

Diversidad, identidad, sexualidad

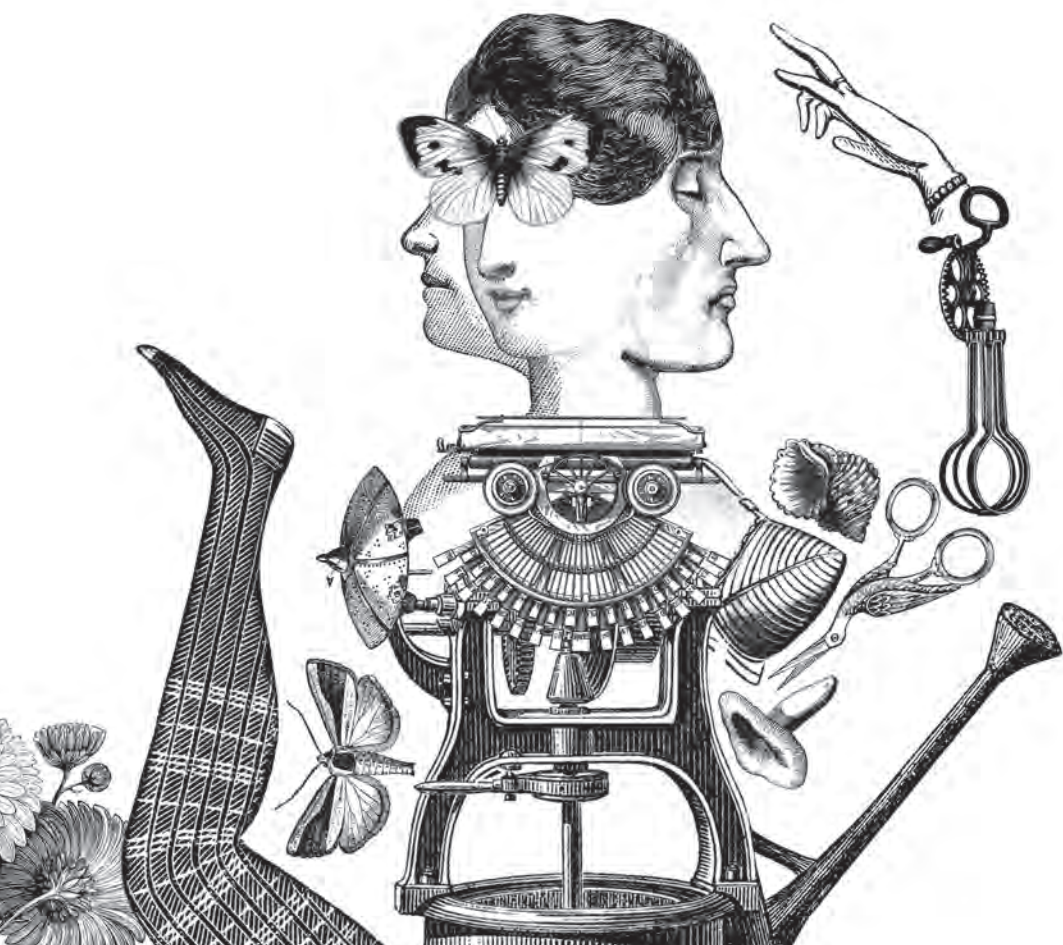
(Un palimpsesto)

/ Andrés Felipe Castelar /



Diversidad, identidad, sexualidad

(Un palimpsesto)



**Diversidad, identidad,
sexualidad
(un palimpsesto)**

Cali / Universidad Icesi, 2015

266 pp, 15,5 x 22,5 cm

ISBN 978-958-8357-98-0

Palabras claves:

Diversidad, Identidad, Sexualidad,
Performatividad, Estudios de Género.

Clasificación Dewey: 306.7 - DC 21

**© Universidad Icesi
Facultad de Derecho
y Ciencias Sociales**

Julio de 2015

Colección "...a conocer el hielo"

Rector

Francisco Piedrahita Plata

Secretaria General

María Cristina Navia Klemperer

Director Académico

José Hernando Bahamón Lozano

Decano Facultad de

Derechos y Ciencias Sociales

Jerónimo Botero Marino

Directora de la Oficina

de Publicaciones

Natalia Rodríguez Uribe

Asistente Editorial

Adolfo A. Abadía

Compiladores

Enrique Rodríguez Caporali

Lina Buchely Ibarra

Margarita Cuéllar Barona

Viviam Unás Camelo

Diseño, diagramación

e ilustración

Cactus Taller Gráfico

Natalia Ayala Pacini

Juliana Jaramillo Buenaventura

www.cactus.com.co

Impreso en Cali - Colombia

A.A. 25608 Unicentro

Tel. 555 23 34 Ext. 404

Fax: 555 17 06

E-mail: editorialicesi@correo.icesi.edu.co

Cali, Colombia

ISBN 978-958-8357-98-0

Diversidad, identidad, sexualidad

(Un palimpsesto)

/ Andrés Felipe Castelar /

(Palmira, 1979 - Cali, 2015)

Psicólogo con énfasis en intervención clínica terapéutica, trabajo cognitivo y lecturas psicoanalíticas de la Universidad del Valle. Cursó estudios de especialización en Comunicación Organizacional de la Universidad Autónoma de Occidente. Posteriormente, culminó sus estudios de la Maestría en Filosofía de la Universidad del Valle.

Fue autor de varios artículos académicos publicados en las Revistas CS y Precedente. Hizo parte del Seminario de Estudios de Género de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Icesi y coordinó el semillero de estudiantes en género. Desde el 2007 estuvo vinculado al Departamento de Estudios Psicológicos y estudios sociales de la Universidad Icesi como profesor e investigador.

/ Índice /

01

/ Artículos /

- 09 La identidad como performatividad, o de cómo se llega a ser lo que no se es.
.....
- 31 Familia y homoparentalidad: una revisión del tema.
.....
- 63 Performatividad y lenguaje de odio: expresiones de la homosexualidad masculina en la ciudad de Cali.
.....
- 99 El Estado hobbesiano: una mirada desde la filosofía de Judith Butler.
.....

02

/ Reseñas /

- 127 **Slavok Zizek [2008]**, *Violence: six sideways Reflections*
.....
- 137 **Ludy Benjamin Jr [2009]**, *A History of Psychology: Original Sources and Contemporary Research*
.....

- 145 **Giorgio Agamben [2009]**, *The Signature of All Things: On the Method*
.....
- 155 **Giorgio Agamben [2006]**, *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*
.....
- 163 **Helena Alvear e Isabel C Jaramillo [2012]**, *Feminismo y crítica jurídica. El análisis distributivo como alternativa crítica al legalismo liberal*
.....
- 171 **Joan Wallach Scott [2012]**, *Parité! Equidad de género y la crisis del universalismo francés*
.....

03

/ Artículos inéditos /

- 181 100 años de los “Tres ensayos de teoría sexual”: Freud y la libertad sexual.
.....
- 203 Historia de la Psicología: una historia ¿acerca de qué?
.....
- 225 Los jóvenes y la constitución de la identidad sexual.
.....
- 243 Los jóvenes como actores plenos en la construcción de relaciones sociales.
.....





01

Artículos

La identidad como performatividad, o de cómo se llega a ser lo que no se es*

/ Resumen /

La presión social, por constituir una forma indentitaria que sea acorde con el referente biológico, es de origen histórico y se encuentra al servicio de prácticas de control y dominación social. Este artículo presenta una discusión sobre el lugar actual de la idea de identidad, especialmente en el plano de la sexualidad. Para esto recurre a la tesis de la filósofa Judith Butler, quien propone desde una visión deconstructivista y post-estructuralista una nueva definición de identidad en términos de la iteración performativa. La identidad es entendida entonces como una exigencia de inteligibilidad ante la sociedad, la cual limita las posibilidades de expresión sexual.

Key words: Judith Butler / Género / Sexo / Acto performativo / identidad.

* Ponencia presentada en el foro “Identidades, sujetos sociales y políticas del conocimiento: reflexiones contemporáneas”, realizado en la Universidad Pontificia Bolivariana, sede Palmira, noviembre 1 al 3 de 2007, e incluida en la mesa de “Género, feminidades y masculinidades”. Algunas de estas ideas se encuentran desarrolladas en el artículo “Identidad sexual, performatividad y abyección”, publicado como un resumen de tesis en el libro *Ejercicios filosóficos*, editado por la Coordinación de Postgrados de la Facultad de Humanidades, Universidad del Valle, agosto de 2007. Agradezco a los profesores Gabriela Castellanos, Delfín Grueso y Rodrigo Romero, así como al grupo Praxis, por el apoyo y los aportes hechos a este artículo. Publicado en la Revista CS, edición No.2, 2008.

/ Abstract /

The social pressure to develop an identity according to a biological referent has historical origins, and has been used as a tool for social control and domination. This article discusses the current state of the identity concept, focusing on the subject of sexuality. It makes use of Judith Butler's theses, who, from a de-constructivist and post-structuralist perspective, proposes a new definition of identity in terms of performative iteration. Identity is then understood as a demand for intelligibility from society, which limits the possibilities of sexual expression.

Key words: Judith Butler / Gender / Sex / Performative acts / identity.

/ **Introducción** /

Las luchas reivindicativas por el reconocimiento y el respeto de los derechos en razón del género y de la orientación sexual suelen separar el sexo del género. Conciben al primero como el constituyente biológico de una diferencia innegable (y de cierta forma necesaria), mientras que el segundo aparece ubicado más en el campo de lo social, de lo cultural, de aquello que se construye de acuerdo a tradiciones centenarias, imposiciones políticas y fantasías familiares. La división entre sexo y género (incluida en éste la identidad sexual) continuaría prolongando entonces la oposición entre lo natural y lo cultural. Esta dicotomía no sería un problema si no fuese porque perpetúa la oposición subyacente a ella: la de lo social como transformador (lo que anula, destruye si se quiere) de un aparente orden natural. La cultura que crearía alternativas, otras opciones de disfrute sexual, distintas de la tradicional necesidad reproductiva.

Vale la pena analizar un poco más a fondo la división entre sexo y género, pues, si se mira detenidamente, también continuaría prolongando la oposición entre lo masculino y lo femenino como entes esenciales. Con la aparición de la antropología comparada y el movimiento feminista en la década de los sesenta, se obtuvieron datos según los cuales en los seres humanos la correspondencia macho-hombre y hembra-mujer ya no era del todo clara (Castellanos, 1994,1995). Esta separación sexo-género como un binomio de categorías de trabajo bien diferenciadas va de la mano con la idea según la cual el primero es el constituyente biológico de una diferencia innegable (y de cierta forma necesaria para la reproducción de la especie y la adaptación al medio ambiente) que se distingue del género, ubicado en el terreno de lo social, de lo construido¹ Tal definición trató, en principio, de des-naturalizar las diferencias de orientación y de rol sexual para darles un manejo distinto al de sexo.

1. Véase la revisión que hace Marta Lamas acerca de la importancia que tuvo en su época la separación entre sexo y género para entender el impacto socio-cultural sobre la discriminación sexual y cuestionar los mitos bio- lógicos de la superioridad del varón sobre la mujer, en su texto: “Género e identidad: ensayos sobre lo masculino y lo femenino”, en: Arango, *et al* (comp), 1995.

Mientras la definición clásica de Robert Stoller, el médico autor de tal distinción conceptual, define el sexo como el conjunto de “componente[s] biológico[s] que distinguen al macho de la hembra; el adjetivo *sexual* se relacionará, pues, con la anatomía y la fisiología” (Stoller, 1969: 77; curiva en el original). Esto convertiría a la categoría “sexo” en una necesidad casi vital, útil para el entrecruzamiento de la información genética y la adaptación de la especie a su entorno. El género es, en cambio, el componente psíquico de esta misma estructura: “(...) los afectos, los pensamientos y las fantasías —que, aún hallándose ligadas al sexo, no dependen de factores biológicos. Utilizaremos el término género para designar algunos de tales fenómenos psicológicos” (Stoller, 1969: 77). La investigación de Stoller, psiquiatra de profesión, publicada en 1968 y que, como se dijo, aportó el concepto moderno de “rol de género”, significó un cambio profundo en la concepción de la diferencia, pues las malformaciones genitales, las “perturbaciones” psíquicas y las expresiones sexuales diversas se empezaron a pensar ya no desde lo fisiológico sino desde lo aprendido en el entorno familiar, educativo y cultural. Nótese cómo este binomio se convierte, con el paso de los años, en la dicotomía sobre si la homosexualidad, o la diversidad sexual en general, se aprende o se hereda. Volveré sobre este aspecto más adelante.

Sin embargo, pese a las intenciones de Stoller de retirar la regla de causalidad entre uno y otro, el sexo es pensado por muchos como algo inmodificable, mientras que el género es movable, maleable, por ser social. El sexo, biológico, permanece; el género, social, se modifica. O, visto desde otra perspectiva, el género es tan relativo como absoluto el sexo. Quien se aleja del segundo debe ser consciente de que no puede eludir al primero. Y es que el género como categoría de investigación también es fundamental para disciplinas sociales de primer orden hoy en día, como la sociología o la epidemiología. Los estudios de distribución demográfica, las estadísticas de participación ciudadana, la incidencia de la confianza hacia un candidato o el índice de violencia juvenil requieren de la categoría género para elaborar un cruce de variables que arroje resultados significativos. Y estas inciden más que antes en decisiones trascendentales para un país: por ejemplo, las políticas de Estado en torno a problemas de salud o educación, como facilitar el acceso a la escolaridad o, en el caso de acciones afirmativas, proveer soluciones de vivienda a mujeres madres cabeza de familia. Visto así, el género es el producto necesario de una operacionalización investigativa para profundizar en el tema de

la discriminación sexual: es una solución a un problema metodológico. Pero el género no es visto entonces como un problema.

Esta dicotomía entre lo natural y lo cultural ha sido duramente criticada por algunas personas del movimiento feminista, entre quienes se destaca Toril Moi: la separación entre naturaleza y cultura se extiende a la separación entre lo innato y lo adquirido. Es decir, lo social como transformador de un orden natural, lo nuevo que anula lo obsoleto. La cultura, encarnada por lo masculino, crearía alternativas, opciones de disfrute sexual, distintas de la tradicional necesidad reproductiva, femenina y conservadora. El hombre entonces tendría una capacidad de crear cultura, mientras que la mujer podría conservar lo que ya existe y perpetuar lo ya creado. De esta manera se perpetúa la conclusión subyacente a ella: esto es, la separación (o complementación, si se quiere) entre materia y forma, entre cuerpo femenino y alma masculina, entre semen que fecunda al menstruado o entre actividad-caliente y pasividad-fría. O la idea según la cual la cultura repite lo que la naturaleza ya hizo. Por ejemplo, Jill Conway, Susan Bourque y Joan Scott se detienen a analizar las consecuencias sociales negativas que acarrea la separación por género de hombres y mujeres: a partir de los estudios en psicología social de Talcott Parsons, en los cuales el género termina por naturalizarse —pues el hombre tendría una tendencia normal a la racionalidad, la resolución de problemas, la operacionalización de funciones, y la mujer una predilección por la afectividad, la estabilización de vínculos— las ciencias sociales admitirían, mal que bien, la supuesta complementariedad entre el hombre y la mujer en prácticas claves, como por ejemplo la crianza de los hijos (Conway *et al*, 1998). Pese a que Parsons se esforzaba por establecer universales familiares a partir del estudio de grupos pequeños, terminó por naturalizar las conductas de padres y madres y por hacer de la familia un negocio, del padre un gerente y de la madre una jefa de recursos humanos. El sesgo patriarcal que se observa aquí es innegable.²

No obstante, en palabras de Mercedes Bengoechea, quien analiza las transformaciones sufridas por la irrupción del problema de género en la sociolingüística, este concepto y sus consecuentes ideas de feminidad y masculinidad sufrieron a principios de la década de los noventa una fetichización lamentable, pues nunca se analizaron ni la procedencia del concepto ni sus posibles consecuencias,

2. Sería importante incluir aquí las investigaciones realizadas por Magdalena León en el campo de la relación entre trabajo femenino y patriarcado.

manteniendo intacta una teoría que nunca se cuestionaba. “*Género*, adujeron [los críticos de los estudios de lengua y género en la década del los ochenta], no significaba lo mismo en las diferentes subcomunidades de habla” (Bengoechea, 2003; cursiva en el original). Esa fetichización condujo a una eventual naturalización del género, plausible sólo en la medida en que era visto como una consecuencia apenas lógica del sexo. De nuevo, en palabras de Mercedes Bengoechea: “(...) las pautas de habla y comportamiento asociadas al género, no serían una cuestión de identidad sino de despliegue” (2003: 345). La separación entre sexo y género dejó de ser entonces un concepto de apoyo que salvaba diferencias irreconciliables y que permitía la apertura a la nueva investigación y a la teoría. Pasó a convertirse en un obstáculo para la misma debido a lo difícil de su inteligibilidad universal. (cfr. Tannen, 1993).

De este modo, sexo, género e identidad sexual permanecen vinculados irremediabilmente en el discurso clasificatorio hasta hoy, a pesar de que se han tratado de separar y se persiste en distinguirlos y en explicar sus diferencias. Si se observa detenidamente, se podría arriesgar una primera afirmación: la identidad individual se estructura a partir de la correspondencia entre sexo y género. Dicho en otros términos, la identidad sexual está atada de manera irremediable a la forma de concebir el género en cada sociedad. La condición de ser varón o mujer está atada a una lógica penetrante y profunda que domina y que consolida el psiquismo individual, y que le permite a los demás clasificar en grupos de acuerdo con su consonancia sexual. De hecho, autoridades en el tema del género, como Joan Scott por ejemplo, analizan la trascendencia de este concepto y su importancia para el análisis histórico de la participación femenina en las transformaciones sociales de los últimos siglos, aunque no niegan que el término es una categoría social impuesta inicialmente por quienes querían estudiar desde la academia los aportes de las mujeres a la historia (Scott, 1990). Hoy en día, “género” es casi equivalente a la categoría “mujer”.

/ **Cuestiones de identidad (sexual)** /

No obstante lo anteriormente dicho, algunas reflexiones nacidas en la década de los noventa señalan que, al igual que el género, la determinación del sexo no es un a priori de la ciencia y tampoco puede definirse a través de la apariencia física (ver Butler, 2001; Roudinesco, 2002; entre otros). Algunas veces, en aras de la objetividad del discurso científico, se recurre a pruebas de laboratorio para determinarlo desde lo biológico, como en el caso de los comités disciplinarios de los juegos olímpicos, en los que se han presentado confusiones porque los y las deportistas exceden los límites de hormonas en su sangre (estrógenos o testosterona), ya sea por el exceso de entrenamiento o por el consumo de sustancias que los estimulan y fortalecen físicamente. Ante tal circunstancia, los jueces no pueden determinar el sexo del competidor por su apariencia y dudan de la veracidad de los documentos y certificados que así lo avalan, es decir, no pueden clasificarlos(las) para la justa en la cual van a competir. De ello depende su participación en el torneo, y por tanto el reconocimiento social, las medallas, el nombre de su país en alto.³ Como se ve, es una situación ignominiosa, en la cual a un hombre o a una mujer se les dice “usted no lo es”, se les cuestiona su identidad.⁴

Sin embargo, no es necesario remontarse históricamente hasta Aristóteles para iniciar un análisis detenido de las implicaciones de la separación entre lo sexual y lo genérico, punto de apoyo de este ensayo. Aunque lo masculino y lo femenino han existido en todas las expresiones culturales conocidas, cabe señalar que este interés por investigar a fondo la fisiología de los sexos en la academia médica (anatomía, biología, psicoanálisis) nace en Occidente al mismo tiempo que se

3. Thomas Laqueur se pregunta también si un hombre que pierde el pene por un accidente o una dolencia física dejaría de ser hombre. La pregunta pasaría por necia sino fuera porque se constituye en el contraejemplo perfecto. Se podría extrapolar esta pregunta al manido tema de los defectos genéticos (síndromes relacionados con los pares cromosómicos). Si bien a las personas aquejadas de estos males se les atribuye un género de manera arbitraria, no se les puede atribuir un sexo.

4. Sin embargo, esto es un problema cotidiano para buena parte de las personas homosexuales: un grupo humano cuestiona la identidad de alguien por no acercarse a los parámetros establecidos en sociedad y desconfía de sus aseveraciones. No basta sentirse hombre o mujer: se requiere que el grupo (el colectivo, la empresa, el colegio) dé su visto bueno.

produce el ocultamiento forzoso de la sexualidad, hacia finales del siglo XVI. Por autores como Thomas Laqueur se conoce que la oposición de los sexos es una concepción propia de la Ilustración. Antes, el cuerpo del hombre y el de la mujer, eran entendidos como uno sólo, con una sencilla modificación de sus órganos genitales. Los genitales del hombre y la mujer eran similares, con los órganos invertidos: el cuerpo femenino tenía la posibilidad de albergar un nuevo ser. El cuerpo de las mujeres era concebido como igual al del hombre. Sin embargo, después del siglo XVII, los cuerpos dejan de ser uno sólo y cada uno cuenta con diferencias irreconciliables respecto del otro (Laqueur, 1990).

Así, desde el Renacimiento y hasta bien entrado el siglo XVIII el cuerpo femenino no era el llamado sexo opuesto. Thomas Laqueur tomó para esta conclusión el estudio genealógico de las imágenes reproducidas en los manuales de anatomía de la época. Mientras hoy tales tratados ubican el cuerpo de la mujer junto al del hombre para comparar sus diferencias, otrora esa ubicación se hacía para resaltar sus similitudes.⁵ Según Laqueur, el cuerpo femenino era simplemente el inverso del masculino, es decir, el cuerpo del hombre con unos cuantos cambios. Los genitales de la mujer eran como los del hombre, sólo que con las alteraciones propias de la maternidad, así como el cuerpo del hombre poseía un diseño que le permitía alcanzar la matriz para la fecundación. Es después de la Ilustración, y a lo largo del siglo XIX, cuando el cuerpo de la mujer es visto como un cuerpo diferente, se convierte en un ente separado del cuerpo del hombre y con diferencias mucho más notorias que los alejaban cada vez más. En ese mismo momento, el sexo se convierte en algo de lo cual no se debe hablar en público, pero que se debe insinuar en el confesionario y sobre todo en el consultorio médico, es decir, aquello a lo que se alude pero sólo para silenciarlo. De este modo, a través del sexo (y de su consecuente diferencia de género) se controlaba a los individuos, al mismo tiempo que se reglamentaban sus posibilidades de expresión.⁶ Y de paso,

5. Evidentemente, el texto del Génesis es una prueba palmaria de la similitud entre los cuerpos: la primera mujer (Eva) fue creada de una costilla de Adán (Génesis, 2,21) luego de negarse éste a aceptar la compañía de un animal entre todos los de la Creación. Dios no quería que el primer hombre estuviese solo e hizo a la mujer para que le prestara ayuda de manera idónea. Adán la reconoce, la acepta y la considera “hueso de mis huesos y carne de mi carne” (Ibíd. 2,23). Las diferencias entonces no podrían ser significativas.

6. El control social de los excesos a partir del Siglo de las Luces se garantizaba mediante la argumentación científica: el justo medio, la virtud. Ahorrar las poluciones, la libido no es ilimitada, el exceso de uso del cuerpo acarrea males que degeneran el alma y el espíritu, etc. Las taras epidemiológicas y de salud pública

con la superioridad del uno con respecto del otro. El discurso científico se encargó, durante muchos años, de justificar la permanencia de la mujer en la minoría de edad.⁷

La frenología es uno de los tantos casos en los que se revela la costumbre de explicar la vida sexual humana a partir de prácticas impuestas por el método científico, por ejemplo a partir de extrapolaciones realizadas desde el cuerpo del hombre hacia la mujer, o desde otras especies animales hacia la humana. Así, la supuesta pérdida del deseo sexual durante la regla fue un mito ampliamente extendido a lo largo de los años debido a la comparación (extrapolación, mejor) del estro de las hembras de los mamíferos que más tenían a mano los investigadores. Dirá Freud, parafraseando a Napoleón: “La anatomía es el destino” (Freud, 1923). Es decir, a partir de la asignación sexual, el ser humano actúa y se desempeña en su medio social.

De hecho, en la doctrina psicoanalítica, por citar uno de los casos paradigmáticos en el discurso académico de hoy, la diferencia de los sexos es crucial para sostener la teoría del complejo de Edipo y su corolario: el complejo de castración. El psicoanálisis verdaderamente fundamenta la constitución psíquica y pulsional del individuo en esa oposición. Freud, en su artículo de 1925 “Algunas consecuencias psíquicas de las diferencias anatómicas entre los sexos” y en textos posteriores (cfr. Freud, 1932), señala que la manipulación y posterior fantasía de los niños en torno a sus genitales, junto con el señalamiento opresivo de sus mayores (gestos de culpa, reproches, pronósticos de castigo), serán factores que determinarán la posterior conformación de su deseo, en tanto erotizan el falo o presienten su ausencia. Esa fantasía primordial fue encontrada por el análisis como factor constitutivo

del siglo XIX (la prostitución y la masturbación) se debían al exceso de uso de la zona genital. Si Masters y Johnson reencontraron lo que el siglo XIX ocultó, fue precisamente porque el silenciamiento de la ciencia de la época clásica quería, a toda costa, no evitar el disfrute individual, sino detentar el control político del goce propio, so pena de que se obtuviese una enfermedad de fácil diagnóstico social. El ahorro del deseo estaba en pro de la salud.

7. Por ejemplo, la corriente de la frenología de Gall determinó la relación entre cerebelo y “*amatividad*” o capacidad libidinal de la mujer y, además, fortaleció la idea según la cual ésta era menor de edad con respecto al hombre. Para este fin apeló a una justificación “científica”: su volumen craneal, el tamaño de la frente, etc., eran menores, lo que indicaría menor inteligencia y aptitud para razonar. Se equiparaba la cantidad física con la capacidad intelectual.

de una identidad psíquica nacida desde la definición sexual, así fuese desde lo inconsciente. O se tiene el pene, o se busca porque se carece de él: tal pareciera que esta fuera la disyuntiva del infante, la cual se extiende hasta su consolidación como ser adulto. El sexo, y con él la identidad, no se obtendría solamente a partir de la aparición de los órganos reproductivos incipientes en el feto, sino a partir de la asunción de la condición de sí mismo y de la aceptación por parte de los demás.

No obstante, este ejercicio de pensar la identidad propia —y de paso la identidad colectiva— es propio de Occidente, lo cual no quiere decir que sea universalizable. Así, Jean-Pierre Vernant, en su texto sobre el individuo en la ciudad, nos presenta una caracterización del individuo que trata de aislarse de su conjunto, pero al mismo tiempo se identifica con él. Afirma este autor que el individuo en el individualismo valoriza la vida privada en comparación con la pública, intensifica las relaciones de sí (consigo mismo) y reconoce su singularidad e independencia con respecto de su grupo e instituciones (Vernan, 1990: 28 y ss). Esta individualización goza de un origen identificable en lo histórico: nace con la polis. Así, trata de fechar simbólicamente la aparición de la independencia del hombre de su conjunto. Paradójicamente, es ahí cuando empieza a preguntarse por quién es en realidad.

Françoise Héritier, al estudiar la identidad samo (ubicada en la actual Burkina Faso), caracteriza la identidad de cada miembro de esta tribu no occidental. Estos requieren, para su definición individual, del apoyo de lo que nosotros entendemos por instituciones sociales: “la identidad samo es el papel asignado y consentido, interiorizado y querido, íntegramente *contenido en el nombre del linaje* e individual” (Héritier, 1981: 72 y ss). Ese nombre requiere de una protección, de un estar en guardia, so pena de mancillarlo, de avergonzarlo. Debe ser protegido además, porque el nombre es la regla social, la protección contra la exclusión y, por tanto, contra la locura, la muerte. Pese a que existe eso que nosotros los occidentales llamaríamos sentimientos individuales, lo que tiene peso, y en última instancia preponderancia en las decisiones, es la voluntad colectiva del grupo. Según Héritier, la sumisión al código social es total. No hay independencia de pautas ni de reglas o excepciones. El individuo es lo social y también su herencia.

/ **Nuevas lecturas sobre la identidad** /

Como vimos, la identidad ha sido entendida como ese sentido personal que se construye con respecto de lo que se es, de donde se proviene y para donde se va. Es decir, la identidad es entendida como un proceso que se inicia en el plano personal, individual, y que es construida de manera casi voluntaria pero al mismo tiempo está regida por patrones supraindividuales, históricos, permanentes y casi inmodificables, tales como las prácticas sociales, la idiosincrasia de cada región y país, los valores patrios constituidos a lo largo de años, el tipo de educación recibida, el recuerdo de la sangre de los mártires religiosos y políticos que lucharon por alcanzar eso que hoy en día disfrutamos, etc., y que una vez adquiridos, asimilados por el individuo, son irrenunciables. Hoy en día se considera que la identidad del ser humano se construye de manera individual, con el paso de los años, a través de múltiples influencias y asumiendo responsabilidades. Es el discurso usual y el políticamente correcto. Nuestro país, por ejemplo, avala el derecho de los individuos al libre desarrollo de la personalidad (art. 16 de la Constitución de Colombia) y lo incluye en la lista de derechos fundamentales. Ello proviene de una tradición filosófica de principios del siglo XX que predicaba la ontogenia como una repetición en el ámbito micro de la filogenia. El individuo se desarrolla de la misma forma como la especie se desarrolla. Por esto, el problema de la identidad suele clasificarse en dos partes que se diferencian en la teoría: el componente del individuo y la parte colectiva.

Con todo, y a pesar de que el trabajo militante y el activismo político han conquistado logros significativos a nivel de reconocimientos y derechos para las minorías sexuales, no hay aún un análisis concienzudo sobre el problema filosófico que subyace a la identidad que se origina en la diferencia sexual, menos aún cuando se dan por sentado numerosos supuestos, como por ejemplo la normalidad o la naturalidad de la vida sexual de las personas, categorías que se tornan excluyentes pues trascienden la oposición normal-anormal y se acercan más a la dicotomía incluido-excluido. Las dificultades del concepto “identidad” empiezan a surgir cuando se presentan las causas del rechazo o de la desestimación. Es necesario justificar la diferencia como valor de separación y la similitud como criterio de elección: así se crea una ruptura, una separación entre lo correcto y lo incorrec-

to, lo conveniente y lo inconveniente, lo normal y lo patológico (en palabras de Canguilhem) o el amigo y el enemigo (cfr. Schmitt). El trasfondo de la identidad es, entonces, la exclusión, la humillación de aquello que no está definido. Y es que la necesidad de someterse a la prueba social —sea la evidencia médica o la aceptación del grupo— implicará todo un ordenamiento político subyacente, pues la distribución de poderes está mediada por la posibilidad de clasificar, de categorizar y de organizarse a sí mismo y a los demás, como bien lo señala Michel Foucault en su texto ya clásico *Las palabras y las cosas* (1966).

Ante la sin salida que genera la definición o las connotaciones de la identidad, cabe acercarse a la propuesta de Judith Butler, quien en consonancia con la propuesta de Scott, pero en un estilo mucho más radical, desafía las categorías de sexo, género e identidad sexual, por tratar de separar, polarizar y sobredeterminar a los sujetos, de cara a iniciar un proceso doble en el que se logra sujetar al individuo: hacerlo sujeto y al mismo tiempo, mantenerlo sujeto a una política particular. Esta filósofa estadounidense ha tomado como eje de su propuesta investigativa el concepto de performatividad y su impacto en la constitución del sujeto. A pesar de ello, ha sido duramente criticada por tomar tal concepto y darle un giro enorme, basándose en otros autores como Althusser y Derrida, hasta tal punto que ya la concepción original de la palabra no se reconoce con facilidad en su propuesta. Partiendo desde la filosofía del lenguaje ordinario —y su propuesta de los actos de habla, es decir, la teoría que analiza aquella parte del discurso que, además de constatar la realidad, la crea mediante la acción— Butler propone que la identidad del individuo, al igual que el género y que el sexo, no es más que una puesta en acto permanente, es un conjunto de normas y de acciones diversas y ajenas: anteriores a sí mismas, se repiten constantemente. Desde una posición postestructuralista y deconstruccionista, Butler sostiene que eso llamado identidad, es decir, el sentido de permanencia de la respuesta a la pregunta “¿qué soy?”, “¿a qué me parezco?” o “¿a qué pertenezco?”, resultaría ilusorio, porque el esfuerzo por adecuarse a un patrón o por hallar elementos de pertenencia con un grupo nacen de la repetición citacional: la constitución de una identidad pasa por la asunción de una copia que carece de original.

