

Malakos y kinaidos: figuras de una masculinidad afeminada

Malakos and kinaidos: figures of effeminate masculinity

 aleosha eridani¹

Resumen

Este artículo analiza el afeminamiento como una expresión de feminidad en los varones, considerándolo simultáneamente como una forma de masculinidad no hegemónica en las sociedades patriarcales. En particular, abre una pregunta sobre cómo se conceptualizaba lo afeminado en la antigua Grecia y Roma a través de dos nociones específicas: malakos (μαλακός) y kinaidos (κίμαιδος). A través de estas dos nociones, el artículo explora las asociaciones históricas entre lo afeminado y diversos significantes y significados, tales como la homosexualidad, la pasividad, la debilidad y la cobardía. El objetivo es indagar y aclarar la elusividad conceptual que persiste en torno al afeminamiento, reconociéndolo como una figura autónoma y distinguible dentro de las expresiones de la masculinidad no hegemónica.

Palabras clave: masculinidad, afeminamiento, sexualidad, Grecia Antigua, Roma Antigua.

Abstract

This article analyzes effeminacy as an expression of femininity in men, considering it simultaneously as a form of non-hegemonic masculinity in patriarchal societies. In particular, it raises a question about how effeminacy was conceptualized in ancient Greece and Rome through two specific notions: malakos (μαλακός) and kinaidos (κίμαιδος). Through these two

¹ Doctor en Estudios Interdisciplinarios sobre Pensamiento, Cultura y Sociedad. Psicólogo, docente e investigador en educación, género y masculinidades. Email: aleosha@hechoengenero.cl

notions, the article explores the historical associations between effeminacy and various signifiers and meanings, such as homosexuality, passivity, weakness, and cowardice. The aim is to investigate and clarify the conceptual elusiveness that persists around effeminacy, recognizing it as an autonomous and distinguishable figure within the expressions of non-hegemonic masculinity.

Keywords: masculinity, effeminacy, sexuality, Ancient Greece, Ancient Rome.

Fecha de recepción: enero 2024

Fecha de aprobación: junio 2024

Introducción

¿Qué es lo afeminado? ¿Cuál es su relación con los varones y la masculinidad? ¿Qué lo vincula y lo diferencia de otras categorías? ¿Cuáles son sus rastros que perviven hasta hoy en día a propósito de sus orígenes? A continuación, intentaré, exploratoriamente, abordar estas preguntas, inquiriendo específicamente en la articulación que lo afeminado posee con otras categorías. Para ello rastrearé en la Grecia y Roma antiguas algunas nociones y asociaciones que permitirán elucidar aquella articulación. En este recorrido relevaré las categorías de pasividad, blandura, debilidad y cobardía como figuras que nos permiten comprender las significaciones de lo afeminado en este periodo y de aquella forma reevaluar las resonancias que aquello genera en los modos actuales de significar lo afeminado. Me detendré específicamente en las figuras griegas de *malakos* (μαλακός) y *kinaidos* (κίμαιδος) para examinar las asociaciones y significaciones mencionadas, evidenciando cómo las múltiples formas en que estas nociones han sido concebidas e incluso traducidas dan cuenta de las diversas expresiones que puede asumir lo afeminado.

El presente esfuerzo se inserta en el campo de estudios sobre varones y masculinidades y específicamente en torno a la visibilización de las expresiones no hegemónicas de la

masculinidad (Carabí y Armengol, 2015; Mérida, 2016; Segarra y Carabí, 2000). En este sentido, es importante señalar la diferencia entre varones y masculinidades, par de nociones que tradicionalmente se han tornado correlativas a las de sexo y género, respectivamente. Por un lado, el hecho de ser varón ha sido definido en relación con una dimensión sexual, es decir con caracteres cromosómicos, fisiológicos, genitales y anatómicos específicos; por otro, la masculinidad ha sido definida en relación con la construcción social, histórica, cultural y política de las identidades, las prácticas y los discursos que han sido atribuidos a los varones pero que no son privativos de ellos (Olavarría, 2021; Duarte, 2016; Aguayo et al, 2015; Madrid, 2019).

No obstante, esta dicotomía ha sido problematizada desde los estudios de género, toda vez que la categoría sexo no está deslindada de diversos procesos históricos, sociales y políticos que inciden en producirla y reproducirla como una dimensión supuestamente natural, esencial y binaria de las corporalidades (Butler, 2017; Laqueur, 1994; Fausto Sterling, 2006). Al respecto, Butler señalará que “esta construcción denominada ‘sexo’ [está] tan culturalmente construida como el género; de hecho, quizá siempre fue género, con el resultado de que la distinción entre sexo y género no existe como tal (...). Esta producción del sexo como lo prediscursivo debe entenderse como el resultado del aparato de construcción cultural nombrado por el género” (2017, pp. 55-56). Siguiendo lo planteado por esta mirada, la masculinidad entonces es una dimensión que también produce y reproduce el sexo de los varones y de otras identidades sexuales, en las maneras en cómo el cuerpo y su biología es narrada, significada o explicada. Una postura similar es la sostenida por Raewyn Connell al hablar de la ontoformatividad del género; según la autora, el género “forma la realidad en la cual vivimos [a través de] prácticas que se reflejan en el cuerpo y se derivan del mismo (...) una dimensión corporal, pero que no está determinada biológicamente” (2003, p. 100).

Teniendo en consideración esta advertencia epistemológica, se vuelve aún más relevante señalar que la masculinidad no es algo privativo de los varones, y menos aún de los

varones heterocis². Si el sexo no es una categoría que determina y delimita al género, sino que el género también produce sexo y sexualidad, entonces la masculinidad no se reduce a una deriva social e histórica del sexo de los varones, sino más bien se intersecta con los cuerpos y deseos de los varones y, así también, se articula de formas complejas y múltiples con los cuerpos y deseos de varones no heterosexuales, mujeres y otras identidades no binarias. Las experiencias de masculinidades femeninas, masculinidades no binarias, masculinidades trans, así como la comprensión de la masculinidad como una configuración de prácticas que no se restringe a la identidad individual como unidad mínima de análisis, son todas cuestiones planteadas por diversas autorías en este campo de estudios (Eridani, 2024; Fabbri, 2021; flores, 2017, 2021; Halberstam, 2008; Madrid et al, 2021; Varas y Carrasco, 2016). De este modo, lo afeminado no habría que comprenderlo sólo como una posición experimentada por varones, sino más bien, como una posición que afecta y atenta contra el estatuto mismo de lo que significa 'ser un hombre'. Lo anterior, en la medida que lo afeminado desafía lo que se espera de un varón, tanto en términos sociales como en lo relativo a lo que puede su cuerpo y a lo que éste desea sexualmente.

Lo afeminado en los varones supone, entonces, un contrapunto a lo que Connell (2003) denominó como masculinidad hegemónica, entendida ésta como la configuración de prácticas masculinas más aceptadas por una sociedad determinada. Toda vez que los varones son asociados o despliegan su estar en el mundo desde lo femenino, aquello pone en jaque, de algún modo, el orden binario del sistema sexo-género.

En términos metodológicos, se procedió seleccionando un corpus de material escrito perteneciente a los periodos históricos de la Grecia y Roma Antiguas, compuesto por 31 textos clásicos escritos aproximadamente entre el s. VIII a. C. y el s. II d. C. Principalmente se trata de un corpus de textos de carácter filosófico y político, en los que podemos hallar menciones más o menos explícitas a elementos que desafían la masculinidad hegemónica de varones de

2 Expresión abreviada para nominar a varones heterosexuales cisgénero.

aquellas épocas. Se realizó una lectura de dichos textos, teniendo en cuenta lo señalado por investigaciones contemporáneas, publicadas desde la década del '80 en adelante, en las cuales el acento ha estado puesto, principalmente, en identificar y comprender la homosexualidad de los varones en la época clásica. Siguiendo la germinal ruta de algunas de estas investigaciones, se realizó una relectura y análisis de los textos clásicos, colocando atención a diversos elementos que pudieran ser conceptualizadas como expresiones de lo afeminado en varones. Para fundamentar aún más los análisis, se recurrió a varios diccionarios etimológicos autorizados, con el fin de expandir las definiciones y los significados de diversas palabras o nociones relevantes. En este escrito se analiza particularmente cómo el afeminamiento es definido, comprendido y desplegado en varones. Es por ello que se hará referencia, en varios momentos, a la figura del 'afeminado' como una articulación contingente del sistema sexo/género, sin que por ello lo afeminado, como ya he mencionado, sea un atributo sujeto solamente a la experiencia de los varones.

