decidí emplear el término “padre maternal” para analizar el personaje de Art.

En el caso concreto de Art es necesario, además, considerar otros factores. En primer lugar, hay que tener en cuenta la influencia cultural. En muchas sociedades asiáticas el estatus de un hombre puede verse altamente afectado por la paternidad, de manera que un hombre sin hijos es considerado inferior a otro que pertenezca a su misma clase social pero que tenga hijos (Kim, “Such” 74). En segundo lugar, Art podría denotar lo que se ha llamado “*male anxiety over emasculation and failed paternity*”, es decir, miedo a la extinción cultural por culpa de la asimilación (Wong y Santa Ana 199). Quizás el motivo por el que Art desea convertirse en padre con tanto empeño tenga que ver con el temor a no poder transmitir su carga étnica, tanto física como cultural, a nadie y que, por lo tanto, termine por extinguirse. Con la democratización de la inmigración que se produjo tras las reformas de inmigración de 1965, “*the figure of the anxious Asian (American) patriarch no longer seems to be a particularly accurate or relevant figure for Asian-American subjecthood*” (Parikh 864). Sin embargo, Jen todavía parece reflejar esta tensión a través del protagonista de su relato.

Este miedo a una posible extinción cultural, sumado a la diferencia de raza y género, dan lugar a importantes choques en la manera en que cada miembro de la pareja

afronta y asimila las dificultades que surgen durante su matrimonio. Todos los problemas comienzan “*when Lisa—no, they—had trouble getting pregnant*” (Jen, “Birthmates” 25). Es interesante el matiz que se añade entre los guiones, ya que remarca que no es ella la que no podía quedarse embarazada, sino ellos. El embarazo no es solo una cuestión que afecte al cuerpo de Lisa, sino que Art está tan involucrado en él como su mujer; si ella se queda embarazada, él también. Esto muestra el lado no solo paternal del protagonista, sino también el maternal.

Art tiene claro que quiere ser padre y, para ello, no duda en empujar e, incluso, forzar a Lisa a que se someta a numerosos tratamientos de fertilidad. Aunque él cree que es una decisión tomada por los dos, ella no duda en echárselo en cara, afirmando que la decisión fue únicamente suya (25). En este sentido, Art llega a actuar de manera egoísta, pensando solamente en su satisfacción—que es tener un hijo—y dejando de lado las opiniones y hasta la salud de su mujer. Como hombre, es imposible que Art pueda experimentar las molestias que este tipo de tratamientos ocasionan para una mujer y, por ello, para él es muy sencillo animar a Lisa a que se someta a ellos una y otra vez: “*the tests, the procedures, the drugs, the ultrasounds. Lisa’s arms were black and blue from having her blood drawn every day*” (26).

Por si fuera poco, a pesar de los esfuerzos, Lisa llega a sufrir tres abortos. El último de ellos, además, tiene lugar después de cuatro meses y medio de gestación, lo que sume a Lisa en una profunda depresión. En esta ocasión vuelven a hacerse

evidentes las diferencias entre ambos: *“he saw hope, still, some feeble, skeletal hope, where she saw loss . . . they knew they could get pregnant and, what’s more, sustain the pregnancy. That was progress. But she was like an island in her grief”* (26-27). Una vez más, se sigue haciendo hincapié en que son los dos los que pueden llegar a quedarse embarazados. Art es incapaz de comprender el sufrimiento de Lisa y continúa obcecado en la idea de seguir intentando tener un hijo, sin darse cuenta de que su mujer está destrozada.

Estas diferencias hacen que la pareja se vaya distanciando cada vez más. No obstante, el factor más determinante tiene que ver con la manera en que cada uno ve al que iba a ser su futuro hijo: *“she called the fetus her baby; though it was not a baby; just a baby-to-be, as he tried to say . . . Lisa said Art didn’t understand, couldn’t possibly understand. She said it was something you understood with your body; and that was not his body, but hers, which knew the baby”* (Jen, “Birthmates” 27). El dolor que siente Lisa tras el último aborto hace que incluso tenga que acudir a una terapia de grupo. Art, sin embargo, incapaz de comprender el sufrimiento de su mujer, se siente cada vez más lejos de ella y no puede entender por qué no está dispuesta a seguir intentándolo. Lisa, por su parte, contribuye al distanciamiento de Art, apartándolo de todo el proceso del embarazo y hasta del futuro bebé.

Aunque él se empeñe en enfatizar que son ambos los que se quedaron embarazados, ella recalca que él nunca podrá entender lo que siente ya que es solo su

cuerpo el que alberga la vida del futuro bebé y, por tanto, el único que está en contacto con él y puede sentirlo. Angela Laflen propone una teoría interesante acerca de las causas que pueden motivar estas diferencias en la manera en que Art y Lisa ven al que iba a ser su primer hijo. Según Laflen, la posición marginal que Art ocupa en la sociedad debido a ser asiático-americano hace que no pueda ver al feto de la misma manera que lo hace Lisa⁹³ (118). Debido a los diferentes contextos culturales y raciales, Lisa y Art tienen diferentes opiniones acerca de qué es una persona (118), algo que se suma a sus diferentes experiencias como hombre y como mujer. Art solo puede tener acceso al feto a través de los ultrasonidos, lo que hace que asocie dicha imagen con una simple prueba médica más; mientras que para Lisa, que lo siente dentro sí misma, el feto es un bebé desde el primer momento (118). Una vez más, queda demostrada la

⁹³ Laflen está presuponiendo que Lisa es una estadounidense blanca, aunque esto es algo que no se menciona de manera explícita en la historia. No obstante, también comparto esta opinión. Existen un par de ejemplos en la narración que me llevan a alcanzar esta conclusión. Por ejemplo, cuando Art está describiendo la actitud y el comportamiento que suele caracterizar a Billy, aprovecha para introducir la opinión de Lisa con respecto a esto: “*primate behaviour, Lisa used to call this . . . She also believed that this was the sort of thing you never saw Asian men do*” (Jen, “Birthmates 23-24). A mi parecer, este tipo de comentarios suelen ser realizados por personas externas al grupo en cuestión, en este caso los hombres asiáticos. En el siguiente párrafo, además, Art menciona “[*that she was full of Asian consciousness*” (24). Esta afirmación, una vez más, opino que no tendría demasiado sentido si viniera de una persona asiática. Sin embargo, a pesar de que opine que Lisa es blanca es muy probable que Jen buscase la ambigüedad a la hora de escribir “Birthmates”, por lo que la historia puede dar lugar a otras interpretaciones.

complicada red que los factores de raza, clase y género crean en cada individuo y cómo la combinación de estos marca las experiencias de cada uno, lo que hace que sea imposible pensar en ellos por separado.