Ahora bien, los ecos de su propuesta política refieren a la subversión discursiva por medio, ya no de la resistencia violenta, sino de la transgresión permanente de las estructuras sociales. Ella comprende la propuesta austiniana en términos del

lenguaje en general, no sólo con los actos de habla, y relaciona su teoría con otros autores que la han influido (como la propuesta marxista de Althusser). En tanto ha estudiado profundamente la dialéctica del amo y el esclavo (Butler, 1997), es bastante cercana a Hegel. A partir de ellos, y con una fuerte influencia de Foucault y del psicoanálisis, Butler ha propuesto el concepto de performatividad para analizar la conformación identitaria de las minorías, especialmente las sexuales y raciales. Afirma Butler que el individuo actúa de forma performativa en tanto re-presenta (o ejecuta) aquello que los demás designan que es o lo que fantasean sobre lo que es, tal y como cuando una persona con un deseo homosexual se comporta ante los otros como un “marica” y se convierte en lo que los demás señalan de él. Toma el ejemplo de Althusser en su concepto de interpelación, del policía anónimo que señala al sujeto y lo detiene (“¡Hey, tú!”) convirtiéndolo es un potencial criminal que tiene que defenderse: todo acusado, en vez de ser potencialmente inocente, es potencialmente culpable. En palabras de Althusser, el individuo no precede a la ideología sino al contrario: es la ideología la que da sustancia al individuo al reconocerlo de cierta forma, sea como delincuente, extraño o rebelde (1971).

En esa medida, Butler analiza la interpelación que recibe un hombre afeminado o una mujer masculinizada por parte de quienes ostentan la identidad mayoritaria. Al destacar la diferencia cuando se estigmatiza a alguien por su condición, no solamente se lo separa del conjunto sino que se afirma la diferencia “esencial” de esa persona. En este punto toma elementos de Foucault y su primer tomo de la *Historia de la sexualidad*, texto que, en principio, analiza la naturalización de la perversión homosexual durante el siglo XIX y las consecuencias que devinieron a partir de entonces (Foucault ,1981).⁸

Podría pensarse que la propuesta de Butler depende mucho del tipo de grupo o comunidad que acoge —eventualmente el individuo butleriano sería dependiente en gran medida del contexto— y que es cercana a la propuesta sociológica del habitus propuesta por Bourdieu, autor que se acerca a este problema en su estudio sobre la violencia simbólica ejercida a partir de la dominación masculina (cfr.

8. Una naturalización que con el paso de los años se ha convertido en su definición, de ahí que la reivindicación de la diversidad sexual que se conoce hoy en día en los países de habla inglesa esté acompañada de la afirmación de orgullo y de solidez: “*We’re here, we’re queer*”. Como propuesta propia, Butler reconoce que la identidad personal no sería más que una continua puesta en escena individual que resulta de aquello que los demás han dicho – y por tanto, han hecho – de esa persona.

Bourdieu, 2000). Sin embargo, buena parte de las personas discriminadas por su orientación sexual han atravesado por situaciones excluyentes que, sin embargo, no serían apreciadas explícitamente como discriminación. Por ejemplo, el tema que nos atañe: la constitución mandataria de una identidad. En el discurso bipolar de nuestra sociedad, la repetición permanente de ritos, discursos y prácticas que certifiquen la masculinidad o feminidad, es decir, que permitan la intelección del hombre o de la mujer, requiere de la exclusión sistemática de deseos, atracciones y prácticas menospreciadas. Por lo anterior, no basta vivir en un contexto libre de homofobia para que una persona se reconcilie con su expresión sexual, y viva libre de tapujos o de represiones sociales. Los efectos performativos del lenguaje dependen, más que del acto en sí (el acto locutivo, diría Austin), de la estructura opresiva que permite la existencia de tales actos (lo que hace que el acto sea también ilocutivo). Tener una identidad que sea acorde con el sexo y con el género significa escuchar una orden que no proviene de ninguna parte, pero que se escucha en todas partes, y se vive la presión por cumplir con dicha orden. Retomando una idea que presenté arriba, en la sociedad de hoy resulta necesario validar la imposición heterosexual a través del rechazo (velado o directo) de las formas no heterosexuales.

Ahora bien, Butler se esfuerza por mostrar que no existe una estructura física ni administrativa que someta al ser humano que llega a ella y que lo condicione a desear un cierto tipo de objeto, como le ocurriría a un prisionero recién detenido. Tampoco afirma que los sistemas de dominación que someten a las personas se introduzcan en su interior como un elemento extraño a ellas; más bien, sostiene que la hegemonía política se crea a través de la vía discursiva y se torna permanente mediante la repetición (iteratividad). En esta misma medida el individuo tiene serias dificultades para defenderse por sí mismo, pues no se puede separar de los aparatos que lo constituyen. De ahí que el sujeto de la propuesta de Butler pueda ser visto como un ser indefenso, incapaz de enfrentar tales aparatos, sometido a la voluntad de sus opresores. O, incluso, tan etéreo, dependiente del contexto, carente de unidad y de concreción, que pueda ser descalificado como sujeto. La propuesta de Butler ha recibido duras críticas desde la filosofía porque su análisis es deconstructivo, lo que implica que se esfuerza por evidenciar la falsa oposición de términos que estructura los conceptos claves de la convivencia política y de la ética: los pares de opuestos tales como individuo-sociedad, sexo- género, hombre-mujer, normal-patológico, natural-cultural, se convierten

en engaños, en creaciones artificiosas que sostienen un dispositivo dedicado al control de los sujetos.

Sin embargo, para muchos, tal ejercicio deconstructivo amenaza con desvanecer al sujeto, en la medida en que éste, al desnaturalizarse, se convierte en un mero instrumento cultural al servicio de la normalización, en un espacio vacío, carente de sustancia, sin la posibilidad de tomar distancia frente a aquello que lo determina. En ese sentido, no habría la posibilidad de refutar a los aparatos de dominación ni de convertir el mundo que lo rodea. Empero, ello no resultaría del todo cierto, en la medida en que existe una posibilidad de intervenir en ese statu quo que es el dispositivo social de control: desafiar la fuente de los conflictos de los sujetos (el discurso hegemónico), lo cual puede convertirse en el motor de un cambio. El discurso puede ser subvertido mediante la fórmula naturalizante que lo instituye. En la medida en que un sujeto se percata de la farsa que es aquello que tradicionalmente ha considerado natural, transforma su mirada sobre lo que considera no natural o antinatural. Más que decir “todo es válido porque todos y todas somos seres artificiosos”, Butler invitaría a decir: me atrevo a pensar, “todos podemos cuestionar lo que hemos creído ser”.

El ejemplo más característico de este acto subversivo que sugiere Butler como posibilidad de transformación es la acción del travestido. Objeto de rechazo, de fastidio, es considerado por la comunidad y por la sociedad como un ser abyecto. Su forma de desenvolverse en sociedad resulta incómoda y difícil de asimilar. Tal vez es mejor no verle, debido a la distorsión que hace de la feminidad (o masculinidad, si se trata de una mujer masculinizada). Su discurso corporal y proxémico resulta molesto y por tanto resulta desafiante. A simple vista, es una mala imitación de un buen original (la mujer femenina, el hombre masculino). Se aleja de los parámetros establecidos, es decir, del discurso hegemónico, tantas veces repetido y por ello naturalizado, así sea entendido sólo como idiosincrático. Pero, en tanto el discurso es performativo, también sirve para que ese travestido, que ha sido despreciado por su condición, pueda a la vez desafiar los parámetros que lo juzgan. El travestido (y en general, el idiolecto *queer*) toma elementos del discurso (o del generolecto) femenino y lo distorsionan de forma satírica, generando una transformación en su sentido inicial. El afeminado (*queer*, en inglés) desafía las formas asignadas a su género e ironiza con él.

En la medida en que se comprende la performatividad de la identidad sexual, para Butler resulta una propuesta interesante la del hombre travestido que distorsiona el actuar femenino y, de paso, el masculino, como es el caso del *drag queen* o, viceversa, el caso de la *butch femme* femenina. Es una forma de copiar aquello que no tiene original. Resulta una verdadera oportunidad para cuestionarse a sí mismo los propios criterios de género. En ese orden de ideas, Judith Butler analiza el carácter paradójico de la subjetivación del prisionero. La sujeción del nuevo “sujeto” a la autonomía es su mismo aprisionamiento. Tal atadura se lleva a cabo no por medio de la doctrina ni de la ideología sino a través del cuerpo mismo, que es ahora la posibilidad de inteligirse a sí mismo. El cuerpo deja de ser, como Foucault lo señaló en su momento, el envase contenedor del alma y se convierte en el prisionero de la misma (Foucault, 1966). Así, señala Butler que “[...] la sujeción ni es simplemente la dominación de un sujeto ni su producción, sino que designa una cierta clase de restricción en la producción, una restricción sin la cual la producción del sujeto no puede tener lugar, una restricción a través de la cual esa producción tiene lugar” (Butler, 1995: 230; la traducción es mía). A partir de ahí, Butler se pregunta por las consecuencias de la metáfora de la prisión para el desarrollo del análisis foucaultiano sobre la producción discursiva del sujeto:

¿Qué hace que convirtamos en privilegiadas las figuras del encarcelamiento y la invasión a través de las cuales Foucault articula el proceso mismo de subjetivación, la producción discursiva de la identidad? *Si el discurso produce la identidad mediante la provisión del principio regulatorio y la obediencia al mismo*, a través del cual se apodera, se totaliza y se da coherencia a un individuo, entonces pareciera que cada “identidad”, en tanto es totalizante, actúa precisamente como “el alma que aprisiona el cuerpo” (Butler, 1995: 231; la traducción y las cursivas son mías).

Nótese bien cómo la identidad es parte constitutiva del discurso regulador en torno al cual se determinan las vidas de los sujetos. Así, la identidad, en Judith Butler, forma parte del dispositivo de control que impone y al mismo tiempo regula aquello que se debe ser. Es un dispositivo en la misma medida en que genera sus propios sujetos y se naturaliza, es decir, es la ley la que origina al hombre y le dice que ha sido el hombre quien la ha creado. Y crea también a sus propios contradictores: habrá quienes puedan permanecer en un cierto margen, distanciados de la actitud “esperada”, pues la identidad no es un modelo único, sino un abanico

de opciones impuestas desde un patrón que no existe. Es en este escenario en el que aparece el travestido.

Es llamativo que la figura del travestido suela estar ligada a prácticas de transgresión y que se asocie con estar fuera de la ley. Dentro del sector mismo, el afeminamiento masculino no es algo bien visto, ya que tal comportamiento despierta la atracción de las miradas. La necesidad de semejar el sexo contrario es algo que cada vez se distancia más del desear el mismo sexo. El travestismo genera un rechazo mucho más profundo que las prácticas privadas de la homosexualidad, dado que se hace público. El travestido que actúa la ley en realidad la ridiculiza. Un hombre que camina como una mujer o que se maquilla mejor que una mujer, en realidad no es una copia que supera al original: es el portador de un mensaje subversivo, en la medida misma en que evidencia la obligación de caminar o de maquillarse, como partes de un dispositivo de control hacia la mujer. De hecho, muchos hombres y mujeres que travisten su cuerpo, no lo hacen para querer parecer del sexo opuesto: lo hacen para asumir una inteligibilidad distinta, liberada de ataduras bipolares (se puede ser hombre y se puede ser mujer, salvando la oposición que interioriza a uno por encima de la otra). El travestido deja de ser un ser que copia o imita al modelo de mujer, y se convierte, eventualmente, en un transgresor del género y del discurso de la hegemonía, por cuanto desafía la pretensión de naturalidad y originalidad de la heterosexualidad (Butler, 2002: 185). Al ir más allá de la burla que pueda hacer de las normas de género, el travestido que exagera la feminidad o la lesbiana que se masculiniza a sí misma, se han apropiado del discurso imperante y de sus normas aparentemente naturales, para luego subvertirlas. Utiliza su cuerpo para mostrar las múltiples formas de sometimiento y dominación que vivimos hombres y mujeres por cuenta de la inteligibilidad de género.

La exclusión es propia, entonces, de toda identidad, lo que no hace más que confirmar el sentido político de este concepto. Pero ese exterior “constitutivo” inabarcable es diferente de otras identidades creadas por oposición. A ese exterior que existe, para que exista lo demás, se le llama abyección. Una abyección que existe en la medida misma en que hace que lo posible pueda existir. Está situada mucho antes de la esfera política, por lo cual no es ninguna ley, pues se ubica en el principio de toda comprensión: en la ambigüedad entre la diferenciación entre el hombre y la mujer. El miedo a la indefinición nunca antes había estado tan

presente como ahora.⁹ La “pseudotolerancia” (Eribon, 2000) de las democracias liberales conduce a que el homosexual (o heterosexual) travestido sea rechazado, en buena parte, por traer al espacio público aquello que se considera lo más privado, pero ese argumento en realidad oculta el miedo íntimo que puede producir la subversión de la identidad.

Ahora bien, ¿el miedo a la homosexualidad es incompatible con el miedo a la diferencia de la identidad sexual? En teoría, para las democracias liberales, de nuevo, el problema no es la práctica de la vida sexual, pues la diversidad de formas de goce ha ido permeando poco a poco el discurso sobre el dispositivo de la sexualidad: la idea de que “todo vale” (“*anything goes*”) es aplicada indistintamente a homos y heteros. La dificultad estriba en que la asociación homosexual-subversivo es entendida más como homosexual-delincuente u homosexual-antisocial, y el instrumento contra la diversidad empleado por sectores homofóbicos es, precisamente, el tema del travestismo. La petición de aislamiento, de ostracismo que muchas veces se eleva contra la subversión de la identidad ha llevado a que los ojos de la hegemonía empiecen a centrarse en la diferencia. Esa viabilidad del sujeto está dada en términos de entrar a significar la ley prohibitiva fundamental como su esencia. Ya no cabe más la hipótesis represiva que entraría a yugular los indómitos deseos de la libido: la ley se incorpora en términos de conciencia, de normatividad. Dice Butler: “El alma es precisamente lo que le falta al cuerpo, por lo tanto, esa falta, esa ausencia produce el cuerpo como su otro, como su medio de expresión” (Butler, 1992: 88).

/ **En conclusión** /

La posición de Butler genera un conflicto de dimensiones considerables para el discurso que invita a la tolerancia, pues con este concepto, en principio conciliador, también se promueven la autoaceptación y la discreción, el silencio —personas

9. La discusión actual sobre si padres en uniones homoparentales pueden educar hijos, se sitúa precisamente en el temor de una mayoría a “deformar” o a “dar mal ejemplo” a los pequeños sobre lo que es un comportamiento sexual socialmente aceptado.

que estarían dispuestas a aceptar la homosexualidad siempre y cuando los y las homosexuales se limiten al ámbito de lo privado, sean castos, no se manifiesten abiertamente, no quieran adoptar ni educar niños, no hereden de sus compañeros, etc.— y ese conflicto nacerá en tanto señala que lo rechazado no es en sí la práctica sexual no heterosexual —limitada a la cama, a la intimidad, al ejercicio de la conyugalidad—, sino la trasgresión de los límites sociales, lo que significa que los límites de la homosexualidad no están en la trasgresión del objeto de deseo sino en la abyección. Este término es, según Butler, “literalmente la acción de arrojar fuera, desechar, excluir, y por tanto, supone y produce un terreno de acción desde el cual se establece la diferencia” (Butler, 2002: 19 y ss.), entendida por la autora como “las zonas invisibles, inhabitables de la vida social que, sin embargo, están densamente pobladas por quienes no gozan de la jerarquía de sujetos pero cuya condición de vivir bajo la esfera de lo invivible es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos” (Butler, 2002: 20).

La constitución de la subjetividad y de la “identidad sexual” necesita leerse a partir de un rechazo, de un aislamiento de la comunidad. El proceso de aceptarse a sí mismo como diferente a los demás significa someterse a un escarnio privado, si cabe el término: los miedos y los temores son múltiples al sentirse distinto, tal vez en situación de pecado o cometiendo un error gravísimo; pero también quiere decir que hay otros y otras en un problema similar. Es usual que el acompañamiento terapéutico implique el reconocimiento de ambas situaciones. Como advierte el sociólogo francés Didier Eribon:

La subjetividad gay es, pues, una subjetividad “inferiorizada” no sólo porque encuentra la situación inferior creada para los homosexuales en la sociedad, sino sobre todo porque está producida por ésta: no hay, por un lado, una subjetividad que pre-existiese y, por otro, una huella social que a continuación la deformase (Eribon, 2000: 109).

A partir del análisis de la abyección y de la exclusión se puede entender, entonces, que las personas que en un momento son estigmatizadas por causa de su conducta diferente, rechacen esa estandarización y tiendan a transgredir, a violentar con su cuerpo a modo de instrumento. El cuerpo, una vez agraviado, queda ubicado en el límite de lo inteligible. Sin embargo, en su retorno, en su reclamación por ocupar un lugar propio, hay una transformación peculiar. Los cuerpos abyectos no se hacen sentir a través del rechazo abierto y racional del discurso opresor, es decir, no se

convierten en pares racionales de sus opresores, sino que lo hacen mediante la transgresión simbólica del discurso que les ha sido impuesto.

/ Bibliografía /

Althusser, Louis, 1971, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Bogotá DC, Oveja Negra.

Arango, Luz Gabriela, Magdalena León y Mara Viveros (compiladoras), 1995, *Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*, Bogotá DC, Ediciones Uniandes/Tercer Mundo Editores.

Bengoechea, Mercedes, 2003, “El concepto de género en la sociolingüística, o de cómo el paradigma de la dominación femenina ha malinterpretado la diferencia”, en: Tubert, Silvia, *Del sexo al género*, Valencia, Ed. Cátedra e Institut de la Mujer, 2003.

Bourdieu, Pierre, 2000, *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.

Butler, Judith, 1992, “Problema de los géneros, teoría feminista y discurso psicoanalítico”, en: Nicholson, Linda, *Feminismo / Postmodernismo*. Santiago de Chile, Isis Internacional.

_____, 1995, “Subjection, Resistance, Resignification: Between Freud and Foucault”, en: Rajchman, John, *The question of identity*. Londres / NY, Routledge, 1995.

_____, 1997, *The psychic life of power*, San Francisco, Stanford UP.

_____, 2001, *El género en disputa*, México DF, Paidós – UNAM.

_____, 2002, *Cuerpos que importan*, México DF, Paidós.

Castellanos, Gabriela, 1995 “¿Existe la mujer? Género, lenguaje y cultura”, en: Castellanos, León y Viveros (compiladoras), *Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*, Bogotá DC, Ed. Uniandes/Tercer Mundo Ed.

_____, 1994, “Desarrollo del concepto de género en la teoría feminista”, en: Castellanos G. Simone A. y Gloria V. (comp), *Discurso, género y mujer - Revista La Manzana de la Discordia*, Cali, Universidad del Valle, 1994.

- Conway, Jill, Susan Bourque y Scout, Joan, 1998, “El concepto de género”, en: Navarro y Stimpson, *¿Qué son los estudios de mujeres?*, Buenos Aires, FCE.
- Eribon, Didier, 2000, *Reflexiones sobre la cuestión gay*, Barcelona, Anagrama
- Foucault, Michel, 1966, *Las palabras y las cosas*, México DF, Ed. Siglo XXI.
- _____, 1981, *Historia de la sexualidad*, T. I, México, Ed. S. XXI.
- Freud, Sigmund, 1912, “La organización genital infantil”, en: *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu Eds. 1990, 24 vols.
- _____, 1925, “Algunas consecuencias psíquicas de las diferencias anatómicas entre los sexos”, en: *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu Eds. 1990, 24 vols.
- _____, 1932, “La feminidad”, en: *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu Eds. 1990, 24 vols.
- Héritier, Françoise, 1981, “La identidad samo”, en: *Claude Lèvi-Strauss, La identidad*, Barcelona, Petrel, 1981.
- Roudinesco, Elisabeth, 2002, *La familia en desorden*, Bs. As, FCE.
- Scout, J., 1990, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en: *Amelang y Nash, Historia y género*, Valencia, Ed. Alfons el Magnanim, 1990.
- Stoller, Robert, en: Millet, Kate, 1969, *Política sexual*, Valencia, Ed. Cátedra e Institut de la Mujer.
- Tannen, Deborah (ed.), 1993, *Gender and Conversational Interaction*, New York, Oxford University Press.
- Tubert, S., 2003, *Del sexo al género*, Valencia, Cátedra e Instut de la Mujer.
- Vernant, J-P, 1990, “El individuo en la ciudad”, en: *Veyne, P., Sobre la identidad*, Barcelona, Ed. Ariel.

Familia y homoparentalidad: una revisión del tema*

*Family and homoparentality:
a review on the topic*

/ Resumen /

El artículo revisa el posible impacto de la legalización del matrimonio homosexual y de expresiones de la diversidad sexual (identidad homosexual, homoparentalidad) sobre la concepción contemporánea de familia, a partir de algunos de los hallazgos investigativos más destacados de las dos últimas décadas sobre el tema. A partir de esta reflexión, se sostiene que la conformación familiar de parte de parejas no heterosexuales no deteriora la institución familiar sino que la transforma, al aportar elementos de juicio que desnaturalicen el sentido de los vínculos entre padres e hijos y, de paso, amplían las posibilidades de intelección de esta unidad cultural

Palabras clave: Ciencias Sociales / Familia / Matrimonio / Homoparentalidad / Diversidad Sexual

* El presente artículo es resultado de la participación del autor en el seminario permanente del grupo de "Estudios de género" de la Universidad Icesi.

Artículo de investigación científica y tecnológica recibido el 06/05/10 y aprobado el 31/05/10.

Publicado en la Revista CS, edición No.5, 2010.

/ Abstract /

The possible impact of the legalization of gay marriage and several expressions of sexual and gendered diversity (gay coming out, homoparenting adoption) on the contemporary conception of family is examined here, from several research findings in last twenty years. Drawing on the results of this reflection, the non-heterosexual couples would not diminish the familiar institution, but they surely transform it, since these unions would denaturalize the links between parents and children and extend the possibilities of comprehension of this cultural cluster.

Key words: Identity / Social Sciences / Family / Marriage / Homoparenting / Sexual Diversity

/ Introducción /

En el presente artículo se revisan algunas de las principales transformaciones que ha sufrido la institución familiar a partir de la visibilización de la diversidad sexual y de género y, específicamente, de dos sistemas sociales en busca de legitimación: el matrimonio homosexual¹ y la homoparentalidad². Se sostendrá que “la familia” no se ve afectada negativamente por la inclusión de personas y parejas homosexuales en el campo de la formalidad jurídica, a pesar de las reservas y preocupaciones que genera la legalización de este tipo de uniones y de las inquietudes que ha despertado en las ciencias sociales. Por el contrario, el reconocimiento de las parejas y familias homoparentales ofrece nuevas posibilidades para pensar la diversidad en la conformación social contemporánea y crear espacios de aprendizaje del respeto y la inclusión. En especial, se hará eco de muchas preguntas e inquietudes que surgen sobre la crianza de los hijos en estas familias, pues como señalan investigadores en desarrollo infantil: “[...] el fenómeno de padres y madres abiertamente homosexuales que crían hijos es una innovación sociocultural única en la era histórica actual; como tal, despierta preguntas sobre el impacto cultural que causa en los niños” (Garnets & Douglas, 2003: 498. Trad. del autor).

1. El 15 de julio de 2010, mientras se redactaba este documento, el Congreso argentino aprobaba, por vía legislativa, la posibilidad de que parejas del mismo sexo accedieran a los beneficios plenos que otorga el matrimonio, convirtiéndose en el primer país que lo convertía en ley estatal. Ver, por ejemplo, la nota del periódico *Página 12*, en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-149544-2010-07-15.html> La ampliación de esta información también está disponible en diarios como Clarín, en: http://www.clarin.com/sociedad/Senado-convirtio-Ley-matrimonio-homosexual_o_298770299.html y en *Perfil*, en: http://www.perfil.com/contenidos/2010/07/14/noticia_0032.html. Sin embargo, tratando de desvincular la palabra “homosexual” del proceso, dadas sus connotaciones aún negativas para la opinión pública, el tema era dado a conocer por algunos medios como “matrimonio igualitario”, es decir: sin privilegios para la mayoría heterosexual. El término “matrimonio igualitario” es reciente y la literatura académica aún no lo ha incorporado. No sobra indicar la incomodidad de algunas personas empapadas del tema que no se mostrarían de acuerdo con la especificidad del término “homosexual” y verían en el eufemismo una invisibilización de los logros obtenidos por el sector de la diversidad de género.

2. El término se refiere a la posibilidad legal de que dos personas del mismo sexo puedan constituir un núcleo familiar formal con capacidad para apoyarse solidariamente, engendrar, educar y convivir con hijos reconocidos como tales y gozar de reconocimiento pleno ante el Estado y la sociedad.

El tema será abordado en tres momentos: primero se reflexionará sobre el sentido de las reivindicaciones y los logros recientes de sectores políticos gays y lésbicos frente al matrimonio homosexual; segundo, se analizarán las posibilidades existentes en la homoparentalidad; tercero, se estudiará el impacto de estas dos prácticas sobre la familia contemporánea desde dos fuentes: la reflexión teórica desde una perspectiva *queer*³ (recurriendo en particular a la filósofa norteamericana Judith Butler y al sociólogo francés Didier Eribon) y los datos empíricos de investigaciones recientes que han abordado el tema en las ciencias sociales. Estos argumentos responden a muchas de las presuposiciones (unas nacidas desde las propias ciencias sociales, otras amparadas en éstas) sobre los inconvenientes de la legalización del matrimonio homosexual. Dado que el material disponible acerca de la homoparentalidad es relativamente reciente, es muy difícil establecer un diálogo acertado entre propuestas.

A partir de lo anterior, se sostendrá que la legitimación del matrimonio homosexual y de la homoparentalidad transformará a futuro el concepto de familia. Este concepto no es un edificio monolítico que se ve socavado o desafiado, sino un hecho social naturalizado que, gracias a su origen, puede ocasionar nuevas relaciones entre sus miembros. Se podrá afirmar entonces que las transformaciones en el concepto de “familia” generadas por la homoparentalidad son valederas, en la medida en que posibilitan la transformación del esquema heterocéntrico tradicional y desafían el vínculo naturalizado entre consanguinidad y parentesco.

3. La *Queer Theory* es un conjunto de formulaciones teóricas y políticas surgidas hacia fines de la década del ochenta, que cuestionan las jerarquías de género tradicionales y denuncian lo artificioso de los argumentos que las apoyan (la correspondencia obligada entre el sexo físico y el género cultural, la separación naturalizada entre “lo masculino” y “lo femenino”, etc.), reivindicando la necesidad de una perspectiva incluyente y en clave de diversidad.

Se amparan en las propuestas de autoras como Eve Kossofsky Sedgwick y Judith Butler.

/ Reflexiones sobre el matrimonio homosexual /

Para septiembre de 2008, la opinión pública norteamericana asistía a un escándalo familiar en las elecciones presidenciales de los Estados Unidos a raíz del embarazo de Bristol, la hija de 16 años de la candidata a la vicepresidencia republicana – Sarah Palin –, y sus declaraciones posteriores ante la prensa. El *affaire* se mitigó debido a que quienes habrían podido aprovechar la ocasión, los demócratas, no intervinieron al respecto alegando que se trata de un asunto que pertenece a la vida privada de una adolescente, y porque la chica pronto se comprometió en matrimonio con su novio. Evidentemente, si su hija hubiese sido descubierta sosteniendo una relación no heterosexual, no se hablaría de matrimonio como fórmula salvadora ni la familia se ampararía en el argumento del amor juvenil para sobreaguar las críticas que surgieron.

Pero el caso abrió una discusión sobre el sexo prematrimonial y el problema de la enseñanza de la abstinencia sexual como el único método para evitar embarazos no deseados⁴, así como el tema de las relaciones sexuales adolescentes, evidenciando además una cuestión que parecía reclusa en la agenda política norteamericana: el sentido actual del matrimonio. A partir de un acto sexual y un embarazo (accidental o, por qué no, contemplado) se impone el acto matrimonial: este resuelve la crisis de opinión mediante la transformación de estatus de la adolescente en madre y, a la vez, transmite un mensaje a los votantes: la enorme importancia que tiene la discusión sobre la función social del matrimonio en el ala conservadora del espectro político. Ello puede resultar entendible en el ala republicana de la política norteamericana, apegada a discursos tradicionales como la necesidad de imponer una forma de religión, la exaltación de la familia y la legalización de las uniones de pareja.

Sin embargo, este tema no solamente despierta el interés de los sectores tradicionales de la política sino, también, de algunos movimientos políticos transformadores como los que luchan por el reconocimiento de la diversidad sexual y de

4. El video se puede ver en: <http://es.youtube.com/watch?v=GfnFBuK-pOk>, visitado en enero de 2009.

género, lo cual no deja de suscitar preguntas a la academia, pues hoy en día: ¿qué sentido tiene reivindicar el matrimonio desde sectores progresistas y renovadores? ¿Por qué algunos movimientos gays y lésbicos de hoy luchan por acceder a una institución, vista por muchos como decimonónica y decadente? Sobre todo si se tiene en cuenta que el principal argumento esgrimido está en función de los “derechos”, lo que implicaría un significativo esfuerzo asimilacionista.⁵ Como señalaban periodistas norteamericanos en un debate que se presentó, hace algunos años, en California en razón de la fallida legalización del matrimonio gay:

[...] (los matrimonios de parejas del mismo sexo) refuerzan las desigualdades entre casados y no casados, pues fuerza a los homosexuales (así como a los heterosexuales) a adscribirse a un estado civil particular, amparado por el Estado, que define la relación a partir de un esquema religioso si se quiere gozar del reconocimiento como padres y miembros de una comunidad” (Willis, 2004. Traducción del autor).

O, como advierte la filósofa Judith Butler, haciendo eco de los comentarios de algunas personas frente al tema:

La naturalización del objetivo [legalización de la homosexualidad en las] fuerzas armadas—matrimonio para la política gay también margina a aquellos para quienes una de estas instituciones resulta odiada, cuando no hostil. De hecho, quienes se oponen a ambas instituciones considerarían que la forma en que son representadas por el “avance de la democracia” constituye una violación a sus principios más fundamentales (2003: 166).

Sin embargo, en los movimientos gays y lésbicos no hay obligatoriedad para conformar una pareja homosexual. El matrimonio homosexual, como buena parte del matrimonio heterosexual (salvo excepciones como la mencionada de Sarah Palin, o en casos de matrimonios forzados) se da por el deseo de establecer un vínculo legal sólido y por la necesidad de compartir experiencias, derechos y obligaciones, es decir, por la voluntad de convivencia. No se lucharía políticamente por querer

5. De “asimilacionista” se señala a aquellas acciones jurídicas y sociales emprendidas por activistas (es decir: “[...] personas que dedican buena parte de sus energías a acompañar y promover cambios sociales que generen una mejor calidad de vida en gays y lesbianas[...]” Entrada “Activista” - Dynes, 1990: 11. Es necesario extender esta meta también al bienestar de personas trans-) para lograr específicamente una adaptación al sistema de vida heterosexual.

ser “como los demás”: como las parejas heterosexuales, porque el proceso político no se lleva a cabo en términos de imponer un estilo de vida, sino de acceder a derechos. Antes que promover o imponer el modelo de familia tradicional, monógamo, estandarizado y distribuido por roles en función de la diferencia sexual, el derecho al matrimonio implica contar con la posibilidad de conformar jurídicamente una estructura de tipo familiar en igualdad de condiciones legales, con la firme intención de eliminar (o al menos reducir) la injusticia de esta exclusión.