Pasemos entonces a explorar aquellas articulaciones que esta masculinidad no hegemónica y afeminada posee, por un lado, con la pasividad y la blandura, y por otro, con la debilidad y la cobardía, desde aquellos tiempos clásicos a través de diversas evidencias literarias.

Pasividad y Blandura

Es fácil notar que en la cultura popular lo afeminado ha sido comúnmente asociado con lo homosexual, a propósito de las múltiples maneras en que los insultos o caracterizaciones peyorativas hacia el afeminamiento en varones hacen alusión constantemente a dicha orientación sexual. Diversos insultos son comúnmente utilizados por varones para denostar a otros varones cuya homosexualidad se supone, pero no se sabe, sino que se infiere a propósito de un afeminamiento visible (Calfuqueo, 2017). ¿Qué autoriza el recorrido inmediato de lo afeminado a lo homosexual? ¿Qué se esconde tras aquella incuestionada sinonimia?

Lo anterior resulta curioso toda vez que lo afeminado es algo denostado al interior de la misma comunidad gay (Blachford, 1981; Connell, 2003; Cornejo, 2011). Y es allí cuando nos encontramos con otra figura al interior de esta comunidad, en donde lo afeminado sería indicio o indicador de 'pasividad'. Lo que diferencia 'actividad' de 'pasividad', es posible observarlo al interior de las jerarquías de la masculinidad gay en relación a cómo cada varón se define en virtud del modo en que goza. Reconocerse como 'pasivo', es decir, como alguien que disfruta ser penetrado analmente, continúa siendo algo vergonzoso dentro de esta población, lo que ha dado lugar al término *bottom shame*, en donde la vergüenza de ser pasivo se asocia con la vergüenza de ser afeminado (Keegan, 2015; Morrison, 2015; Urban Dictionary, 2015). Siguiendo esta lógica, un varón es afeminado no por el hecho de ser homosexual, sino por el hecho de ser penetrado, tal como una mujer heterosexual.

Según la teórica feminista Eve Kosofsky Sedgwick, el movimiento gay ha considerado deshonroso el afeminamiento, al punto de destinarle una posición marginal, estigmatizante y patológica (Sedgwick citada en Cornejo, 2011). Algo similar plantea Gregg Blachford (1981), quien señala que los homosexuales afeminados han sido tratados de forma peyorativa por grupos de varones gay al ser 'como las mujeres', y por ello han sido tildados de anormales (p. 189). Del mismo modo piensa Raewyn Connell (2003) cuando analiza las narraciones de varones gays 'muy normales', comprometidos fuertemente con el proyecto de una masculinidad hegemónica, que rechazan los comportamientos afeminados y, por tanto, la asociación entre homosexualidad y afeminamiento (p. 222). Connell nos permite comprender que, mientras la cultura heterocis rechaza el afeminamiento al asociarlo con la homosexualidad, la cultura gay hace un gesto similar al narrarse desde una masculinidad hegemónica, marcando como afeminados a quienes se ubican en aquel lugar 'pasivo'. De este modo, la figura del afeminado es rechazada tanto por varones heterosexuales como homosexuales, representando una afrenta a la masculinidad hegemónica para ambas orientaciones sexuales. ¿Qué hay en lo

afeminado que causa tanta vergüenza? ¿Por qué el afeminamiento se convierte en sinónimo de homosexualidad y pasividad, al punto de ocultarse tras estas categorías?

Los vínculos que el afeminamiento posee con las categorías de homosexualidad y pasividad son de larga data y, como bien señala el historiador David Halperin (citado en Sedgwick, 1998), aquello exige distinguir la autonomía de cada una de las nociones y los contextos históricos y culturales en donde fueron utilizadas. Según el historiador, es relevante reconocer la reciente invención del término homosexualidad, el cual, en tanto orientación, se define independientemente de la masculinidad o feminidad:

La homosexualidad y la heterosexualidad, tal como hoy las entendemos, son producciones modernas, occidentales y burguesas. No puede encontrarse nada que se les parezca en la antigüedad clásica (...) La emergencia de una homosexualidad ajena a la inversión, es decir, la formación de una orientación sexual independiente de los niveles relativos de masculinidad y feminidad, tiene lugar durante la última parte del siglo diecinueve y solamente encuentra su pleno desarrollo en el siglo veinte. Su expresión más elevada es el 'hombre gay que parece y actúa como un heterosexual', un hombre diferente a otros hombres en ningún otro aspecto más que en el de su 'sexualidad'. (citado en Sedgwick, 1998, pp. 62-63)

Por otro lado, según Halperin (2002), el afeminamiento y la pasividad -entendida esta última en relación con otras categorías de la antigüedad, tales como la sodomía y la pederastia- sí son nociones pre-modernas y son útiles para comprender históricamente aspectos tales como la vergüenza, el rechazo y el ocultamiento que concita el afeminamiento masculino. De este modo, el afeminamiento y la pasividad pueden ser rastreados, llegando incluso hasta la Grecia Antigua, contexto que se muestra particularmente interesante para comprender los significados y trayectorias de tales nociones. Lo anterior, ya que no sólo contamos con un amplio cúmulo de relatos de la mano de diversos filósofos e historiadores de aquella época,

sino además, se trata de una sociedad que mostró permisividad e incluso una alta valoración de las relaciones sexuales entre varones. En este escenario, el afeminamiento de aquel entonces, si bien guarda vínculos con el modo en que lo comprendemos hoy en día, también ofrece aspectos divergentes a considerar.

En la antigua Grecia las relaciones sexuales entre varones no sólo estaban permitidas, sino que incluso fueron catalogadas por algunos como las que mejor reflejaban el ideal de virilidad griega (Halperin, 2002). Platón (1988a), por ejemplo, al relatar el mito de los seres andróginos, señala cómo es que nacen las diferentes formas de sexualidad entre varones y mujeres. En particular, sobre los vínculos eróticos entre varones, menciona:

aman a los hombres y se alegran de acostarse y abrazarse; éstos son los mejores de entre los jóvenes y adolescentes, ya que son los más viriles por naturaleza. Algunos dicen que son unos desvergonzados, pero se equivocan. Pues no hacen esto por desvergüenza, sino por audacia, hombría y masculinidad, abrazando lo que es similar a ellos. Y una gran prueba de esto es que, llegados al término de su formación, los de tal naturaleza son los únicos que resultan valientes en los asuntos políticos. (pp. 226-227)

Visto de este modo, de manera diferente a cómo ocurre hoy en día, la pederastia y en general las relaciones sexuales entre varones eran expresivas de una masculinidad hegemónica. No obstante, la legitimidad de estas prácticas daba cuenta de una jerarquía entre varones, cosa que se reflejaba especialmente en la pederastia, de acuerdo a las edades y posiciones que cada varón asumía en ella. La pederastia se trataba de una práctica asimétrica que implicaba un vínculo entre un hombre adulto y un adolescente, quedando este último bajo la tutela del primero (Dover, 1989; Valverde en Plutarco, 2003, p. 113). Mientras el *erastés* (ἐραστής) era el adulto tutor que se desempeñaba como 'activo' en el acto sexual, el *erómeno* (ἐρώμενος) era el joven que asumía el papel 'pasivo'; y mientras el *erastés* poseía una posición de poder y privilegios que le permitían establecer dicho vínculo pederasta, el joven debía hacer

todo lo posible por sostener su masculinidad, ya que ser penetrado implicaba en el mundo griego asumir una posición de mujer y, por tanto, de inferioridad (Valverde en Plutarco, 2003, p. 113). Ténganse en cuenta las palabras del historiador griego Plutarco (2003) al respecto:

Por ello, a quienes se complacen en la experiencia pasiva los clasificamos en el peor género de perversión y no les concedemos ni una pizca de confianza ni de respeto ni de amistad, sino que verdaderamente según Sófocles: *quienes carecen de amigos tales se alegran, quienes los tienen desean evitarlos*. (...) Periandro, tirano de los ambraciotas, preguntó a su amado si aún no estaba preñado, y éste, encolerizado, lo mató. (pp. 113-114)

Es por este rechazo a la pasividad que, como señala Halperin (1990), la pederastia debía cumplir con ciertas regulaciones de modo tal que no se viese mancillada la virilidad del *erómeno*: la cópula era solo intercrural, es decir, entre las piernas, lo cual evitaba la humillación del joven ante la sociedad y ofrecía una garantía de posterior autoridad como futuro varón adulto (p. 55). De esta forma la 'pasividad', en el marco de la pederastia entre varones, no necesariamente era señal de afeminamiento, aunque corría el riesgo de serlo, siempre y cuando la penetración no se efectuara. Así también el *erómeno* debía "oponer cierta resistencia o recato, pues lo contrario significa una renuncia a la dignidad personal y puede acarrear incluso la pérdida de derechos cívicos" (Valverde en Plutarco, 2003, p. 113). Con ello, vemos la diferencia entre pasividad y penetración, y así también la relación entre el hecho de ser penetrado con el afeminamiento.