Las teorías recientes en torno al cuerpo destacan que, dado que los cuerpos están sexuados, en ocasiones no basta con detenerse solo en el género, la raza o la clase, como en el caso de Art y Lisa. Aunque las feministas “*have long disdained analysing and theorising the body in so far as the body was the site of patriarchy’s most entrenched investments*” (Grosz, “Psychoanalysis” 270), lo cierto es que los cuerpos merecen especial atención. Luce Irigaray, por ejemplo, considera que los cuerpos, tanto femeninos como masculinos, tienen significados sociales (271). El hecho de que sea el cuerpo femenino el único que menstrúa y que puede dar a luz, así como el hecho de que sea objeto de un número mucho mayor de violaciones, denota importantes diferencias con respecto al masculino que no se pueden pasar por alto. Este tipo de planteamientos, además de desafiar a las teorías de género, muestran la intrincada red que las categorías de cuerpo, género, sexo, raza y clase conforman entre sí. Como Moore afirma, las experiencias de un individuo “*involve situations where bodies marked through by the social, that is, by difference (race, gender, ethnicity and so on), are presented as part of identities*” (Passion 3). Nuestros cuerpos y sus características afectan a nuestras identidades y delimitan nuestras experiencias vitales.

A pesar de todo, el final de la historia refleja un importante cambio en Art. Después de tanto tiempo negando que aquel feto fuera un bebé, en las últimas líneas el protagonista acaba reconociendo: “yes, that was a baby we had together, it would have been a baby” (Jen, “Birthmates” 36). Esta afirmación denota que, pese a haber tratado de mantenerse positivo durante los diferentes embarazos y a que no los experimentara físicamente, el aborto también afectó a Art profundamente. Aunque, como hombre, no puede tener acceso a lo que una mujer siente al gestar un bebé en su vientre, Art se muestra muy próximo a todo lo que ello conlleva. Parece que el protagonista finalmente es capaz de comprender a su mujer e incluso de identificarse con ella. Es curioso que todo esto, por otro lado, tenga lugar en el momento en que su futuro laboral parece que va a empezar a despegar después de conseguir una entrevista de trabajo (35). Esto encajaría con la teoría mencionada más arriba expuesta por Weiss, la cual relacionaba el éxito en el trabajo con el éxito en los demás ámbitos de la vida de un hombre, por lo que en este sentido también encajaría con la masculinidad occidental. Aunque el final es abierto, se podría augurar un futuro optimista para Art, tanto en lo profesional como en lo personal. El hecho de haber sido capaz de afrontar y asumir por fin que el aborto de Lisa supuso la pérdida de su bebé, debería suponer una reconciliación consigo mismo y con su mujer. En este sentido, el título “Birthmates” resulta ambiguo, ya que, además de referirse a Billy, también podría referirse a Lisa; al fin y al cabo, Art y ella fueron

compañeros durante todas las complicaciones generadas durante el embarazo y el aborto.

Como he analizado, Art supone un distanciamiento con respecto a la mayoría de los personajes chino-americanos propuestos en la literatura contemporánea. El protagonista de “Birthmates” no es masculino en el sentido tradicional del término pero, aun así, representa una masculinidad que bien podría inspirar nuevos modelos y acabar con los estereotipos. Art posee un instinto de padre maternal, ya que su deseo de tener un hijo y la experiencia del embarazo y el aborto le muestran, aunque solo sea al final, más próximo a la figura de la madre que del padre. Art no siente que, como padre, su deber es mantenerse alejado de la crianza de los hijos y relegar todas las funciones a su mujer; todo lo contrario, él desea participar en cada momento y formar parte hasta de la gestación, a pesar de que su biología le impida experimentar físicamente todas las molestias que acarrea. El protagonista de “Birthmates” dista mucho de otros modelos paternos negativos asociados a cualquier sociedad tradicional, como el presentado por Kingston en *China Men*, donde la narradora afirma de su padre: “*Usually you did not play. You were angry. You scared us. Every day we listened to you swear ‘Dog vomit. Your mother’s cunt’*” (16). Art rompe con los moldes instaurados por la violencia y la fuerza física y, en lugar, propone unos nuevos basados en el cuidado, el afecto y la protección.

Conclusión: El eterno diálogo de las masculinidades

Masculinity . . . is the child of culture, shaped and expressed differently at different times in different circumstances in different places by individuals and groups.

John Beynon, *Masculinity and Culture*

Tras haber finalizado con este proyecto, tengo la sensación de que son más las preguntas que han quedado en el aire que las que he logrado esclarecer. Cuando comencé mi investigación, creía tener muy claro qué eran las masculinidades y cuáles eran sus implicaciones y limitaciones. Ahora, sin embargo, estas cuestiones y otras como las relacionadas con el sexo y el género han comenzado a oscurecerse. Las teorías *queer* así como la deconstrucción han sido las responsables de esto en gran parte al hacerme ver que es necesario cuestionarse incluso aquellas ideas que estimamos sencillas y delimitadas. Lo que refleja todo esto es que nunca se debe dar nada por sentado ya que cualquier noción en la que pensemos se encuentra conectada a un complejo sistema de pensamiento que lo organiza y determina. En mi caso, mi pensamiento occidental había logrado convencerme acerca de la legitimidad de ciertos

mecanismos que, en realidad, no se sustentan más que en lo cultural. Estoy pensando en asociaciones tan básicas como las de masculino-hombre, femenino-mujer o masculino-fuerte y femenino-delicado. Como he mostrado todo esto cumple una función que, en este caso, es la de la continuación del sistema patriarcal y falocéntrico que ha venido rigiendo nuestros pensamientos en el mundo occidental.