Al respecto, vale la pena conocer la afirmación de activistas como Marcela Sánchez –de la organización Colombia Diversa, que lidera procesos de cabildeo e incidencia política gay y lesbica en Colombia– quien explica:

[En Colombia Diversa] Nos dimos cuenta que esto no era solamente algo de marchas ni de proyectos de ley, sino también acciones mucho más decididas y concretas [...] Nosotros decidimos trabajar el tema de la unión de parejas en el Congreso y en la Corte no solamente porque era un tema de discriminación en la ley, que conducía a la vulnerabilidad de las personas, si no incluso en algunos casos, de supervivencia de uno de los miembros de la pareja [...] según vimos, en este país, la sola evidencia de discriminación no es suficiente para generar un cambio legal (Castelar, 2008b: 110).

Por eso, hay una doble ganancia con la aprobación de modalidades matrimoniales en parejas del mismo sexo: mejorar la calidad de vida de personas no heterosexuales que ahora accederán a los beneficios que les aporta este nuevo estado civil e incidir y promover el cambio social. En ese mismo orden de ideas se expresa Didier Eribon, quien señala: “La pregunta no debería ser: ¿por qué quieren casarse los homosexuales? Siempre lo han [querido]. Sino más bien: ¿qué alteración produce en el orden social y sexual el hecho de que ahora reclamen poder hacerlo en el marco de las parejas del mismo sexo?” (Eribon, 2005: 16). El centro de la discusión de este apartado será analizar el sentido que éste cobra –el matrimonio– como la posibilidad de establecer un vínculo y con la validez legal que tiene hoy. Lo cual no implica el acceso a la normalización o al asimilacionismo del que se acusa a los movimientos gays y lesbicos. Nuevamente, dice al respecto Eribon:

[...] creo que en vez de decir que el movimiento gay y lesbico ha renunciado a su capacidad de invención, de subversión, etc., valdría más la pena percatarse de que su capacidad de transformación es mayor que nunca. Sólo que esta

capacidad da invención y transformación... se transforma [sic] sin cesar y se vuelve a inventar a sí misma (Eribon, 2005: 100).

Ahora, ¿qué implica, entonces, la legalización de una unión que funciona como un matrimonio y que desde hace décadas funciona de *facto* en muchas parejas? Muchas personas heterosexuales se constituyen en *pareja de hecho* y dejan de lado la conformación legal del vínculo matrimonial. Pasado un tiempo, la ley procede a reconocerlos como parejas “*de hecho*”, con los mismos privilegios y obligaciones legales que tendría una pareja conformada por la unión matrimonial. Las parejas no heterosexuales, en cambio, quedan por fuera de esta legislación.⁶

Por esto, se decide emprender un cabildeo, más jurídico que legislativo, con el fin de lograr que el Estado reconozca la posibilidad de apoyar a las parejas, sin importar su orientación sexual, considerando que el argumento sobre el que se basa el matrimonio deviene un privilegio para con las personas heterosexuales.

Nótese además que, una vez aprobado el matrimonio, se produce una transformación de la propia vida: el acto no solamente sería un cambio inmediato en el estado civil, sino un acto performativo que cambia el estatus por el cual un individuo se es reconocido socialmente y, a través del cual, se le asigna a otra persona, de manera voluntaria, una serie de privilegios transferibles solamente a terceros en ciertas condiciones.⁷ Se privilegia económica y financieramente a la pareja por encima de los amigos, los socios o los cercanos. Como se señala en un análisis sobre la potencia del lenguaje, como factor creador de realidad:

Un ejemplo de [acto performativo] puede ser la frase emitida por un sacerdote católico en el ritual del matrimonio: “por el poder que se me ha sido concedido, yo los declaro marido y mujer, en el nombre del Padre...”. Además del acto declarativo, hay una autoridad ilocutiva en la frase, al ratificar la unión de los contrayentes,

6.En Colombia se ha legislado ampliamente sobre el tema, especialmente a partir de la Ley 54 de 1990, llamada Ley Marital de Hecho, por la cual “se definen las uniones maritales de hecho y el régimen patrimonial entre compañeros permanentes” y que posteriormente fue modificada por la Ley 979 de 2005. Antes de esta ley, muchas personas (especialmente mujeres) quedaban desprotegidas social y jurídicamente una vez concluía su unión de hecho, pues prevalecían los derechos formalizados.

7.Es el caso de las pensiones económicas que son recibidas por los hijos en situación de desvalimiento (sean menores de edad o con necesidades educativas especiales).

que crea una acción y se cumple en sí misma. Como consecuencia, se crea una nueva realidad para los oficiantes del acto matrimonial. La fuerza ilocutiva crea una realidad en sí misma y la fuerza perlocutiva transforma la realidad al generar consecuencias (Castelar, 2008 a : 87).

En respuesta a las exigencias de los movimientos ciudadanos que reivindican derechos, algunos Estados han formulado soluciones temporales mediante la legalización de sociedades del tipo: “unión de parejas del mismo sexo”; un acuerdo civil celebrado con el propósito de compartir espacios y derechos similares a los conyugales, con el propósito de crear una figura jurídica similar al matrimonio.⁸

Desde una perspectiva jurídica progresista, esta decisión es adecuada en la medida en que el Estado daría cobijo a sectores que no estaban cubiertos por esta posibilidad (personas homosexuales que no podían establecer estos vínculos) y, además, abriría la posibilidad de la responsabilidad de supervisarlas y regularlas en términos fiscales y judiciales (tal como ocurre con el matrimonio heteroparental): a la larga, esta modalidad incidiría positivamente en la transformación de prácticas excluyentes.

Sin embargo, el argumento utilitarista no reconoce la posibilidad de generar una transformación social a mediano plazo: sería ideal, en cambio, valorar alternativas de vida que no son violentas ni agresivas pero sí simbólicamente subversivas. Es decir, que desafíen los esquemas tradicionales en los que se mueve el género y la identidad. El matrimonio homosexual y la homoparentalidad serían interpretaciones performativas realizadas por sujetos menospreciados frente al discurso heterosexista dominante (Castelar, 2008a). En palabras de Judith Butler: “puede ser que estas visiones alternativas de la universalidad estén fijadas en presuntas formaciones políticas particulares de resistencia, y que no sean menos universales que las que casualmente gozan de aceptación hegemónica” (2003 : 171).

Este proceso político, entonces, debe ser leído como una invitación a la reflexión tanto para la filosofía y las ciencias sociales, como para las personas del común. Una invitación a que la discusión se centre, no en el miedo a la alteración de la sociedad que produciría la aceptación del matrimonio homosexual sino en las

8. Algunos autores rechazan la separación entre los dos actos y el vaciamiento simbólico que sufre el acto jurídico de la “unión de parejas”, por lo cual reivindican el derecho al matrimonio, como concepto pleno.

consecuencias violentas que acarrea su prohibición en nombre de la conservación de una institución.

El hecho de reflexionar sobre el origen de las instituciones y, por ende, de quiénes son incluidos y quiénes son dejados por fuera, es ya un pequeño avance en la transformación positiva de los mismos. Los dos argumentos que más se han empleado para evitar la legitimación del “matrimonio homosexual” provienen de las implicaciones religiosas del concepto “matrimonio” (unión sacramental, es decir, un signo sensible de la gracia divina de Dios, que conduce a la salvación eterna)⁹ y de las implicaciones políticas del mismo, pues el artículo 42 de la Constitución política de Colombia reza: “La familia se constituye por vínculos naturales o jurídicos, por la decisión libre **de un hombre y una mujer** de contraer matrimonio o por la voluntad responsable de conformarla” (el subrayado es mío). Ambas se amparan, como se señaló, en argumentos de tradición social, pero, a la luz de las transformaciones actuales, desconoce los derechos y las posibilidades de unos pocos.

En conclusión, las reclamaciones sobre el matrimonio se esfuerzan por alcanzar las ganancias sustantivas, de carácter económico y social, posteriores a la formalización de la unión. Pero además de los beneficios materiales, como recibir una herencia o elevar reclamaciones sobre beneficios en seguridad social, se goza también de ventajas simbólicas, como el reconocimiento de las instituciones estatales y privadas y de la sociedad en general. Por ejemplo, visitar a la pareja en el hospital o en la cárcel, decidir por su vida en casos de crisis de salud o accidentes fatales; convertirse en el equivalente legal de los padres del cónyuge. También tomar decisiones sobre la educación de los hijos, sean engendrados o adoptados legalmente. En una palabra, aspirar a conformar una familia o al menos contar con la posibilidad legal de hacerlo. Y estos rasgos prototípicos de la familia son los que se contemplarán en el próximo apartado: la posibilidad de crear una unidad familiar y de educar hijos legalmente, es decir: acceder a la plena homoparentalidad.

9. No se intervendrá en la discusión religiosa sobre el matrimonio como sacramento: tan sólo se analizará la unión de parejas desde el ámbito civil y las consecuencias de su formalización, para pensar la institución familiar. Sin embargo, queda abierta la pregunta sobre si la negativa religiosa a reconocer el matrimonio implicaría la negación teológica de la posibilidad de salvación para quienes vivan su orientación sexual no heterosexual.

/ Reflexiones sobre la familia homoparental /

La familia heterosexual se convirtió en el gran receptor de la aplicabilidad del nascente saber psicológico hacia la segunda mitad del siglo XX. *El Baby Boom* de las generaciones jóvenes, trabajadoras y boyantes iba de la mano con la necesidad de hallar el método ideal para la crianza de los hijos, de brindarles un “futuro mejor” y de superar el miedo a cometer los mismos errores de los padres, discurso que se posiciona de manera singular en la época. Por ello, se financiaron investigaciones en psicología aplicada, educación, mercadeo y economía para conocer y regular la práctica de educar a los hijos, otrora propia de la oralidad y transmitida de generación en generación a través del apoyo de la familia extensa: esta se convirtió en un ejercicio reglamentado, disciplinario, científico y exclusivo de ciertas capas sociales, apoyadas en manuales de crianza, consejos de expertos y ayuda especializada que se vuelven una necesidad primaria, por encima de la experiencia de abuelas y familiares.¹⁰

Para ese entonces, las relaciones familiares eran definidas como el ámbito mediador entre la persona y la sociedad (Cusinato, 1988 : 14). Los temas investigativos abordados a lo largo de la segunda mitad del siglo no se circunscribieron a su estructura y funcionamiento: pronto derivaron en el análisis de interacciones, la distribución de roles, el manejo del poder, el problema del estatus y la influencia de la institución familiar por sobre el individuo (*Ibid.* : 18). Siendo un área de aplicación de la psicología, los problemas de estudio de la familia (que de suyo se presupone heterosexual) lograron ubicarse de forma transversal a las distintas escuelas teóricas, y establecer vínculos con disciplinas cercanas como: la sociología, la antropología y el psicoanálisis, con las que compartió métodos y problemas de investigación. Asume así la necesidad de resolver los conflictos de la vida cotidiana (cuidado de los débiles, promoción de las conductas maduras, reproducción de los valores necesarios para el país) y se convierte, en palabras de Christopher Lasch, en el refugio ideal para el individualismo que se avecina en

10. En esa misma época Gordon Allport estandarizaba, a su manera, los rasgos de personalidad de individuos autorrealizados, con el fin de mostrar cómo se podía vivir en función de la búsqueda de la verdadera felicidad, con el apoyo de la ciencia psicológica.

la sociedad industrial (1979). Más adelante se analizarán las consecuencias de esta idealización de la familia.

Si bien es cierto que las ciencias sociales se han mostrado interesadas en la institución familiar, no siempre la han estudiado con la mirada benévola que suele inspirar. Por ejemplo, la investigación historiográfica de Elisabeth Badinter sobre la transformación paulatina de la relación *madre / bebé* muestra que, a partir de la difusión de las prácticas educativas de J. J. Rousseau y de la aparición de un nuevo régimen gubernamental en Francia, la mujer empezó un proceso paulatino de maternización que derivó en la idea de la madre amorosa, y su opuesto: la madre desnaturalizada (Badinter, 1992). El afecto y los sentimientos familiares varían de acuerdo con las necesidades de cada época. Las dificultades comienzan cuando la ciencia se encarga de deshistorizar estas necesidades y de convertir en un fenómeno atemporal aquello que está en continuo proceso de cambio.

Al respecto, es válida la aclaración de los psicólogos Enrique Gracia y Gonzalo Musitu, quienes diferencian dos temáticas cercanas: “una psicología social en la familia y, en muy estrecha dependencia, una psicología social *de* la familia” (2000: 12). Mientras la primera acerca el tema de lo social a una institución tradicionalmente privatizada, lo que implica que la familia se estudie como un objeto un tanto abstracto, idealizado, modelo; la segunda ha abordado problemáticas reales que impactan la conformación familiar y la modifican, como: la violencia doméstica, las migraciones o las necesidades de empleo.

En el caso de la familia colombiana, por ejemplo, es necesario reconocer el papel que ha tenido la violencia sistemática que ha desplazado a las poblaciones rurales en los últimos 70 años; asimismo, las altas tasas de desempleo y sub-empleo y la migración por razones laborales (Tovar y Vélez, 2007), han incidido por sobre la unidad familiar idealizada; aspectos sociales como las muertes violentas, las desapariciones forzosas, la violencia doméstica, reconstruyen el panorama de muchas familias y, con ellas, las aspiraciones de alcanzar la felicidad por la vía de la unidad legal. De hecho, muchas familias reconstituidas son objeto de estudio por considerarse aún que la “ausencia de padre” o la “falta de valores familiares” son factores que incidirían en las dificultades del país –como la violencia y la inseguridad. Sin embargo, la familia fértil, estable y biparental dista de ser el común

denominador de la vida colombiana. Este es más un ideal por alcanzar que una práctica usual.

Las múltiples formas de parentalidad¹¹ reconocidas en nuestro país desde el siglo pasado desmienten la idea de que permitir una unión civil, equiparable jurídicamente al matrimonio, vaya a acabar o ni siquiera a deteriorar la institución matrimonial y, por ende, a la familia. El ideal de la familia nuclear, estable, compuesta por un matrimonio y sus hijos, es sólo una de tantas expresiones familiares de hoy. Pero este concepto ha sido transformado por múltiples factores, no solamente en lo micro sino también en lo macro.¹² Siguiendo de nuevo a Gracia y Musitu, el problema de dar una definición precisa de “familia” reside en su fuerte vinculación con el sentido común que lleva a entenderla solamente como: “una pequeña unidad que se configura a partir de las relaciones entre un hombre y una mujer legalmente unidos por la institución del matrimonio como marido y mujer” (2000 : 36).

A partir de este esquema se presupone la existencia de un techo compartido, una serie de vínculos afectivos duraderos, así como un apoyo mutuo y una identidad. Por esta razón, estudiosos de la familia siguen planteando que “es un grupo humano, cuya razón de ser es la procreación, crianza y socialización de los hijos” (Flaquer, 1998: 24). Para ellos, de la familia dependen “[...] la fijación de las aspiraciones, valores y motivaciones de los individuos y [...] su estabilidad emocional, tanto en la infancia como en la vida adulta” (*Ibíd.* : 36). A partir de una unión legitimada jurídica y socialmente nacen una serie de tareas y cometidos idealizados por cumplir.

Para el filósofo Jacques Derrida:

11. El término proviene del inglés “*parenting*”: prácticas de crianza de padres y madres, que fusiona los términos “maternidad” y “paternidad”. Se emplea para describir los tipos de familia que se estructuran en la actualidad, por ejemplo: “familias monoparentales” cuando solamente está presente uno de los genitores, o alguien ocupa su lugar, o de las “familias homoparentales”, para referirse a padres o madres del mismo sexo.

12. De hecho, una de las pioneras en la investigación sobre la familia en Colombia, la antropóloga Virginia Gutiérrez de Pineda, incursiona en el tema al tratar de cuestionar la idea tradicional y altamente difundida, según la cual “la familia colombiana se afianzaba en el patrón hispánico y romano, señalándolo como exclusivo de la conformación de la nación católica y apostólica, en la cual el vínculo era indisoluble y en donde ‘todos vivíamos como San José y la Virgen’” (prólogo de Henao, en: Gutiérrez, 1968: XXI).

[No se] hablaría de una ‘eternidad’ de cualquier modelo familiar sino de una transhistoricidad del lazo familiar. Y el modelo al que Freud –con tantos otros– se refiere es solamente el de una secuencia. Muy larga y muy corta a la vez, según la escala escogida. Muy larga porque cubre milenios, y muy corta porque, bien lo vemos, fue instituida, y llegará el momento [...] en que será, si no destituida, por lo menos endiabladamente complicada (2001: 46 y ss).

Y, precisamente, por ser un esquema naturalizado, es posible sostener que la familia actúa como un dispositivo legal de control, que forma parte del discurso hegemónico que aún persiste entre nosotros. Volviendo a Gracia y Musitu: “[...] podríamos identificar ‘la familia’ como parte de un discurso de control, es decir, como parte de un modo de hablar sobre relaciones sociales que permite definir los roles que las personas desempeñarán y las estructuras de poder que se crearán dentro de ellas” (2000 : 38).

Pensar en la adopción homoparental implica no solamente la posibilidad de dar hijos a una pareja homosexual sino reconocer que es un proceso de planeación a mediano plazo, que incorpora varios actores y que desvincula la maternidad y la paternidad como procesos naturales a los que conduce la adecuada evolución de la especie, y convierten estas prácticas en procesos sancionados social e históricamente.¹³ Sin embargo, no hay muchos estudios conocidos que aborden el tema de la homoparentalidad, y este suele ser zanjado rápidamente aludiendo a argumentos de autoridad, de uno y otro lado:

Estudios han mostrado que los hijos de padres y madres gays y lesbianas no tienen mayor tendencia a ser homosexuales que los hijos de padres heterosexuales. Algunos padres gays y madres lesbianas educan a sus hijos a partir de roles tradicionales, mientras que otros apelan a esquemas menos normativos [...] los padres gays y las madres lesbianas –a pesar de las dificultades económicas que a menudo puedan enfrentar– proveen amor y apoyo a sus hijos. (Dynes, 1990 : 947).

13. Dentro de las discusiones sobre la homoparentalidad, casi nunca se destaca un aspecto de sentido común, que sólo es relevante para ciertos sectores: para las personas no heterosexuales no existe el riesgo de un “embarazo temprano” o “irresponsable”. A los y las jóvenes homosexuales no se les presiona para evitar el embarazo de hijos no planeados. Por el contrario, hay mucho de planeado y de anhelado en esta posibilidad: de ahí que quienes más se muestran interesados en este fenómeno son los profesionales del mercadeo, quienes ven en la homoparentalidad un significativo nicho de mercado. Para un análisis en profundidad de la relación entre familia, diversidad sexual y mercado ver: Chasin, 2000 : 11 y ss.

Para efectos del análisis de la concepción de familia, en este documento se considerarán una serie de atributos asignados por tradición a esta unidad social: la filiación de la descendencia, la distribución y el aprendizaje de roles, la disposición para enfrentar el cambio y la provisión de afecto. Se estudiará el efecto que la diversidad sexual y de género y la homoparentalidad tendría sobre estos atributos sociales.

La filiación de la descendencia

La familia instituye en el individuo un límite normativo entre el deseo y la filiación (Ariès, 1987), es decir: estipula un área dentro de la cual los vínculos afectivos están fuertemente regulados y limita las posibilidades afectivas en el terreno de lo íntimo. Otorgar un lugar social implica reconocer al descendiente como tal, convertirle en portador de un nombre y apellido que empiezan a moldear su identidad; distribuir afectos y depositar expectativas sobre su conducta, etc., y asigna un lugar en el mundo, arbitrando las posibles formas de relacionarse con él. Para Occidente, este proceso de filiación implicaba, de suyo, asignar un lugar a los miembros de la prole en la conformación familiar y, de paso, en la dinámica social.

Lentamente el siglo XX secularizó la ley, pues anteriormente el padre, representante del rey, a su vez representante de Dios, se constituía en la ley misma. El reconocimiento voluntario del genitor implicaba la inserción de los hijos en el propio linaje, pero también significaba hacerse reconocer como padre: de ahí que la función paterna sea reconocida, ante todo, como un acto de simbolización. Sin embargo, la separación (formal) entre el poder eclesiástico y el civil permitió equilibrar lentamente la balanza matrimonial: los derechos compartidos entre los padres, la paulatina independencia legal de la esposa, la supervisión de la familia por parte de los organismos de control y el ingreso a la casa de las instituciones que regulan las relaciones con los hijos, entre otros, hablarían en el siglo XX de la lenta mutilación de la figura del padre (Roudinesco, 2002).

Pero, ¿qué ocurre cuando la ley, en vez de imponer el proceso de filiación, lo impide? ¿Qué ocurre cuando en lugar de inventar una realidad, la deniega? Es el caso de procesos legales en los cuales intervienen organismos en representación del Estado que se encargan de hacer valer la ley y retiran la *patria potestad* a padres o madres de parejas homoparentales. Dado que estas instituciones velan por el

bienestar del infante (Art. 44 de la CN), es posible ver cómo el Estado crea realidades o las deniega: las crea, por ejemplo, al sancionar a los padres negligentes y obligarlos a actuar como “buenos padres” o las niega, al decir que los padres o madres deben ser de sexos opuestos, por el bien emocional y relacional de la descendencia.

De hecho, uno de los argumentos más comunes para mostrarse en contra de la homoparentalidad (que se puede llevar a cabo mediante diversos mecanismos como: la adopción, la reproducción asistida, el uso o alquiler de vientres, la multiparentalidad, etc.) es el temor frente al lugar simbólico que tendrá este hijo o hija con respecto de sus padres. Al respecto, señala Judith Butler que muchos lectores del psicoanálisis han cimentado su rechazo al matrimonio homosexual y la homoparentalidad, amparándose en los hallazgos antropológicos de Levi-Strauss, quien señalaba cómo la prohibición del incesto era el paso estructurante de los seres humanos. Dice Butler:

Para Levi-Strauss, el drama edípico no consistía en un momento o fase. En cambio, es una prohibición que opera sobre la inserción en el lenguaje, una prohibición que trata de facilitar de forma permanente la transición de lo natural a lo cultural a la cual accedemos todos los sujetos [...] ningún sujeto emerge sin la barra o prohibición [del incesto] como condición y ninguna inteligibilidad cultural se puede amparar sin pasar primero por esta estructura fundante (Butler, 2004 : 119. Traducción del autor).

De tal suerte que el llamado “complejo de Edipo” no es un proceso que se aprende mediante la repetición, sino una suerte de acto inaugural que permite el paso de la condición “animal” a la propiamente humana: un gesto de inserción cultural. Afiliar a un hijo a la dinámica social no implica que tenga dos adultos de sexos opuestos para que “viva su Edipo sanamente”, sino proporcionar una serie de figuras, no necesariamente dos,¹⁴ que actúen como referentes en su estructuración como sujeto.

En un análisis bastante sugerente sobre las prácticas de discriminación contemporánea, Judith Butler destaca un aspecto que quizás pasa desapercibido: el

14. Como sería el caso de la multiparentalidad en la cual se incorporan varias figuras parentales: un donante de esperma u óvulos, una madre gestante y uno (o varios) cuidadores.

rechazo a la homoparentalidad se ampara en argumentos similares que sustentan las acciones de rechazo emprendidas contra los jóvenes hijos de inmigrantes ilegales que viven en países europeos o en los Estados Unidos: son ciudadanos norteamericanos o europeos, incluso de segunda generación, pero son tratados como ilegales y marginados social y políticamente, atribuyéndoles la comisión de delitos y el apego a conductas delictivas y a organizaciones del hampa.¹⁵ La inmigración ha pasado de ser un proceso saludable, que incorporaba mano de obra y mejoraba la calidad de vida de los países, a convertirse en el lugar común para explicar situaciones de violencia, inseguridad y desempleo.¹⁶

En ambos casos, la “ausencia paterna”, sea sentida como potencial o como una situación real, se emplea como argumento para discriminar activamente o fomentar el temor por acciones violentas. De los hijos de adopciones homo- parentales, se teme la “ausencia paterna”; de los hijos de inmigrantes, se da por hecho que “carecen de padre” y, por eso, rechazan la ley y cometen delitos. En nombre de esto, algunos especialistas consideran que “el Estado debe entrar a tomar el lugar del padre ausente, no a través de acciones en función del bienestar [...] sino a través de la imposición de la ley, de la disciplina y de modelos de castigo y aseguramiento físico”, según palabras de M. Schneider (Butler, 2009: 115. Traducción del autor).

En ese mismo sentido se expresa el sociólogo y activista francés Didier Eribon, quien se pregunta, a partir de la legalización del matrimonio y de la homoparentalidad: “¿qué nuevos modos de subjetivación, qué nuevas estructuras cognitivas se forjarán en este nuevo espacio social, familiar, cultural, que está creándose ante

15. Incluso, se les niega la posibilidad de ser reconocidos como ciudadanos con igualdad de derechos, posición que ha sido sostenida por algunas expresiones políticas de derecha. Para un sugerente análisis de las acciones vandálicas de jóvenes marginados, hijos de inmigrantes que vivían en las afueras de París, dado a conocer por los medios en el otoño del 2005, ver: Zizek, 2008: 74 y ss.

16. Mientras se corregía este documento, en Francia era noticia la expresión de menosprecio del líder del partido de extrema derecha Jean-Marie Le Pen, al decir que había comprado una casa de campo para que sus nietos “viesen vacas en vez de árabes”. Ello ocurre en pleno debate por la decisión del gobierno Sarkozy de expulsar de su territorio a centenares de gitanos. Así, es posible establecer vínculos entre la tendencia a la desnaturalización como argumento discriminatorio con el rechazo a las poblaciones inmigrantes, así como el rechazo al matrimonio homosexual y a la homoparentalidad con la idea de que las acciones de personas homosexuales son antinaturales. Para ampliar la noticia sobre la afirmación de Le Pen, ver: <http://www.rtve.es/noticias/20100826/pen-afirma-prefiere-vacas-a-arabes-pleno-debate-sobre-inmigracion-francia/349666.shtml>. Revisado en agosto de 2010.

nosotros, libre del edipo como Ley, de la heterosexualidad como sistema social y como sistema simbólico?” (Eribon, 2005 : 109).

Respondiendo a esta pregunta sobre los nuevos modos de subjetivación, algunos antropólogos urbanos, desde la década del noventa –por ejemplo Weston, 1991– han descrito los procesos de asignación y asunción de parentesco en casas de acogida a jóvenes travestis de ciudades como San Francisco y New York, y las implicaciones de este gesto de “ingreso a la nueva familia”.¹⁷ En especial llama la atención el proceso de filiación, pues la asignación del apellido dinástico y la elección del nuevo nombre que se portará implica la adhesión a normas de conducta y pautas representativas del linaje al que se pertenece. El afán de ser “las mejores” prevalece al mejor estilo de los clanes familiares heterosexuales, al igual que la expresión de gestos y palabras protectoras, mientras se esfuerzan por brindar apoyo mutuo y protección a las “hijas” recién adoptadas. Como advierte la investigadora Kath Weston, los antropólogos han tenido que empezar a revisar las exigencias básicas de la conformación del parentesco, es decir: consanguinidad y afinidad, en razón de las nuevas formas de procreación y a la desnaturalización (deconstrucción) de los vínculos de sangre tradicionales (Weston, 1991: 34).

En esa misma línea, el proceso de politización de las organizaciones de familias homoparentales ha servido para evidenciar que desde hace mucho tiempo hay familias que funcionan de hecho, que operan en condiciones similares a las legitimadas y que son capaces de enseñar que el núcleo de la familia no se basa en la consanguinidad sino en el afecto (*Ibid.*, 107 y ss; ver también: Garner, 2004).

De lo anterior se concluye que el rechazo a las formas de parentalidad diversa en nombre de la filiación, se sustenta en la regulación del acceso a la ciudadanía plena en función de un patrón heterosexual legalizado que se esfuerza por separar a los “hijos afiliados” de aquellos que no gozan de tal estatuto. La asignación de un nombre y de un apellido, más que un proceso de simbolización, surge de la búsqueda de estatus social mediante el reconocimiento legal. Así, el esquema

17. En buena parte el interés por el tema se incrementó gracias al documental *Paris is burning* (1988) de la realizadora Jennie Livingston, que presenta los concursos y las competencias de poses y exhibiciones de algunas de las dinastías homosexuales y travestis de New York. A partir de la investigación sobre el aprendizaje y la consecución de recursos para tales eventos, Livingston pone en evidencia cómo la conformación de grupos y redes de apoyo en estos grupos opera a modo de un clan familiar.

patriarcal se impone por sobre las posibilidades de diversidad que eluden su control apelando a argumentos naturalizados (la sangre, lo simbólico) y rechazando aquellos procesos alternativos nacidos en pequeños grupos, que se acercan a la dinámica afectiva familiar. Y, por esta misma razón, la homoparentalidad (como acto simbólico o como vínculo legal) podría incidir en esta mirada jerárquica y tradicionalista que excluye y minimiza a muchas personas.

La distribución y el aprendizaje de roles generizados

Si el derecho civil y de familia lentamente asumía roles propios de la religión, la sociología funcionalista norteamericana de mediados de siglo XX convertía a la familia en un laboratorio social que prepararía al niño y al joven para darles la posibilidad de encarar “dentro”, los retos y las tareas que deberían asumir “fuera” al conquistar la madurez (Lasch, 1979 : 166). La sociología y, en general, las ciencias sociales empezaban a gozar de reconocimiento social al estudiar la influencia de esta institución sobre el desarrollo humano, a nivel micro y macro, y a tratar de encontrar una aplicación a las mismas para las necesidades inmediatas de las personas. Como se señaló anteriormente, la familia burguesa pasaba a ser el centro de la sociedad y, de paso, el centro de operaciones de la tarea, también burguesa por excelencia: la crianza de los hijos. Esa es la función de la familia, o al menos así es interpretada por autoridades en las ciencias sociales de ese entonces, como el sociólogo norteamericano Talcott Parsons.

Como se dijo anteriormente, en la década del cincuenta aparece una cultura de la domesticidad nunca antes pensada: el ideal de la familia feliz, de clase media, que ha sido caricaturizada y representada hasta el cansancio, se impone a través de manuales, programas de TV y películas hollywoodenses. Los roles familiares han sido distribuidos de acuerdo con las pretensiones del género: el hombre, visto por Parsons como un ser más competitivo y materialista, aportaba económicamente y brindaba seguridad y protección al hogar; la mujer, leída como un ser más delicado y preocupado por establecer vínculos y relaciones, asignaba tareas, administraba el hogar y arbitraba en los conflictos.

Hasta hace unos años, la asignación del rol de género se distribuía según los sexos y la “creación” de los cuerpos se producía de acuerdo con la adhesión a patrones

tradicionales: no se percibía ésta como una imposición discursiva. Por ejemplo, el rol masculino se reducía a prácticas de “hipervirilización”, por ejemplo, justas y demostraciones de fuerza, de resistencia y de potencia que se emplean oficialmente en instituciones como el ejército o de forma espontánea con varones adultos (Héritier, 1996 : 187 y ss). Sin embargo, las críticas relacionadas con la asunción del rol de género se han masificado e incorporado a las prácticas de crianza.