No obstante, el afeminamiento estaba lejos de relacionarse meramente con el hecho de ser penetrado. El afeminamiento en Grecia también guardaba cierta relación con una inclinación sexual de los varones hacia las mujeres, en contraposición a las expectativas de una masculinidad viril y homoerótica. Según Halperin (2002), aquellos varones que se orientaban excesivamente hacia el sexo con mujeres eran tildados de afeminados (p. 112). Se trataba de

varones que se aseaban cuidadosamente, se maquillaban, usaban perfumes y joyas prominentes; aspectos que concitaban la atracción de las mujeres (pp. 111-112). Luciano de Samóstata, un escritor sirio del siglo II, ficciona en su *Erotes* un diálogo en el que compara el amor entre varones con aquel entre varones y mujeres. Respecto al personaje que encarna la primera forma de amor, menciona: “Caricles, un joven de Corinto que no solo es guapo, sino que muestra cierta evidencia de hábil uso de la cosmética (...) desea atraer a las mujeres” (Pseudo-Lucian, 1967, p. 163). A pesar de que Luciano inclina la balanza hacia el amor entre varones, el hecho de que realice una comparación exhaustiva muestra, por un lado, que ambos amores poseen cierto estatuto de legitimidad social y, por otro, que el afeminamiento de Caricles no implica pasividad ni rechazo unánimes.

Si en la Antigua Grecia la pasividad no es sinónimo de afeminamiento y el afeminamiento no es sinónimo de pasividad, y si ambos no implican necesariamente una afrenta a la masculinidad o un rechazo por parte de la sociedad de aquel entonces, ¿cómo es que se produce el anudamiento entre todos estos elementos? Siguiendo lo propuesto por algunas autorías, este anudamiento puede comprenderse examinando los vínculos existentes entre dos palabras del griego antiguo: *malakos* (μαλακός) y *kinaidos* (κίμαιδος). Mientras la primera guarda relación con el afeminamiento, la segunda lo hace con la ‘pasividad’. En adelante, debido a su gran relevancia, me referiré constantemente a estas dos nociones y figuras.

La palabra del griego antiguo *malakos*, cuando refiere a objetos o personas, ha sido traducida como blandura, suavidad, delicadeza, dulzura o amabilidad (Lidell y Scott, 1996, pp. 1076-1077). Por ejemplo, Homero habla de ‘dulces palabras’³; Aristófanes señala una ‘suave, dulce y hermosa mirada’⁴; Heródoto menciona a ‘suaves hombres de suave clima’⁵ y Platón

3 En griego antiguo: “νῦν δέ με παρρητιοῦσ’ ἄλοχος μαλακοῖς ἐπέεσσιν / ὄρησ’ ἐς πόλεμον” (Homer, 1912, p. 130). En castellano: “ahora estaba, con *dulces* [μαλακοῖς] palabras, mi esposa exhortándome a volver al combate” (Homero, 1980, p. 141).

4 En griego antiguo: “τὸ βλέμμα θ’ ὡς ἔχοιμι μαλακὸν καὶ καλόν” (Aristophanes, 1907, p. 1003). En castellano: “una *dulce* [μαλακὸν] y hermosa mirada” (Aristófanes, 2007, p. 495).

propone que el varón no debe ser ‘más blando de lo debido’⁶; todas expresiones que utilizan la palabra *malakos*. No obstante, *malakos* también se la traduce en muchas otras ocasiones como ‘afeminamiento’ (Lidell y Scott, 1996, pp. 1076-1077), como veremos en varios ejemplos a continuación. ¿Qué justifica traducir suavidad o blandura en algunos casos y afeminamiento en otros?

Si bien es cierto que el pensamiento griego nos ofrece algunas claves para comprender aquella equivalencia de significados, ello no supone establecer una igualdad de términos como han hecho varias traducciones. No obstante, veremos cómo dichas traducciones, justamente en aquel gesto igualador, confiesan una asociación no neutral entre ambos significantes, relación que se torna relevante dilucidar.

A este respecto, ya en las ideas de Hipócrates encontramos una cierta relación entre blandura y afeminamiento, cuando éste señala los efectos que tiene la humedad en la sexualidad de los varones. Hipócrates (1986) afirma, a propósito de los varones del pueblo escita, que debido a “la humedad y *blandura* [μαλακίην] de su naturaleza (...) no son capaces ni de tender el arco ni de impulsar el dardo con su hombro a consecuencia de su humedad y relajamiento” (p. 78; cf. Hippocrates, 1868); y agrega que a dichos varones “no se le presenta un gran deseo de unión sexual por efecto de la humedad de su naturaleza y de la *blandura* [μαλθακότητά] y frigidez de su vientre” (p. 79). Concluye diciendo que

Hay, además, numerosísimos impotentes entre los escitas; hacen trabajos femeninos y hablan lo mismo que mujeres (...) son llamados Anarieos [Ἀναριεῖς] (...) cuando se llegan a las mujeres y no son capaces de unirse con ellas (...) se ponen atuendo femenino, se acusan a sí mismos de falta de virilidad, actúan como mujeres y trabajan al lado de éstas en lo mismo que ellas hacen. (pp. 80, 82)

5 En griego antiguo: “φιλέειν γὰρ ἐκ τῶν μαλακῶν χώρων μαλακοῦς γίνεσθαι” (Herodotus, 1920, 9.122.3). En castellano: “en las regiones con clima *suave* [μαλακῶν] suelen criarse hombres *suaves* [μαλακῶν]” (Heródoto, 1989, p. 447).

6 En griego antiguo: “καὶ μᾶλλον μὲν ἀνεθέντος αὐτοῦ μαλακώτερον εἶη τοῦ δέοντος” (Plato, 1903, 3.410e). En castellano: “no hay que dejarla relajar de modo que se vuelva más *blanda* [μαλακώτερον] de lo debido” (Platón, 1988b, p. 190).

La blandura pareciera ser entonces una característica conectada causalmente con el afeminamiento; no obstante, dicha blandura está relacionada al mismo tiempo con la humedad. Ahora bien, este afeminamiento no dice relación con la ‘pasividad’ sino más bien, por un lado, con una falta de deseo sexual y virilidad; y por otro, con el hecho de actuar como las mujeres, al realizar sus trabajos y al hablar como ellas. El calificativo de ‘anaríeos’ da cuenta de que aquellos varones están ‘faltos de Ares’, es decir, que se han alejado del dios de la guerra y por tanto de lo varonil (p. 80). La humedad y la blandura emergen entonces como condiciones de un varón impotente y afeminado. Esta misma articulación de elementos podemos hallarla en la *Fisiognomía* de Pseudo Aristóteles, pero aquí, el ordenamiento binario del género no deja lugar a dudas: “las hembras son más *dóciles* [μαλαχύτερα] y de ánimo más manso que los machos”; mientras la hembra es “de carnes más húmedas”, el macho es “ni demasiado duro ni húmedo en exceso” (Pseudo Aristóteles, 1999, pp. 58-60; cf. Ἀριστοτέλης). Lo blando y lo húmedo, por tanto, quedan establecidos como sinónimos y causas de afeminamiento.

Con respecto a la palabra *kinaidos*, ésta misma aparece junto a *malakos* en el mismo escrito de fisionomía pseudoaristotélico: “Cuantos hablan con voz aguda, *dulce* [μαλακαῖς] y quebrada son *afeminados* [κίναιδοι]: compárese las mujeres y el conjunto del aspecto” (p. 75). La palabra κίναιδος, según la historiadora Maud Gleason (1990), describe una desviación sexual específica, que se refiere a los varones que desempeñan un papel ‘femenino’ o ‘receptivo’ en las relaciones sexuales con otros varones en la Grecia antigua, la cual, no obstante, es indistinguible cuando se usa para describir a los varones afeminados (p. 396). Aquello señalado por Gleason es lo que vemos en la traducción del Pseudo Aristóteles, en donde *kinaidos* no sólo ha sido traducido como ‘afeminado’ sino que además el término se encuentra junto con ‘μαλακαῖς’ para dar cuenta de la voz ‘dulce’ que este varón posee.