Para poder comenzar a comprender la manera en que funcionan las masculinidades, así como la forma en que son validadas por los individuos, es necesario comprender previamente los mecanismos que gobiernan los sexos y los géneros. Por ello, esta tesis doctoral dedica su primer capítulo a tratar de ahondar en dichas cuestiones. A pesar de la complejidad y de las diferentes implicaciones que tienen estos conceptos, creo que lo que sí se puede decir con seguridad, como ya comenté, es que los géneros son constructos sociales; por otro lado, todo individuo cuenta con unos órganos sexuales que, en su extensa mayoría, encajan en uno de los dos tipos catalogados como masculino y femenino. Si, como acabo de afirmar, los géneros son construidos socialmente esto implica la posibilidad de que puedan ser modificados. Las masculinidades, por lo tanto, al mantener una estrecha relación con los géneros, también pueden verse alteradas.

Si algo ha quedado demostrado en este trabajo es que la naturaleza de las masculinidades es dinámica y adaptable. Las masculinidades son construidas socialmente y desempeñadas por individuos que experimentan cambios a lo largo del

tiempo debido a los contextos que les rodean. Por lo tanto, es lógico que las masculinidades también tengan que evolucionar con el fin de adaptarse a los individuos que las adoptan según el contexto y el momento. Estas diferencias en las masculinidades no solo tienen lugar a lo largo del tiempo, sino que también dependen del lugar en el que se encuentren sus representantes. Dado que la cultura modela sus ideales, existen diferentes modelos dependiendo de las coordenadas espacio-temporales. Aun así, lo cierto es que resulta sorprendente observar cómo lo que en una cultura es considerado un ideal de masculinidad, en otra, ese mismo ideal, dista bastante de cualquier prototipo ejemplar. Esto es lo que sucede, por ejemplo, con los modelos de *wen* y *wu* defendidos por la cultura china tradicional.

Como he demostrado en el capítulo dos, las diferencias existentes entre dos culturas son muy importantes ya que no es adecuado modelar las masculinidades de una a partir de los ideales propios de la otra. Hacer algo así da lugar a que las diferencias existentes con respecto a la masculinidad mayoritaria, en este caso la estadounidense, se exageren y den lugar a la ridiculización de la minoritaria, es decir la china, y a la aparición de estereotipos. Por otro lado, el intento por parte del grupo minoritario de aproximarse a los ideales más extendidos también resulta en vano debido a la imposibilidad de tal labor. El hecho de que los chino-americanos posean unos rasgos físicos y culturales diferentes hace que los occidentales les impidan ejercer y validar sus masculinidades de forma apropiada. Este ha sido, a mi parecer, el mayor error cometido

con respecto al replanteamiento de las masculinidades chino-americanas hasta no hace mucho. Por ejemplo, el grupo de editores de *Aiiiiieee!*, en su intento por remasculinizar a los chino-americanos, trataron de adoptar un modelo masculino muy similar al occidental tradicional, como señalé en el capítulo tres. Aunque es de esperar que las tradiciones chinas de los emigrantes se vean influidas por las estadounidenses, debido al inevitable contacto, sería un error tratar de imitar todos sus parámetros, especialmente los negativos. El mencionado grupo de *Aiiiiieee!* no fue capaz de desechar los aspectos menos favorecedores de las masculinidades estadounidenses, como el machismo o la agresividad. A la hora de pensar en un nuevo modelo o modelos posibles se debería seleccionar únicamente los aspectos positivos de las tradiciones chinas y occidentales que puedan ajustarse a las necesidades actuales.

Los modelos que he presentado como posibles alternativas en el capítulo cuatro se caracterizan todos ellos por ofrecer un equilibrio entre las culturas china y estadounidense, adoptando solamente aquellos ideales positivos y justos tanto para mujeres como para hombres. Desde el mono, a la guerrera, pasando por el neo-*wen* y el padre maternal, todos ellos encarnan modelos muy diferentes pero igualmente válidos e interesantes. Por ello, como se puede ver a través de estas figuras, queda claro que algunos escritores chino-americanos llevan ya años proponiendo a través de sus obras modelos innovadores que distan mucho de cualquier estereotipo o imagen negativa. Es más, todos ellos han sido capaces de crear dichos modelos siendo respetuosos con toda

la comunidad chino-americana y sin tener que recurrir a ideales violentos o que subordinen a las mujeres, como fue el caso de *Aiiiiieee!* en su día. La hibridación inevitable de las masculinidades chino-americanas también se refleja a través de los matrimonios interraciales. Tanto el mono como el padre maternal muestran una apertura por parte de la cultura china, tradicionalmente caracterizada por unas tradiciones muy estrictas, hacia otros ideales occidentales representados por mujeres en este caso. El resultado de esto son hombres que ya no necesitan ser *macho men* para despojarse de los estereotipos de emasculados o afeminados, sino que son capaces de validar sus masculinidades a través del afecto y el cuidado.

Lo que todo esto constata es la necesidad de evolución y de adaptación por parte de los modelos de masculinidades. En el caso de las chino-americanas, se puede ver el intento de algunos escritores por tratar de redefinirlas. No obstante, todavía harán falta algunos años hasta que se pueda comprobar la eficacia y repercusiones de dichos modelos. Los estereotipos han estado conviviendo con esta minoría incluso antes de que comenzaran a emigrar a Estados Unidos e mediados del siglo XIX, con lo que será necesario que pase algún tiempo hasta que estas imágenes desaparezcan. En el futuro, debido al avance de las sociedades, los modelos que este trabajo presenta como innovadores y como alternativas posibles habrán quedado obsoletos. Por ello, la masculinidad es un tema abierto que siempre deberá ser retomado y replanteado con el

fin de que se adapte a las circunstancias específicas que estén viviendo sus representantes y que sea justa con todos los individuos.