Esta distribución de tareas no es reciente: se ve a lo largo de la tradición occidental y en muchas expresiones culturales no occidentales. Sin embargo, lo nuevo para la sociedad moderna fue pensar que la familia es una necesidad vital, inherente al ser humano, y que los roles que se distribuyen en su interior evidencian la naturaleza de los sexos. Lo que antes era un mandato (la condena de Yahvé a Adán y Eva, la orden de fertilidad para la casta de Abraham y Sarah) y que la Edad Media juzgó como una necesidad económica apenas lógica (alianzas tribales que garantizan la paz y que hermanan dos familias para sellar conflictos), después del surgimiento de la Modernidad se convierte en una unidad fundamental para el desarrollo de la sociedad. Esta clasificación hace eco de la tradicional separación entre el ámbito público y el privado, que nos viene desde la Grecia clásica, amparado en la distinción entre producción y reproducción.¹⁸

Desde el psicoanálisis, la familia es un laboratorio en el que un nuevo sujeto adviene, en la medida en que su *libido* se estructura en función de las figuras parentales. No basta ofrecer un sustento nutricional básico y unas pautas educativas: la familia se convierte, a partir del psicoanálisis, en el proveedor de afecto para el nuevo ser. Ese afecto que provee la familia, no es otra cosa que la energía sexual, la *libido*, que ha sido canalizada y administrada en dosis adecuadas, lo que permite que el recién llegado se inserte en la dinámica social por medio del reconocimiento de sus superiores, de las posibilidades con que cuenta para el resto de su vida. Y, por su parte, la inserción del niño en la familia, en la distribución de los afectos (la ambivalencia entre amor y odio) lo instala en el llamado “orden simbólico”. Una lectura atenta de Freud revelaría la invitación a reconocer el *Principio de Realidad* sobre el *Principio de Placer*.¹⁹ La familia era el principal

18. Un estudio minucioso de esta separación se encuentra en Hannah Arendt y su separación conceptual entre el trabajo y la labor (Arendt, 1993, especialmente pp. 21-22).

19. Incluso, algunas facciones del psicoanálisis más ortodoxo ven en el desarrollo psicosexual la necesidad

instrumento de normalización de los individuos y, al tiempo, de determinación de pautas y de roles sociales. No había cabida para lo indeterminado en la familia una interesante interpretación de esta idea se puede revisar a partir de Julio Moreno (Bernstein, *et al.*, 2000 : 115 y ss.).

¿Es problemático entonces que una pareja no heterosexual eduque a un infante? ¿A qué se le teme tanto en relación con el aprendizaje de los roles? Volviendo a Butler, es necesario deconstruir el argumento de la transmisión de la diferencia sexual simbolizada, es decir, la obligatoriedad de los roles de género, y esforzarse por ver más allá de los temores propios. Según la autora:

[...] los psicólogos argumentan que la parentalidad lésbica o gay –y esto incluye también la monoparentalidad femenina– es un desafío que socava las bases del marco [ideológico] que requiere un niño de cara a: a) conocer y entender la diferencia sexual, y b) orientarse adecuadamente en el mundo cultural. Se presume que si el infante no tiene padre, no podrá entender la masculinidad en la cultura y, si es un chico, no podrá incorporar su propia masculinidad. Esto presupone [...] la idea de que la institución de la paternidad es la única o la principal herramienta para reproducir la masculinidad. Incluso, si aceptásemos la normativa harto problemática, según la cual un chico debería reproducir la masculinidad (y hay muy buenas razones para cuestionar esta idea), cualquier niño tiene acceso a un rango de masculinidades incorporadas y transmitidas a través de una gran variedad de medios culturales (Butler, 2009 : 112. Traducción del autor).

Si la hegemonía heterosexual implica, de suyo, el rechazo a las expresiones sexuales y eróticas diversas y la asunción obligatoria de los roles sociales y de género, la transgresión simbólica de las mismas no significa una catástrofe sino una demanda de cambio, una crisis que puede llevar a una nueva forma de relación entre las personas, menos jerárquica y más solidaria.

de alcanzar una fase “oblativa” en la que se logra integrar la libido sobre los genitales de cara a la máxima expresión del deseo, con lo cual se abandonan las fijaciones y se evitan las regresiones a fases previas. Para ver una interesante crítica a esta posición teleológica del desarrollo sexual, ver: Lacan, 1966.

La disposición para enfrentar el cambio

Un tema abordado por la psicología de la familia es el de saber enfrentar (o al menos, manejar) el cambio y la incertidumbre. Los estudios emprendidos en la primera mitad del siglo XX consideraban que la familia se constituía como una unidad que agrupa vínculos de personas y experiencias intergeneracionales, que absorbía las tensiones sociales y que protegía de la violencia externa, por lo cual se sobreentendía que era una unidad funcional (una *gestalt*, una conformación organizada que superaba la separación de sus miembros), pero la incorporación de modelos relacionados con la cibernética y los modelos físicos de la teoría del caos empiezan a considerar a la familia como un sistema abierto y caótico (Gimeno, 1999 : 35 y ss.), lo que implica aprender a enfrentar la incertidumbre y el riesgo. En palabras de Adelina Gimeno: “Esta aproximación al concepto de familia queda lejos de aquella familia ‘como unidad de destino en lo universal’, demasiado abstracta y moralizante, rígida en su estructura y funciones, y cerrada a toda posibilidad de cambio” (1999 : 36).

Por eso, las modalidades de intervención derivan en apoyar a los miembros de esta unidad familiar para que cuenten con herramientas (estrategias de afrontamiento) para asumir los cambios familiares esperados (elección de pareja, matrimonio de los hijos, decisiones vocacionales) y los inesperados (crisis conyugales, divorcios, muertes, cambios repentinos de estatus, etc.). Volviendo a Gimeno, la familia es una permanente tensión entre la estabilidad y el cambio (*Ibid.* : 128). Muchos especialistas en el tema de la familia tomaron distancia de la tendencia tradicional y homogeneizante de la terapéutica individual. De ahí que el modelo sistémico familiar (Cusinato, 1988; Gimeno, 1999; Selvini Palazzoli,

1998, entre otros) aborde el tema sin la intención de modificar o “curar” las disfuncionalidades observables o aconductar a los miembros más desadaptados: en cambio, la transformación del “paradigma de referencia” que propuso este esquema de trabajo se dirige a generar una transformación en la estructura y en las relaciones familiares (Cusinato, 1988 : 502 y ss.).

Se reconoce que la familia es un sistema complejo, abierto (esto es, permeable a múltiples procesos sociales y factible de cambio) que tiende a la autorregulación. De ahí que la familia tienda a “solucionar” (o al menos, a resolver temporalmente) los conflictos que vive. La solución usual es el silencio, pero pueden existir otras

modalidades como la violencia física, el diálogo, la modificación de conductas, etc. Pero, ¿hasta qué punto el cambio puede presentarse bajo la forma de la diversidad sexual? ¿Resulta tolerable el cambio cuando éste proviene del exterior y no de dentro de la conformación familiar? Para Newman y Muzzonigro (Lehmann, 2001) la diversidad sexual es recibida negativamente en las familias “tradicionales” –es decir, apegadas a concepciones naturalizadas de parentalidad, al matrimonio mandatorio, con fuerte énfasis en la reproducción y a las prácticas religiosas– pues son percibidas como aberraciones conductuales en lugar de posibilidades de vida y rasgos identitarios legítimos (Lehmann, 2001: 65).

A eso se le suma también el entrecruzamiento de otros rasgos percibidos como estigmas, como la clase social o la etnia de origen: para familias que pertenecen a comunidades afroamericanas e hispanas, la homosexualidad es vista como una conducta desviada, como una degeneración propia de la sociedad caucásica (“blanca”) (*Ibíd.*, 69), lo cual indica aspectos inesperados que resultan de la imposibilidad de tolerar o aceptar el cambio, tales como: los embarazos tempranos en adolescentes lesbianas, quienes tratan de demostrar (o satisfacer) a sus familias, evidenciando una muestra de heterosexualidad (*Ibíd.*, 67).

Por ello, se ha insistido tanto en la necesidad de que la familia de hoy asuma un papel de negociadora de las relaciones con la diferencia. Las expresiones propias de la violencia escolar (el *bullying*, las formas de acoso sexual entre estudiantes y vecinos, la violencia doméstica) evidencian la necesidad de intervenir en la socialización de los niños y adolescentes y su capacidad de enfrentar la diversidad. En otras palabras, que la familia actúe como “laboratorio” de la sexualidad de los sujetos, dé cabida a alternativas de socialización distintas. Para Brill y Pepper (2008), quienes han trabajado con niños y niñas transgénero y en variación de género, la clave del éxito para una familia que enfrente la crisis de la diversidad reside en asumir los retos y compartir los momentos de forma amorosa y evitando la censura.

A partir de experiencias de acompañamiento a niños y niñas en tránsito de género²⁰ (dentro de los que se destaca el Proyecto de Aceptación Familiar o FAP, en San

20. Por “tránsito de género”, las investigadoras entienden el proceso de reconocimiento y aceptación del cambio en la expresión de género que empieza un niño y su familia y que responde a su inconformidad con el mismo. A su vez, la “inconformidad de género” es el conjunto de “...conductas e intereses que están

Francisco State University), estas investigadoras han evidenciado que los miembros de una familia pueden aprender a aceptar las transformaciones identitarias y de género de sus hijos: en vez de despreciar la idea del cambio en el rol o en la indumentaria, es posible aprender a reconocer la riqueza de la diversidad. Reconocer que las prácticas de crianza dañinas, tales como el maltrato psicológico o físico, la exclusión del grupo familia, el sentimiento de culpa o la mofa solapada son extremadamente negativas y afectan a un hijo (sea de la orientación

de género que fuere) y van contra los procesos educativos más elementales (Brill y Pepper, 2008 : 74 y ss).

Así, es factible pensar en la diversidad sexual y de género como una oportunidad para brindar atención a las necesidades específicas de cada hijo, modificar positivamente el entorno de crianza, localizar el apoyo de la familia y los pares, expresar el afecto y enseñar a reconocer la discriminación (*Ibíd.*, 86 y ss). La presencia de personas que expresan su diversidad sexual y de género (sean hijos o padres) en una familia tendría que leerse como una oportunidad de reflexión y de transformación de expectativas, de cara a asumir el cambio y adecuarse a futuras realidades.

La provisión de afecto

Junto con la incorporación a un orden, la familia se ha responsabilizado de socializar los modos de relación con los parientes cercanos y amigos, así como las formas de rechazar lo que resulte amenazante o intolerable: en la familia se aprende a relacionarse con la semejanza y a enfrentar la diferencia. Por ende, la familia es el campo de tensiones donde se negocia y se pacta la sexualidad no solamente en términos de la orientación del deseo sino, también, donde se “cocinan” los cuerpos (Roudinesco, 2000). En la familia se enseña cómo ser hombre y mujer, cómo relacionarse con el sexo opuesto, cómo proteger y atesorar los genitales y cómo usarlos, así como los modos de expresión del afecto a otros y a sí mismo. Y esta enseñanza se lleva a cabo, en buena parte, a través de la manifestación abierta

por fuera de aquello que tradicionalmente se considera “normal” para el sexo biológico de una persona. Tal variación se puede expresar a través de la elección de ropa, juguetes y compañeros de juego o a través de la afirmación del niño o niña, de pertenecer al otro sexo” (*Ibíd.* : 5. Traducción del autor).

de las emociones y la modulación de los afectos. La socialización de género y la expresión de la sexualidad no se pueden desligar de las expectativas familiares sobre la filiación, de los roles asignados ni de la capacidad de asumir el cambio.

Entonces, ¿qué pasa cuando un miembro de la familia expresa su diversidad sexual? ¿O cuando un infante empieza a rechazar las asignaciones de género señaladas por su familia? Si la familia socializa (y de hecho, impone) el afecto, ¿debe forzar a las personas a asumir un género con el que no se identifican para gozar del reconocimiento y continuar con la provisión de sentimientos de los que usualmente goza? ¿Es posible que se pueda cambiar el esquema usual y no se transforme la expresión del afecto por ello?

Las respuestas de la familia que enfrenta la diversidad sexual y de género se basan en la búsqueda de la normalización del grupo, lo que implica recurrir a la disciplina severa, rechazar los cambios y modificaciones en el atuendo, disminución en la calidad de la comunicación, incluso la expulsión de la casa, y siempre se pasa por alto el sufrimiento personal y social de los hijos. En la actualidad, la preparación que ofrece la familia para asumir la diversidad en los roles de género es casi nula (Pichardo, 2009).

Quizás el recurso más empleado es el del silencio forzado y la privatización de la expresión de sí, pues lo que la familia más teme es la visibilidad de la diversidad sexual (Schulman, 2009: 45) y para eso recurrirá incluso a mecanismos abiertamente agresivos. Para Sarah Schulman, "...la ignorancia no [solía ser] el factor determinante en lo que causa la homofobia. Hay mucho de voluntad propia en las personas homofóbicas: más de lo que podemos llegar a imaginar" (*Ibíd.*: 46. Traducción del autor). La ansiedad social que produce la construcción de la expresión de género diversa es proporcional a la búsqueda de recursos disciplinarios que eviten el cambio y que retornen la idea de "normalidad".

La investigadora y escritora Sarah Schulman, por ejemplo, analiza las reacciones de la familia tradicional, que no se prepara ante la posibilidad de la diversidad sexual, en términos de una "traición afectiva" (*Ibíd.* : 24). Si bien es usual que unos padres tradicionalistas se sientan "traicionados" por la declaración sorpresiva de su hijo, dado que su nueva orientación iría en contra de las expectativas patriarcales, mediante un sencillo ejercicio argumentativo es posible ver cómo se invierten los roles en la negación de los afectos: es la familia la que traicionaría al

suspender el afecto, que desde siempre había profesado, e invertir su sentido y transformarlo en rabia, odio o dolor.

La homofobia familiar es profundamente humana y como todo lo malo en lo humano, es producto de la imaginación [...] Hay una transformación generacional en la homofobia que modifica su expresión pero que proviene del mismo argumento. Mientras tus abuelos podrían haber pensado que arderás en el infierno, tus padres podrían llamarte una vez al mes pero no permitirían que llevaras a tu pareja a su casa (*Ibíd.* : 59. Traducción del autor).

De hecho, para algunos investigadores, la homofobia familiar es un sistema generador de placer, en la medida en que redistribuye los afectos familiares y logra inclinar la balanza en beneficio de algunos y en detrimento de otros. Señala de nuevo Sarah Schulman:

Una mujer de 40 años que viva hoy en Nueva York probablemente no le diría a sus amigos, ni a ella misma, que odia a su hermano por ser gay. Ni revelaría que se comporta de forma cruel con él porque sus padres lo odian, por ser gay, y esto le representa mayor atención de parte de ellos. En cambio, encontrará otra razón, más adecuada a su generación. Como me dijo alguna vez un colega en el trabajo: “no es tu homosexualidad lo que detesto. Es tu ropa” (*Ibíd.* : 59. Traducción del autor).

/ Conclusiones /

Se ha presentado una idea central: la familia de hoy, el “núcleo de la sociedad”, que ha estado encargada de la administración de formas, prácticas y ritos sociales entre sus miembros, forma parte de una asignación histórica, que puede ser rastreable en la temprana modernidad; y las formas tradicionales que la caracterizan, como por ejemplo la idea de una “familia modelo”, son parte de una estructura más compleja, legitimada social y jurídicamente, que evidencia el afán hegemónico de control y dominación, mediante estrategias y dispositivos como: el matrimonio, la imposición del afecto, la “naturalización” del amor maternal, la sacralización de la herencia, etc.

Al advertir sobre las transformaciones que ha sufrido el matrimonio y la familia como instituciones y al mostrar sus transformaciones desde las ciencias sociales, se ha querido evidenciar el trasfondo formal, antes que natural, que ostenta dichas organizaciones. Se indicó cómo la situación de la familia de hoy no es una crisis aguda sino un proceso de cambio, pues más que ser un espacio de socialización, goza de un aval jurídico que poco a poco cambia de forma sin que las personas del común noten las implicaciones de la misma.

Contrario a lo que se cree, las intenciones por alcanzar el derecho a establecer vínculos matrimoniales entre personas del mismo sexo no forman parte de un plan para deteriorar esta institución: por el contrario, para algunos intelectuales que se han aproximado al tema de la diversidad sexual, la reivindicación del matrimonio homosexual es una forma de perpetuación de los modelos jerárquicos y hegemónicos, es decir: de repetir el modelo heterosexual que establece una asimetría entre hombre y mujer.

Es importante destacar el papel que tuvo la idea de “civilización” en el discurso de las ciencias sociales acerca de la familia. En medio de la tensión permanente entre individuo y sociedad, la familia se convierte en un recurso que permite enfrentar la incertidumbre de la exigencia social, por medio de los afectos restringidos, por la vinculación permanente a un círculo estrecho conformado básicamente por lazos de sangre y de parentesco legal.

Si partimos de comprender las reivindicaciones de los sectores discriminados por su condición sexual, como una forma de transformación social y política positiva, lo que deteriora son los cimientos más controversiales de la discriminación y de la exclusión y justamente aquellos que, al revisarse, al reconstruirse, pueden generar transformaciones sociales significativas. En ese orden de ideas, las reclamaciones por la posibilidad de generar una unión de parejas del mismo sexo, elevadas por organizaciones de apoyo a personas de sectores de diversidad sexual y de género, no solamente en Colombia sino en buena parte del mundo occidental, son de carácter legal, más que simbólico.

El aporte de las parejas homosexuales, así como de hijos o hermanos que expresan su diversidad sexual a la institución familiar está en el desafío simbólico que presentan a la institucionalidad. Al promover mecanismos alternativos para acceder a la parentalidad –tales como: la inseminación y la fecundación *in vitro*,

la asistencia gestacional, la multiparentalidad, etc. –, y a la transformación de la dinámica familiar, no tanto en la presencia de dos padres o de dos madres sino en la apertura a espacios de diversidad y el reconocimiento temprano de la diferencia, se convierte en un potente contradictor de las tradiciones que convierten estos vínculos en esquemas de discriminación y exclusión.

/ Referencias bibliográficas /

Arendt, Hannah. 1993. *La condición humana*. Paidós, Barcelona.

Ariès, Phillip. 1987. *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*. Taurus, Madrid.

Badinter, Elisabeth. 1992. *¿Existe el amor maternal?*, Norma, Bogotá.

Berenstein, Isidoro, comp. 2000. *Clínica familiar y acontecimiento*. Paidós, Bs. As. Brill, Stephanie. Pepper, Rachel. 2008. *The Transgender Child*. CLEISS Press, San Francisco.

Butler, Judith. 2002. *El género en disputa*. Trad. Paidós – UNAM, México DF (original de 1990).

_____. 2001. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Trad. Paidós. Bs. As. (original de 1993).

_____. Laclau, Ernesto. Žižek, Slavoj. 2003. *Contingencia, hegemonía, universalidad*. FCE: México DF. (original del 2000).

_____. 2004. *Undoing gender*. Routledge, NY – Londres.

_____. 2009. *Frames of War*. Verso, NY – Londres.

Castelar, Andrés Felipe. 2007. “Identidad sexual, performatividad y abyección”, En: *Ejercicios Filosóficos*, Facultad de Humanidades, Universidad del Valle, Cali.

- _____. 2008a. *La identidad en disputa: una propuesta filosófica de Judith Butler*. Tesis de magister en filosofía. Dirección de Gabriela Castellanos, PhD. Facultad de Humanidades, Universidad del Valle, Cali.
- _____. 2008b. “No hay igualdad sin diferencia”. Entrevista a Marcela Sánchez. En: *Revista La Manzana de la Discordia*, Centro de Estudios en Género, Mujer y Sociedad, Universidad del Valle, Cali.
- Chasing, Alexandra.** 2000. *Selling Out*. Palgrave: NY.
- Corte Constitucional de Colombia. *Parejas del mismo sexo: el camino hacia la igualdad - Sentencia C – 075 de 2007*. Colombia Diversa y Universidad de los Andes, Bogotá, 2007.
- Cusinato, Mario.** 1992. *Psicología de las relaciones familiares*. Ed. Herder, Barcelona.
- Derrida, Jacques. Roudinesco, Elisabeth.** *Y mañana, qué...* FCE, México DF.
- Dynes, Wayne.** 1990. *Encyclopedia oh Homosexuality*. Garland Publishing: NY. Eribon, Didier. 1999. Reflexiones sobre la cuestión gay. Anagrama, Barcelona.
- _____. 2005. *Por ese instante frágil... reflexiones sobre el matrimonio homosexual*. Bellaterra, Barcelona.
- Flaquer, Luís.** 1998. *El destino de la familia*. Ariel, Barcelona.
- Garner, Abigail.** 2004. *Families like mine. Children of Parents Tell it Like it is*. Harper Collins, NY.
- Garnets, Linda. Kimmel, Douglas.** 2003. *Psychological Perspectives on LGB Experiences*. Columbian UP: NY.
- Gimeno, Adelina.** 1999. *La familia: el desafío de la diversidad*. Ed. Ariel, Barcelona.
- Gracias, Enrique. Musitu, Gonzalo.** 2000. *Psicología social de la familia*. Paidós, Barcelona.
- Gutiérrez de Pineda, Virginia.** 1968. *Familia y cultura en Colombia*, Ed. Universidad de Antioquia, Medellín.
- Héritier, Françoise.** 1996. *Masculino / femenino. El pensamiento de la diferencia*. Ariel, Barcelona.

- Lacan, Jacques.** 1966. "La significación del falo". En: *Escritos 2*, Ed. Siglo XXI, Madrid. Original de 1958.
- Laqueur, Thomas.** 1990. *La construcción del sexo: de los griegos a Freud*. Ed. Cátedra, Valencia.
- Lasch, Christopher.** 1979. *La familia: refugio en un mundo despiadado*. Ed. Gedisa, Barcelona.
- Lehmann, Jennifer.** 2001. *The Gay and Lesbian Marriage and Family Reader*. Gordian Knot Books, Lincoln.
- Libro del evangelio de Mateo. 1998. *Biblia de Jerusalén*. Ed. Desclée de Brower, Bilbao.
- Pichardo, José Ignacio.** 2009. *Entender la diversidad familiar*. Bellaterra, Barcelona.
- Roudinesco, Elisabeth. 2002. *La familia en desorden*. FCE, Bs. As.
- Savin – Williams, Ritch.** 2009. *La nueva adolescencia homosexual*. Morata, A Coruña.
- Selvini Palazzoli, Mara.** 1998. *Paradoja y contraparadoja*. Paidós: Barcelona.
- Schulman, Sarah.** 2009. Ties that Bind. *Familial Homophobia and Its Consequences*. The New Press, NY.
- Tovar, Luis. Vélez, Sebastián.** 2007. "Los efectos de la migración internacional en las condiciones de vida de los hogares colombianos". En: *Revista Desarrollo y sociedad*. Segundo semestre de 2007, pp. 155 – 197.
- Weston, Kath.** 1991. *Families We Choose. Lesbians, Gays, Kinship*. Columbia UP: NY.
- Willis, Ellen.** 2004. Foro: "Can Be Marriage Saved?" En: *Diario The Nation*, Ed. Julio 5. Pp.16.
- Zizek, Slavoj.** 2008. *Violence: Six Sideways Reflections*. Picador, NY.

Performatividad y lenguaje de odio: expresiones de la homosexualidad masculina en la ciudad de Cali*

Performativity and Hate Speech: Expressions of Male Homosexuality in Cali

Performatividade e linguagem de ódio: expressões da homossexualidade masculina na cidade de Cali

* Artículo en coautoría con Felipe Quintero Aguirre.

Artículo de investigación: recibido 01 /11 /11 y aprobado 24 /10 /12

Publicado en la Revista CS, edición No.10, 2012.

/ Resumen /

Este documento analiza los discursos de siete varones autorreconocidos como homosexuales en la ciudad de Cali en los que se refieren a la visibilización de la homosexualidad y sus consecuencias. Se toma distancia de la posibilidad de explicar dichos discursos a partir de una “homofobia interna” o de una práctica de “endodiscriminación”, y se recurre al análisis performativo propuesto por la filósofa norteamericana Judith Butler, basado en tres categorías de análisis: alegorías, reglas (explícitas e implícitas) y deseo/aversión. A partir del análisis de las afirmaciones de los participantes, se concluye que el lenguaje de odio es una sucesión de actos performativos que constituye sujetos idealizados, a la vez que reafirma una masculinidad deseada pero amenazada, que permite defenderse de la supuesta persecución de la abyección sexual que amenaza la heteronormatividad, y que también da rienda suelta a un fuerte componente de deseo homoerótico inmerso en tales discursos.

Palabras clave: Lenguaje de odio / Homosexualidad / Acto performativo / Deconstrucción / Alegoría

/ Abstract /

This article analyzes the speech of a group of self-identified homosexual men in Cali in which they refer to the visibilization of homosexuality and its consequences. Distancing itself from the explanation of such speech as “internal homophobia” or as “endo-discrimination,” the current study instead utilizes Judith Butler’s concept of performativity in three categories of analysis: allegory, implicit and explicit norms, and desire/aversion. Based on this analysis, this hate speech can be read as a succession of performative acts that constitute an idealized subject while simultaneously reaffirming a desired yet threatened masculinity. These performative acts not only allow them to defend themselves against a perceived persecution for a sexual abjection that threatens heteronormativity, but also allow for a strong component of homoerotic desire to be embedded within such speech.

Keywords: Hate Speech / Homosexuality / Performative acts / Deconstruction / Allegory

/ Resumo /

Este artigo analisa os discursos onde sete homens --que se reconhecem mesmo como gays, na cidade de Cali-- raciocinam na visibilidade da homossexualidade e suas consequências. A elucidação estes discursos toma boa separação da “homofobia internalizada” ou da prática da “endodiscriminação”, escolhendo a análise performativa proposta pela filósofa americana Judith Butler, desde três categorias de julgamento: alegorias, regras (explícita e implícita) ou desejo e / aversão. Das declarações dos participantes é razoável concluir que o discurso do ódio envolve uma sucessão de atos performativos que trazem como resultado sujeitos idealizados; afiançam uma masculinidade desejada não obstante ameaçada; permite defender-se da alegada perseguição relacionada à abjeção sexual, gerada pelas prescrições; e introduzem um marcado componente de desejo homoerótico mergulhado nesses discursos.

Palavras-chave: Discurso de ódio / homossexualidade / ato performativo / desconstrução / alegoria.

/ Introducción /

La edición No. 69 de la revista *Arcadia* (del 20 de junio al 15 de julio de 2011) estuvo dedicada al tema de la homosexualidad y ofreció su artículo central a la pesquisa en clave queer de la obra del escritor caleño Andrés Caicedo (1951-

1977), preguntándose si éste era en realidad homosexual y si sus aportes al mundo de la literatura surgen, en mayor o menor medida, de su deseo homosexual, reprimido o explícito. El autor del artículo es el profesor Felipe Gómez Gutiérrez, del Departamento de Estudios Hispánicos de la Universidad de Pittsburgh, Pensilvania. En un primer momento, presenta algunas anécdotas y pasajes de la vida del escritor caleño durante su adolescencia, las cuales darían pie a sospechar una homosexualidad (o al menos una bisexualidad) que, por más transitoria y ocasional que pareciera, marcaría sus intenciones literarias posteriores. A partir de ello, resulta posible “encuirar” los textos de Caicedo, tratando de rescatar las referencias homoeróticas presentes en sus obras, al tiempo que establece esta época “como un buen momento para que se le dé la vuelta a la página con una mirada honesta y desprejuiciada a su sexualidad” (Gómez Gutiérrez, 2011: 17).

Este proceso literario (que se ha realizado antes con otros autores) se esfuerza por reconocer la presencia de un mensaje oculto, una suerte de clave hermética que requiere ser descifrada para establecer la intencionalidad de quien escribe, la cual es velada por los discursos opresivos del momento (temores familiares, expectativas sociales, etc.). Es decir, encuirar a Caicedo significa mostrar aquello que está sin estar, ya sean sus revelaciones homoeróticas o las frases de desprecio y odio homofóbico. El ejercicio previo más conocido es, quizás, el del colombiano Jorge Manrique (2000), quien estudia a fondo su propia vida, junto con la de otros autores hispanoamericanos que, de una u otra forma, habrían abordado

1. Gómez explica que el término es acuñado por la profesora y editora Amy Kaminsky, y es “evocador del acto de desnudar, encuirar significa des-cubrir la realidad, retirar la capa de la heteronormatividad” (ver Kaminsky, 2008: 879). Es un juego de palabras entre el verbo “encuera” (que en México significa “dejar en cueros”, “desnudar”) y el término queer, que originalmente significaba “afeminado, dañado, mariquita” y que ha sido reivindicado por los movimientos políticos y académicos que desean trascender la polaridad hegemónica masculino–femenino. Encuirar sería develar mensajes no reconocidos como transgresores hacia la heteronormatividad discursiva.

temáticas homoeróticas y en razón de ello fueron, en su momento, perseguidos y menospreciados².

Infortunadamente, estas dos propuestas se arriesgan a enmarcarse en la línea de las patografías literarias que han hecho las delicias del público lector, al relacionar aquellas conductas que resultan incómodas o malsanas socialmente, con confesiones personales o alusiones vagas. Personalidades de la política y las artes han sido evaluadas por estudiosos que analizan sus frases, sus cartas, sus diarios en busca de explicaciones íntimas a decisiones erradas o acciones que cambian el destino de grupos o de pueblos enteros. Simón Bolívar, Teresa de Jesús, Ernest Hemingway, Vincent Van Gogh, Adolf Hitler, entre otros, han sido estudiados a fondo, después de muertos, para elucidar aspectos oscuros o desconocidos de su vida y vincularlos con experiencias homosexuales³.

Es posible destacar un rasgo en este tipo de análisis: la presencia de un experto que, como Champollion, interpretaría la intencionalidad velada del personaje, en este caso, de la persona no heterosexual. Sea para interpretar un deseo simulado o traducir un odio explícito, es otro quien habla sobre la homosexualidad. Advierte la filósofa norteamericana Judith Butler que “el homosexual es alguien cuya definición se deja a otros, alguien a quien se niega el acto de su propia definición con respecto a su sexualidad, alguien cuya autonegación es un requisito indispensable...” (Butler, 2005: 178).

Pero, ¿qué ocurre cuando es una persona homosexual (en este caso, un hombre asumido como tal) quien expresa abiertamente sus emociones y sentimientos? ¿Qué interpretaciones se requieren para darle sentido a lo que afirma una persona homosexual sobre su propio deseo o sus muestras de aversión? En otras palabras: ¿qué tendríamos que decir del lenguaje de odio hacia la homosexualidad en

2. El libro es *Maricones eminentes*: Lorca, Puig y yo y hace un ejercicio biográfico para analizar el proceso de transgresión social que les implicó vivir una vida como homosexuales asumidos. Sin embargo, este no es el único ejercicio autobiográfico en las letras hispanoamericanas. Uno de los autores a los que habría que remitirse es, sin duda, el cubano Reinaldo Arenas con su novela autobiográfica *Antes que anochezca* que se constituiría en un desafío a la heteronormatividad no solamente política sino narrativa latinoamericana. Para una discusión sobre la pertinencia de hablar de la presencia queer en la obra de Arenas, ver Alarcón (2008).

3. Un análisis de este tipo es el realizado por Fredo Arias de la Canal (2002), quien establece la homosexualidad de Shakespeare, que debía disimular su condición debido a las restricciones religiosas de la época.

personas homosexuales? ¿Qué verdad oculta habría? ¿De qué mensaje cifrado se hablaría? A diferencia de las personas heterosexuales, en quienes, para construir y darle sentido a dichos mensajes violentos, se debe encontrar una pieza, un rastro que revele su “verdadera” condición sexual (un deseo convertido en odio⁴), cuando se analizan afirmaciones cargadas de prejuicios sexuales para referirse a otras personas homosexuales es usual recurrir a términos como “homofobia internalizada” o “endodiscriminación”⁵.

Pero nuevamente se recurriría a hablar en nombre del otro, es decir, construir categorías para hallar el origen de las historias expresadas por otras personas. Así, ¿es suficiente afirmar que en el lenguaje de odio hay un deseo personal no resuelto o que se lleva a cabo una práctica de exclusión social? ¿Es posible seguir sosteniendo el término endodiscriminación para referirse al prejuicio sexual que se presenta entre personas no heterosexuales? ¿Qué otros elementos componen estas afirmaciones de violencia y subordinación? En este sentido, el propósito de este documento es evidenciar los elementos implícitos en el lenguaje de odio de siete varones homosexuales que viven en la ciudad de Cali desde una perspectiva diferente a la de la internalización de la homofobia.