Las investigaciones de Amy Richlin (1993) y Konstantinos Kapparis (2018) coinciden con Gleason en el significado específico que posee el término *kinaidos* y la sinonimia que se ha sostenido con el término *malakos* a la hora de las traducciones (Richlin, 1993, p. 542; Kapparis,

2018, p. 96). La investigadora Paola Druille (2008) destaca además que *kinaidos* es una construcción fóbica que da cuenta de un supuesto 'desviado sexual', "cuyas características distintivas pueden resumirse en tres esenciales: promiscuidad, prostitución y pasividad al ser sexualmente penetrado por otros hombres" (p. 105). Aquello guarda relación con lo que señalan los investigadores Joseph Azize e Ian Craige (2002) respecto al origen del término; *kinaidos* tendría su origen en el acadio *qinnatu*, que puede traducirse como ano, nalgas o trasero (p. 55). Ello hace comprensible que, por ejemplo, Polemón de Laodicea, filósofo griego del siglo II, haya afirmado que los *cinaedi* (versión latina del *kinaidos*) "tienen el deseo sexual de una mujer, utilizan estas técnicas para atrapar a los hombres como lo hacen las prostitutas" (citado en Gleason, 1990, p. 409; cf. Polemonis, 1893, pp. 256-257).

Mientras el *erómano* ocupa una posición pasiva, más no afeminada ni penetrativa y, por otro lado, el *malakos* no necesariamente es pasivo, sino que incluso muestra una inclinación erótica hacia las mujeres, el *kinaidos* pareciera conjugar la pasividad con el afeminamiento, toda vez que la penetración que experimenta en la práctica del trabajo sexual es sinónimo de la forma más extrema de afeminamiento. De este modo, todo *kinaidos* es *malakos*, pero no todo *malakos* es *kinaidos*. El término *kinaidos* implica una condensación metafórica de significados y es por ello que puede servir como sinónimo de pasivo y afeminado.

Veamos un famoso ejemplo en el que las traducciones condensan estas nociones. Diógenes Laercio, historiador griego del siglo III, escribió una anécdota acerca del filósofo griego estoico Cleantes. En ésta, unos jóvenes trajeron un *kinaidos*, traducido al castellano como bardaje [*bardaxa*]⁷, esperando que el filósofo les dijera algo sobre las costumbres de aquel (Laertius, 1972; Laercio, 1792, pp. 163-164). Cleantes estuvo dudoso un rato y le ordenó al tipo que se fuera, pero cuando al marcharse aquel estornudó, Cleantes dijo '*malakos esti*' (μαλακός ἐστι), lo cual ha sido traducido al inglés como 'he is *effeminate*' y al latín como 'he is a

⁷ La palabra bardaje es "de origen persa cuyo significado era esclavo o prostituto masculino" (González, 2014, p. 284). De allí nace la palabra 'berdache', con la cual aún se nombra a varias identidades de género no binarias propias de los pueblos originarios norteamericanos.

cinaedus' (Laertius, 1972; Gleason, 1990, p. 407), es decir *kinaidos*. En esta anécdota vemos como las traducciones han generado una sinonimia indistinguible entre *kinaidos* y *malakos*, la cual está motivada por los significados comunes que ambos términos tuvieron, pero que invisibiliza las diferencias existentes. Mientras *malakos* nos habla de un afeminamiento por blandura, *kinaidos* nos habla de un afeminamiento por un actuar pasivo en la penetración. No obstante, ambos afeminamientos se relacionan cuando consideramos que algo puede ser penetrado en la medida que es blando y que, por ello, la dureza es una condición buscada y autoadjudicada de la masculinidad griega.

Respecto a esto último, la académica Anne Carson (1990) señala que los varones de la antigua Grecia otorgaron una crucial importancia a los límites personales y extrapersonales, como garantías del orden humano, a un punto tal de sufrir una ansiedad expresada una serie de reglamentaciones que buscaban evitar el contacto o la contaminación con aquello que podía amenazar su masculinidad (pp. 135-136). Carson ejemplifica lo anterior con las advertencias de Hesíodo, acerca de los castigos duraderos que acaecen a los varones que se bañan en las aguas en las que una mujer se ha lavado previamente (p. 135).

Lo húmedo, lo femenino y lo contaminado se aglutinan en la antigua Grecia con la finalidad de amenazar la hegemonía masculina de los varones. Si lo femenino es húmedo, blando y penetrable; entonces lo masculino debe ser sólido, duro e impenetrable, lo cual se logra mediante el establecimiento de límites o fronteras que puedan proteger la virilidad: el verdadero varón es un 'penetrador impenetrable' (McLaren, 2010, p. 25). Como plantea Aristóteles (1994), macho y hembra son opuestos en la medida que el primero es el límite (πέρας) y la segunda es lo ilimitado (ἄπειρον) (p. 90; cf. Aristotle citado en Carson, 1990, p. 154). De este modo la palabra *malakos*, en tanto blandura o suavidad, nos habla de un afeminamiento de primer orden, eventualmente expuesto a una penetración por parte de lo contaminado. Aquella penetración podría implicar un afeminamiento de segundo orden relativa al *kinaidos*, lo penetrado por su pasividad. El resultado, un varón que deja de ser varón ya que,

como señalaba Hipócrates, es despojado de su virilidad y no hace más que comportarse como las mujeres.

Vemos, de este modo, cómo aquella vergüenza ante el afeminamiento, sostenida y ocultada tanto por varones heterocis como gays, es heredera de aquel rechazo a la figura del *kinaidos*, ancestro de la homosexualidad y de la pasividad en el marco del pensamiento occidental actual. Aquella figura atrajo a su campo gravitacional otra diferente, la figura del *malakos*, haciéndola desaparecer como significante, pero subsistiendo en su significado latente. Y a pesar de que el *malakos* es irreductible, al ir más allá del *kinaidos*, admitiendo experiencias alternativas a las de la pasividad y la del sexo entre varones, la fuerza fóbica de una masculinidad que teme dejar de ser lo que es al convertirse en su algo diferente u opuesto, arroja un manto opaco sobre el afeminamiento en tanto experiencia alternativa de vivir la masculinidad.

Debilidad y Cobardía

Como hemos visto, Hipócrates (1986) ya relacionaba la no virilidad de los varones con el afeminamiento y la blandura, al señalar que la humedad generaba varones “impotentes (...) [que] olvidan el deseo sexual y la unión carnal; y no sienten ninguna excitación antes de haber perdido su virilidad” (p. 22). No obstante, esta relación se hace aún más clara al tener en cuenta que la raíz latina *vir*, que da lugar tanto a las palabras ‘virilidad’ como ‘virtud’, es sinónimo de varón, macho u hombre adulto. Esta raíz proviene del protoitálico *wiro* y, a su vez, del protoindoeuropeo *uihró*, significando esta última ‘hombre’ o ‘guerrero’ (De Vaan, 2008, p. 681). Aquel significado es similar en otros idiomas: *vīrá* (‘hombre’ y ‘héroe’, en sánscrito), *vīra* (‘hombre’ y ‘humano’, en avéstico), *výras* (‘hombre’ y ‘marido’, en lituano) y *wair* (‘hombre’, en gótico) (de Vaan, 2008, p. 681). Todo ello da cuenta de las ancestrales y amplias raíces que hay detrás de la virilidad como sinónimo de ser varón en cuanto a su conducta sexual.

Por otro lado, la virtud, que hace alusión a la *virtus* romana, es el ideal de comportamiento masculino que todos los hombres deberían encarnar, que algunas mujeres tienen la suerte de alcanzar, pero que queda excluida para los hombres tachados de afeminados (Williams, 2010, p. 139). El afeminamiento, de algún modo, se muestra contrario a aquella relación existente entre macho, marido, guerrero y héroe; situación similar a la que es posible hallar en la antigua Atenas en donde la figura del *kinaidos* se oponía a la del *hoplita* (ὀπλίτης), siendo esta última una expresión hegemónica de la masculinidad y virilidad griegas (Halperin, 1990, p. 99; Druille, 2008, p. 106). Al respecto, resultan expresivas las palabras del orador ateniense Esquines: “¿Qué esperas que éstos supliquen: disponer de diez mil *hoplitas* [ὀπλίτης] semejantes a Filón, en sus cuerpos tan bien dispuestos y en sus almas tan sensatos, o de treinta mil *depravados* [κίμαιδος] como tú precisamente?” (Esquines citado en Druille, 2008, p. 106; cf. De Dios, 2002, p. 151).

La blandura y suavidad del *malakos*, toda vez que nos recuerda la pasividad del *kinaidos*, se opone al *vir*, a la virilidad y a la virtud, si la entendemos como la dureza y solidez de un varón en sus palabras, en su espada o en su pene. Estas asociaciones muestran otra forma en que la palabra *malakos* ha sido traducida, a saber, como ‘debilidad’ y ‘cobardía’. Por ejemplo, cuando el historiador griego Tucídides afirma “ἐὰν μὴ ψηφίζηται πολεμεῖν, μαλακὸς εἶναι” (Thucydides, 1942, 6.13.1), algunas traducciones al castellano proponen “parecer *cobardes* en el caso de que no voten la guerra” (Tucídides, 1992, p. 186). Ahora *malakos* es sinónimo de cobardía.