Al igual que ocurrió con los estudios *queer* en su momento, con el tiempo irán surgiendo nuevas teorías que posiblemente desestabilizarán nuestras creencias y que, por lo tanto, exigirán nuevos diálogos y planteamientos. Lo importante es aprender de los errores y reconocer que los cambios, aunque en un principio puedan ocasionar molestias, también pueden suponer mejoras considerables. Un cambio o transformación no tiene que ser sinónimo de crisis, aunque algunos hombres así lo vean. La supuesta crisis de la masculinidad de la que tanto se ha hablado durante los últimos años es una muestra de esto. El hecho de que las mujeres ahora trabajen y sean independientes, por nombrar algún ejemplo, en muchos países no va a mermar la masculinidad de los hombres. Simplemente refleja el avance de unas sociedades que, hasta hace no mucho, se asentaban en unas bases retrógradas e injustas. Aunque todavía queden muchos pasos por avanzar, lo importante es seguir hacia adelante en esta línea. Del mismo modo, es importante acabar con las concepciones monolíticas de la masculinidad y aceptar que existe un sinnúmero de modelos válidos siempre y cuando sean respetuosos con todos. Es necesario aceptar la pluralidad con el fin de evitar que, una vez más, se margine y se estereotipe a aquellos que no se ajustan a una norma, ya sean chino-americanos o de cualquier otra etnia.

Obras citadas

- Adams, Rachel y David Savran, eds. *The Masculinity Studies Reader*. Malden: Blackwell, 2002. Impreso.
- Ahokas, Pirjo. "Constructing Diasporic Chinese American masculinities in Maxine Hong Kingstons' *China Men*". *Seeking the Self-Encountering the Other: Diasporic Narrative and the Ethic of Representation*. Eds. Tuoman Huttunen, et al. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2008. 106-135. Impreso.
- Alexander, M. Jacqui y Chandra Talpade Mohanty, eds. Introduction. "Genealogies, Legacies, Movements". *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. Por Alexander y Mohanty. New York: Routledge, 1997. xiii-xlii. Impreso.
- Anderson, Wanni W. y Robert Lee. "Displacements and Diasporas". *Displacements and Diasporas: Asians in the Americas*. Ed. por Anderson. Piscataway: Rutgers UP, 2005. 3-22. Impreso.
- Anzaldúa, Gloria. *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute, 1987. Impreso.
- Appiah, Kwame Anthony. "Race". Lentríchia y McLaughlin 274-287.
- Bak, John S. "Vestis Virum Reddit: the Gender Politics of Drag in Tennessee William's *A Streetcar Named Desire* and Hwang's *M. Butterfly*". *South Atlantic Review*

70.4 (2005): 94-118. *JSTOR*. Web. 18 septiembre 2014.

Bammer, Angelika. Introduction. *Displacements: Cultural Identities in*

Question. Ed. por Bammer. Bloomington: Indiana UP, 1994. xi-xx. Impreso.

Beauvoir, Simone de. *The Second Sex*. New York: Vintage, 1989. Impreso.

Bhabba, Homi K. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994. Impreso.

Beynon, John. *Masculinities and Culture*. Buckingham: Open UP, 2002. Impreso.

Brownell, Susan y Jeffrey N. Wasserstrom, eds. *Chinese Femininities/Chinese*

Masculinities. A Reader. Berkeley: U of California P, 2002. Impreso.

---. Introduction. Brownell y Wasserstrom 1-41.

Butler, Judith. *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*. New York:

Routledge, 1993. Impreso.

---. "Críticamente subversiva". Trad. Maria Antònia Oliver-Rotger. Mérida Jiménez

2002 55-79.

---. *Gender Trouble*. New York: Routledge, 1990. Impreso.

---. "Imitation and Gender Insubordination". Rivkin y Ryan 1998 722-730.

---. "Performative Acts and Gender Constitution". Rivkin y Ryan 2010 900-911.

---. *Undoing Gender*. New York: Routledge, 2004. Impreso.

Carabí, Ángels. "Construyendo nuevas masculinidades: una introducción". Segarra y

Carabí 15-28.

---. Memoria del proyecto de investigación "Construyendo nuevas masculinidades: la

- representación de la masculinidad en la literatura y el cine de los Estados Unidos (1980-2003)". Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Instituto de la Mujer, 2003. Web. 20 noviembre 2013. Archivo PDF.
- Carrigan, Tim, Bob Connel y John Lee. "Toward a New Sociology of Masculinity". Adams y Savran 99-118.
- Chan, Jachison. *Chinese American Masculinities: From Fu Manchu to Bruce Lee*. New York: Routledge, 2001. Impreso.
- Chan, Jeffrey Paul, et al. Introduction. Chan et al, eds. xi-xvi.
- . ed. *The Big Aiiieeeee: An Anthology of Chinese American and Japanese American Literature*. New York: Meridian, 1991. Impreso.
- Chan, Shucheng. *Asian Americans. An Interpretive History*. New York: Twayne Publishers, 1991. Impreso.
- . "Asian American Historiography". *Asians in America. The History and Immigration of Asian Americans*. Ed. Franklin Ng. Vol. I. New York: Garland Publishing, 1998. 1-37. Impreso.
- Chang, Hsiao-Hung. "Gender Crossing in Maxine Hong Kingston's *Tripmaster Monkey*". *MELUS* 22.1 (1997): 15-34. *JSTOR*. Web. 13 enero 2015.
- Chatman, Seymour. *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*. Ithaca: Cornell UP, 1978. Impreso.
- Cheung, King-Kok. "Art, Spirituality, and the Ethic of Care: Alternative Masculinities