No se pretende “encuirar” a los participantes, pues se presupone que ellos ya han pasado por la experiencia de asumir, de forma más o menos abierta, su sexualidad. Tampoco se quiere recurrir a la fobia, que asigna una responsabilidad individual al problema de la discriminación sexual y de género, y que se enmarca en una mirada clínica o medicalizada. En cambio, este documento tiene por objeto comprender los mensajes de menosprecio dirigidos al otro imaginado, junto con las implicancias del uso de estos mensajes para quienes los emiten y, sobre todo, reconocer el lugar de la performatividad en el acto lingüístico que pone en evidencia el rechazo hacia la diversidad.

4. Estos argumentos nacen de la teoría freudiana de su período metapsicológico. Ver *infra*, nota 16.

5. Uno de los pioneros en el tema de las masculinidades hegemónicas (y de los estudios sobre masculinidades) es el trabajo de M. Kimmel (1994). Sin embargo, la literatura acerca del tema de la homofobia es muy amplia: ver por ejemplo, Sancho et al (2009), para una revisión del problema de los aprendizajes de la masculinidad en espacios de socialización; también Fernández (2004), para la relación entre masculinidad y sostenimiento de la hegemonía.

En primer término, se revisará el lugar del lenguaje en la construcción de la subordinación y el menosprecio, en particular cuando se emplea un lenguaje de odio en el caso de la marginación y la exclusión de origen sexual. Posteriormente, se hará una breve descripción de los participantes de la investigación, se caracterizarán las categorías de análisis a emplear para comprender el lugar de la performatividad en dichas estrategias lingüísticas, y se analizarán los discursos mencionados⁶. Al finalizar el documento se espera haber aportado al debate sobre la sexualidad masculina desde las propuestas de una filósofa como Judith Butler, y ofrecer a las ciencias sociales otras perspectivas para adelantar el análisis de los discursos relacionados con el reconocimiento de la diversidad⁷.

El lenguaje y la producción discursiva de los sujetos: el caso de la sexualidad menospreciada

El lenguaje es uno de los dispositivos estratégicos destinados a la conformación de los sujetos a través de la subordinación de los cuerpos y de la exclusión de aquellos considerados abyectos. El trabajo filosófico de Michel Foucault (1975; 1977) se centró en reconocer aquellos dispositivos que regulan e imponen necesidades por medio de las cuales el ser humano se hace sujeto/ sujetado: la confesión al sacerdote, el diagnóstico y la consulta terapéutica, el veredicto jurídico, no son más que herramientas del lenguaje puestas al servicio de un dispositivo de poder. Gracias a su carácter reiterativo, el lenguaje es una vía que continuamente repite voces ajenas y así revitaliza las normas y costumbres de un grupo humano, voces que imponen la disciplina, orden social y adecuación a las necesidades productivas.

6. Este análisis se centra en describir, no tanto las experiencias de vida de los participantes para concluir sobre la influencia de lo social en lo individual, como los actos discursivos de los participantes para deconstruir los trozos de realidad presentados por ellos, tratándolos y reinterpretándolos como textos. Por cuestiones de espacio, este documento atenderá a los hallazgos sobre homosexualidad masculina sin intervenir en temas de lesbianidad, bisexualidad ni en condiciones relacionadas con la expresión o identidad trans.

7. Por razones de pertinencia, no se recurrirá a los trabajos más recientes de Judith Butler, en los que se centra en el problema de la guerra y sus consecuencias, de la participación de la religión en la esfera pública y, en especial, de la condición judía y de las acusaciones que ha recibido de ser antisemita. Para una ampliación de estos temas, ver Butler (2007); (2011).

En el caso particular de la sexualidad se produce un sometimiento de los cuerpos y del deseo de individual a través de la normalización de las prácticas, de la evaluación, la patologización y la desestimación de aquellas conductas consideradas inviables. Articulado de manera compleja con toda una serie de prácticas sociales y de políticas que se desplegarían a través de dispositivos institucionales, el lenguaje opera en los cuerpos a través la repetición y, lentamente, va conformando un sujeto subordinado, dócil, menospreciado por una conducta que le antecede, que le preexiste: el lenguaje es una estrategia de subordinación de los cuerpos de la que difícilmente se podría escapar.

Por ejemplo, el joven homosexual que escucha a su padre referirse con desprecio a “los maricas, degenerados, que no tienen ninguna necesidad de volverse mujeres, etc...” sin saber que su hijo tiene un deseo homoerótico, fácilmente se da por aludido al oír tal comentario. Por más fuera de contexto que se encuentre esta afirmación, [...] será inevitable que esta carga de menosprecio sea asumida por el joven. Y para Butler, por más que estén condenados al fracaso lingüístico, este tipo de actos de habla cargados de menosprecio cumplen su cometido al subjetivar al individuo que los escucha (Castelar, 2008: 93 y ss.).

El lenguaje opera como un dispositivo de modificación corporal, que somete a aquellos seres considerados inferiores y los disciplina. La sujeción va por la vía de la agresión verbal directa, que poco a poco va conformando seres inseguros, temerosos, culpables⁸. No obstante, el lenguaje también puede ser una vía para tratar de impugnar simbólicamente la realidad que le es impuesta. Si se recuerda el caso mencionado al comienzo (las alusiones homoeróticas en las expresiones literarias de Andrés Caicedo), ya no es tan fácil reconocer un sujeto que ha sido vulnerado previamente y que, en razón de ello, temería expresar sus deseos y emociones de forma abierta. Más bien, sería el caso de un sujeto que recurre a estrategias discursivas ambiguas para comunicarse, dejando abierta una brecha a la interpretación entre quien se expresa y quien escucha, entre quien escribe y quien lee, y que permite explotar esa ambigüedad en función de una subversión de los discursos sobre la masculinidad hegemónica. Ello se debe a que cuando

8. Podría hallarse una similitud con el concepto “habitus” (Bourdieu, 1970). Sin embargo, Judith Butler (2005) indica que no hay tal cercanía con la idea del sociólogo francés. Para una ampliación de esta diferencia conceptual, ver Castelar (2008).

se dice algo de alguien, tanto el locutor como el alocutario hacen parte de un dispositivo lingüístico que opera creando una realidad compartida⁹.

Pero esa correspondencia entre la intención de quien se expresa y quien descifra tal intencionalidad es ilusoria. “El acto de habla dice más, o dice de un modo diferente, lo que pretende decir” (Butler, 2005: 29). Y esa es la clave del éxito del lenguaje, pues los discursos que se emprenden provienen de estructuras anteriores al sujeto mismo, pero ello no implica que el individuo sea un simple repetidor de palabras. Por el contrario, es un agente activo del lenguaje en la medida en que la brecha entre quien habla y quien escucha puede servir de catalizador del cambio en la realidad. Para Derrida, por ejemplo, la eficacia lingüística reside en la certeza de su fracaso: “[...] la fisura en el lenguaje es garante de una posible transformación del mismo” (Derrida, en: Castelar, 2008: 93). Volviendo a Butler:

Los términos con los que se nos llama rara vez son términos que nosotros mismos hemos elegido (e incluso, cuando intentamos imponer protocolos acerca de cómo se nos debe llamar, los protocolos fracasan a menudo); pero esos términos que nunca elegimos son la oportunidad de algo que podríamos seguir llamando agencia, la repetición de una subordinación originaria con otro propósito, un propósito parcialmente abierto (Butler, 2005: 68).

Un ejemplo es el uso del término *queer*, empleado inicialmente para menospreciar a los individuos (en especial, a los niños) que se alejaban del esquema masculino dominante y lucían con maneras “afeminadas” (es decir, no hegemónicas). Sin embargo, el uso reiterativo de activistas y académicos reivindicando los Estudios Queer permitieron que en la década del 90 se le diera un lugar en la academia¹⁰.

La revaluación del término “*queer*” sugiere que el habla puede ser “devuelta” al hablante de una forma diferente, que puede citarse contra sus propósitos originales y producir una inversión de sus efectos. De una forma más general, esto sugiere que el efecto cambiante de tales términos marca un tipo de per-

9. Más adelante, Butler (2009) advertirá que el lenguaje opera como un marco ontológico que establece las condiciones previas según las cuales se reconoce o se deja de reconocer a los sujetos.

10. Ver por ejemplo Sierra (2008) para una adecuada apreciación del impacto de los estudios *queer* en las ciencias sociales; también el dossier de Viteri, Serrano y Vidal-Ortiz (2011) sobre la presencia del discurso *queer* en Latinoamérica.

formatividad discursiva que no constituye una serie discreta de actos de habla, sino una cadena ritual de resignificaciones cuyo origen y fin ni son fijos ni se pueden fijar (Butler, 2005: 35).

Así, es posible transformar la realidad mediante la puesta en circulación de los mensajes, repitiéndolos una y otra vez, y así pasar de una condición de subordinación a la subversión simbólica, desafiando así el contexto del cual éstos son parte. Del menosprecio al reconocimiento, la palabra puede generar un cambio en su sentido y lograr una resignificación distinta de lo que ocurre. Sin embargo, este no es el caso del lenguaje de odio, práctica discursiva que evita el cambio o la transformación al reforzar los significantes que estructuran o determinan los dispositivos que controlan a los sujetos, y la expresión de su sexualidad¹¹.

En lo que sigue, se recurrirá al análisis retórico propuesto por la filósofa norteamericana Judith Butler (1997) en su texto *Excitable Speech* (traducido al castellano en 2005 y publicado como *Lenguaje, poder e identidad*). En él, dedica un capítulo al tratamiento del lenguaje de odio que se desprende de las resoluciones y decisiones del Ejército de los Estados Unidos frente a la Ley Clinton (conocida como “Don’t ask, don’t tell”, que permitía la permanencia de homosexuales en las tropas norteamericanas pero prohibía que lo reconociesen públicamente). Al respecto, advierte:

En el lenguaje de odio, el ritual en cuestión parece ser un ritual de subordinación [...] El lenguaje de odio pone de manifiesto una vulnerabilidad anterior con respecto al lenguaje, una vulnerabilidad que tenemos en virtud de ser seres interpelados, seres que dependen de la llamada del otro para existir” (Butler, 2005: 51 y ss.)¹².

11.El término “lenguaje de odio” es la traducción de hate speech, que se refiere al uso de prácticas discursivas que evidencian formas de menosprecio, exclusión, subordinación o discriminación en función de la superioridad patriarcal (lo que cubija a todas aquellas expresiones no hegemónicas). Por cuestiones de uso, especialmente jurídico, en las publicaciones norteamericanas se conserva el término aunque a simple vista parezca estrecho de miras. En este trabajo no se usará el término “lenguaje prejuiciado” o “prejuicio sexual”, debido a que el uso del lenguaje trasciende el problema de las afirmaciones sin fundamento o carentes de información (es decir: trascienden el problema del juicio). Para un nutrido análisis de este concepto, ver Gómez (2007).

12.Serían viables otras estrategias argumentativas tales como la psicoanalítica, la política o la sociológica (que se relacionarían con otras necesidades, como el reconocimiento, el narcisismo o la virilidad). Para una

Es importante resaltar ese rasgo, pues la fragilidad, condición ontológica típicamente humana, se refuerza en los individuos crónicamente menospreciados, en quienes se estructura una condición de menosprecio que sobredetermina a quienes se hace alusión. A diferencia de los estigmas raciales o de clase, que se materializan en evidencias materiales, las regulaciones sexuales se anclan en el deseo individual y constituyen al sujeto mediante la prohibición, la culpa, la subordinación silenciosa, a veces sin posibilidad de cambio, y la construcción de categorías de exclusión (marica, enfermo, etc.). Este es el lado politizado de la vulnerabilidad humana: el lenguaje abre la posibilidad de entrar en la vida del otro y reconocerse (o no) en su no completitud, en su precariedad.

Así, en un ámbito macro, se suele recurrir al uso del lenguaje para menoscabar, mediante la injuria y la violencia de las palabras, la humanidad de personas o grupos. Esa condición¹³ anuda lo interpersonal con lo macropolítico al atribuir al lenguaje la tarea de establecer un marco de comprensión (inteligibilidad) para el reconocimiento de ciertos cuerpos y, al tiempo, negar la inteligibilidad de otros, al no reconocerlos. Se puede negar esa inteligibilidad mediante el recurso del lenguaje de odio, dado que borra las condiciones de reconocimiento del cuerpo considerado abyecto. Dirá Butler: “Sin la llorabilidad (grievability) no hay vida o, mejor aún, hay algo viviente que es distinto a la vida. En lugar de ello, ‘Hay una vida que nunca será vivida’, sostenida sin reparos, sin testimonio, que no se llora cuando se pierde” (Butler, 2009: 15)¹⁴. Entonces, ¿cuál es el éxito del lenguaje de odio? ¿En dónde reside su efectividad? ¿Por qué atribuir al odio tal poder sobre el otro?

Aunque el lenguaje de odio se esfuerza por constituir un sujeto por medios discursivos, ¿es acaso esta constitución su resultado final, necesario y efectivo? [...] ¿Qué clase de poder se atribuye al lenguaje para que podamos imaginarlo

exploración de estas alternativas ver Gómez (2007).

13. Recientemente, Butler ha llamado a esta condición la “llorabilidad” y la ha analizado en sus trabajos (2004; 2009). Volviendo a su formación filosófica fuertemente aficanda en la perspectiva levinasiana, Butler (2009) ha retornado recientemente a los temas relacionados con la política contemporánea, en especial después del atentado contra las Torres Gemelas del 2001. A partir del análisis de las consecuencias de la “guerra contra el terrorismo” emprendida por Occidente en el siglo XXI, propondrá la idea de la “precariedad de la vida” como criterio básico para la interacción humana. En tanto los seres humanos somos carentes, frágiles, incompletos, requerimos del reconocimiento del otro.

14. Traducción de los autores.

con el poder de constituir al sujeto con tal éxito? [...] ¿Existe una repetición que pueda separar el acto de habla de las convenciones que lo sostienen de tal modo que su repetición, en lugar de consolidarlo, eche por tierra su eficacia? (Butler, 2005: 41).

Como se dijo, el (mal) reconocimiento se produce mediante la estrategia de la repetición. La palabra se convierte en un significante vacío que, a fuerza de usarse una y otra vez, protege del terror de ser subordinado como el otro. Se diría que

[...] en el caso del lenguaje de odio, parece que no hay manera de mejorar sus efectos sino es a través de una nueva puesta en circulación, incluso si esa circulación tiene lugar en el contexto de un discurso público que apela a la censura de dicho lenguaje: el censor se ve obligado a repetir el lenguaje que él mismo prohibiría (Butler, 2005: 66, negrilla de los autores).

De modo que el éxito de la discriminación reside en su capacidad de autopropagación a través de estrategias de naturalización y de repetición constantes. Por ello, este análisis se centrará en las implicaciones del lenguaje de odio en la subordinación de la homosexualidad, pero al tiempo revisará la importancia de esta expresión desafiante para el sostenimiento de la cohesión social.

Homosexualidad masculina y lenguaje de odio: entre deseo y prohibición

Como se mencionó, es usual encontrar en muchos imaginarios sociales que la homofobia y el miedo al reconocimiento de la propia homosexualidad están estrechamente relacionados. El odio desmedido y el fastidio manifiesto hacia expresiones diversas del deseo partirían del mismo origen¹⁵. El tema del deseo homosexual fue abordado por Freud con respeto e interés y aparece mencionado lo largo de su ejercicio profesional¹⁶. Será el discurso freudiano el que, a través

15. Evidentemente, este fenómeno no se presenta en todos los varones ni es exclusivo del discurso cotidiano. Escapa a los propósitos de este documento profundizar en las teorías sobre las manifestaciones del lenguaje de odio y de discriminación.

16. Lo cual no quiere decir que, después de su muerte, escuelas y asociaciones psicoanalíticas patologicen la homosexualidad (al incluirla dentro de las estructuras psíquicas inanalizables) y rechacen ofrecer atención clínica a dichos pacientes; ello sin mencionar la férrea oposición de muchos psicoanalistas a la legalización

del análisis clínico, de la reflexión sobre el devenir de la sociedad, y la tensión permanente entre deseo inconsciente y cultura¹⁷, inaugure esta lectura tan particular del odio y de sus efectos conductuales (reconocidos como expresiones de “pánico homosexual”).

Sin embargo, hay elementos de fondo que van más allá de la inversión del deseo en miedo individual, también hay elementos relacionados con la convivencia, con el reconocimiento del otro e incluso con la participación ciudadana. “El psicoanálisis no sólo arroja luz sobre las tensiones entre la homosexualidad y la ciudadanía, sino que el discurso psicoanalítico es en sí mismo una alegoría textual sobre cómo la producción del ciudadano tiene lugar a través del rechazo y la trasmutación de una homosexualidad siempre imaginada” (Butler, 2005: 183, negrilla de los autores). Actualmente, el tabú del deseo homosexual es generador de tensiones sociales (miedos, suposiciones, paranoia de sectores sociales conservadores del discurso del orden y la integridad social) por la visibilización de la homosexualidad y su reivindicación como digna de reconocimiento.

En *Tótem y tabú* de 1913, Sigmund Freud analiza el origen mítico de la sociedad y el paso de la naturaleza a la cultura a través del parricidio que establece la ley humana, por medio de la incorporación del padre muerto, devorado en el ritual, que se convierte en el reducto del superyó. El pacto simbólico celebrado entre los hijos del padre devorado establece en el sujeto el lugar de las prohibiciones¹⁸.

Para Freud, la prohibición es el punto de partida de la sociedad, pues la sanción se extiende sobre futuras contravenciones y opera sobre éstas en función de su deshistorización; a fuerza de ser repetida, la prohibición se instala como una estructura de control social, es el equivalente de la amenaza de castración en la

del matrimonio y de la adopción a parejas no heterosexuales. Para un análisis de las consecuencias negativas de estas posiciones, ver Eribon (2004).

17. Para una ampliación de la relación entre lo que se niega y lo que se teme hacer, y de cómo la negación de lo que se hace implica la formación de compromiso con lo que se desea, ver Freud (1925).

18. Este relato es un esfuerzo de Freud por establecer un vínculo entre los relatos de los pacientes neuróticos con los rituales de pueblos no occidentales que eran estudiados en ese entonces por cronistas y viajeros, sin rigor antropológico.

niñez. Por tanto, quien transgrediera la prohibición se convertiría en un tabú, es decir, ocuparía un lugar casi sagrado al constituirse en el elemento de sanción, en la prueba del riesgo que implica transgredir la ley. “El hombre que ha infringido un tabú se hace tabú, a su vez, porque posee la facultad de incitar a los demás a seguir su ejemplo. Resulta, pues, altamente contagioso, por cuanto dicho ejemplo incita a la imitación” (Freud, S. en Butler, 2005: 191 y ss. *Cursivas en el original*). El tabú inspira mucho temor y, al mismo tiempo, deseo (que se puede reconocer en la curiosidad, en la inquietud, en el deseo de saber qué hay ahí). Así, desde esta lectura, la paranoia (en especial la masculina) es clave para sostener el sentimiento de cohesión social, toda vez que invierte el deseo en miedo; transforma la curiosidad en rechazo; vuelca el deseo de saber en la voluntad de no reconocer, de excluir:

Esta transformación de la homosexualidad en sentimiento de culpa y, en consecuencia, en la base del sentimiento social, se da cuando el miedo a perder el amor de los padres se generaliza como miedo a perder el amor del prójimo. La paranoia es el modo como este amor se vuelve a imaginar sistemáticamente como algo casi siempre eliminado y es, paradójicamente, el terror a perder ese amor lo que motiva la sublimación o introversión de la homosexualidad. En efecto, esta introversión no es tan instrumental como parece, porque no se trata de que uno niegue la homosexualidad con el fin de obtener el amor del prójimo, sino que precisamente sólo se puede lograr y contener una cierta homosexualidad a través y en virtud de esa negación (Butler, 2005: 184. *Cursivas en el original*).

El deseo se convierte en odio mediante esta operación discursiva, pero siempre se conservan rastros de este deseo, que se expresan mediante el rechazo activo, la rabia o la injuria. Por ello, siempre quedará en el psiquismo un sobrante, un remanente que se convierte en la causa de aquello que menosprecia. El homosexual violaría el tabú de la sociedad, pero al mismo tiempo se convierte en causa de ella, al ser un factor de cohesión moral. No es inusual que se esgriman argumentos religiosos, morales o incluso pseudocientíficos para menospreciar, desestimar o cuestionar las conductas homosexuales o para rechazar la exigencia de derechos en este tema. Al respecto, las afirmaciones de Judith Butler pueden ser de ayuda.

El nombre “homosexual” no es sólo un signo de deseo; además se transforma en el medio por el cual el deseo es absorbido y transmitido por el propio signo. El signo, en el marco de su prohibición, ha sustituido el deseo que representa, pero también ha tomado una función de “portador” que vincula la homosexualidad

con el contagio. [...] La homosexualidad, dentro de esta metonimia paranoica, se ha convertido en un paradigma del contagio (Butler, 2005: 193)¹⁹.

No es la primera vez que se analiza la función del tabú homosexual en la dinámica social contemporánea. Gayle Rubin en la antropología, Monique Wittig en la literatura y Donald Moss en la psiquiatría han abordado el problema de la homosexualidad como factor estructurante de lo social²⁰. Para Judith Butler:

La prohibición no persigue eliminar el deseo prohibido; por el contrario, busca la reproducción del deseo prohibido y se intensifica por medio de las propias renunciaciones que realiza. [...] De este modo, la renuncia se da a través del propio deseo al que se renuncia, lo que equivale a decir que nunca se renuncia al deseo, sino que la estructura misma de la renuncia lo preserva y asegura (Butler, 2005: 195. *Cursivas en el original*).

El discurso de odio no se esfuerza por eliminar la homosexualidad. Al contrario, la fomenta al hacerla existir cada vez que se la critica, al esforzarse por analizar sus formas y detalles, al preocuparse por evitar que los demás se comporten de forma prohibida. La conducta homosexual asegura la heterosexualidad pues, al tener a su objeto de aversión a la vista, ya no requerirá diseñar más estrategias de subsistencia. En el siguiente apartado se presentarán algunas estrategias del discurso de odio en varones homosexuales, de cara a pensar las consecuencias que su uso acarrea en el sostenimiento de una masculinidad fantaseada.

19. Recientemente, el diputado por el PDL italiano Giancarlo Lehner se pronunció frente al tema de la homosexualidad comparándola con el canibalismo, pues según él, en ambos casos habría un comportamiento violento y contra-natura. El diputado coincide con las afirmaciones de Michele Bachman, la precandidata a la presidencia de los Estados Unidos para las elecciones del 2012 por el Tea Party, quien afirma que no es posible afirmar que una pareja homosexual que educa un hijo sea una familia. "Cualquiera de ustedes tiene un miembro de la familia que lleva este estilo de vida... eso no es divertido. Es algo muy triste. Decir que se es gay es algo propio de Satanás, creo yo" (traducción de los autores). Para un análisis de las estrategias políticas y jurídicas emprendidas por algunos gobiernos y amparadas en lenguaje de odio, ver ILGA (2011).

20. Una interesante revisión de los argumentos de estos autores frente al tema de la homosexualidad como elemento constituyente de la cohesión social se encuentra en Gómez (2007).

/ Método /

Como se mencionó, los datos fueron recopilados a principios del año 2011, en el marco del trabajo de grado en psicología titulado “Representaciones sociales de la masculinidad en 10 hombres homosexuales de la ciudad de Cali” realizada por Quintero (2011) y llevado a cabo a través de entrevistas semiestructuradas que exploraron temas tales como el consumo cultural, las relaciones afectivas (familia, pareja, trabajo) y el lugar de los roles de género en su vida cotidiana²¹. A continuación se hace una breve presentación del contexto del que provienen siete de los participantes en este proceso.

Participantes

L tiene 24 años. Trabaja como técnico en el sector hospitalario y le interesa la moda. Desde hace 2 años vive en un sector de estrato 3 de la ciudad de Cali junto a su familia nuclear (papá, mamá y un hermano). Es originario de un municipio del Viejo Caldas. Al momento de la entrevista estaba soltero, pero ha tenido varias relaciones con hombres que define como “más masculinos que él”, ya que se considera a sí mismo como afeminado, aunque trata de “no ser así”.

D vive en un sector de estrato 3 y la aceptación de su homosexualidad se dio a los 20 años de edad (al momento de la entrevista contaba con 26 años), habiendo tenido varias relaciones con mujeres durante su adolescencia. Explica que su familia tomó con sorpresa la noticia sobre su homosexualidad, dadas sus relaciones con personas del sexo opuesto y su grado de masculinidad. A pesar de la sorpresa, afirma no haber sentido discriminación por parte de su familia. Le gustan las artes visuales y trabaja en una sala de internet.

W trabaja con una organización del sector salud y pasa de los 40 años. Vive con su familia en un barrio estrato 3 de Cali, es profesional y frecuenta varios amigos

21. La presentación de la información se ha diligenciado de acuerdo a las categorías de análisis elegidas en este artículo y se ha organizado de forma que se pueda diferenciar al sujeto que verbaliza, así como los minutos y segundos en los que se ubican las citas textuales en las entrevistas; la clave que representa esta localización está compuesta por la primera inicial del nombre y por los símbolos ‘ (minutos) y ’ (segundos).

homosexuales que viven en pareja, aunque él, al momento de la entrevista, ha estado solo un largo periodo de tiempo. Evita invitar a su casa a hombres afeminados porque siente que “sería faltarle el respeto a la familia”.

T trabaja en una entidad financiera desde hace cuatro años. Está a punto de graduarse como administrador. Vive con su pareja, varios años mayor que él y con su suegra, en un sector de estrato 4. Descubrió que era homosexual a los 16 años (al momento de la entrevista tiene 25) y relata que se vio obligado a contarle a su familia su condición de homosexual pues le preguntaban por qué no llevaba novias a la casa. En un primer momento, no fue bien aceptado, pero al entrar a la universidad las relaciones mejoraron. Dice que reconocerse como homosexual le ha ayudado a ganar lazos de confianza con sus pares pues “cuando alguien reconoce su orientación homosexual, le genera confianza a las demás personas porque da cuenta de alguien sincero”.

M tiene un importante cargo en una compañía dedicada a la ejecución de obras civiles y, según él, esto le implica estar muy bien vestido y llevar el estilo de vida de un ejecutivo. Vive en un sector de estrato 4 con su mamá y tiene una pareja estable. Le gusta tener amigos homosexuales e ir a discotecas gays, pero sólo invita a su casa a aquellos amigos que sean masculinos. Tiene 39 años.

Por parte de A, no le gusta frecuentar ningún lugar gay en Cali porque considera que estos lugares no suplen sus expectativas (musicales, estéticas, etc.) y, además, dice que le da mucha rabia los hombres afeminados. Estudia Letras. Para el momento en que concedió las entrevistas tenía 21 años y estaba soltero. Dice que le gusta entablar amistades con hombres que en apariencia sean homofóbicos y machistas, pues la mayoría de las veces acceden a tener relaciones sexuales con él. Vive en un barrio popular de Cali con su padre, quien sabe que su hijo es homosexual.

G acude a discotecas gays de la ciudad como mínimo dos veces al mes. Toda su familia sabe que es homosexual (incluso la familia extensa, originaria del centro del Valle), pero no se frecuenta con ellos y vive en Cali, en un barrio estrato 3. Para el momento de las entrevistas contaba con 22 años y se encontraba soltero. Afirma haber tenido varias parejas, eligiendo siempre hombres más masculinos que él. Le gusta mucho el ejercicio del periodismo y se está preparando para ello.

Los participantes evidencian diferencias en su ocupación y en sus intereses (oficios, proyectos de vida), aunque presentan rasgos en común, tales como la cercanía en el estrato socioeconómico, los momentos de esparcimiento, el anonimato en el que se desenvuelven (su cotidianidad no se ve amenazada por medios económicos, políticos o culturales) y la preocupación por sostener una relación cordial con su familia.

Categorías de análisis

Para la organización del material empírico se recurrió a un proceso de inducción teórica del espectro bibliográfico de Judith Butler. Como se señaló en la introducción, el propósito de este trabajo no se centra en estudiar el influjo que ejerce el discurso social en los individuos (ni aún, en sus cuerpos), sino hacer una deconstrucción textual del discurso manifestado por quienes temen el menosprecio y la exclusión.

Tabla 1 / Categorías de análisis

Categorías de análisis	Definición
Alegorías	Son situaciones hipotéticas que operan a través de imágenes mentales y metáforas que evocan eventos fortuitos. Pueden ser escenas que nunca han ocurrido, pero que se convierten en patrones sociales que guían las relaciones. Judith Butler define la alegoría como “una narrativa en la cual, generalmente, uno verbaliza cosas de manera distinta a las que quiere decir [...] y donde el referente aparente de la alegoría se convierte en la propia acción de elaboración que la narrativa alegórica representa” (Butler, 1995: 16; traducido en Castelar, 2008: 95). Una alegoría construye la realidad, muchas veces deseada, del sujeto que la emite, en el momento de ser evocada.
Reglas explícitas e implícitas	Son afirmaciones o restricciones que naturalizan las conductas y las actitudes en función del deber ser, en este caso, de la sexualidad (no sólo los roles de género sino también las expresiones del deseo) y que se sostienen en un argumento naturalizado (basado en la esencialización de lo humano, en la tradición, etc.).

**Deseo/
Aversión**

Son afectos y apasionamientos expresados al referirse al tema en cuestión. Esta categoría recoge la abundancia de detalles y la minuciosidad emocional para construir aseveraciones de odio y rechazo frente al objeto de menosprecio; a la usanza del ejercicio confesional descrito por Michel Foucault, las palabras no solamente hacen existir los actos (el pecado, la transgresión) sino que también producen un grado reconocible de placer al reconocerlas y juzgarlas.

/ Resultados /

A continuación se organizan los resultados de acuerdo con las categorías propuestas:

Alegorías

En esta categoría se reconocen aquellas afirmaciones que preconfiguran los actos performativos de odio mediante metáforas sociales, es decir, los componentes imaginarios que gozan de una aceptación en el plano de la realidad (o desde una perspectiva antropológica, cuentan con una eficacia simbólica), ya que si bien son imágenes mentales, se concretan en acciones hipotéticas que pasan por auténticas sin que hallan ocurrido. Por ejemplo:

“No me gusta que lleguen a mi casa personas con las cuales yo no tengo afinidad frente al tema social, ¿sí?, si vos te querés... ehh, yo respeto mucho a la gente que es amanerada, pero pues no me gusta, los evito además (W: 9’ 21”)”.

“Por ejemplo, a mí me gusta salir a sitios culturales, la Loma de la Cruz creo que es uno de ellos porque nos muestran espacios en donde se abren espacios al arte y a la cultura, pero este tipo de puntos de encuentro en donde vemos ya a la comunidad homosexual... ehh, en su salsa, como decía ahora, puede ser perjudicial para mi imagen” (D: 48’ 52”).

“Si vamos a cine, vamos tres amigos e invitan a una loquita, ¡juy no! ¡Una boleta!. No yo no voy” (W: 41’ 23”).

Así, los puntos de encuentro (o en los que hay una afluencia de público) resultan amenazantes pues hay un temor continuo a sentirse objeto de menosprecio. Fre-cuentar (o brindar acogida) a quienes no ostentan una masculinidad hegemónica puede ser interpretado desde fuera como una transgresión social y, por tanto, es necesario evitar riesgos y tensiones:

Yo conozco personas que en sus familias... ehh, pues, por decirlo así, mandan las mujeres, entonces son personas muy, muy retraídas. O sea, cuando están en el entorno familiar son personas muy calladas, muy retraídas, como, como se dice en el argot gay “están muy metidas en el closet”. Ya cuando las personas cumplen una edad, cierta mayoría de edad que como la ley les dice, pues que pueden hacer lo que quieran, entonces esas son las personas que comienzan por decirlo así a ir en contra de la sociedad, a vestirse de mujeres, a ser tan llamativos (L 6’ 12”).

La familia se presenta como una palabra casi vacía, representante de una institución social vigilante de la subversión de las normas sexuales pese a que nunca se haya afirmado explícitamente que miembros de la familia expresaran un lenguaje de odio hacia la expresión homosexual. Constantemente se apela a ella como garante de la conducta social de un hombre.