De modo similar procede Pseudo Aristóteles en su *Fisiognomía* (1999), en donde es posible evidenciar que todo lo masculino es sinónimo de fuerza y lo femenino de debilidad y cobardía. Por un lado, está la asociación entre masculinidad y fuerza: “el macho es mayor y más fuerte que la hembra y las extremidades de su cuerpo más robustas, espléndidas, resistentes y mejores desde todos los puntos de vista” (p. 48). Por otro lado, encontramos la asociación entre fuerza y valentía: “[son] rasgos del valiente (...) el cuerpo erecto, los huesos,

los costados y las extremidades del cuerpo vigorosos y grandes” (p. 50). Finalmente, la blandura se vuelve antónimo de virilidad y masculinidad: “las hembras son más flojas y *muelles* [μαλακώτερα] (...) los machos son todo lo contrario, al ser su sexo de una naturaleza más viril” (Pseudo Aristóteles, 1999, p. 59; cf. Polemonis, 1893, p. 48). Ahora *malakos*, que hasta ahora había sido ‘suavidad’ o ‘blandura’, se traduce aquí como ‘debilidad’: “son anímicamente *débiles* [μαλακοί]: piénsese en el sexo femenino” (Pseudo Aristóteles, 1999, p. 62; cf. Polemonis, 1893, p. 54).

Esta conexión entre blandura, debilidad y cobardía es explicada por Aristóteles, al sostener que la cobardía es una especie de blandura, una evitación del sufrimiento que un varón podría y debería soportar. Dice Aristóteles: “evitar la pobreza, el amor o algo doloroso, no es propio del valiente, sino, más bien, del *cobarde* [δειλοῦ]; porque es *blandura* [μαλακία] evitar lo penoso” (1985, p. 196; cfr. Aristotelis, 1984). En el mismo escrito, la traducción establece una conexión entre afeminamiento, blandura y debilidad, al agregar que quien “se abstiene de aquellas cosas que la mayoría de los hombres resisten y pueden resistir, es *blando* [μαλακός] y *afeminado* [τρυφῶν], pues el *afeminamiento* [τρυφῶν] es una especie de *blandura* [μαλακία]” (p. 306; cf. Aristotelis, 1984). Aquí nos encontramos con otra noción, la de *tryphé* (τρυφῶν), que ha sido traducida como ‘suavidad’ o ‘delicadeza’, aunque más precisamente da cuenta de un estilo de vida lujoso, voluptuoso u ostentoso (Lidell y Scott, 1996). Es este último significado el que los romanos, posteriormente, asociaron con un afeminamiento de los varones (Ager, 2006, p. 177), lo cual explica aquí la traducción de una palabra por la otra.

De un modo más detallado procede Aristóteles al plantear que no toda blandura es sinónimo de cobardía; no obstante, puede serlo dependiendo de los miedos a los que un varón se entrega:

hombres muy *blandos* [μαλακοί] son en algunos casos valientes, y otros, firmes y sufridos, son *cobardes* [δειλοί]. (...) si un hombre es capaz de soportar racionalmente el calor y el frío, y otros padecimientos de este tipo que no son peligrosos, pero frente a la

muerte se muestra *blando* [μαλακὸς] y lleno de miedo (...) mientras que otro es *débil* [μαλακός] frente a estos padecimientos, pero impasible ante la muerte, se tendrá al primero por *cobarde* [δειλός], y al último, por valiente. (Aristotelis, 1984, p. 471; cf. Aristotle, 1884)

Aunque Aristóteles deja la puerta entreabierta para una blandura no cobarde, la traducción nuevamente hace equivalentes al *malakos* con el débil. Blandura, debilidad y cobardía son entonces tres rasgos que son yuxtapuestos bajo la figura del *malakos*. No obstante, pareciera ser también que cada uno ocupa un lugar respectivo en un orden de gravedad creciente, siendo la cobardía aquella forma de blandura, debilidad y afeminamiento que aleja más gravemente al varón de su virilidad.

Filón de Alejandría, filósofo judío-heleno del siglo I, en su obra *De virtutibus* (1976), opina de forma similar que Aristóteles sobre la debilidad y la cobardía de quienes no pueden sobreponerse a las dificultades. En tal escrito, *malakia* se traduce como ‘debilidad’, ‘cobardía’, ‘timoraticidad’, ‘falta de coraje’ y ‘flaqueza’ en aquellos varones que, por ello, deben ser excluidos de la guerra (pp. 3, 6; cf. Alexandrini, 1906, pp. 266-335).

[hay] situaciones reconocidas como difíciles de afrontar (...). Ante ellas los escasos de inteligencia muestran *debilidad* [μαλακίζονται] y no son siquiera capaces de sobreponerse pues están dominados por la cobardía; mientras que los llenos de sabiduría y nobleza reaccionan valerosamente y las afrontan con grande vigor (...) La pobreza, en efecto, ha postrado a innumerables hombres, los que sucumbieron, cual atletas exhaustos, debilitados por la *falta de coraje* [μαλακισθέντες] (...). (pp. 3-4; cf. Alexandrini, p. 136)

El mundo romano también abrazó fuertemente este modo de concebir la masculinidad y la virilidad. Algunas décadas antes, el orador romano Marco Tulio Cicerón (1987) afirmaba que

“existen ciertos principios y casi leyes de la fortaleza, que impiden al hombre mostrarse débil (*effeminari*) en el dolor. Por eso debe considerarse inmoral (...) lanzar gritos como aquellos con que Filoctetes profanaba la famosa roca de Lemnos” (p. 157; cf. Homero, 1980, pp. 43-44)⁸. Aquí *effeminari*, en vez de traducirse como afeminado, se hace equivalente a débil. La suplantación de términos en la traducción es interesante ya que la palabra *effeminari* puede tener alguna relación con el hecho de ‘lanzar gritos’. El término *effeminari* proviene del protoitálico *femina* y a su vez del protoindoeuropeo *dehmnh*, el cual puede traducirse como ‘la que alimenta’ o ‘la que da de mamar’ (de Vaan, 2008, p. 210). No obstante, el prefijo e- es otra forma del prefijo ex-, lo cual nos habla de una feminidad que se ‘expresa’, se ‘muestra’ o sale ‘hacia afuera’ (Real Academia Española, 2010, p. 156). Los gritos de Filoctetes quizá sean una de las maneras en que lo afeminado se expresa en un varón toda vez que nos recuerdan a un bebé llorando por su alimento, su leche. Tal vez esta sea una de las ancestrales figuraciones míticas de la muy conocida y aún vigente frase que reza ‘los hombres no lloran’, aunque posean una herida incurable como la de Filoctetes.

Apuleyo, escritor romano del siglo II, también relaciona la blandura y el afeminamiento con la cobardía en su *Apología* (1980), al tiempo que nos entrega otra noción, la de *mollitia*:

¿Acaso tú, el más *afeminado* [*effeminatissime*] de los mortales, vas a amenazar a cualquier hombre con darle la muerte con tu propia mano? Pero ¿con qué mano? si se puede saber. ¿Acaso con la de Filomela, la de Medea o la de Clitemnestra? Cuando tú danzas representando estos papeles, tal es tu *cobardía* [*mollitia*]. (p. 184; cf. Apuleius, 1912, p. 78)

La palabra *mollitia* proviene de la misma raíz protoindoeuropea de la cual proviene *malakos*, a saber *melh* (suave), por ello también se traduce como ‘blandura’, ‘suavidad’ y

8 Filoctetes, antes de participar en la Guerra de Troya, fue abandonado en la Lemnos por Odiseo, debido al hedor pestilente de su incurable herida, provocada por la mordedura de una culebra.

'delicadeza' (de Vaan, 2008, p. 386; Mallory y Adams, 2006, p. 345). De la misma raíz proviene 'mujer' (*mulier*) (Corominas, 1987, p. 407; de Covarrubias, 1611, p. 558; De Vaan, 2008, p. 393), 'mojar' (*mollīāre*) (Corominas, 1987, p. 339; de Covarrubias, 1611, p. 553) y 'molusco' (*molluscus*) (Corominas, 1987, p. 400; De Vaan, 2008, p. 386; Mallory y Adams, 2006, p. 345), con lo cual es posible observar un conjunto de significantes que acercan las mujeres, lo femenino y lo afeminado con lo suave, lo blando y lo húmedo, tal como lo planteara Hipócrates. No obstante, del mismo modo como ha ocurrido con *malakos*, la palabra *mollitia* también se ha tornado sinónimo de afeminamiento, debilidad y cobardía, como vemos en la traducción de Apuleyo. Por ejemplo, Quintiliano (1970), retórico hispano-romano del siglo I, escribe "*mollis et parum viri signa*" (p. 12), lo cual es traducido al inglés como "*effeminacy and unmanliness*" (Quintilian, 1920-22), es decir 'afeminamiento' y 'falta de hombría'.