- in Chinese American Literature". Gardiner 261-289.
- . "Of Men and Men. Reconstructing Chinese American Masculinity". *Other Sisterhoods: Literary Theory and U.S. Women of Color*. Ed. Sandra Kumamoto Stanley. Chicago: U of Illinois P, 1998. 173-227. Impreso.
- . Re-Viewing Asian American Literary Studies. Cheung 1-38.
- . Ed. *An Interethnic Companion to Asian American Literature*. New York: Cambridge UP, 1997. Impreso.
- Chin, Frank. "Afterwards". *MELUS* 3.2 (1976): 13-17. *JSTOR*. Web. 30 junio 2014.
- . *The Chickencoop Chinaman and The Year of the Dragon: Two Plays by Frank Chin*. Seattle: U of Washington P, 1981. Impreso.
- . "Come All Ye Asian American Writers of the Real and the Fake". Chan, et al., eds. 1-92.
- . "Confessions of a Chinatown Cowboy". *Bulletproof Buddhists and Other Essays*. Hawaii: U of Hawai'i P, 1998. 63-109. Impreso.
- . y Jeffery Paul Chan. "Racist Love". *Seeing Through Shuck*. Ed. Richard Kostelanetz. New York: Ballantine Books, 1972. 65-79. Impreso.
- . et al. "Aiiieeeee! Revisited: Preface to the Mentor Edition". Eds. Chin, et al. xxiii-xli.
- . "Introduction: Fifty Years of Our Whole Voice. Chinese and Japanese American Literature". Eds. Chin, et al. 1-38.

- . eds. *Aiiieeee!: An Anthology of Asian American Writers*. New York: Mentor, 1974. Impreso.
- China Education Center Ltd. "History of Three Kingdoms Periods". Chinaeducenter. 2004. Web. 16 octubre 2014.
- Chodorow, Nancy J. *The Reproduction of Mothering*. Berkeley: U of California P, 1978. Impreso.
- Chu, Louis. *Eat a Bowl of Tea*. New York: Carol Publishing, 1993. Impreso.
- Chua, Peter y Diane Fujino. "Negotiating New Asian American Masculinities: Attitudes and Gender Expectations". *The Journal of Men's Studies* 7 (1999): 391-413. Impreso.
- Cisneros, Sandra. *The House on Mango Street*. New York: Vintage, 1991. Impreso.
- Cixous, Hélène. *La risa de la medusa: Ensayos sobre la escritura*. Trad. Ana María Moix. Barcelona: Anthropos, 1995. Impreso.
- Coates, Jennifer. *Men Talk*. Malden: Blackwell, 2003. Impreso.
- The Combahee River Collective. "A Black Feminist Statement". *The Second Wave. A Reader in Feminist Theory*. Ed. Linda Nicholson. New York: Routledge, 1997. 63-70. Impreso.
- Connell, R.W. *Masculinities*. Cambridge: Polity Press, 1995. Impreso.
- . "The Social Organisation of Masculinity". Whitehead y Barrett 30-50.

- Cornell, Drucilla. *Clint Eastwood and Issues of American Masculinity*. New York: Fordham UP, 2009. Impreso.
- . *Transformations*. New York: Routledge, 1993. Impreso.
- Crenshaw, Kimberle. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence Against Women of Color". Center for the Study of Social Difference, Columbia University, 1993. Web. 28 noviembre 2013. Archivo PDF.
- Deeney, John J. "Of Monkeys and Butterflies: Transformation in M. H. Kingston's *Tripmaster Monkey* and D. H. Hwang's *M. Butterfly*". *MELUS* 18.4 (1993): 21-39. *JSTOR*. Web. 28 julio 2014.
- Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Trad. Óscar del Barco, Conrado Ceretti y Ricardo Potschart. Buenos Aires: Siglo XXI, 1971. Impreso.
- . *Limited Inc*. Trad. Samuel Weber. Evanston: Northwestern UP, 1972. Impreso.
- DiGaetani, John Louis. "*M. Butterfly*: An Interview with David Henry Hwang". *The MIT Press* 33.3 (1989): 141-153. *JSTOR*. Web. 19 septiembre 2014.
- Donaldson, Mike, et al. *Migrant Men. Critical Studies of Masculinities and the Migration Experience*. New York: Routledge, 2009. Impreso.
- . y Richard Howson. "Men, Migration and Hegemonic Masculinity". Donaldson, et al. 210-217.
- Du Bois, W.E.B. *The Souls of Black Folk. The Electronic Classics Series* 2006. Ed. Jim Manis. Web. 23 septiembre 2014.

- Eagleton, Terry. *How to Read Literature*. New Haven: Yale UP, 2013. Impreso.
- Eidelman, Dawn D. *George Sand and the Nineteenth-Century Russian Love-Triangle Novels*. Lewisburg, PA: Bucknell UP, 1994. Impreso.
- Eng, David L. *Racial Castration. Managing Masculinity in Asian America*. Durham: Duke UP, 2001. Impreso.
- Fausto-Sterling, Anne. "The Five Sexes: Why Male and Female Are not Enough". *The Sciences* March/April. 1993. 20-24. Impreso.
- . "The Five Sexes Revisited: The Varieties of Sex Will Test Medical Values and Social Norms". *The Sciences* July/August. 2000: 17-23. Impreso.
- Ferens, Dominika. *Edith & Winnifred Eaton. Chinatown Missions and Japanese Romances*. Urbana: U of Illinois P, 2002. Impreso.
- Fischer, Edward F. "Cultural Logic and Maya Identity: Rethinking Constructivism and Essentialism". *Current Anthropology* 40.4 (1999): 473-499. *JSTOR*. Web. 30 septiembre 2014.
- Foucault, Michel. *The History of Sexuality. An Introduction*. Trad. Robert Hurley. Vol. 1. London: Penguin, 1976. Impreso.
- Freud, Sigmund. "The Dissolution of the Oedipus Complex". *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud: The Ego and the ID and Other Works*. London: Vintage, 2001. 173-182. Impreso.