“A mi familia no le gustaría ver que yo salga a la calle a decir: ‘hey, mírenme, tírenme besos pues, que soy la marica’, no. Yo creo que yo puedo ser digno de ser gay, orgulloso de ser gay, pero no dejando de ser hombre” (D: 44’ 35”).

“Yo no me veo en unos tacones (pone la mano en el pecho y levanta la ceja con gesto severo), yo no me veo con nada de esas maricadas” (L: 12’ 39”).

Las alegorías que hacen parte del discurso de odio se caracterizan por su carácter figurativo, es decir, por presentar escenas o situaciones potenciales en las que hay una presencia amenazante (miembros de la familia, amigos). Y en estas escenas, la censura está presente en todo momento: usar una indumentaria que no se adapta a las expectativas sobre la masculinidad, unos gestos exagerados o incluso cualquier movimiento que pueda despertar la sospecha de los cercanos

y de los extraños. La mirada de quien no se conoce y el rumor de quien no tiene una influencia significativa en la propia vida cobran peso. Los términos empleados desde la heteronormatividad circulan con un propósito claro: protegerse de la amenaza del propio deseo. Por ejemplo:

“He sabido que aquí en Cali, digamos hay espacios, pues, aquí hay muchas discotecas de ambiente²². En parte, una de las razones por las cuales no me gusta ir a ese tipo de lugares es precisamente por ese tipo de ambiente tan pesado” (A: 18’ 51”).

“...a mis amigos les choca mucho el que es femenino, ¿no?, o sea la loca. La loca te choca a pesar que todo el mundo se trata como ‘perra’, ‘maldita zorra’, ‘asquerosa’, ‘amiga’. A pesar de que nos tratamos así, alguien muy afeminado... un trans o una travesti es sinónimo de ‘qué pereza, esta gente llegó aquí: ¿quién sabe con quién están prepaguiando?’” (G: 16’ 10”).

El discurso paranoico opera a través del “¿qué dirán?”, pues si no se expresa la masculinidad hegemónica, algunos cuerpos pueden ser leídos como si desearan ser menospreciados. La exclusión opera a través de la alegoría del trabajo sexual, es decir, de la degradación del cuerpo por interés económico. Ser masculino es estar sujetado al temor constante de perder tal condición, aún a expensas de hacer que el otro también la pierda; pero también la masculinidad es portadora de dignidad. Los términos usados por el censor en este caso son vividos hacia sí mismos como amenazantes y, por tanto, son proyectados hacia figuras y objetos de aversión.

Reglas explícitas e implícitas

Esta categoría aborda elementos deontológicos entre los que se incluyen expectativas y órdenes que aparecieron en los discursos, ya sea de forma consciente y categórica o mediados por una breve deliberación. En ellas se evidencia un interés por imponer un deber ser de la masculinidad.

22. El eufemismo “ser de ambiente” se refiere a “ser homosexual” y solía ser utilizado por extensión para hablar de los rasgos de la diversidad sexual. Para un trabajo pionero en el análisis de los encuentros homoeróticos en espacios de socialización, ver Salazar (1995); también Granados (2005) para una etnografía de espacios de homosocialización; finalmente, Moreno (2009) realiza un ejercicio de cartografía de género en Cali.

¿Qué es lo más bacano en una persona, eh... que se sienta atraída hacia personas de su mismo sexo? O sea, yo como homosexual, ¿qué es lo que busco ver en un hombre?, precisamente eso, no me siento atraído por las mujeres. Bueno en algún momento, pero mi gusto por los hombres es evidente. Yo quiero ver un hombre de verdad, un hombre que se comporte como hombre; que sea varonil, que sea masculino, eh... obviamente no quiere decir que tiene que ser brusco, guache, que tiene que ser pues el machista agresivo, como te lo decía ahora, pero sí que sea un hombre digno de admirar, que uno diga 'hey, que guapo está ese man, es un hombre, varonil, masculino', una persona, un hombre puede ser detallista, un hombre puede ser cariñoso, puede ser tierno, sin necesidad de pasar a adoptar esas posiciones femeninas (D: 25' 48").

La masculinidad está amenazada y, por consiguiente, exige de la alerta constante. Esa amenaza es encarnada por actos que cuestionan o hacen dudar de la virilidad (su potencia, su actividad). Los rasgos que preconfiguran el deber ser masculino son numerosos, pero a la vez ambiguos. Hay una suerte de punto medio que elude la delicadeza femenina y no llega a la violencia extrema, pues ambos casos conducirían a formas de exclusión inaceptables.

Ocurre lo mismo con la separación entre el deseo homoerótico y la forma de presentación en sociedad.

“Yo pienso que el hecho de uno ser homosexual no quiere decir que uno se vista de mujer, yo nací hombre y yo me debo aceptar como hombre ¿ya? Y debo, o sea, y debo comportarme como hombre. No hay nada más hermoso que la feminidad y no hay nada más hermoso que la masculinidad” (L: 7' 20”).

“Yo digo que uno siempre debe tener un comportamiento digno. Si Dios me hizo hombre y nací hombre y yo decidí tener una condición, una orientación sexual diferente, no quiere decir que yo tenga que ir en contra de él y querer volverme una mujer, porque yo nací como hombre y así me voy a morir” (D: 19' 28”).

Persiste el ideal de masculinidad que concentra la atención del otro; hay un deber ser masculino que permite despertar el interés mediante el sostenimiento del estilo (la tradición, una práctica más allá de la autodeterminación). Las explicaciones provienen de argumentos naturalizados, representantes de las reglas explícitas de la masculinidad, es decir, el ajuste a los cánones culturales sobre la masculinidad

pasa por un designio superior al del individuo, mientras que aspectos como el direccionamiento del deseo sexual y el acercamiento a otros hombres homosexuales emergen de forma implícita. Y de esto depende no solamente la aceptación social sino la dignidad propia, pues quien cuestione el designio de género hace de sí mismo un objeto, antes que un fin.

“Si vamos hablar del trabajo, obviamente tiene las puertas más abiertas un hombre varonil. Si vamos hablar de una relación emocional, afectiva, un hombre varonil va a ser mucho más apetecido, por decirlo así, o atractivo para otro hombre, siendo hombre” (D: 61’ 45”).

Una persona reconocida en su nacimiento como varón tendría que dar continuidad a ese rasgo (como si fuese un designio superior a cualquier individuo). La masculinidad exige la repetición performativa de gestos y de actos reconocidos como esenciales (viriles, poderosos, activos) que conducen a un ideal inalcanzable. Nunca se es demasiado masculino. Cualquier intento por escapar de las manifestaciones de hombría despierta sospechas.

“Yo pienso que por más que uno sea homosexual, que a uno se le note y todo eso, uno debe tratar como de conservar ese hombre, ¿si me entendés?, como ese ser masculino que hay en esencia de un hombre” (L: 10’ 36”).

“En un momento dado ya con los que son amigos, con los que comparto como un nivel más profundo, entonces pueden venir a mi casa. Y con los cuales pueda haber por ejemplo una interacción social en mi casa, con mi familia o algo así, sí me parece importante que la gente sea muy seria, muy masculina” (T: 8’ 19”).

“Pero el grupo de gente que yo frecuento son persona serias, ehh, que no, no son personas que de pronto piensas o se vean, abro comillas también, como muy locas o demasiado amaneradas o que sean gente muy boleta” (T:3’ 21”).

Se aprecia una nueva palabra vacía, un significante clave: la seriedad. Se debe lucir serio para ser aceptado como hombre pero esto no quiere decir tanto ser adusto o huraño, sino ser capaz de camuflarse en el anonimato sin despertar sospechas y, por tanto, no amenazar a los otros ni sentirse amenazado. Varones y mujeres reconocen su seguridad al actuar verificando la espontaneidad de su condición.

Gente por ejemplo que es amiga de uno, pero vos nunca la traerías a la casa porque es muy amanerada, es muy loca. A mí me pasó un cacharro con un amigo esta mañana que me llamó y me dijo: “Yo voy, que no sé qué” y vino con un pelaíto que uy no, una niña, y uno se siente incómodo, ¿sí?. Porque no es digamos el tipo de personas con las cuales uno comparte, no es que uno sea homofóbico (W: 8’ 13”).

“A mí no me gusta, ni que un hombre sea delicado, ni afeminado ni nada. Nada absolutamente nada. No me gusta” (L: 27’ 16”).

“No me fijo en la gente que te describí como afeminada, o sea no me fijo en la gente que es demasiado afeminada. No me interesa. O sea nunca he encontrado una persona muy afeminada que me llame la atención. Siempre me fijo en los manes que aparentemente son más serios, más masculinos” (G: 24’ 39”).

Las relaciones de pareja que se anhelan están marcadas por la conservación de este esquema de acción hipermasculino que evite la sospecha y que genere tranquilidad ante sí y ante los otros, de modo que no se convierta en objeto de rechazo. Sobre la posibilidad de vivir en pareja está la necesidad de proyectar una imagen de masculinidad que no resulte amenazante ni para sí ni para los demás.

Deseo/Aversión

Esta categoría da cuenta de un rasgo significativo el cual es la tensión inherente en las diversas narrativas, que dan un lugar central al objeto de aversión. Los objetos de menosprecio son convertidos en significantes vacíos a través de la manifestación de rasgos apasionados que el narrador permite entrever y que van más allá de la indiferencia.

Un gay masculino significa una persona que le gustan los hombres, que se mueve a través de un hombre, pero es un tipo, digamos, a nivel socialmente visto como un varón, ¿sí?, que use vestimenta de hombre, lo culturalmente llamado como tiene que vestirse un hombre, sin la ceja depilada, sin maquillaje. O sea: que vive su homosexualidad de una manera seria (W: 38’ 17”).

Hay preocupación por ostentar la masculinidad en la vida cotidiana, en el andar, la gesticulación, la indumentaria empleada, etc. El anonimato protege de la persecución interna que estos individuos afrontan cada día, que además los convierte no solamente en guardianes del orden masculino sino también en sus propios censores.

El cambio generacional también es síntoma de la liberalización de las costumbres: “antes” se era serio desde joven, “ahora” los jóvenes no lo quieren ser.

“Hay unos que son re, re, reamanerados, que a veces uno los ve y hasta visten ya pues como mujeres, que uno ya los ve y no sabe si eso es un hombre o si es mujer, y otros que somos muy normales, que trabajamos, que estudiamos” (N: 12’ 02”).

“Obviamente [las personas afeminadas] son víctimas del consumo porque como te decía, la gente se aprovecha de su inmadurez cultural para venderles cosas que ellos creerían que si les quitan eso van, a dejar de ser lo que son (G: 39’ 27”).

“En estos días yo hablaba con un amigo que nosotros hace muchos años éramos jóvenes, pero estábamos en la universidad, nos gustaba estudiar, éramos muy serietos. Ahora tú vas a un bar y ves una cantidad de niñitos de la edad de nosotros; 18, 19 años, re, re, regays”. (W: 14’ 40”).

Se destaca la ambivalencia al referirse a los hombres homosexuales percibidos como afeminados. Se les desprecia pero se les conoce detalladamente, pues aunque se apele a ellos con gestos de menosprecio, son objeto de atención. Son rechazados pero es imposible no mirarlos. Su lugar es permanente y reconocido, no en la medida en que hagan acto de presencia, sino en la medida en que se constituyen en una amenaza pero también en una necesidad.

“Hay cosas que a uno no le gustan, por ejemplo la ceja depilada, no me llama la atención. El maquillaje. En estos días hablaba yo con un amigo: “bueno, Fulano, ¿qué tal uno con un guevón maquillado?, que la plasta aquí” (se toca la cara). ¡No!, ¿me entendés?, entonces hay cosas con las que uno no va, yo no la voy con eso” (W: 11’ 50”).

“O sea, hay amigos que son más afeminados que yo y no tengo ningún problema con eso. Pero no salgo con ninguna, o sea, no tengo ningún amigo que sea más

afeminado, o sea que se ponga blusitas chiquitas; no tengo ningún amigo que se ponga extensiones, no tengo ningún amigo que se sienta mujer” (G: 18’ 04”).

El discurso de la tolerancia disfraza el temor de perder el reconocimiento de la masculinidad como un elemento más profundo. Por ello, aquellos jóvenes que no actúan de acuerdo con el esquema heteronormativo son cuestionados, menospreciados e insultados, pero necesarios para sostenerse como “miembros del club”.

Una vez me subí al MIO²³ y entonces se subieron unos niños, digo niños porque el mayor no tendría (sic) 20 años y totalmente afeminados. Pues igual yo estaba ahí. Entonces comenzaron a hablar entre ellos, pero como a ser muy, muy, muy evidentes, ¿ya? Entonces todo el mundo comenzó a mirarlos, a reírse... Yo pensaba y yo decía: “Hombre, eh, exigimos un respeto y que no haya discriminación, pero nosotros mismos nos autodiscriminamos con ese tipo de comportamientos (A: 17’ 35”).

“Yo me burlo de ellas, yo digo: “ay no, mirá”. Si nosotros nos burlamos, siendo nosotros gays. Nos burlamos de ellos por ser así, por ser tan habichuelas²⁴ (carcajadas)... los remedamos como bailan y todo” (N: 17’ 11”).

Eso es como cuando uno es niño, y empieza a darse cuenta que uno tiene ese tipo de inclinación y que empieza a vestirse de mujer ¿ya?. Es para llamar la atención, de pronto. O sea: yo por eso tampoco estoy juzgando, porque pues uno no sabe; no sabe el entorno familiar, como vivió la persona, que tipo de complejos, podríamos decirlo así, ha sufrido esa persona (A: 5’ 33”).

“Yo, siendo muy sincero con vos, a veces pienso que soy un poco homofóbico porque hay cosas que yo no me resisto, ¿me entiendes?. Y he aprendido a ser muy tolerante, pero hay cosas que no me resisto, por ejemplo la burla, los sardinitos en el transporte que uno los ve y dice: “Dios mío”, ¿sí?, o en las esquinas...” (W: 35’ 06”).

23. Siglas de Masivo Integrado de Occidente, sistema de transporte masivo en la ciudad de Cali.

24. El término surgió por oposición al de “serios”, y con él se menosprecia a grupos de jóvenes que frecuentan discotecas y bares de la ciudad de Cali. Incluso fueron víctimas de acoso a través de las redes virtuales. Para un tratamiento minucioso de esta categoría ver Quintero (2011), quien sostiene que más que un grupo definido de personas, el término “habichuela” fue una categoría que clasificaba la expresión de la masculinidad y conformaba un objeto de aversión específico con el fin de canalizar un discurso de odio.

Se fantasea sobre aquellos sujetos que encarnan una masculinidad indeseable. Su presencia se evita pero se evoca de forma constante. Sus maneras se desprecian pero se repiten una y otra vez. Se teme a la burla pero se apela a esa estrategia con asiduidad. Más que verlos como un objeto de burla, de ellos se aprende cómo se visten, cómo caminan, cómo se expresan. De hecho, se les imita en un contexto de burla (es decir, se teatraliza aquella alteración de la masculinidad tan cuestionable), lo que pone evidencia la compleja e intrincada relación entre el deseo y la aversión: el representante de la masculinidad sabe cómo hacer mofa de aquel que hace mofa de la masculinidad.

/ **Discusión** /

A diferencia de la búsqueda de una “verdad” homosexual oculta en los discursos heteronormativos, en estas declaraciones no resulta necesario revelar ni leer entre líneas una homosexualidad escondida. En lugar de buscar la verdad disfrazada de mentira, es importante dar un nuevo sentido a las afirmaciones sobre la verdad propia para reconocer el carácter constituyente de la violencia presente en el deseo de masculinidad. No hay heterosexuales ocultos que se diferencien de las voces de los varones que expresan sus temores, sus miedos y también sus deseos y fantasías.

Se ha deconstruido el lugar del discurso de odio en la homosexualidad, caracterizado por ser repetitivo, clasificatorio, que no tiene nada de subversivo (de hecho, como se señaló al comienzo puede ser más subversivo el discurso ambiguo de Andrés Caicedo). La mirada evaluadora del otro desconocido penetra en los cuerpos de los sujetos que se sienten a punto de ser descubiertos, a punto de ser interpretados por la heteronormatividad. Por ello, parece urgente huir de esa mirada. También, representarse en una situación hipotética puede ser asumido como el diligenciamiento mismo de la acción, ya que quien hace estas afirmaciones prácticamente vive este evento, entra en él y lo describe con detalle. Se siente amenazado, cuestionado y prevé un alto riesgo para su reconocimiento social. Tan sólo imaginarse en esa situación es algo amenazante y riesgoso.

El deseo homoerótico es visible pues aparece de forma constante, sea en forma de odio o a través del ideal erotizado de virilidad. Lo masculino es anhelado, buscado, y defendido una y otra vez. Pero esa virilidad exige también de un objeto convertido en tabú (menospreciado, pero necesario para el sostenimiento del orden). Los jóvenes que expresan su diversidad sexual se convierten en tabú en la medida en que menosprecian esa necesidad de erotizar su cuerpo con actos performativos masculinos. Aún más, al optar por esa transgresión del género terminan por ser deseados por aquellos que los menosprecian y subvaloran.

El varón homosexual afeminado como objeto de aversión resulta necesario en dos sentidos, pues soporta el frágil esquema viril del homosexual que enuncia la frase de odio y refuerza tal rasgo como un bien necesario. Por más que se odie a un varón afeminado idealizado, éste es útil para distanciarse de los estereotipos negativos, tanto en sus fantasías como en los discursos de los otros. Rasgos como la indumentaria o la exhibición de gestos y modos de caminar son motivo de crítica y de rechazo, y son depositados en objetos de aversión que se constituyen en tabú, en víctimas del fastidio y de la desaprobación.

La aversión y el deseo se entremezclan con la burla y la crítica a un punto tal que incluso su parecido físico es objeto de atención, sobre todo la relación que establecen con objetos fálicos (alargados, delgados, de músculos marcados, de ropa ajustada, delicados y despreocupados por defender en sí mismos el ideal masculino). Esta atención es tomada como una afrenta, pues antes que desear, buscarían ser deseados, atraer la atención del otro y atropellar el trabajo de consolidación de lo viril ante la sociedad. Y se puede ver que logran despertar ese deseo, así sea a través del menosprecio, de convertirse en un tabú. Estos jóvenes (y lo que representan socialmente) son utilizados como referentes negativos, como chivos expiatorios, en los que recae de forma constante un afecto negativo, pero que logran ser objeto de atención y, a la larga, de deseo.

Las fantasías conformadas por la secuencia organizada de imágenes mentales tienen un carácter de acción, es decir, el pensamiento opera como acción, ya que la puesta en escena (mediante el recurso de las alegorías), el establecimiento de reglas, y la manifestación del deseo (conjugado con la aversión) conforman un entramado discursivo que sirve de armazón a la operación de un deber ser estandarizado. La respuesta de Butler a la pregunta por la expresión performativa de

la masculinidad pasaría por estas tres categorías, en tanto es posible ver cómo opera la subordinación y como ésta conforma o sujeta los cuerpos en función de tales rasgos.

El lenguaje de odio se extiende con facilidad debido a esta doble condición, pues a medida que se propaga fortalece la desigualdad en la que se ampara la masculinidad, como un significante frágil y endeble que requiere de una permanente verificación y de una continua reactualización. Esa es la razón por la que un acto fantasmático (tanto en el caso de la fantasía discursiva como en el de la repetición de reglas y la puesta en acto de las emociones encontradas) logra articularse en un discurso socialmente legitimado, al punto de convertirse en una acción constante, un eterno presente. Pero esta acción que no se limita a los espacios de la intimidad o de la discreción solamente (reuniones de amigos, entrevistas, opiniones personales, etc.), sino que tiende a permear espacios y discursos políticos (tales como las Fuerzas Armadas, los medios de comunicación, así como el diseño y aplicación de normas de convivencia en espacios laborales y educativos, cuerpos colegiados, legislación nacional, etc.). De hecho, no es que se propague desde lo personal hasta lo social, como se mencionó al comienzo. Más bien, lo que se ve es que los discursos que modifican los cuerpos (y, en este caso, que sujetan a los varones dentro de un marco de masculinidad) circulan de forma permanente, se reactualizan en todas las esferas de socialización del individuo.

/ Conclusiones /

A partir del trabajo de Judith Butler, y recurriendo al uso de categorías discursivas, se recogen las principales estrategias que el discurso de odio emplea para afianzar y regularizar la heterosexualidad. Pero, ¿por qué un acto del habla tiene la eficacia u opera como un acto performativo? El éxito del lenguaje de odio reside en su carácter generativo, pues no supone afirmaciones que constatan datos de la realidad sino actos de habla con verdadero valor de performatividad (que hacen aquello que dicen hacer). Al construir una realidad sobre el deber ser del varón, las afirmaciones cargadas de odio y menosprecio se propagan mediante imágenes

de riesgo (que perpetúan el ideal masculino y menosprecian la feminidad), a la vez que protegen y resguardan a quienes las fomentan.

Apelar en forma despectiva hacia quienes son percibidos como generadores de aversión es una estrategia para ubicarse subjetivamente en un plano ordinal de superioridad y diligenciar de forma exitosa una relación de poder, así sea imaginaria (pues, como se ve, en ningún momento se concreta en acciones, sino que opera por medio de las alegorías y la puesta en marcha de imágenes mentales). Esto no quiere decir que el discurso de odio no transforme las realidades, pues esto es precisamente lo que logra ya que construye una realidad de discriminación, de exclusión, de permanente temor y censura discursiva. En otras palabras, son el armazón del acto performativo que subordina un cierto tipo de sujetos.

De tal suerte que la masculinidad se reconoce en la medida en que se socializa, que se verifica su cumplimiento mediante el rechazo paranoico y persecutorio de aquello que la amenaza. Con el fin de hacer existir esa realidad que afianza su heterosexualidad, las palabras violentas son las herramientas puestas a disposición del protagonista del discurso de odio.

Por ello, enfrentar el problema del lenguaje de odio no pasa por centrarse en uno de los dos aparentes polos de la discusión: ni es exclusivo del lenguaje cotidiano ni tampoco de las leyes o normas emanadas por instituciones legales o cuerpos colegiados. El proceso de transformación del lenguaje de odio no se enfrenta a través de la prohibición normativa o de la censura moral, sino de cara a generar estrategias de subversión simbólica que trasciendan el juego de poder inherente a él, a través del reconocimiento de las condiciones de inteligibilidad que establece.

/ **Referencias** /

- Alarcón, A.** (2008). *Qué posee de 'queer' tiene la autobiografía areniana Antes que anochezca?*. *Neophilologus*, 92 (4), 641-649.
- Arenas, R.** (1992). *Antes que anochezca*. Barcelona, España: Tusquets.
- Arias de la Canal, F.** (2002). *Antología de la poesía homosexual y cósmica de Shakespeare*. México D.F., México: Frente de Afirmación Hispanista.
- Asociación Internacional de Gays y Lesbianas, ILGA. 2011. Portal online, disponible en <http://ilga.org>.
- Bourdieu, P. y Passeron, J. C.** (1970). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Madrid, España: Popular.
- Butler, J.** (1995). Conscience doth make us subjects of us all. *Yale French Studies*, 88, 1995, 6-26.
- Butler, J.** (2004). *Precarious Life. The powers of Mourning and Violence*. New York, USA: Verso.
- Butler, J.** (2005). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid, España: Síntesis.
- Butler, J.** (2005a). *Giving an Account of Oneself*. New York, USA: Fordham University Press.
- Butler, J.** (2009). *Frames of War. When Life is Grievable?*. New York, USA: Verso.
- Butler, J. y Spivak, G.** (2007). *Who Sings the Nation – State?*. New York, USA: Seagull.
- Butler, J., Habermas, J., Taylor, C. y West, C. (2011). *The Power of Religion in Public Sphere*. New York, USA: Columbia University Press.
- Castelar, A.** (2008). “La identidad en disputa. Una propuesta filosófica de Judith Butler”, Tesis de Maestría en Filosofía, Universidad del Valle.
- Castelar, A.** (2010). Familia y homoparentalidad: una revisión de tema. *Revista CS*, (5), 45-70.
- Eribon, D.** (2004). *Una moral de lo minoritario*. Barcelona, España: Anagrama.

- Fernández, F.** (2004). '¿Hombres de verdad?' Estereotipo masculino, relaciones entre los géneros y ciudadanía. *Foro Interno*, (4), 15-43.
- Foucault, M.** (1975). *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. México D.F., México: Siglo XXI.
- Foucault, M.** (1977). *Historia de la sexualidad*. México D.F., México: Siglo XXI.
- Freud, S.** (1913). Tótem y tabú. En *Obras Completas. Tomo XIII*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S.** (1925). La negación. En *Obras Completas. Tomo XIX*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Gómez, F.** (2011). La sexualidad de los angelitos. *Arcadia*, (69), 16-17.
- Gómez, M.M.** (2007). Violencia, homofobia y psicoanálisis: entre lo secreto y lo público. *RES*, (28), 72-85.
- Granados, A.** (2005). "Ser gay es de machos. Prejuicio social y comportamiento gay – Etnografía en el bar Maraka de la ciudad de Cali", Tesis en Trabajo Social, Universidad del Valle.
- Kaminsky, A.** (2008). Hacia un verbo *queer*. *Revista Iberoamericana*, 74 (225), 879-895.
- Kimmel, M.** (1994). Masculinity as Homophobia. Fear, Shame and Silence in the Construction of Gender Identity. En H. Brod y M. Kaufman (Eds.), *Theorizing Masculinities*. Thousand Oaks, USA: Sage Publications.
- Manrique, J.** (2000). *Maricones eminentes: Arenas, Lorca, Puig y yo*. Barcelona, España: Síntesis.
- Mora, D.** (2002). La teoría de las representaciones sociales de Serge Moscovici. *Athenea Digital*, (2). Consultado en octubre de 2010 en: <http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/.../55/5>.
- Moreno, C.** (2009). "Lugares de encuentro gay en Cali: bares, restaurantes y discotecas", Tesis de grado en Geografía, Universidad del Valle.

Portal Mediaite. *Michel Bachman, Gay Rights and the Role of Faith in Politics*. Consultado en septiembre de 2011 en: <http://www.mediaite.com/online/michele-bachmann-gay-rights-and-the-role-of-faith-in-politics/>.

Quintero, F. (2011). “Representaciones sociales de la masculinidad en 10 hombres homo sexuales de la ciudad de Cali”, Tesis de grado en Psicología, Pontificia Universidad Javeriana.

Salazar, A. (1995). “Nictálopes al encuentro de otro que es un yo. Sociografía de los lugares para hombres gay en Cali”, Trabajo de grado en Sociología, Universidad del Valle.

Sancho, A. et al. (2009). Una investigación narrativa en torno del aprendizaje de las masculinidades en la escuela. *Revista mexicana de investigación educativa*, 14 (43), 1155-1189.

Sierra, A. (2008). Una aproximación a la teoría *queer*. El debate entre la libertad y la ciudadanía. *El Ateneo de La Laguna*, (26). Consultado en septiembre de 2012 en: www.ateneodelalaguna.es/pdf/ATENEO26/aprox.pdf.

Viteri, M.A., Serrano, J. y Vidal – Ortiz, S. (2011). ¿Cómo se piensa lo queer en Latinoamérica?. *Íconos*, (39).

Yao, E. “Un diputado italiano compara la homosexualidad con el canibalismo”, *Dosmanzanas*, 2011. Consultado en septiembre de 2011 en: <http://www.dosmanzanas.com/2011/09/diputado-italiano-compara-la-homosexualidad-al-canibalismo.html>

El Estado hobbesiano: una mirada desde la filosofía de Judith Butler *

*The Hobbesian State: a Glance to the
Philosophy of Judith Butler*

*O Estado hobbesiano: uma visão
sobre a filosofia de Judith Butler*

* El autor agradece al profesor Rodrigo Romero, de la Universidad del Valle, por sus importantes comentarios a las primeras versiones de este documento.

Artículo de investigación: recibido 09/04/2012 y aprobado 23/10/2012

Publicado en la Revista Precedente, vol 1, 2012.

/ Resumen /

Este documento se propone revisar el proceso de conformación del Estado propuesto por Hobbes, según el cual fue necesario establecer un pacto inicial entre los hombres para ceder la administración de la justicia a un tercero. Esta revisión se realizará a partir de los términos teóricos propuestos por la filósofa norteamericana Judith Butler, quien considera que la naturalización del Estado (en tanto institución reguladora de los vínculos sociales), se obtiene en virtud de la “citación iterativa” de actos performativos (la repetición ritualizada de actos, gestos y discursos) que naturalizan estas convenciones y difuminan lo artificioso de los mismos.

Palabras claves: Pacto / Estado / Performatividad / Postestructuralismo.

/ Abstract /

This paper reviews the founding process of the State proposed by Hobbes, according to which it was necessary for men to establish an initial contract between them in order to transfer justice administration to a third party. The review rises from the theoretical terms proposed by the American philosopher Judith Butler, who believes that the naturalization of the State, as a regulatory body of social relations, is assimilated under the “iterative citation” of performative acts, i.e. the ritualized act repetition, gestures and speeches that naturalize these conventions and fade out affectations. The State, represented as the sovereign who exercises control and maintain domination using rules and power, is established on the naturalized acts of a hypothetical introductory momentum that turns fear into peace, discordance in agreement, and conflict into stillness. Such a momentum of mythical character would precisely be the one which would place the fundamentals of modern political practice, as it accepts, as a normal act, that fright and disbelief are the forces which drive human society.

Keywords: Pact / State / Performativity / Post structuralism.

/ Resumo /

Propõe-se analisar o processo de formação do Estado aludido por Hobbes, segundo o qual, para atribuir a administração da justiça a um terceiro, era imperioso estabelecer pactos recíprocos entre os homens. A revisão deriva-se dos termos teóricos apresentados pela filósofa americana Judith Butler, quem acredita que a naturalização do Estado (como instituição reguladora das relações sociais), é obtida sob a “citação iterativa” de atos performativos, isto é, da repetição ritualizada de atos, gestos e discursos que no fim naturalizam as convenções e destroem os artificialismos. O Estado --representado pelo soberano que abrange o poder e a possibilidade de controle e submissão através da Lei e da força-- baseia-se nos atos naturalizados de uma ocasião hipotética fundamental que demuda medo para a paz, discórdia para acordo, e conflito para sossego. É precisamente essa ocasião mítica a que permite a fundamentação da prática política moderna, quando assume, como se fosse um ato racional, que medo e desconfiança são as forças motrizes do convívio na sociedade humana.

Palavras-chave: Estado / pacto / performatividade / pós-estruturalismo.

/ **Introducción** /

Este trabajo se propone analizar el pacto hobbesiano desde la perspectiva de Judith Butler, considerada por algunos académicos norteamericanos como una de las filósofas más importantes del deconstruccionismo postestructuralista norteamericano. Para esta tendencia de la filosofía política contemporánea, la solidez y el origen de aquellos conceptos fundamentales para la tradición moderna son puestos en cuestión: una vez revisado su basamento ontológico, se refuta el hecho de que haya un momento o un evento original, fundante, estructurador. Amparándose en pensadores como Nietzsche, Foucault y Derrida, algunos autores han empezado revisar nociones e ideas, otrora sólidas, tales como el sexo, la raza, el sujeto, la racionalidad, el origen de los vínculos políticos, entre otros.

El siguiente documento analizará entonces uno de los supuestos principales de la filosofía de Thomas Hobbes: el origen del Estado a partir de un pacto celebrado entre los hombres en el Estado de Naturaleza. A través de una lectura en clave de Butler, se pretende reconocer las implicaciones filosóficas y políticas de pensar (de manera hipotética) un momento previo a la formulación de un acuerdo racional, voluntario, celebrado entre iguales en medio de una crisis hipotética (el Estado de Naturaleza) y que genera un “antes de” y un “después de” el pacto político.

Para comprender la propuesta de Hobbes acerca de la celebración de dicho pacto es necesario conocer las condiciones que propician el mismo. Dichas condiciones (relacionadas con aspectos metodológicos y conceptuales de su ideario) presentes en los primeros capítulos del *Leviatán*, son el basamento para sostener la necesidad de apelar a una estructura organizadora, que coarte las libertades individuales y administre la justicia. Posteriormente, serán presentados algunos argumentos de Judith Butler frente a la llamada “la tendencia fundacional” de la filosofía moderna, sin que ello implique corregir a un filósofo del siglo XVII como Hobbes desde los desarrollos de la postmodernidad, ni pedirle a su obra algo que no tiene.