De este modo, con el latín nos acercamos al castellano, y con ello a la posibilidad de vincular esta familia semántica con dos palabras que nos ofrecen significados mucho más próximos. Podemos traducir *malakia* (μαλακία) por 'molicie' (*mollitia*) y *malakos* (μαλακός) por 'muelle' (*mollis*). Un ejemplo de esto lo encontramos nuevamente en el Discurso Fúnebre de Pericles, en donde la frase "φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας" (Thucydides, 1942, 2.40.1), también ha sido traducida como "filosofemos sin *molicie*" (Pino, 2015, p. 123). Del mismo modo, la frase de Cleantes escrita por Diógenes Laercio, '*malakos esti*' (μαλακός ἐστι) (Laertius, 1972, 7.5), que en latín la hallamos como '*mollis est*' (Laertius, 1524, pp. 268-269), también ha sido traducida al castellano como '*muelle es*' (Laercio, 1792, pp. 163-164). De este modo, la blandura o suavidad de una cosa, persona o situación aún ha tenido la posibilidad de sobrevivir en algunas traducciones sin ser inmediatamente reducida a afeminamiento, debilidad o cobardía.

Lo anterior nos brinda algunas claves para comprender el modo en que durante los primeros siglos de la era cristiana los varones concebían no sólo a las mujeres y a los

afeminados, sino también su propia alma, a propósito de la blandura, la debilidad y la cobardía.

Al respecto, Cicerón nos entrega una suerte de psicología de los varones:

el alma está dividida en dos partes, de las cuales una participa de la razón y la otra no. Así, cuando se nos dice que nos *controlemos* [*imperemus*], en realidad se nos está diciendo que procuremos que la razón contenga la impetuosidad. En casi todas las almas hay algo naturalmente *blando* [*molle*], abyecto, bajo, de un modo u otro sin carácter y lánguido. (...) Que la razón dé *órdenes* [*impere*] a la otra parte del alma, la que debe ser obediente, eso es lo que debe cuidar el *hombre* [*viro*]. (...) esa parte del alma que he llamado *blanda* [*mollem*] (...). (citado en Williams, 2010, pp. 146-147)⁹

El afeminado no es sólo quien no soporta y evita el sufrimiento provocado por situaciones externas, sino además es quien no es capaz de contener la dimensión impetuosa y constitutiva de su propia alma. Si bien, todo varón posee un aspecto duro y blando, el afeminado es aquel que no obedece a la razón, es lo irracional entregado a su propio ímpetu. Tal como señala el investigador Craig Williams (2010), el lenguaje de la masculinidad dominante en Roma invoca nociones tales como *imperium* (dominio) y *fortitudo* (fuerza), lo cual hace que no sólo las mujeres y los varones afeminados queden del lado de lo *molle*, sino además la propia parte emocional del alma (p. 139). Esta parte del alma actúa como mujer y debe ser controlada (*impe*) del mismo modo que un comandante ordena a sus soldados, o un esposo ordena a su mujer (p. 147); toda vez que *vir* no se define solo como macho, sino además como guerrero, héroe y marido. Con esto volvemos a la cuestión relativa a la virilidad, ya que si ésta implica un ideal de virtud (*virtus*), entonces un varón afeminado no es sólo aquel que es blando, suave o delicado, sino aquel que no es capaz de gobernar a los demás y controlarse a sí mismo.

⁹ Traducción propia del inglés al castellano.

Este modo en que los varones de la antigüedad greco-romana ‘gestionaron’ aquella dimensión *molle* del alma, puede hallarse retratada en el mito de Heracles. La antropóloga Nicole Loraux (1990) ha sugerido que en dicha figura mítica podemos hallar no sólo uno de los más importantes símbolos de la virilidad griega sino además ciertas señales de lo femenino que contradicen y a la vez constituyen aquella masculinidad (p. 22). Loraux destaca en Heracles, entre otros aspectos, el constante sufrimiento e impotencia que le afectan (p. 24); el gran número de esposas que le hacen merecedor del título de *philogynēs* (φιλογύνης), es decir ‘amante de mujeres’, lo cual en Grecia es interpretado como una posible señal de afeminamiento; y la insistencia con la que el mito lo coloca al servicio de las mujeres como esclavo, ya sea de forma sexual o no (p. 26). Otro aspecto analizado por la especialista es la glotonería del héroe, a la cual se hace mención a través de la palabra *nedus*, término ambiguo que en algunos casos es traducido por ‘estómago’, pero que sin embargo también significa ‘útero’ (p. 32); ambivalencia que no podría haber sido pasada por alto en el mundo griego de aquella época. Loraux también se detiene en el vestuario de Heracles, señalando el uso del *peplos*, el *krokotos* y el *velo*, prendas eminentemente femeninas, y el disfraz de mujer con el cual se esconde de sus enemigos (p. 36).

Todos estos aspectos contradicen la figura de Heracles como héroe de una virilidad inmaculada, y más bien son expresivos de un conflicto inherente en aquel, que da cuenta de los esfuerzos de una masculinidad griega que se percibe a sí misma en constante amenaza de afeminamiento. La antropóloga concluye que es justamente el exceso de virilidad lo que justifica su contradicción; aquel debe ser disminuido y equilibrado con un plus de feminidad de igual magnitud a su exacerbada masculinidad (p. 39). En este caso, el afeminamiento de Heracles no es sinónimo de debilidad o cobardía, sino más bien actúa como una suerte de contrapeso que justamente permite sostener la virilidad y valentía del héroe.

Esta idea, la de un afeminamiento que actúa como contrapeso, es coherente con lo que Platón sostiene en *La república* (1988b) a propósito de la educación de los guardianes. En un

pasaje, Sócrates dialoga con Adimanto y Glaucón, proponiendo cultivar en los varones tanto su naturaleza blanda como fogosa:

—¿A qué te refieres?

—A la rudeza y rigidez, por un lado, y a la *molicie* [μαλακίας] y a la dulzura, por otro. (...) la rudeza es producida por el lado fogoso de la naturaleza; la cual, si es criada correctamente, puede llegar a ser valentía, pero si es que está en tensión extrema, se convierte naturalmente en dureza y brutalidad. (...) Pues bien ¿no es acaso la dulzura peculiar de la naturaleza que ansía saber? No hay que dejarla relajar de modo que se vuelva más *blanda* [μαλακώτερον] de lo debido, sino que, educándola bien, se logrará que sea suave y ordenada. (...) los guardianes deben poseer por naturaleza ambas cosas. (...)

—Efectivamente, deben poseerlas.

—¿Y no es necesario también que armonicen ambas entre sí?

—¡Por supuesto!

—Y el alma del hombre en la cual armonicen, ¿no será un alma sabia y valiente?

—Ciertamente.

—Y la del hombre en que no armonicen, ¿no será ruda y cobarde?

—Con seguridad.

(pp. 189-190)

La blandura, la suavidad, la dulzura y la molicie son aceptadas por Sócrates, de la mano de Platón, como aspectos a considerar en la educación de la polis, toda vez que se armonicen junto con la fogosidad y la valentía. Si bien, la blandura en exceso puede generar cobardía, es necesario que aquella esté presente para evitar la rudeza, la dureza y brutalidad. De este modo, el mito de Heracles recrea aquella idea platónica, y nos propone una suerte de afeminamiento complementario, uno que, en su justa medida, en vez de implicar peligro, es parte del cuidado

de sí de los ciudadanos griegos. Visto así, el afeminamiento puede ser sinónimo de debilidad y cobardía o contrapeso de una virilidad exacerbada dependiendo de la situación; no obstante, en todas estas acepciones lo que se encuentra en juego es una suerte de gobierno, tanto del cuerpo y el alma, como de los demás y del sí mismo. La imposibilidad o el rehusamiento a seguir los mandatos de dicho imperio masculino es lo que define aquel afeminamiento que se contrapone a la virilidad.