- . "Some Psychological Consequences of the Anatomical Distinction between the Sexes". Adams y Savran 14-20.
- Fung, Richard. "Looking for My Penis". *Richard Fung*. 1991. Web. 18 marzo 2014.
- Gans, Herbert J. "Symbolic Ethnicity: The Future of Ethnic Groups and Cultures in America". Sollors 425-459.
- Gardiner, Judith Kegan. Introduction. Gardiner *Masculinity* 1-29.
- . Ed. *Masculinity Studies and Feminist Theory*. New York: Columbia UP, 2002. Impreso.
- Garrett, Daniel. "A Free Life". *Review of Contemporary Fiction*. 28.1 (2008): 171-172. *LION*. Web. 20 noviembre 2014.
- Grosz, Elisabeth. "Experimental Desire: Rethinking Queer Subjectivity". Hall y Jagose *Routledge* 194-211.
- . "Psychoanalysis and the Body". *Feminist Theory and the Body. A Reader*. Ed. Janet Price y Margrit Shildrick. New York: Routledge, 1999. 267-271. Impreso.
- Halberstam, Judith. *Female Masculinity*. Durham: Duke UP, 1998. Impreso.
- . "The Good, the Bad, and the Ugly: Men, Women, and Masculinity". Gardiner *Masculinity* 344-367.
- . "An Introduction to Female Masculinity". Adams y Savran 355-374.
- . "Transgender Butch: Butch/FTM Border Wars and the Masculine Continuum". Hall y Jagose 464-487.

- Hall, Donald E., y Annamarie Jagose. Introduction. Hall y Jagose *Routledge* xiv-xx.
---. eds. *The Routledge Queer Studies Reader*. Routledge: Oxon, 2013. Impreso.
- Hansen, Marcus Lee. "The Problem of the Third Generation Immigrant". Sollors 202-215.
- Hawkesworth, Mary. "Confounding Gender". *Journal of Women in Culture and Society* 2.3 (1997): 649-685. *JSTOR*. Web. 27 septiembre 2013.
- Hawkins, Alan J., y David C. Dollahite. "Beyond the Role-Inadequacy Perspective of Fathering". Hawkins y Dollahite *Generative* 3-16.
---. Ed. *Generative Fathering: Beyond Deficit Perspectives*. Vol. 3. California: Sage, 1997. Impreso.
- Haywood, Chris y Máirtín Mac an Ghaill. *Men and Masculinities*. Buckingham: Open UP, 2003. Impreso.
- Heilbrun, Carolyn G. *Toward a Recognition of Androgyny*. New York: Alfred A. Knopf, 1973. Impreso.
- Herrera, Anabel. "Padre no hay más que uno". *Magazine*, 26 octubre 2014. 50-55.
Impreso.
- Hibbins, Ray. "Male Gender Identities Among Chinese Male Migrants". Louie y Low 197-219.
---. "The 'New' Chinese Entrepreneur in Australia". Donaldson, et al. 154-171.
- Hillman, James. "Amor en la Amistad viril". K. Thompson 288-290.

hooks, bell. *Black Looks, Race and Representation*. Boston: South End, 1992.

Impreso.

Humm, Maggie. *The Dictionary of Feminist Theory*. Edinburgh: Prentice Hall, 1999.

Impreso.

---. *Practising Feminist Criticism: An Introduction*. London: Harvester Wheatsheaf,

1995. Impreso.

Hwang, David Henry. "Evolving a Multicultural Tradition". *MELUS* 16.3 (1989):

16-19. Impreso.

---. *M. Butterfly*. New York: Dramatists Play Service, 1988. Impreso.

Jehlen, Myra. "Gender". Lentruchia y McLaughlin 263-273.

Jen, Gish. "Birthmates". *Who's Irish?* New York: Vintage, 1999. 17-36. Impreso.

---. *Typical American*. London: Granta Books, 1998. Impreso.

Jin, Ha. *A Free Life*. New York: Vintage, 2007. Impreso.

Kim, Elaine H. *Asian American Literature. An Introduction to the Writings and their*

Social Context. Philadelphia: Temple UP, 1982. Impreso.

---. "'Such Opposite Creatures': Men and Women in Asian American Literature".

Michigan Quarterly 29.1 (1990): 68-93. *Michigan Quarterly Review*. Web. 16

diciembre 2014.

Kimmel, Michael S. *The Gendered Society*. New York: Oxford UP, 2004. Impreso.

---. ed. *Changing Men: New Directions in Research on Men and Masculinity*.

California: Sage, 1987. Impreso.

---. "Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina".

Masculinidad/es, poder y crisis. Santiago de Chile: Isis, 1997. 49-62. Impreso.

---. "Rethinking 'Masculinity': New Directions in Research". Kimmel *Changing* 9-24.

Kingston, Maxine Hong. *China Men*. Londres: Picador, 1981. Impreso.

--. *Tripmaster Monkey: His Fake Book*. New York: Vintage, 1990.

Impreso.

---. *The Woman Warrior. Memoirs of a Girlhood among Ghosts*. New York: Vintage, 1989. Impreso.

Kong, Belinda. "Theorizing the Hyphen's Afterlife in Post-Tiananmen Asian-

America". *Modern Fiction Studies* 56.1 (2010): 136-159. *LION*. Web. 15

noviembre 2014.

Laflen, Angela. "(Re)presenting the Fetus: The Limits of Objective Vision in

'Birthmates' and 'The Ultrasound'". *Mosaic* 41.4 (2008): 111-127. *LION*. Web.

25 noviembre 2014.

Lee, Don. "About Gish Jen: A Profile". *Ploughshares* 26.2/3. 2000: 217-222. *LION*.

Web. 16 julio 2014.

Lee, Rachel. "Gish Jen". *Words Matter. Conversations with Asian American Writers*.

Ed. King-Kok Cheung. Hawaii: U of Hawai'i P, 2000. 215-232. Impreso.

Lenttrichia, Frank y Thomas McLaughlin, eds. *Critical Terms for Literary Study*.