A modo de conclusión, se señalará cómo la efectividad del Estado, representado como el soberano que detenta el control y la posibilidad de sometimiento (esto es, su fuerza de ley), reposa en los actos iterativos que se remiten a un momento fundacional que transforma el miedo en paz, la discordia en acuerdo y el conflicto

en apaciguamiento. Estos actos se encargan de sostener un momento fundacional, de carácter mítico, que sentaría las bases de las prácticas políticas modernas, al presuponer como un acto racional que el miedo y la desconfianza son las fuerzas motoras de la convivencia humana.

/ **Hobbes: su método y su proyecto filosófico** /

Thomas Hobbes (1588 - 1679) establece una sólida teoría de la unidad del Estado moderno a partir del absolutismo del soberano. Su obra estudia con minuciosidad la conformación de un Estado artificial, fundamentado no en el derecho divino sino en el poder político, que logre establecer un entorno que permita el cumplimiento de los deseos de las personas. Y lo hace a partir de una premisa fundamental: que el Estado es un instrumento absolutamente necesario para lograr la paz entre los hombres.

Un aspecto a resaltar en su propuesta teórica es la notoria capacidad de cimentar su argumentación. El libro *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (1651), su obra más conocida, recorre la psicología del ser humano a través del estudio de los principios que generan las sensaciones, el movimiento y el funcionamiento de los sentidos y que conduce a explicar las pasiones, procesos más complejos. A partir de la comparación con el cuerpo humano, analiza la conformación de un cuerpo social en el que cada individuo cumple una función de acuerdo con su posición social y su saber hacer. Capítulo a capítulo, Hobbes logra sostenerse ante el lector acerca de su posición y dar cuenta de fenómenos más intrincados, como el funcionamiento de la sociedad organizada.

Sin embargo, a diferencia de otros teóricos que propondrían una evolución de etapas que irían desde el estado agreste de incivilidad hasta la conquista de la civilización, Hobbes propondrá que aquellos mismos principios que gobiernan al hombre, son los que controlan a las multitudes de seres humanos y a las conformaciones sociales. A través del método analítico-sintético propio de su época – basta con recordar el modelo newtoniano del reloj o la famosa sentencia galileana según la cual el libro de la naturaleza está escrito en el lenguaje de las matemáticas –,

logra sostener una correspondencia lógica entre la fisiología humana y el funcionamiento de la sociedad. Explica Hobbes en su “Tratado del ciudadano”, que “... la mejor manera para conocer un objeto es conocer los elementos que lo constituyen” (Hobbes, 1999: 4). En palabras de Leo Strauss, uno de los comentaristas más destacados de la obra del filósofo inglés, “la filosofía política se basa, en cuanto a método y contenido, en la ciencia natural. El método es el ‘resolutivo – compositivo’ de Galileo. El material es provisto por la explicación mecanicista de las pasiones y, previamente, de la percepción sensible” (Strauss, 1952: 27).

Esta razón de método explicará su conocido individualismo: no hay en Hobbes un culto al atomismo individualista (como se le llamaría hoy), sino más bien un interés por circunscribir su objeto de investigación para entender el funcionamiento de las conformaciones sociales. El primer paso es hacer un análisis de las partes para luego sintetizar las respuestas. El modelo observado por la nascente ciencia política hobbesiana sigue los pasos de la física y la observación de la naturaleza. De ahí que los seres humanos, aunque se aíslan en momentos, también puedan conformar vínculos más o menos estables y resulten claves en el funcionamiento de la sociedad.

Otro punto de gran importancia en la capacidad de argumentación hobbesiana reside en la apropiación del recurso de la metáfora mecánica para sostener su teoría del Estado. En este sentido, las primeras palabras del Leviatán no pueden ser más elocuentes: “La NATURALEZA, arte por el que Dios ha hecho y gobierna el mundo, es imitada por el arte del hombre, como en tantas cosas en que éste puede fabricar un animal artificial [...] Pues es mediante el arte como se crea ese gran LEVIATÁN que llamamos REPÚBLICA o ESTADO, en latín CIVITAS, y que no es otra cosa que un hombre artificial” (Hobbes, 1651: 13; mayúsculas y cursiva en el original). Valga aclarar que Hobbes se resiste a reconocer que apela continuamente a este recurso literario. Dirá, al debatir con las “escuelas” filosóficas, es decir, con la tradición aristotélica y tomista, que “aunque las palabras pueden ser llamadas metáforas, los cuerpos y movimientos no pueden serlo” (Ibíd.: 50)¹. En palabras de Jean Roy, “De la misma forma que Galileo estudiará la trayectoria

1. La ruptura con la perspectiva aristotélica es definitiva. Frente a la tendencia al reposo estudiada por la escuela griega, Hobbes y sus contemporáneos opondrán la tendencia de los cuerpos al movimiento. Este principio de la física moderna será entonces la base para presuponer la tendencia de los hombres al movimiento, a la inestabilidad, a la ambición, conflicto, no a la quietud.

de los proyectiles según este método, Hobbes aplicaba ese procedimiento en la filosofía política”² (Roy, 1976: 4).

En ese orden de ideas, Hobbes explica en su “Tratado del cuerpo”, otro de sus textos contemporáneo con el Leviatán, que: “a menos que sean obligados por algún poder, los hombres se harían la guerra, lo cual se puede conocer por la experiencia de cualquiera que analice su propia mente” (Hobbes, [1650] 2000:10). Este punto es muy importante, pues expresa el recurso de una representación mental: se desconoce el Estado de Naturaleza en su estado puro, pero se puede deducir a partir de la guerra civil, de los conflictos internacionales y de las crónicas de los viajeros americanos, que relatan cómo los “salvajes” con dificultad sobreviven en medio de luchas intestinas. De esta representación dependerá la adhesión a su propuesta política. Hobbes propone hacer un ejercicio mental, que consiste en disolver al Estado para ver como funciona: hacer de cuenta (pretending, en inglés) momentáneamente, que el Estado no existe, para ver qué ocurriría. Este verbo es clave, pues aunque es más un juego de simulación que la formulación de una tesis real, establecida con objetividad, no quiere decir que pueda tomar un valor de verdad. En términos del canadiense Jean Roy, es más un artificio dialéctico que un hecho verificable (Roy, 1976). Por ello, antes de presentar al Estado y sus razones, prefiere presentar al hombre y su compleja psicología. El ser humano es un autómatas, una máquina gobernada por unas leyes sencillas, que pueden ser estudiadas a través de la lógica tal y como si se analizara un cuerpo a través de la mirada geométrica; así, puede anudar sus ideas en torno de la necesidad del Estado sin moverse del más disciplinado mecanicismo. Como plantea Norberto Bobbio en su estudio acerca del filósofo inglés:

Concebida la naturaleza como una gran máquina, penetrar en el secreto de la naturaleza quiere decir llegar a comprender las leyes que regulan su mecanismo. Pero una vez descubierto el secreto, el hombre es capaz no sólo de imitarla, sino también de recrearla, de perfeccionarla, de incrementar su energía, construyendo otras máquinas. Una de estas máquinas producidas por el hombre para suplir las deficiencias de la naturaleza [...] es, para Hobbes, el Estado (Bobbio, 1989: 42).

Pero en Hobbes, ¿cuál es el motor que impulsa esta máquina? El deseo. Desde los primeros capítulos del Leviatán hay un despliegue de argumentos que explican

2. Traducción del autor.

que, a causa del deseo, los hombres entran en tensiones y aún, son capaces de llegar a guerras y conflictos de toda índole. Todos por igual, tienen las mismas capacidades físicas y mentales (un punto que daría pie, un siglo después, a una reflexión revolucionaria sobre la igualdad natural entre los hombres) y por tanto, pueden tener la misma energía destinada a hacer cumplir sus deseos y a luchar por ellos. El deseo es definido como un impulso, una moción que parte de la imaginación y genera movimiento. El resultado del esfuerzo de movimiento es el conato (en inglés, endeavour) que conduce a obtener un resultado, sea aproximarse a la cosa (apetito) o alejarla (aversión), a pesar de la desconfianza natural que existe en el ser humano. El movimiento es la clave para comprender la teoría hobbesiana, al concluir el movimiento sobreviene la muerte. La frase “El ser humano tiende a comportarse así” cobra entonces un nuevo significado: ya no es la naturaleza divina la que impele a actuar de una forma u otra; es la tendencia de las fuerzas y de los cuerpos, una ley de causa – efecto, propia de la física y la geometría, más que de la teología. Es posible ver en los seres humanos la entremezcla de las pasiones, su alternancia, etc., como efectos apenas lógicos (naturales) del funcionamiento de la causa primera del hombre: el movimiento.

Los afectos opuestos de la vida cotidiana (amor u odio; deleite o turbación; belleza o fealdad; esperanza o desesperación, etc.) provienen del sencillo funcionamiento mecánico de los cuerpos: a través del movimiento (el impulso o rechazo hacia la cosa) y de su entremezcla, las pasiones se complejizan. De estas pasiones, se resaltan tres pasiones que caracterizan al hombre y hacen que surja el conflicto: la competencia, la desconfianza y la vanagloria (Bobbio, 1989: 107). Nótese que estas características son propias de los seres humanos, no porque sean designios divinos sino porque el funcionamiento de las leyes de la naturaleza impelen a ello. Particular interés despierta la vanagloria, debido a que en Hobbes es un fenómeno inevitable. La necesidad de comparación mutua de la especie humana, el sentirse superior, hacer sobresalir una virtud (o todas) por sobre los demás, es motivo permanente de conflicto. Por ello se relaciona estrechamente con la competencia. La virtud existe en tanto un individuo se compara con otro y sobresale, es una virtud que se obtiene por el reconocimiento del otro; de igual forma, la fuerza de la ley tiene efecto en tanto es reconocida por los hombres.

En este punto, es necesario destacar la perspectiva empirista que a partir de Hobbes se convirtió en una verdadera tradición para la filosofía anglosajona: el reconoci-

miento de sí (el valor de la persona – worth, en inglés) sólo existe en la medida en que se puede comparar con otro que esté en las mismas circunstancias³. El peligro de que estas mociones (que continuamente generan rivalidades), imperen sobre las acciones de los seres humanos, sostendrá su hipótesis fundamental: la de la necesidad perentoria de hacer existir el Estado para no incurrir en el estado de naturaleza. Este estado no es, como algunos podrían suponer, el de una confrontación armada permanente o una situación de odios continuos y de ausencia de reconocimiento, como la que suelen suponer algunas personas sobre la “época de las cavernas” o los pueblos del oeste norteamericano que solían representar los westerns, una permanente anarquía en la que impera la voluntad del más fuerte. Es más bien una situación en la que

la ley no tiene ningún efecto sobre las personas. Este punto resulta fundamental para los propósitos de este documento, toda vez que Hobbes fija el efecto de la ley en el juez o árbitro (en el caso – tipo que presenta Hobbes, este sería el Estado) y no al contrario: el juez recibiendo su poder desde la ley.

El asunto del poder se torna central en este punto, ya que el poder hobbesiano no es total ni permanente, sólo es poder en tanto esté en función de un propósito particular, individual. Es un “poder para algo” o mejor, “el poder es siempre excedente de poder”. Al igual que la resción establecida dinámica de los cuerpos, en Hobbes el poder es una sumatoria de vectores en tensión. Esa lucha de fuerzas está dada en sus magnitudes, es decir, en términos de capacidad real. El poder funciona cuando convence, cuando logra disuadir al otro de actuar o de no hacerlo. Los pactos se cumplen en tanto hay aun poder disuasor que vele por ellos. El poder es el motor del Estado. Y el sentido de su existencia está siempre en función de proporcionar o sostener la felicidad de cada individuo, una felicidad eminentemente procedimental, y radica en facilitar los medios para que cada uno de los seres humanos puedan acceder al cumplimiento de sus deseos.

Pero sin duda, las ideas principales sobre la necesidad de conformar un Estado se encuentran en el capítulo XIII, pues es aquí donde Hobbes organiza sus ideas

3. Esta tradición enlaza aspectos tan dispares de la vida cotidiana como lo podrían ser la justicia (la idea de la jurisprudencia del derecho) y el funcionamiento del mercado de cambio (el valor de un objeto está dado por su uso o por la posibilidad de hacer acceder a otros objetos), pero iniciar discusión sobre el tema no resultaría pertinente aquí.

y a partir de un breve resumen de sus principales argumentos, logra convencer a sus lectores acerca de la necesidad de la presencia del soberano como árbitro indispensable para la vida del hombre (Bobbio, 1989: 105). Esta conclusión es parte de un ejercicio hipotético, de una fantasía colectiva según la cual hubo alguna vez un “antes de...” que no se puede repetir. Ahora bien, como se ha venido diciendo, este proceso mental no es algo surgido de la nada, sino que se concatena con los análisis sobre la psicología individual realizados previamente.

Dado que los hombres tienden a ser iguales física y mentalmente y que son racionales, puesto que su único interés en la vida es el alcance particular de su idea de felicidad; que este deseo no es un fenómeno ajeno al continuo natural de los cuerpos y que es constitucional al ser humano; que al vivir en un estado de naturaleza, las leyes no tienen ningún efecto; entonces, es necesario imaginarse el caos en el que viviríamos y tratar de evitarlo a como dé lugar, suponer por un momento qué sería de nosotros en esa situación.

El establecimiento del pacto común implica transformar la voluntad sin dejar de ser racionales. Este acuerdo da pie al cumplimiento efectivo de los pactos. Señala al respecto el profesor Rodrigo Romero: “El deseo de vivir tranquilos y el temor a la muerte sugieren normas racionales (leyes naturales) para emprender el camino a la paz. Lo que se pone claramente de manifiesto es que el ser humano entra en la guerra buscando la preservación de la vida y es esta misma motivación la que lo lleva a buscar la salida del estado de miseria a que lo lleva la guerra” (Romero, 2001: 123). Así, es necesario suspender ciertas posibilidades (agredir al otro, compararse con los demás para sacar provecho, competir para sentirse mejor) en beneficio propio. El soberano (que arbitra sobre estas conductas) es menos malo que su ausencia. El pacto común deviene un contrato unilateral: se acuerda celebrar un pacto entre todos los hombres para acordar suspender la agresión mutua y así, depositar en un tercero (el Estado, el juez, el árbitro) la tarea de controlar y persuadir posibles desmanes.

Ahora bien, ¿qué mecanismos considera Hobbes los más adecuados para la transformación conductual de los seres humanos que transitan del estado de naturaleza al sometimiento al rey? Porque esto implica romper con la tradición del derecho natural: presuponer que cualquier cosa está al alcance del individuo, a su merced.

/ El problema del pacto hobbesiano /

Hasta ahora bastaba con mostrar que el paso del estado de Naturaleza a un Estado tal como lo conocemos hoy pasaba por un ejercicio de reflexión, por una conclusión racional, calculada. Es más conveniente para los individuos pactar la disminución parcial de sus capacidades (su deseo, su interés particular, su vanagloria) en aras de alcanzar un beneficio a futuro, que sería la estabilidad y la seguridad. Es entonces un proceso de condonación del poder personal en nombre de una seguridad anticipada. Pero, ¿es suficiente este pacto para superar la desconfianza, pasión natural en el ser humano? ¿Es que el poder depositado en el soberano es así de grande que puede controlar de forma permanente a sus súbditos?

Pero para formular una crítica sensata, es posible recurrir a un autor relacionado con el tema de las redes sociales, el sociólogo Mark Granovetter [1985], quien en un texto sobre la influencia de las relaciones sociales tanto en la conducta personal como en el comportamiento de las instituciones, se formula una pregunta que puede dar cuenta de una de las fallas de la propuesta hobbesiana de el pacto que conduce a la conformación del Estado. La pregunta es: ¿cómo es que, en el caso de Hobbes, la constitución del acuerdo contractual que dará origen al Estado, logre transformar tanto la conducta humana? (Granovetter, 2003: 232). Es decir, desde una perspectiva sociológica, ¿Cómo se explica que el hombre en el estado de naturaleza sea un ser infrasocializado y con la constitución del Estado se convierta en un ser suprasocializado (Granovetter, 2003: 236)?

No se entiende del todo bien que se vaya rápidamente del estado de “todos contra todos”, en el que los vínculos sociales son despreciables y no modifican para nada en la conducta agresiva del hombre, a una situación de suprasocialización, en la que el soberano puede someter a los individuos y lograr que cumplan con las reglas mínimas que llevan a vivir en paz. En palabras de Granovetter, “los desafortunados habitantes del estado de naturaleza, agobiados por el desorden derivado de su atomización, entregan alegremente todos sus derechos a un poder autoritario y, por consiguiente, se conducen de una manera dócil y honorable: mediante el artificio del contrato social pasan directamente de un estado infrasocializado a uno sobresocializado” (Granovetter, 2003: 237). Pareciera que la solución del miedo

propuesta por Hobbes, hiciera agua. Si bien es cierto que el temor a retornar al insoportable Estado de Naturaleza sirviera para coartar a los individuos, falta preguntarse si es sostenible esa idea del autocontrol racional permanente por sobre los conatos automáticos de las personas.

Para Granovetter, esta falla se debe a que el estado de naturaleza de Hobbes es un experimento mental, que no irá más allá de una hipótesis fortalecida con buenos argumentos. Apelando al miedo que producía la atomización del estado natural, era factible convertirlo en una amenaza para quienes osaran cuestionar la política de entonces. Según Granovetter, “Hobbes exageró el grado de desorden probable en su atomizado estado de naturaleza donde, debido a la ausencia de relaciones sociales sostenidas, sólo cabía esperar conflictos diádicos inconexos” (Granovetter, 2003: 246). Y, al mismo tiempo, sobredimensionó el poder del estado soberano sobresocializado, logrando así que la hipótesis se sostuviera. Es un juego de lenguaje que, a fuerza de repetirse, se convirtió en la única forma de concebir el nacimiento del estado moderno. No es el objetivo de este documento pedirle a Hobbes una prueba a posteriori de sus construcciones teóricas. Basta con devolverse a ellas y revisar cuál habría sido su respuesta. El argumento de Hobbes está basado en el temor que inspira la muerte violenta que se puede sufrir estando en el estado de naturaleza. La violencia de la que se puede ser víctima hace que se opte por la solución del monarca.

Así, el soberano encarna el poder de hacer morir violentamente: el primer observador de la ley es el que logra mostrarle a los individuos que no pueden incumplirla. Y su poder disuasor se basa inicialmente (aunque no únicamente) en la posibilidad de inspirar temor. El hombre puede tomarse atribuciones divinas en la medida en que hace (o aspira a hacer) lo mismo que hace Dios, como ya lo explicara Hobbes, cuando justificó que el hombre toma atribuciones divinas al apelar al arte divino de la creación. El temor que genera esta situación de desgobierno se produce por la realización de un ejercicio mental (“supongamos que...”) pero también por un recurso infalible para él: la prueba bíblica. El argumento del temor se fortalece con la narración del pueblo de Israel viviendo en el desierto y el miedo a una teofanía divina que se aproxima, lo cual hace que le pidan a Moisés que interceda por ellos: “Así que le suplicaron a Moisés: -Háblanos tú y te escucharemos. Si Dios nos habla seguramente moriremos. – No tengan miedo, - les respondió Moisés

- . Dios ha venido a ponerlos a prueba para que sientan temor de él y no pequen” Éxodo 20:19-20 (Biblia de Jerusalén)⁴.

Evidentemente este párrafo exige un tratamiento más riguroso. Pero considero que recoge tres elementos que son fundamentales en la propuesta hobbesiana que parte en dos las relaciones entre los hombres y, de paso, establece el valor del poder que ejerce el soberano sobre los individuos, a saber: la anticipación, el uso de elementos físicos (las pruebas sustantivas) y el recurso del discurso. Nótese que tanto en la cita bíblica como en las ideas de Hobbes desarrolladas en la primera parte del Leviatán, el temor del pueblo (sea el hombre abstracto o el pueblo de Israel) se origina en la anticipación que hacen sobre los posible efectos de la ira de Dios (a partir del ejercicio mental: “¿qué pasaría si...”). Esto, reforzado con los elementos accesorios que se puedan ostentar ante la población y las arengas que se les puedan dirigir, fortalecería los argumentos y disuadirían a la población con facilidad.

Pero, ¿acaso basta el recurso del temor para someter a toda una población a la voluntad de un solo mandatario? ¿No será necesario otro tipo de manejo para transformar las conductas de las personas en estado de naturaleza? Porque Hobbes es claro en indicar que la renuncia a la posibilidad de acción no es algo permanente: siempre se estará en posibilidad de romper este acuerdo. Si el soberano se muestra débil o no controla la ley tal como se espera, es perfectamente comprensible que sea depuesto y que se busque una mejor solución. La fuerza que debe ostentar el soberano es inmensa en ese sentido.

La ley del soberano es la continuación de la ley natural, esto es: siempre hacer la deducción correcta que cualquier individuo haría con el fin de autopreservarse, pero para proteger al pueblo. Aunque al parecer no es objetivamente eficaz por sí sola, sin el poder del Estado, si da una clave de “sociabilidad” pues desde el Estado natural el hombre desea la paz y le parece bien ser justo, en la medida en que la razón natural es una de las tres formas por las cuales Dios habla a los hombres (las otras son la revelación y la profecía de un elegido). De este modo, la ley natural (actuar siempre de forma tal que se conserve la vida) es una forma de actuar de modo racional que no implica actuar de forma lógica (como propondría

⁴.Para un estudio riguroso del recurso bíblico hobbesiano para sostener la monarquía, ver Lelio Fernández (1989: 101).

Aristóteles) ni con argumentos razonables (que sería como se piensa en la actualidad), se puede extender a una conclusión adicional: considerar que los pactos se sostienen en la medida en que es conveniente hacerlo, y que nadie en sus cabales actuaría en contra de su integridad, a no ser que esto le genere un buen dividendo.

Podría decirse que el Estado no opera ningún cambio significativo en el individuo. Esto implica que, en cualquier momento, se puede retornar a una situación de caos anterior. La transformación social hobbesiana sería, en principio, reversible, aún más, es una amenaza permanente de la que hay que cuidarse y ante la que se debe estar atento. Para ello Hobbes apela a una figura que, curiosamente, se encuentra también en la obra de su amigo (y después detractor) René Descartes: la crítica al insensato (foole) nos presenta una figura hipotética, renuente a aceptar la validez de la justicia como argumento derivado de la ley natural:

El insensato se dice en su corazón que no existe tal cosa como la justicia: y a veces lo dice también con su lengua. [...] se hace todavía cuestión de si la injusticia – dejando de lado el temor de Dios, pues ese mismo insensato se ha dicho en su corazón que Dios no existe – no podrá a veces ser compatible con esa razón que dicta a cada uno buscar su propio bien (Hobbes, 1651: 122).

El insensato carece de cordura, lo que le hace renunciar a Dios, a la recta razón (que emana de Él) y de paso, a la convivencia, pues no se logra ajustar a la convivencia del recién originado pacto. Así, el pacto es establecido por mera conveniencia, a la luz de una razón emanada de Dios y ajustada a la conveniencia humana. Quien se aleje de esta mirada, simplemente está loco, pues no quiere lo mejor para sí. Adoptar la mirada hobbesiana es convertirse en moderno. Es ser racional, es decir, renunciar a la locura del riesgo. En lo que queda de este documento, el pacto natural será revisado a la luz de la propuesta filosófica de Judith Butler, dado que existen grandes puntos de afinidad entre ambas modalidades de interpretación de la política.

/ **Una posible respuesta: la naturalización performativa de los actos de los sujetos** /

La norteamericana Judith Butler centra buena parte de su trabajo filosófico a analizar los mecanismos por los cuales se produce la naturalización de los sujetos. Según ella, el mecanismo mediante el cual el ser humano deviene en sujeto es un proceso en el que está implicado el poder y el sometimiento a discursos hegemónicos, trascendiendo la mirada tradicional que veía en ello un proceso evolutivo o el reflejo de un mecanismo de aculturación. Esta posición la han puesto en el centro de un grupo que ha sido denominado el “postestructuralismo deconstruccionista” norteamericano, que en la última década ha sido blanco de numerosas críticas y de rechazos por parte de académicos y estudiosos de las ciencias sociales.

Según su propuesta, algunas características de los seres humanos, han sido consideradas como naturales, es decir, ajenos a los vaivenes de la cultura, y por tanto, previos a las relaciones humanas. Sin embargo, ella toma distancia de esta presuposición, en especial de algunos conceptos como la idea de “sexo” (Butler, 1990), tradicionalmente considerado por las ciencias sociales como un dato objetivo, complementario con el “género”, construido socialmente y dependiente de la sociedad y de la cultura. Sus conclusiones señalan, sin embargo, que el “sexo” tal como se entiende hoy es el resultado de la repetición citacional (es decir, en nombre de una fuerza mayor) de ciertas acciones que socialmente son consideradas como admitidas para hombres o mujeres. La jerarquía sexual sería impuesta por la jerarquía del género y estaría constituida por aquellas conductas impuestas a varones y a mujeres. Esa jerarquía del género se socializa a través de prácticas y ritos que, a fuerza de ser repetidos en nombre de su importancia, determinarían las condiciones para que una persona sea considerada “varón” o “mujer”. Los actos al ser realizados, no solamente dan muestra de prácticas propias de cada género, sino que también constituyen los cuerpos que los ponen en práctica.

No sería cierto entonces que el sexo biológico determinara el género cultural sino lo contrario, esto es, que el género es performativo y se esfuerza por naturalizar el sexo. Este se pondría en acto, se realizaría continuamente, con el fin de construir una realidad que no está fijada en ninguna parte. De ahí la importancia de apelar

a recursos tales como el discurso (modos de relación y puestas en diálogo), la expresión corporal y la proxemia (los modos de aproximación “de los hombres” y “de las mujeres), la indumentaria y demás elementos accesorios que conforman los cuerpos. Así, el género no es un conjunto acabado de registros relacionales determinados por la cultura, sino un continuo hacer que termina por hacer devenir a los sujetos. En sus palabras: “lo que consideramos que es una esencia interna del género se fabrica mediante un conjunto sostenido de actos postulados por medio de la estilización del cuerpo basada en el género. De esta manera se muestra que lo que hemos tomado como un rasgo ‘interno’ de nosotros mismos, es algo que anticipamos y producimos mediante ciertos actos corporales, en un extremo, un efecto alucinatorio de gestos naturalizados” (Butler, [1990] 2001: 16).

Su desarrollo teórico se ha extendido a aquellas prácticas que solidifican la idea de normalidad en conceptualizaciones tan complejas como la clase social (Butler, 1993), la separación psiquiátrica entre lo normal y lo patológico (Butler, 2004), sobre el afán normalizador del matrimonio heterosexual (Butler, 2004), la violencia étnica y las múltiples formas de exclusión social de pueblos nómadas y “apátridas” (Butler y Spivak, 2007), entre otros. Este documento se centrará en un aspecto que vincula su propuesta con la de la filosofía hobbesiana (y en general, con la filosofía política moderna): el acto fundacional propio del sujeto de la política moderna. Para Butler, la conformación del sujeto llamado moderno (es decir, el acto por el cual un ser humano se convierta en agente político), se basa esencialmente en el acto fundacional que marcaría la separación entre un “antes” y un “después” de la vida de los seres humanos. En el caso de Hobbes, dicho acto fundacional es el pacto racional que da pie a la conformación del Estado. En la filosofía moderna, se ha promovido la idea de que primero existe un sujeto que es agente (dado que ha partido de un momento simbólico, fundacional, que marca un hito) y que por tanto, puede actuar en nombre de, con un interés particular⁵. En sus palabras:

Decir que la política requiere un sujeto estable es decir que no puede haber ninguna oposición política a esa afirmación [...] el acto que establece de modo unilateral el dominio de lo político, entonces, funciona como una treta autoritaria

5. Actos fundacionales en términos individuales serían, por ejemplo, el acto de reconocimiento de la propia identidad sexual, de la pertenencia a una determinada clase social, de estar incluido en un grupo subordinado o de ser parte de un grupo hegemónico, entre otros.

por medio de la cual se silencia de modo sumario toda discusión política sobre el estatuto del sujeto (Butler, 2005: 133).

Se nos ha enseñado en la política que para que haya un “qué” tendría que existir primero un “quién”: es necesario un causante que promueva la transformación (esto no está alejado de campos como la sintaxis gramatical, que enseña la separación entre sujeto y predicado, sin ir más lejos). La constitución de este acto fundacional es la espina dorsal de las prácticas políticas tradicionales que constituyen al sujeto – sujetado a la tradición y a la hegemonía. Sin embargo, para Butler el sujeto político contemporáneo no requiere de la constitución sólida de ese acto fundacional para poder moverse en la política. Entonces desde Butler, ¿qué mecanismos conforman al sujeto político? ¿Qué hace que los individuos se sometan a la voluntad del soberano en ese acto fundacional? Sin duda, el concepto de performatividad es crucial aquí, pues es a través de la ejecución y la valoración de los actos performativos que el soberano es reconocido como tal y sus acciones soberanas son naturalizadas, al tiempo que los individuos devienen súbditos y transforman su conducta en función de dicha relación.

Recuérdese lo señalado anteriormente acerca del pacto hobbesiano (aquel que da pie a la conformación del Estado), movilizado fundamentalmente por el temor a la muerte violenta. Este temor es inspirado en esencia por las manifestaciones sustantivas de poder, por las ideas de anticipación de quienes lo padecen y por el discurso que arenga a adherirse a nuevas formas de gobierno. Explica Bobbio que “El ideal que defiende [Hobbes] no es el de la libertad frente a la opresión, sino el de la unidad contra la anarquía. Hobbes está obsesionado con la idea de la disolución de la autoridad, [es decir], de la anarquía, que es el retorno al estado de naturaleza” (Bobbio, 1992: 36), por lo cual es posible entender también que los individuos en el Estado no quieran regresar al estado de naturaleza para entregarse a una libertad voluptuosa, sino para evitar carecer de autoridad. En Butler es posible tomar estos elementos (ejercicio del poder, anticipación a los hechos y uso del discurso) y analizarlos como formas de acción performativa que constituyen a los sujetos modernos. Veamos.

En el caso de las manifestaciones sustantivas del ejercicio del poder que tendría que hacer el soberano (mediante el uso directo de actos de fuerza, el empleo de muestras de sometimiento, etc.), éstas coinciden con la lectura del poder, que se

corresponde a su vez con la de Foucault. Según Hobbes, “el PODER de un hombre lo constituyen todos los medios que tiene a la mano para obtener un bien futuro que se le presenta como bueno. Puede ser original o instrumental” (Hobbes: [1651] 1994: 78)⁶.

Tanto el poder original (las facultades y las capacidades propias de cada individuo, las habilidades de las que la naturaleza dota a los hombres) como el poder instrumental (medios y recursos para conseguir más poder) son comparativos. Tal como se señaló anteriormente, en la medida en que se hace ostentación de la capacidad de acceder a lo que se considera bueno, se obtiene el reconocimiento del otro. Se requiere de la ostentación directa para poder comparar y así sobresalir ante el grupo. Al mismo tiempo, con la comparación y consecuente la lucha por el poder, se obtiene más poder, es decir, en la medida en que las evidencias de virtud se presentan ante los demás, no solamente producen un resultado (convencer al otro) sino que se obtiene más de aquello que lo engendra. Los amigos, la servidumbre, las riquezas económicas, son poder y generan un excedente de poder (Hobbes, [1651] 1994: 78), como también lo hacen la ostentación de nobleza, la elocuencia en el discurso, el éxito obtenido en justas, la reputación de prudencia, la capacidad de inspirar temor, son pruebas no físicas, son evidencias que no solamente portan un valor de verdad, sino que también hacen cosas. Para Butler, las relaciones y vínculos de los seres humanos con la ley están mediadas por el poder. Si desde Hobbes constituir el pacto es imponer la ley, esto quiere decir que se necesita hacer que el poder esté mediando dichas relaciones. Esta acción requiere de pruebas físicas, de evidencias visibles, que sostengan la capacidad de control del otro.