Hacia Otras Rutas Posibles

Lo afeminado en relación con las nociones de *malakos* y *kinaidos* está lejos de agotarse en esta breve indagación. Un desafío abierto implica explorar aún más las expresiones fisionómicas que lo afeminado tuvo a propósito de la conducta y la estética que varios textos antiguos de aquella época y posteriores señalan sobre la *malakia* en varones. Sin perjuicio de ello, es posible encontrar algunas claves importantes ligadas a ciertos movimientos no rectos, sueltos, flojos, inestables del cuerpo, también la falta de pelo y vello corporal y el uso de cosméticos y ropas femeninas (Druille, 2008; Gleason, 1990; Halperin, 2002; Kapparis, 2018; Richlin, 1993; Williams, 2010). Otro desafío abierto dice relación con las conexiones existentes entre lo afeminado y el pecado, lo cual ya en la Roma Antigua comienza a prefigurarse para encontrar su punto cúlmine en la era cristiana. El vínculo entre lo afeminado con el *kinaidos* llevó a considerar lo primero como signo de lujuria, ocio, pereza, exceso e inclusive trabajo sexual (Kapparis, 2018; Williams, 2010). Con la expansión del cristianismo lo afeminado será considerado como pecado, pero siempre bajo la noción de sodomía (Elliot, 2020); no obstante, señales de sodomía serán siempre el afeminamiento a tal punto que pueden ser motivo de persecución y denuncia (Solórzano, 2012, p. 290).

Afeminados serán también, en la época clásica y desde una mirada colonial, los llamados 'bárbaros' a saber, quienes habitan oriente y, posteriormente, en la edad moderna, el continente americano (Azize y Craigie, 2002; Williams, 2010). Por último, otro desafío a explorar

en futuros trabajos deberá considerar las conexiones de lo afeminado con la dimensión performativa del *kinaidos*, toda vez que éste no sólo fue conocido por ser un trabajador sexual, sino además por ser un performer, un artista escénico que a través de la danza, la música y el teatro entretuvo a quienes asistían a sus espectáculos, rol que además estuvo vinculado a la mediación de rituales sagrados y prácticas de travestismo (Daegon, 2008; Dunbabin, 2004; Druille, 2008; Kamen, 2014; Richlin, 1993; Sapsford, 2015; Williams, 2010). Lo afeminado en vinculación con las artes, el vestuario y lo sagrado también ofrece entonces otras rutas interesantes a profundizar.

Por lo pronto, los vínculos que lo afeminado en varones posee con lo homosexual, pasivo, lo blando, lo dulce, lo cobarde y lo débil nos permiten ir comprendiendo de mejor manera qué es el afeminamiento y cuáles son algunas de sus delimitaciones históricas, sociales y semánticas y en qué medida éstas perviven hasta hoy en día. Como varón que a lo largo de su vida ha sido tildado de afeminado en muchísimas ocasiones, ya sea a través de insultos o de otros modos no violentos, puedo corroborar que cada una de estas asociaciones perduran hasta el día de hoy y siguen siendo parte de un modo de producir y reproducir al afeminado como un modo de masculinidad no hegemónica. Sin embargo, esta producción y reproducción sigue siendo un gesto que en sí mismo no cuestiona la hegemonía de los varones heterocis, ya que más bien tiene por finalidad en la mayoría de los casos, la subordinación de lo afeminado en las jerarquías de la masculinidad. Avanzar entonces en una mejor comprensión de las rutas y significaciones que posee lo afeminado hasta nuestros días puede ser una primera tarea para cuestionar y subvertir aquel ordenamiento patriarcal y de este modo erradicar las violencias que supone la interiorización de los mandatos heteronormados de actividad, dureza, fortaleza y valentía que los varones aún soportamos sobre nuestras espaldas.

Referencias Bibliográficas

- Ager, Sheila (2006): "The Power of Excess: Royal Incest and the Ptolemaic Dynasty". *Anthropologica*, 4, 165-186.
- Aguiar, Francisco; Ibarra, Darío y Píriz, Patricia (2015): *Prevención de la violencia sexual con varones. Manual para el trabajo grupal con adolescentes y jóvenes*. Centro de Estudios sobre Masculinidades y Género A.C. y UNFPA.
- Alexandrini, Philonis (1906): *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. Ediderunt Leopoldus Cohn et Paulus Wendland, vol. V, Περὶ ἀρετῶν, 266–335. Berolini. Wikisource. https://el.wikisource.org/wiki/Περὶ_ἀρετῶν
- Apuleius (1912): *Apulei Platonici Madaurensis, Pro se de magia liber (Apologia)*. Rudolf Helm. B. G. Teubneri. Perseus Digital Library. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0501%3Asection%3D78>
- Apuleyo (1980): *Apología – Florida*. Gredos.
- Aristófanes (2007): *Comedias III. Lisístrata, Tesmoforiantes, Ranas, Asambleístas, Pluto*. Gredos.
- Aristophanes (1907): *Aristophanes Comoediae*. Vol. 2 Eds. Frederick W. Hall y William M. Geldart. Clarendon Press. Perseus Digital Library, Aristoph. Pl. 1003. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0039%3Acard%3D1003>
- Aristóteles (1985): *Ética nicomáquea – Ética eudemia*. Gredos.
- Aristóteles (1994): *Metafísica*. Gredos.
- Aristotelis (1984): *Ethica Nicomachea*. Ed. Ingram Bywater. Oxford University Press. Oxford Classical Texts. Wikisource. https://el.wikisource.org/wiki/Ἠθικά_Νικομάχεια/3
- Aristotle (1884): *Aristotle's Eudemian Ethics*. Ed. Franz Susemihl. Teubner. Wikisource. https://el.wikisource.org/wiki/Ἠθικά_Ευδήμεια/3
- Azize, Joseph y Craigie, Ian (2002): "Putative Akkadian origins for the Greek words Κίναϊδος and Πυγή". *Antichthon*, 36, 54-64.
- Blachford, Gregg (1981): "Male dominance and the gay world". *The Making of the Modern Homosexual*. Ed. Kenneth Plummer. Barnes y Noble Books.
- Butler, Judith (2017): *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Calfuqueo, Seba (2017): *Alka Domo* [Video]. <https://sebacalfuqueo.com/2018/01/05/alka-domo/>

- Carabí, Àngels y Armengol, Josep M. (2015): *Masculinidades alternativas en el mundo de hoy*. Icaria.
- Carson, Anne (1990): "Putting her in her place: woman, dirt, and desire". *Before sexuality. The construction of erotic experience in the ancient Greek World*. Eds. David Halperin, John Winkler y Froma Zeitlin. Princeton University Press, 135-170.
- Cicerón, Marco Tulio (1987): *Del supremo bien y del supremo mal*. Gredos.
- Connell, Raewyn (2003): *Masculinidades*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cornejo, Giancarlo (2011): "La guerra declarada contra el niño afeminado: Una autoetnografía «queer»". *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, 39, 79-95.
- Corominas, Joan (1987): *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Gredos.
- Daegon, Andrea (2008): "The 'Effeminate Dancer' in Greco-Roman Egypt: The Intimate Performance of Ambiguity". *Congress on Research in Dance Conference Proceedings* 40 (1), 69-77.
- de Alejandría, Filón (1976): "Sobre Abraham (De Abrahamo)". *Obras completas, tomo I*. Trad. José M. Triviño.
- de Covarrubias, Sebastián (1611): *Tesoro de la lengua castellana, o española*. Luis Sánchez.
- de Dios, José M. L. (2002): *Esquinas. Discursos, testimonios y cartas*. Gredos.
- de Vaan, Michiel (2008): *Etymological dictionary of Latin and the other Italic languages*. Brill.
- Dover, Kenneth J. (1989): *Greek Homosexuality*. Harvard University Press.
- Druille, Paola (2008): "Lascivia (kinaidía) es idolatría en los textos de Clemente de Alejandría". *Circe*, 12, 103-115.
- Duarte, Klaudio (2016): "Genealogía del adultocentrismo. La constitución de un patriarcado adultocéntrico". *Juventudes en Chile. Miradas de jóvenes que investigan*. Eds. Klaudio Duarte y Carolina Álvarez. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.
- Dunbabin, Katherine (2004). "Problems in the Iconography of roman Mime". En Hugoniot, Christophe; Hurlet, Frédéric & Milanezi, Silvia (dirs.). *Le statut de l'acteur dans l'Antiquité grecque et romaine*. Presses universitaires François-Rabelais, 161-182.
- Elliot, John H. (2020): "¿Condena Pablo la "homosexualidad"? Un análisis contextual de 1 Corintios 6:9-10". *Revista de la Escuela de Ciencias Bíblicas*. Sebila.
- Eridani, Aleosha (2024): *El libro de [un] mormón. Crítica de la crítica crítica a los evangelios sobre masculinidades en Chile*. Hechoengénero y Pan Korriente.
- Fabbri, Luciano (comp.) (2021): *La masculinidad incomodada*. Universidad Nacional de Rosario; Homo Sapiens, 27-43.