- Chicago: U of Chicago P, 1990. Impreso.
- Li, David Leiwei. *Imagining the Nation. Asian American Literature and Cultural Consent*. Stanford: Stanford UP, 1998. Impreso.
- Ling, Jinqi. "Identity Crisis and Gender Politics: Reappropriating Asian American Masculinity". Cheung 312-337.
- Lord, Audre. "Los usos de lo erótico: la erótica como poder". Trad. Isabel Clúa Ginés, et al. Mérida 2009 125-132.
- Louie, Kam y Morris Low, eds. *Asian American Masculinities. The Meaning and Practice of Manhood in China and Japan*. London: Routledge, 2003. Impreso.
- . "Chinese, Japanese and Global Masculine Identities". Louie y Morris 1-16.
- . *Theorising Chinese Masculinity. Society and Gender in China*. Cambridge: CUP, 2002. Impreso.
- Lowe, Lisa. *Immigrant Acts*. Durham: Duke UP, 1996. Impreso.
- Mansfield, Harvey C. *Manliness*. New Haven: Yale UP, 2006. Impreso.
- Mérida Jiménez, Rafael M., ed. *Manifiestos gays, lesbianos y queer. Testimonios de una lucha (1969-1994)*. Barcelona: Icaria, 2009. Impreso.
- . Prólogo. Mérida Jiménez 2002 7-25.
- . ed. *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*. Barcelona: Icaria, 2002. Impreso.
- Miller, Arthur. *Death of a Salesman*. New York: Dramatists Play Service, 1998.

Impreso.

Miller-McLemore, Bonnie J. "Produce or Perish: Generativity and New Reproductive Technologies". *Journal of the American Academy of Religion* 59.1 (1991): 39-69. *JSTOR*. Web. 13 diciembre 2013.

Minh-ha, Trinh T. *Woman, Native, Other*. Bloomington: Indiana UP, 1989. Impreso.

---. *When the Moon Waxes Red. Presentation, Gender and Cultural Politics*. Routledge: New York, 1991. Impreso.

Mishkind, Marc E., et al. "The Embodiment of Masculinity: Cultural, Psychological, and Behavioral Dimensions". Kimmel *Changing* 37-52.

MissA. "Apples, Bananas, Coconuts and Oreos (An Apology)". *Reading in Colour. Books, Reviews, Memes & More*. 15 junio 2010. N.p. Web. 29 mayo 2014.

Moore, Henrietta L. *A Passion for Difference*. Cambridge: Polity, 1994. Impreso.

---. *The Subject of Anthropology*. Cambridge: Polity, 2007. Impreso.

Mujer hoy. "El papel del hombre en conciliación e igualdad, a debate en la II

Jornada 'El compromiso, en masculino' organizada por Mujer hoy y la

Comunidad de Madrid". *Mujerhoy.com*. 29 de noviembre de 2013. Web. 16

diciembre 2013.

Murfin, Ross C. "Deconstruction and *Heart of Darkness*". *Heart of Darkness* de Joseph

Conrad. *A Case Study in Contemporary Criticism*. Ed. por Murfin. New York:

Bedford, 1989. 199-225. Impreso.

- Nahirny, Vladimir C. y Joshua A. Fishman. "American Immigrant Groups: Identification and the Problem of Generations". Sollors 266-281.
- Newton, Judith. "Masculinity Studies; the Longed for Profeminist Movement for Academic Men?" Gardiner *Masculinity* 176-192.
- Nguyen, Viet Thanh. *Race and Resistance. Literature and Politics in Asian America*. Oxford: Oxford UP, 2002. Impreso.
- . "The Remasculinization of Chinese America: Race, Violence and the Novel". *American Literary History* 12.1/2 (2000): 130-157. *JSTOR*. Web. 25 enero 2014.
- Nishime, Leilani. "Gender and Nationalism in *China Men* and *The Woman Warrior*". *MELUS* 20.1 (1995): 67-82. *JSTOR*. Web. 29 noviembre de 2014.
- Noble, Jean Bobby. *Masculinities without Men? Female Masculinity in Twentieth-Century Fictions*. Vancouver: UBC, 2004. Impreso.
- Novas, Himilce, Lan Cao y Rosemary Silva. *Everything You Need to Know About Asian-American History*. New York: Plume, 2004. Impreso.
- Núñez Puente, Carolina. *Feminism and Dialogics: Charlotte Perkins Gilman, Meridel Le Sueur, Mikhail M. Bakhtin*. Valencia: PUV (BJC), 2006. Impreso.
- O'Hara, Daniel T. "Class". Lentríchia y McLaughlin 406-428. *Oxford English Dictionary*. Oxford UP, 2014. Web. 9 julio 2014.
- Parikh, Crystal. "'The Most Outrageous Masquerade': Queering Asian American Masculinity". *Modern Fiction Studies* 48.4 (2002): 858-898. *LION*. Web. 19

diciembre 2014.

Parrott, Jill M. "Power and Discourse: Silence as Rhetorical Choice in Maxine Hong

Kingston's *The Woman Warrior*". *Rhetorics: A Journal of the History of*

Rhetoric 30.4 (2012): 375-391. *JSTOR*. Web. 3 noviembre 2014.

Pease, Bob. "Immigrant Men and Domestic Life. Renegotiating the Patriarchal

Bargain?" Donaldson, et al. 79-95.

Perchuk, Andrew and Posner, Helaine. *The Masculine Masquerade: Masculinity and*

Representation. London: The MIT Press, 1995. Impreso.

Pilcher, Jane, e Imelda Whelehan. *50 Key Concepts in Gender Studies*. London: Sage,

2004. Impreso.

Rich, Adrienne. "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence". *Feminism and*

Sexuality. A Reader. Ed. Stevi Jackson. New York: Columbia UP, 1996. 130-

143. Impreso.

Rightmyer, Jack. "On Becoming Learned: A Profile of Ha Jin". *Poets & Writers* 32.5

(2004): 44-49. *LION*. Web. 2 noviembre 2014.

Ritsuko McDonald, Dorothy. Introduction. Chin *Chickencoop* ix-xxix.

Rivera Garretas, María-Milagros. *Nombrar el mundo en femenino: Pensamiento de las*

mujeres y teoría feminista. Barcelona: Icaria, 1994. Impreso.

Rivkin, Julie, y Michael Ryan. "Contingencies of Gender". Rivkin y Ryan 2010 675-

678.

- . eds. *Literary Theory: An Anthology*. Malden: Blackwell, 1998. Impreso.
- . eds. *Literary Theory: An Anthology*. Malden: Blackwell, 2010. Impreso.
- Rohmer, Sax. *The Insidious Dr Fu-Manchu*. New York: Pyramid Books, 1961. Impreso.
- Said, Edward. *Orientalism*. London: Penguin, 2003. Impreso.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. *Between Men. English Literature and Male Homosocial Desire*. New York: Columbia UP, 1985. Impreso.
- . *Tendencies*. Durnham: Duke UP, 1993. Impreso.
- Segarra, Marta y Ángels Carabí. Prólogo. Segarra y Carabí 7-13.
- . Eds. *Nuevas masculinidades*. Barcelona: Icaria, 2000. Impreso.
- Simal, Begoña. “Chinese American Ethnogenesis: From Jade and Lotus Flowers to Chinatown Cowboys, Bananas and Monkeys”. *Narratives of Resistance: Literature and Ethnicity in the United States and the Caribbean*. Eds. Ana M^a Manzanas y Jesús Benito. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 1999. 69-80. Impreso.
- . *Identidad étnica y género en la narrativa de escritoras chinoamericanas*. A Coruña: Universidade da Coruña, 2000. Impreso.
- Snarey, John. Foreword: “The Next Generation of Work on Fathering”. Hawkins y Dollahite *Generative* ix-xii.
- Snyder, R. Claire. “What is Third-Wave Feminism? A New Directions Essay”. *Signs*. 34.1 (2008): 175-196. *JSTOR*. Web. 8 enero 2013.

- Sohmer, Matthew H. "Dangerous Males, Vulnerable Males, and Polluted Males: The Regulation of Masculinity in Qing Dynasty Law". *Brownell* 67-88.
- Sollors, Warner ed. *Theories of Ethnicity. A Classical Reader*. New York: New York UP, 1996. Impreso.
- Su, Lezhou. *Narrative of Modern Chinese Masculinity in Ha Jin's Fiction*. Dis. Universidad de Louisville, 2012. *University of Louisville Libraries*. Web. 23 noviembre 2014.
- Suárez Briones, Beatriz, M^a Belén Martín Lucas, y M^a Jesús Fariña Busto. Introducción. *Escribir en femenino*. Ed. Suárez Briones, Martín Lucas y Fariña Busto. Icaria: Barcelona, 2000. 9-21. Impreso.
- Sue, Stanley y Derald W. Sue. "Chinese-American Personality and Mental Health". *A Companion to Asian American Studies*. Ed. Kent A. Ono. Malden: Blackwell, 2005. 17-34. Impreso.
- Takaki, Ronald. *A History of Asian Americans. Strangers from a Different Shore*. Boston: Back Bay, 1989.
- Thompson, Cooper. "Debemos rechazar la masculinidad tradicional". K. Thompson. 28-38.
- Thompson, Keith, ed. *Ser hombre*. Barcelona: Kairós, 1991. Impreso.
- . Prólogo. *Ser hombre*. Por Thompson. 10-21.
- Tompkins, Jane. "A Short Course in Post-Structuralism". *College English*. 50.7 (1988):

733-747. *JSTOR*. Web. 25 noviembre 2014.

Torras, Meri. "Qué hace un chico como tú en un sitio como éste. Hombre(s) y feminismo(s)". Carabí y Segarra *Nuevas* 17-20.

Valcárcel, Amelia. "Misoginia romántica: Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche". *La filosofía contemporánea desde una perspectiva no androcéntrica*. Coord. Alicia Puleo García. Madrid: MEC, 1996. 13-32. Impreso.

Valcuende del Río, José María. "A modo de introducción: una aproximación a las masculinidades". *Hombres: la construcción cultural de las masculinidades*. Por Valcuende del Río. Madrid: Talasa, 2003. 9-24. Impreso.

Van Gulik, R. H. *La vida sexual en la Antigua China*. Trad. Rosario Blanco Facal. Madrid: Siruela, 2000. Impreso.

Wallace, Michele. "A Black Feminist's Search for Sisterhood". *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave*. Ed. Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott y Barbara Smith. New York: The Feminist Press, 1982. 5-12. Impreso.

Walton, David. *Doing Cultural Theory*. Londres: Sage, 2012. Impreso.

Wang, Jennie. "Tripmaster Monkey: Kingston's Postmodern Representation of a New 'China Man'". *MELUS* 20.1 (1995): 101-114. *JSTOR*. Web. 22 de julio de 2014.

Wang, Yiyan. "Mr Butterfly in Defunct Capital. 'Soft' Masculinity and

(Mis)Engendering China”. Louie y Low 41-58.

The Wedding Banquet. Dir. Ang Lee. The Samuel Goldwyn Company, 1993. DVD.

Weiss, Robert S. “La importancia del trabajo”. K. Thompson 265-271.

Whitehead, Stephen M. and Frank J. Barrett, eds. *The Masculinities Reader*.

Cambridge: Polity, 2001. Impreso.

---. “The Sociology of Masculinity”. Whitehead y Barrett 1-26.

Williams, Bryn. “El seppuku o hara-kiri”. Shotokai Encyclopedia. Karate-do & Martial

Arts. Web. 8 de septiembre de 2014.

Wong, Sau-ling Cynthia. “Chinese American Literature”. Cheung 39-61.

---. *Reading Asian American Literature. From Extravagance to Necessity*. Princeton:

Princeton UP, 1993. Impreso.

---. y Jeffrey J. Santa Ana. “Gender and Sexuality in Asian American Literature”. *Signs*

25.1 (1999): 171-226. *JSTOR*. Web. 20 noviembre 2014.

Wu, Cuncun. “‘Beautiful Boys Made Up as Beautiful Girls’. Anti-masculine Taste in

Qing China”. Louie y Low 19-40.

Zamora, María C. *Nation, Race & History in Asian American Literature. Re-membering*

the Body. New York: Peter Lang, 2008. Impreso.