- Fausto-Sterling, A. (2006): *Cuerpos sexuados: La política de género y la construcción de la sexualidad*. Melusina.
- flores, val (2021): "Con luz propia. Una posible figuración para las masculinidades lésbicas". En Fabbri, Luciano (comp.). *La masculinidad incomodada*. Universidad Nacional de Rosario; Homo Sapiens, 137-148.
- flores, valeria (2017): *Tropismos de la disidencia*. Palinodia.
- Gleason, Maud W. (1990): "The semiotics of gender: physiognomy and self-fashioning in the second century C. E". *Before sexuality. The construction of erotic experience in the ancient Greek World*. Eds. David Halperin, John Winkler y Forma Zeitlin. Princeton University Press, 389-416.
- González, Óscar (2014): "Entre sodomitas y *cuilonime*, interpretaciones descoloniales sobre los 'indios vestidos de mujer' y la homosexualidad en los grupos nahuas del siglo XVI". *Más allá del feminismo: caminos para andar*. Coord. Mária Millán. Red de Feminismos Descoloniales, 277-298.
- Halberstam, Judith (2008): *Masculinidad femenina*. Egales.
- Halperin, David M. (1990): *One hundred years of homosexuality and other essays on Greek love*. Routledge.
- Halperin, David M. (2002): *How to do the history of homosexuality*. University of Chicago Press.
- Heródoto (1989): *Historia. Libro IX. Calíope*. Gredos.
- Herodotus (1920): *The persian wars*. Vol. 1, books 1-2. Loeb Classical Library. Harvard University Press, 9.122.3. Perseus Digital Library, Hdt. 9.122.3. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0126%3Ab ook%3D9%3Achapter%3D122%3Asection%3D3>
- Hipócrates (1986): "Sobre los aires, aguas y lugares". *Tratados Hipocráticos II*. Gredos.
- Hippocrates (1868): *Hippocrates Collected Works I. Hippocrates*. Ed. William H. S. Jones. Harvard University Press. Wikisource. https://el.wikisource.org/wiki/Περί_αέρων,_υδάτων,_τόπων
- Homer (1912): *Homeri Opera, t. I, Iliadis, libros I-XII continens*. Oxonni e Typographeo Valrendoniano, ΙΛΙΑΔΟΣ Ζ, 337-338. Perseus Digital Library, Hom. Il. 6.332. <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0133%3Ab ook%3D6%3Acard%3D332>
- Homero (1980): *Ilíada*. Planeta.
- Kamen, Deborah (2014): "Kina[idos]: a pun in Demosthenes' on the crown". *The Classical Quarterly*, 64 (1), 405-408.

- Kapparis, Konstantinos (2018): *Prostitution in the Ancient Greek World*. Walter de Gruyter.
- Keegan, Cael M. (2015): "Looking Transparent". *Studies in Gender and Sexuality*, 16 (2), 137-138
- Laercio, Diógenes (1792): *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. T. II. Trad. José Ortiz y Sanz.
- Laertius, Diogenes (1524): *Diogenis Laertii clarissimi historici de vita, & moribus philosophorum libri decem, nuper ad vetusti graeci codicis fidem accuratissime castigati, idemq[ue] summa diligentia excusi, restitutis pene innumeris locis, & versibus, epigrammatisq[ue], quae desiderabantur, graece repositis, iisdemq[ue] latine factis, cum indice in omnes libros utilissimo*.
- Laertius, Diogenes (1972): *Lives of Eminent Philosophers*. Ed. Robert D. Hicks. Harvard University Press. Perseus Digital Library, D. L. 7.5. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0257%3Abook%3D7%3Achapter%3D5>
- Laqueur, Thomas (1994): *La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Cátedra.
- Lidell, Henry G. y Scott, Robert (1996): *A Greek-English Lexicon*. Clarendon Press.
- Loraux, Nicole (1990): "Herakles: the super-male and the feminine". *Before sexuality. The construction of erotic experience in the ancient Greek World*. Eds. David Halperin, John Winkler y Forma Zeitlin. Princeton University Press, 21-52.
- Madrid, Sebastián (2019): "Hacia una artesanía intelectual feminista en tiempos de revuelta social". *Cuadernos de Teoría Social*, 5.10, 34-56.
- Madrid, Sebastián; Rojas, Fernanda; Aguayo, Francisco; Herraz, Pablo y Beyer, Dominique (2021): "Tensiones teórico-prácticas en la incorporación de los hombres en el trabajo de prevención primaria de la violencia de género". *Revista Latinoamericana de Antropología del Trabajo*, 12, 1-22.
- Mallory, James P. y Adams, Douglas Q. (2006): *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*. Oxford University Press.
- McLaren, Angus (2010): *Impotencia. Una historia cultural*. Universitat de València.
- Mérida, Rafael (2016): *Masculinidades disidentes*. Icaria.
- Morrison, Margaret (2015): "'Some things are better left unsaid': the 'Dignity of Queer Shame'". *Mosaic: a Journal for the Interdisciplinary Study of Literature*, 48 (1), 17-32.

- Olavarría, José (2021): "A 26 años de la Convención Belém do Pará y el cumplimiento de las obligaciones asumidas por el Estado de Chile. Una interpretación desde el género y las masculinidades". *Anales de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales*, 5 ext., 1-25.
- Pino, Luis M. (2015): "Pericles en la obra de Ortega y Gasset". *Fortunatae*, 26, 107-126.
- Plato (1903): *Platonis Opera*. Ed. John Burnet. Oxford University Press, 3.410e. Perseus Digital Library.
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0167%3Abook%3D3%3Asection%3D410e>
- Platón (1988a): *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Gredos.
- Platón (1988b): *Diálogos IV. República*. Gredos.
- Plutarco (2003): *Obras morales y de costumbres (Moralia) X*. Gredos.
- Polemonis (1893): "Phisognomonía". *Scriptores Physiognomonici Graeci et Latini*. Vol. I. Ed. Richardus Foerster. Typis B. G. Teubneri.
- Pseudo Aristóteles (1999): *Fisiognomía*. Gredos.
- Pseudo-Lucian (1967): "Affairs of the heart". *Lucian*. Vol. VIII. Eds. Thomas E. Page, Edward Capps, William H. D. Rouse, L. A. Post y Eric H. Warmington. Harvard University Press.
- Quintilian (1920-22): *Institutio Oratoria*. Vols. I y II. Ed. William Heinemann. The Loeb Classical Library.
https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Quintilian/Institutio_Oratoria/5A*.html#9
- Quintiliani, M. Fabi (1970): *Institutionis oratoriae libri duodecim, vols. 1 et 2, recogn. brevisque adnot. critica instruxit*. Ed. Michael Winterbottom. Clarendon. Bibliotheca Augustana.
http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost01/Quintilianus/qui_in05.html#10
- Real Academia Española (2010): *Ortografía de la lengua española*. Espasa.
- Richlin, Amy (1993): "Not before Homosexuality: The Materiality of the Cinaedus and the Roman Law against Love between Men". *Journal of the History of Sexuality*, 3 (4), 523-573.
- Sapsford, Tom (2015): "The Wages of Effeminacy?: Kinaidoi in Greek Documents from Egypt". *EuGeStA*, 5, 103-123.
- Sedgwick, Eve Kosofsky (1998): *Epistemología del armario*. Ediciones de la Tempestad.
- Segarra, Marta y Carabí, Àngels (2000): *Nuevas masculinidades*. Icaria.
- Solórzano, Jesús Ángel (2012): "Poder, sexo y ley: la persecución de la sodomía en los tribunales de la Castilla de los Trastámara". *Clío y Crimen*, 9, 285-396.

Revista Punto Género N.º 21, junio de 2024
ISSN 2735-7473 / 67-97
<https://doi.org/10.5354/2735-7473.2024.75173>

Thucydides (1942): *Historiae in two volumes*. Oxford University Press. Perseus Digital Library.
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0199%3Abook%3D2%3Achapter%3D40%3Asection%3D1>

Tucídides (1992): *Historia de la guerra del Peloponeso. Libros V-VI*. Gredos. Urban Dictionary.
“bottom shame”. <https://www.urbandictionary.com/define.php?term=bottom%20shame>

Urban Dictionary. “bottom shame”.
<https://www.urbandictionary.com/define.php?term=bottom%20shame>

Varas, Alejandro y Carrasco, Aníbal (2021): “Lo cinegético. Cazar la masculinidad”. *Hybris, Revista de Filosofía*, 12:105-127.

Williams, Craig A. (2010): *Roman Homosexuality*. Oxford University Press. Ἀριστοτέλης. *Φυσιολογικά*. Wikisource. <https://el.wikisource.org/wiki/Φυσιολογικά>