Tenemos entonces, que el “poder” es entendido como la posibilidad de realización de una acción, en aras de obtener un resultado (en Hobbes sería el reconocimiento del otro). En Butler dicho resultado es la constitución misma del sujeto. Siguiendo a Foucault Butler señala que “...la ‘ley’ estructuralista puede entenderse como una formación de poder, una configuración histórica específica, y [] puede entenderse que la ley produce o genera el deseo que supuestamente reprime. El objeto de la represión no es el deseo, al que considera su objeto aparente, sino las múltiples

6. Mayúsculas y cursivas en el original.

configuraciones del poder en sí, cuya pluralidad misma desplazaría la supuesta universalidad y necesidad de la ley jurídica o represora” (Butler, 1990: 109)⁷.

De este modo, la ley que constituirá el Estado no busca reprimir el deseo de violencia sino crearlo, a través de la ostentación de actos performativos que naturalizan un “antes de la ley”: Butler advertirá que “el deseo y su represión son motivo para consolidar las estructuras jurídicas; el deseo se fabrica y se prohíbe como un gesto simbólico ritual mediante el cual el modelo jurídico ejerce y consolida su propio poder” (Ibíd. La negrilla es mía). Así, el poder que da la ostentación y la comparación con el otro, de cara a dominar al otro, no solamente tiene un efecto represor, sino sobre todo reproductor anticipado de la violencia que dice controlar.

En ese punto vale la pena revisar la idea de “anticipación”, pues resulta llamativo ver que los individuos en el estado de naturaleza establezcan una relación directa entre el caos reinante (caos que, sin embargo, no es permanente, sino sólo amenazante) con la necesidad de cambiar de status social. Es decir, existe algo, un proceso no físico, sino psíquico, que los lleva a elegir la opción racional. Según Hobbes, la consecución del límite del estado de naturaleza se alcanza por medio del cálculo razonado en el que se prevén situaciones fantaseadas por medio de la anticipación. Pero para Judith Butler la anticipación ante lo que “podría ocurrir” no es un acto razonado de los individuos, es un recurso de dominación empleado con el fin de emprender un proceso de dominación y control. Este concepto resulta de interés, dado que forma parte de los dispositivos no físicos que crean a los sujetos, que conforman un nuevo ser, que se reconoce “libre” en la medida en que está sujetado a la relación de dominación. Desde la perspectiva de Butler, la ganancia del sujeto que acepta el pacto del Estado es una ganancia negativa, es una sujeción a normas y leyes que no solamente constituyen su nuevo estatus, sino que además imponen la visión trágica de un estado de naturaleza ficticio.

Este aspecto había sido abordado por Hegel en la sección correspondiente de la “Fenomenología del espíritu”: la voz del amo (el soberano), que inicialmente es una voz externa al esclavo, deviene su voz interna, convirtiéndose en su propia autocensura (Butler, 1997: 13). En sus palabras, “la figura del esclavo aparece como un cuerpo instrumental cuyo trabajo provee al amo de las condiciones materiales de su existencia y cuyos productos materiales reflejan tanto su subordinación como

7. *Cursivas en el original.*

la dominación del amo” (Butler, 1997: 47). Entonces, la conformación del sujeto (en este caso, el sujeto político) no es un proceso que se produce de forma paulatina, por medio de concertaciones racionales, sino que se genera en el mismo instante en que el hombre se reconoce como sometido a una voluntad ajena a sí, a través de los mecanismos que describí. Como lo afirma Judith Butler, “el modelo epistemológico que nos ofrece un sujeto pre- dado [sic] o un agente pre-existente, es un modelo que se niega a reconocer que el ser agente es siempre una prerrogativa política y sólo eso” (Butler, 2005: 142).

Finalmente, el asunto del discurso es otro de los elementos que transforman la relación entre los hombre con la mediación del Estado, y que es clave para comprender la relación entre Butler y Hobbes. El discurso elocuente, la capacidad

de persuasión del autor por sobre el lector, es una de las modalidades de poder que él describió. Pues este tipo de discurso elocuente, su prosa organizada y bien hilada, como la que presenta en sus obras, son el mejor acto fundacional que podamos observar. Piénsese en la frase introductoria de Hobbes en su *Leviatán*: “Quien gobierna una nación debe leer dentro de sí mismo, no a éste o a aquel hombre en particular, sino a la humanidad entera, cosa que, aunque es más difícil que el aprendizaje de cualquier lengua o ciencia, cuando yo haya expuesto ordenada y claramente el resultado de mi propia lectura, el único esfuerzo que le quedará hacer a cada uno será el de considerar si lo que yo he encontrado no lo encuentra también él dentro de sí” (Hobbes, [1651] 1994: 15).

El lector (individuo temeroso de padecer el estado de naturaleza, incluso, el rey en tren de gobernar), que se ve en la necesidad de instruirse acerca de las formas de gobierno, tiene que hacer, según Hobbes, un mínimo esfuerzo: reconocer como una verdad (performativa) la necesidad de conformar el estado (y hacerse sujeto del mismo). El hecho de que se recurra a la lógica propia de la naciente física, de que se organicen las ideas detalladamente, de que se agoten todos los argumentos, son acciones performativas que buscan crear aquello que dicen. Este acto performativo podría leerse así: “El gobernante [el que aspire a soberano, siendo súbdito] debe leer como yo lo hago; no tendrá más necesidad que la de guiarse por la senda que yo marco [siendo súbdito, pero actuando como soberano]”. El poder de convencimiento que tiene Hobbes es muy grande, tanto que puede lograr

mostrar como natural aquello que él mismo ha creado: la idea política del estado moderno. Y de paso, mostrarlo como la única posibilidad que habría.

He mostrado entonces, y gracias al trabajo de Judith Butler, que a través de una serie de actos performativos, el individuo deviene sujeto (en este caso, el ser humano deviene súbdito). Se convierte en sujeto de derechos (ser protegido por la justicia, ser vigilado) a condición de permanecer sujetado al Estado. Sentirse libre de estas ataduras (o esforzarse por romperlas) es sinónimo de crisis, de riesgo de muerte, de convertirse en un tonto (fool). Como señala de manera aguda Bobbio, “el ideal por el que lucha [Hobbes] es la autoridad, no la libertad. Entre el exceso de libertad y el exceso de autoridad nunca le cupo la menor duda: teme al primero como el peor de los males y se resigna al segundo como mal menor. Todo su sistema, [...] se basa en la desconfianza ante la libertad” (Bobbio, 1992: 68).

En último lugar, valga advertir que la crítica postestructuralista que ella realiza, no busca de ninguna manera eliminar la existencia del sujeto, más bien, lo que trata de hacer es denunciar el trasfondo controlador y dominador del afán por conformar un sujeto estable. Ella no desearía acabar con el sujeto denunciando su componente hegemónico, según Butler, “esta implicación de los términos de crítica en el campo del poder no es un advenimiento de un relativismo nihilista incapaz de darnos normas, sino, más bien, la condición previa de una crítica políticamente comprometida” (Butler, 2005). Se pregunta la autora: “¿Necesitamos presuponer teóricamente desde el inicio un sujeto que sea agente antes de poder articular los términos de una tarea social y política significativa de transformación, resistencia y democratización radical?” (Butler, 2005).

Más adelante, ella propondrá una alternativa a la línea que ha seguido la filosofía política tradicional: “Tomar al sujeto como previamente dado [y convertirlo en] punto de partida para la política es diferir la cuestión de la construcción política y la regulación del sujeto mismo; pues es importante recordar que los sujetos se constituyen a través de la exclusión, es decir, a través de la construcción de un dominio de sujetos desautorizados, pre-sujetos, figuras de abyección, poblaciones eliminadas, borradas del panorama. [...] una vez entendemos que los sujetos se forman mediante operaciones de exclusión, se hace políticamente necesario trazar las operaciones de esa construcción y de esa eliminación” (Butler, 2005: 142).

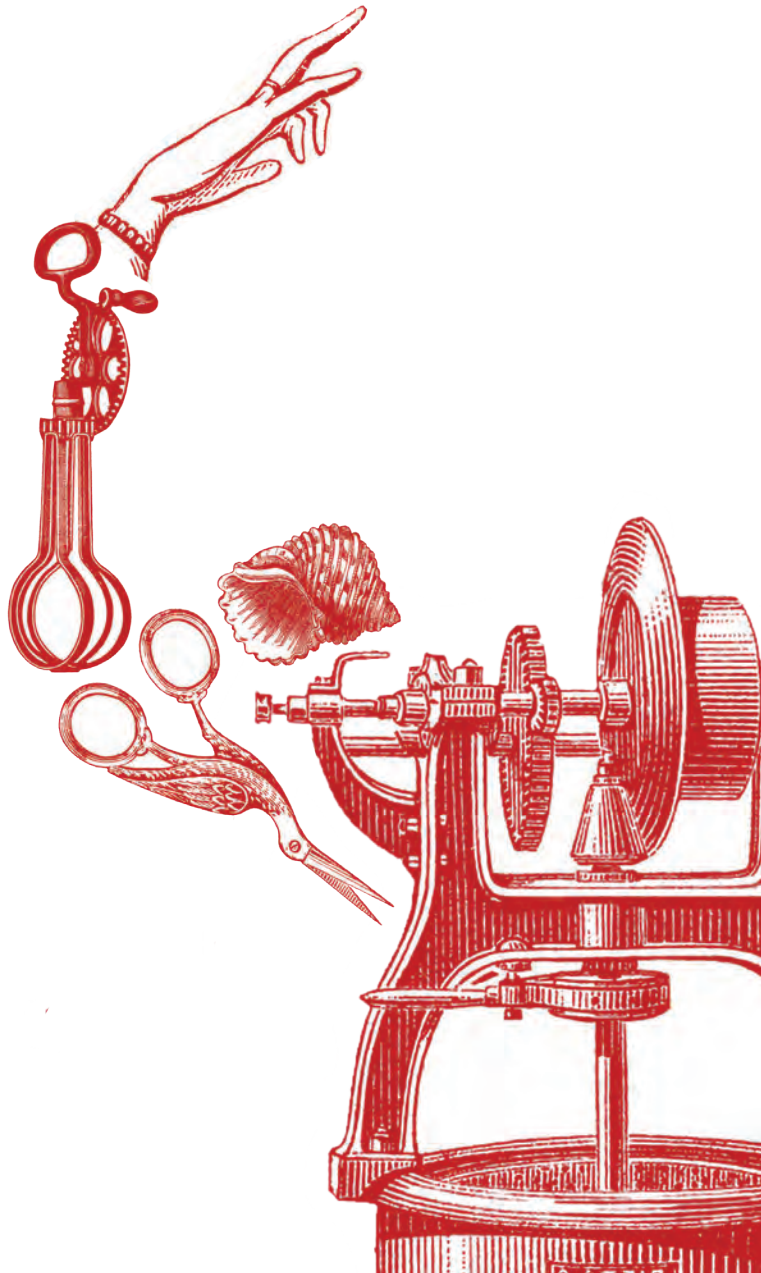
/ Conclusiones /

Judith Butler se destaca dentro del conjunto de filósofos postestructuralistas que, a través de sus obras, cuestionan los cimientos de los conceptos modernos, que juzgan de reificados y naturalizados a fuerza de argumentos de autoridad. Sea válida o no esta agenda, resulta de gran interés la transformación política y filosófica que se plantean hoy en día estos filósofos. Butler se muestra en desacuerdo con respecto a las ideas de un pacto social que de lugar a un acto político, o de un acuerdo original que estructura las bases de una dinámica social nueva, puesto que estas se basan en una serie concatenada de actores repetitivos (iterativos) que se fundamentan en un aparente inicio en el la historia (aparente en cuanto se instaura un sujeto previo al acto). Actos fundacionales legendarios que se pierden en el tiempo de la historia y que devienen autoritarios para explicar la dinámica actual de las relaciones humanas. Pero si se aplica aquí la concepción de Butler relacionada con los actos performativos que naturalizan los orígenes y devienen fundamentos de una tradición excluyente, jerárquica y falocéntrica, se podría reinterpretar desde otro punto de vista, poniendo en evidencia un uso.

Un análisis desde la propuesta filosófica de Butler señalaría que dicho pacto, más que un ejercicio hipotético y racional, es un acto fantaseado por los hombres, a fuer de la continua repetición y citación de un momento “más allá del pacto”. Con ello, esta filósofa cuestiona la idea, tan arraigada, de que la acción política requiere de una institucionalización solemne, basada en una creencia compartida, en este caso, la celebración de un pacto primigenio. Según Judith Butler, el núcleo del acto político que conforma al sujeto moderno, el pacto, de cara a convenir la necesidad de depositar la confianza en un soberano, ese núcleo reside en el control del poder, no solamente en los términos en los que los presenta Hobbes (la posibilidad de acceder a la monopolización de la administración de la justicia) sino también en la capacidad de constituir al sujeto mismo. El poder del Estado estaría fundado sobre la capacidad de crear sus propios sujetos sometidos a él; a su vez, esta capacidad de crear sujetos sometidos, constituye el Estado mismo. Este doble movimiento de constitución de sí a partir del otro, es posible en la medida en que se reconoce el poder, se le otorga al otro la capacidad de reconocimiento.

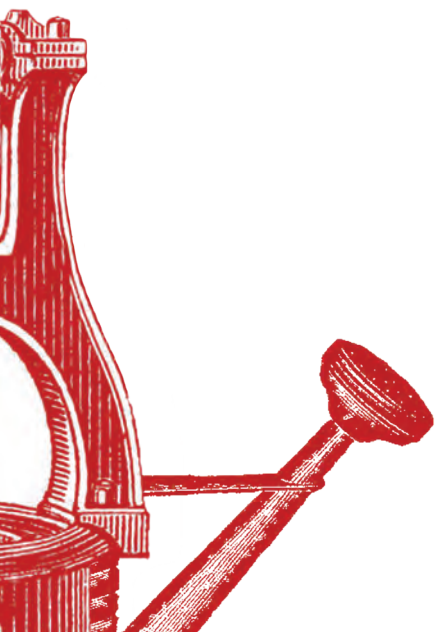
/ Referencias /

- Bobbio, N.** (1992). *Thomas Hobbes*. México: FCE.
- Butler, J.** (2002). *El género en disputa*. México: Paidós, UNAM.
- Butler, J.** (2003). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J.** (2005). *The Psychic Life of Power*. New York: Routledge.
- Butler, J.** (2005). Fundaciones contingentes: el feminismo y la cuestión del ‘postmodernismo’. *La manzana de la discordia*, 133 – 147. Butler, J. (2009). *Frames of War*. Londres/NY: Verso.
- Butler, J., & Spivak, G.** (2007). *Who Sings the Nation – State?* New York: Seagull Books.
- Fernández, L.** (1989). Derecho natural y poder político. *Revista Ideas y Valores*, 95 – 119.
- Granovetter, M.** (2003). Acción económica y estructura social: el problema de la incrustación. En F. Requena, *Análisis de redes sociales: origen, teorías y aplicaciones* (págs. 231-269). Madrid: CIS, Siglo XXI..
- Hobbes, T.** [1647] (1999). *Tratado sobre el ciudadano*. Madrid: Ed. Trotta.
- Hobbes, T.** [1650] (2000). *Tratado del cuerpo*. Madrid: Ed. Trotta.
- Hobbes, T.** [1651] (1994). *Leviatán*. Madrid: Ed. Alianza.
- Romero, R.** (2002). En torno al Leviatán de Thomas Hobbes. En *Obras clásicas del pensamiento político* (págs. 113-156). Cali: Universidad del Valle.
- Roy, J.** (1976). *Hobbes et Freud*. Halifax: Canadian Association for Publishing in Philosophy, Dalhousie University Press.
- Strauss, L.** [1952] (2006). *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*. México: Fondo de Cultura Económica.



02

Reseñas



Slavoj Zizek [2008]

*Violence: six sideways
Reflections*

Ed. Picador, Serie "Big Ideas Small Books",
NY, 217 pp.

/ **La formas de la violencia** /

La editorial norteamericana Picador, para su serie “Big ideas, Small books”, ha convocado a un grupo de autores del momento con el fin de abordar aspectos de interés general en el nuevo siglo. La consigna dada por la editorial, a los escritores, ha sido la siguiente: tomar un concepto crucial y responder a la pregunta: “¿qué ha pasado de nuevo en estos primeros años del presente milenio?”, para lo cual se ha de emplear un estilo fluido, conciso y contundente. Dentro de la interesante gama de pensadores invitados, se destaca el cineasta, filósofo y psicoanalista esloveno Slavoj Žižek, quien fue invitado a escribir sobre uno de los temas más provocadores de la actualidad: la violencia.

Como ya es usual en él, los ejemplos que usa para ilustrar los fenómenos que estudia, pronto se convierten en la definición misma y terminan por guiar su conceptualización. Es capaz de integrar, en un todo, los campos propios de las humanidades y las ciencias sociales: puede ir del cine de Hitchcock a los chistes más cotidianos, pasando por una aguda lectura de Marx y Hegel, para acabar en un término propio de la enseñanza de Jacques Lacan. Empleando una argumentación que puede llegar a ser vertiginosa, describe lo compleja que llega a ser la violencia hoy en día. Con su conocido estilo alborotador, Žižek desglosa las múltiples formas a través de las cuales la violencia toma forma en la sociedad actual.

Siguiendo la tradición de algunos marxistas, separará dos tipos esenciales de violencia: la violencia subjetiva y la objetiva. Para él, la violencia subjetiva es aquella que se manifiesta de forma individual, en la cual el agresor expresa una posición particular frente a la víctima. En este tipo de violencia se recogen las modalidades reconocibles del robo, los asesinatos a sangre fría, las violaciones, los accidentes automovilísticos. La violencia subjetiva genera desorden, caos, crisis y exige el retorno del orden. Ésta, aunque es la más espectacular (dada la cobertura que usualmente le hacen los medios de comunicación), no es la más devastadora, si se evalúan los efectos que ocasiona, por lo cual resultará poco interesante para Žižek. Por el contrario, el tema central del libro estará dedicado a la expresión de las dos formas de violencia objetiva, complementarias con la violencia subjetiva. Estas son: la violencia simbólica y la violencia sistémica.

Zizek entenderá por “violencia simbólica” toda manifestación discursiva que, de una u otra forma, agrede al otro por su condición de diversidad, tales como: el lenguaje de odio interracial, de clase, sexual, así como las múltiples formas de discriminación –incluidas las prácticas de apoyo y solidaridad para con los “menos favorecidos”–, pues estas logran perpetuar el statu quo de una sociedad escindida, que se niega a generar transformaciones radicales en función de las diferencias de etnia y clase. Lo mismo ocurre con la violencia sistémica, ejercida ya no por personas sino por ideologías políticas y relatos sociales sostenidos por los actuales regímenes económicos y políticos a escala mundial: el capitalismo, sus prácticas de libre mercado y estimulación a la competencia económica; las nuevas modalidades de racismo, amparadas en la biología y la higiene social; y la biopolítica contemporánea, etc. El libro analizará estos fenómenos ya que, para el autor, son los causantes de la perpetuación de las diferencias de clase, de conflictos interétnicos y del establecimiento de modos de vida que se convierten en dominantes (hegemónicos).

Es en este punto de quiebre conceptual en el que se señala la diferencia entre las dos expresiones de violencia: la violencia objetiva opera, no como un agente desestabilizador de la sociedad que convoca al caos y al desorden, sino como un mecanismo de perpetuación del orden actual. La violencia objetiva, tal como la concibe Zizek, no es crisis si no perpetuación del orden “normal” de las cosas. La violencia subjetiva sería entonces un síntoma de la violencia objetiva: una consecuencia de ésta y no su causa. Así, el giro que le da el autor al debate sobre el problema de intervenir en la violencia, convierte este texto en un documento realmente importante para las ciencias sociales.

/ Estructura del libro /

El texto está dividido en seis capítulos, separados a modo de los movimientos de una sinfonía, con títulos bastante sugerentes. Cada uno de ellos está dedicado a aspectos claves de la violencia objetiva en la sociedad contemporánea. “SOS Violencia” (que es un adagio ma non troppo e molto espressivo) está dirigido a

los “comunistas liberales” (aquellos que una vez abrazaron un pensamiento de corte marxista y que ahora confían en que el capitalismo con cara social podrá ser la viabilidad de la sociedad mundial) y a las prácticas de solidaridad y apoyo emprendidas para favorecer a los necesitados, que usualmente han recibido gran cobertura mediática: resulta lamentable ver cómo mientras se organizan campañas benéficas y se convocan foros, la situación de los pobres del mundo continúa de mal en peor.

Luego viene un allegro moderato - adagio, llamado “Temed a tu prójimo como a ti mismo”, en el cual analiza las reclamaciones de periodistas y autoridades políticas elevadas en nombre de la libertad de expresión, frente a las manifestaciones de rechazo hechas en contra de la publicación de la caricatura danesa en la cual se hacía mofa del profeta Mahoma; y las presiones de integración y cosmopolitismo exigidas a inmigrantes y exiliados que llegan al primer mundo.

Luego, el movimiento es un andante ma non troppo e Molto cantabile que se intitula “Una ola teñida de sangre se ha perdido” y que hace referencia a un verso de Yeats. Está dedicado al manejo informativo dado por los medios de comunicación y por los “expertos” del Primer mundo, a los disturbios y las quemas de automóviles en la Cité de París, realizadas por jóvenes hijos de inmigrantes en 2005, en el que primó la xenofobia y la discriminación verbal y gestual.

¿El punto en común entre estos capítulos? Un mensaje de fondo, de estilo: “Quédate en tu sitio, si no logras ser como nosotros, hasta el punto en el que no podamos ver”. La tolerancia deja de ser neutral y descorre el velo que la origina, que no es otro más que el miedo al vecino: el discurso de la violencia simbólica toma matices de neutralidad.

Es posible hacer entonces el tránsito de la violencia simbólica a la sistémica, a la que Zizek dedica la siguiente parte del libro, concretamente al análisis de sucesos del momento. Entre ellos, resalta el presto “Antinomias de la razón tolerante”, en el que se estudian las vejaciones cometidas en Abu Grahیب, proceso que a la larga denuncia el intercambio de papeles entre víctimas y victimarios (el ejército norteamericano representando al pueblo estadounidense y los detenidos de la prisión, en nombre de los grupos fundamentalistas islámicos). Luego, en el molto adagio - andante llamado “Tolerancia como categoría ideológica”, toma posición frente a dos fenómenos de violencia contrapuestos: la mencionada reacción de

inconformidad de los jóvenes en París y la crisis humanitaria ocasionada por la inundación de New Orleans por el paso del huracán Katrina. ¿Por qué el clamor con el que los jóvenes exigen la integración y la articulación al orden social es reprimido violentamente, mientras que la violencia que se presentó en Louisiana posterior a la pérdida del tejido social es dejada de lado? A partir de este tipo de preguntas, el autor devela un aspecto interesante y no siempre tenido en cuenta: el peso de la violencia sistémica que oprime las expresiones de inconformidad y se esfuerza por mantener un orden social en el que los roles están prefijados y las condiciones negadas.

Finalmente, el tema de más interés es el de una forma de violencia muy compleja: en su allegro “La violencia divina” analiza el concepto de violencia revolucionaria o “divina” (en palabras de Benjamin), que toma forma en las expresiones populares de ira y desahogo. A partir del análisis del Angelus Novus de Klimt, Zizek aborda un punto crucial para entender las crisis democráticas actuales: la furia de las masas que expresan su descontento frente a las demandas negadas o no escuchadas, de cara a una emancipación que no pasa por el discurso. La violencia divina es muda, no como la violencia sistémica (que gobernaría a través de frías leyes y estatutos burocráticos) sino como aquella modalidad de acción en la cual no hay posibilidad de pactar con el opresor, pues ese pacto continuaría con el fenómeno de la violencia: lo sostendría.

/ **El debate que introduce Zizek** /

La denuncia que hace Zizek frente a la miopía contemporánea de quienes persiguen con saña la violencia subjetiva, a despecho de las prácticas objetivas de agresión al otro (en este caso, el otro marginado, victimizado, excluido, empobrecido), no es nueva. El modelo del iceberg que explica la violencia social cotidiana ya había sido denunciado en su momento por autores claves como Benjamin y Adorno. Para Zizek la violencia subjetiva es la expresión sintomática de una sociedad como la nuestra, que emplea los mismos recursos que sirven para contrarrestar la violencia

subjetiva (la denuncia social y mediática, la solidaridad, el activismo político) como mecanismos de perpetuación de la violencia objetiva.

En cambio, lo novedoso del libro de Zizek es su posición combativa frente a los permanentes llamados contemporáneos a acabar con la violencia; pues, de acuerdo con el autor, estos llamados en vez de acabar con la violencia la fortalecen. La invitación a “¡hacer algo, ya!” se hace dudosa, e incluso peligrosa, dado que esa acción no es más que una acción caritativa (donar dinero a fundaciones que paliar el hambre, no la combaten; enterarse a través de los medios de comunicación acerca de la guerra y los combates en países lejanos) que ejemplifican las acciones de la violencia objetiva: sostiene el lugar de la víctima y del victimario, incluso llegando a niveles verdaderamente obscenos, como el del periodista que, siguiendo su afán de denuncia, arriba a una zona de conflicto, toma su material de trabajo y se marcha en pos de información fresca.

Así mismo, el autor apunta hacia los directamente responsables de sostener el régimen de verdad actual. Quienes propician el desorden y el caos no son los terroristas que combaten a los regímenes políticos, ni los adolescentes desadaptados que agreden a sus compañeros y desafían a sus maestros; los responsables directos, para el autor, son aquellos miembros del sector social privilegiado que, con sus acciones, promueven la conservación del funcionamiento social contemporáneo: medios masivos de comunicación, líderes y gurús mundiales a través de discursos que proliferan invocando la tolerancia y que, al mismo tiempo, usan guardaespaldas y ubican equipos de monitoreo en sus residencias.

La acción queda entonces reducida al mensaje: “Haces mucho al donar una mínima parte de tu dinero a obras caritativas por medio de tu compra”, dado que con la porción mínima de interés se promueve la falsa idea de actuar en beneficio de un cambio. Es, entonces, una urgencia falsa: en realidad, no hay ánimo de cambiar las cosas. Ese apasionamiento por actuar frente a la violencia a como dé lugar, es la máxima expresión de la violencia objetiva, dado que no permite pensar acerca de las causas reales que la originan. Mientras se hace poco, se deja de pensar la posibilidad de transformar la sociedad. Zizek prefiere establecer unos vínculos muy sugerentes entre las modalidades de violencia objetiva y sus consecuencias más visibles: por ejemplo, las manifestaciones de agresión y de violencia captadas y transmitidas, incluso en vivo, por las cámaras de televisión.

Sin querer arrojar una conclusión que se convierta en su profesión de fe –Zizek rechaza cualquier idea que pueda convertirse en una fórmula salvadora–, el autor opta resistirse al encanto de las imágenes y pensar, más que dejarse seducir por la invitación a actuar (falsamente). Es decir, ofrece una mirada desapasionada del fenómeno, para así poder pensar una relación nueva con las formas contemporáneas de violencia. Este “desapasionamiento” convierte su libro en un elemento interesante de análisis que luego le permitirá al lector arribar a una explicación sobre los fines últimos de la violencia.

/ **Comentarios y posiciones críticas** /

Si se logra superar el problema de su estilo al escribir, el texto ofrece una lectura que merece el mayor aprecio. Se debe advertir, con todo, que la mayoría de las veces su erudición se convierte en un obstáculo para un lector desprevenido o impaciente. En algunas ocasiones, no tiene ningún tipo de piedad al escribir. Su prosa es presurosa y demasiado demandante. Esa heterodoxia en la presentación de sus ideas va de la mano con la tendencia a viajar, una y otra vez, por el tiempo y el espacio, con lo que fácilmente establece anacronismos y vínculos teóricos aparentemente inexistentes.

Esta forma de argumentar a través de imágenes le ha valido ser considerado, por algunos, como un comentarista (por no decir, charlatán) más que como un pensador de actualidad. De hecho, la contracarátula del libro señala que el magazín *The Chronicle of higher Education* lo considera “El Elvis de la teoría cultural”. Su apasionamiento por la imagen (por poder hablar de lo que sea, de cualquier cosa, editarlo y publicarlo) lo convierte en objeto de aquello que precisamente critica. Si él mismo advierte cómo la imagen contemporánea se encarga, no de eternizar la cosa sino de banalizarla, es posible pensar que él es la primera víctima de esta banalización.

Ello haría cuestionar la eficacia que, como filósofo, pueda tener Zizek al reflexionar de manera sesuda sobre la violencia. No todos apreciarán su falta de tacto al presentar sus ideas. Sin ser un texto filosófico fundacional, tampoco es un mero

documento de divulgación que masifique o vulgarice el problema de la violencia. En ocasiones establecerá vínculos concretos entre fenómenos que no necesariamente son vistos como un todo (tal como cuando habla de “el” capitalismo, de “los comunistas arrepentidos”, de “los liberales” y los deposita en de la Conspiración. En ese sentido, es saludable suspender momentáneamente el juicio frente a algunas de sus afirmaciones.

A pesar de lo anterior, Žizek es un autor encantador y convincente en cuanto al tema de la violencia. Sin duda, este libro será un documento esencial para abrir un nuevo debate sobre las posibilidades de intervenir en la problemática que encarna la violencia, ya sea desde la investigación, el trabajo académico o la posición de ciudadano que desee abrir el panorama frente a este tema.

Ludy Benjamin Jr [2009]

*A History of Psychology:
Original Sources and
Contemporary Research*

Tercera edición, 2009, Ed. Blackwell, Oxford.
425 pp.

Recientemente ha sido publicado el libro *A History of Psychology* de Ludy Benjamin Jr., profesor titular de la cátedra de Historia de Psicología de la Universidad de Texas A&M, Fellow y presidente de la División de Historia de la Psicología de la Asociación de Psicología Americana (APA). Este autor es conocido en la academia por libros como *Una breve historia de la psicología moderna* y por un interesante compendio epistolar llamado *La historia de la psicología a través de cartas* (ambos editados por Wiley – Blackwell, 2006), así como por su nutrida producción investigativa acerca de los orígenes de la historia de la psicología norteamericana y por artículos en los que reflexiona sobre la enseñanza de la misma; todo ello se constituyen en textos de gran utilidad para quienes nos desempeñamos como profesores del área.

La propuesta metodológica que caracteriza a Benjamin se enmarca en una línea investigativa en la que es posible incluir a autores como Kurt Dantzing, Nikolas Rose, Asch & Woodward, Margareth Wetherell, Kenneth Gergen y Edward Sampson, entre otros. Benjamin se esfuerza por acercarse a la historia de la psicología a través de una mirada comprensiva, que vaya más allá del simple dato anecdótico o de la fecha para recordar y que, en cambio, sirva para replantear muchos argumentos dados por accesorios en la investigación actual en la psicología.

Esta mirada adopta algunos elementos propios del deconstruccionismo y del postmodernismo (afincado ya en algunos académicos americanos) que ve la historia –en este caso, la historia de la psicología– no como una sucesión de relatos objetivos a partir de hechos naturales, sino como un discurso particular, como una construcción social que debe ser analizada con detenimiento, incluso con la intención de describir las implicaciones de su presencia en el campo social y el impacto causado en el discurso científico más reciente. En este caso, Benjamin ha hecho una compilación fuera de lo común, pues no se encarga de recoger los textos más destacados en un tema en particular y organizarlos silenciosamente por categorías, a diferencia de otros textos tipo reader.

En cambio, hay un esfuerzo por rescatar los textos fundamentales de autores que han hecho aportes trascendentales a la disciplina (desde Locke y Mill hasta Mandler, pasando por Freud, Wundt, Skinner, y teniendo en cuenta a algunos otros autores igualmente importantes pero dejados de lado, como Bartlett) y cotejarlos con los análisis de muchos historiadores de la psicología que, en la actualidad,

toman en cuenta el impacto de las investigaciones y de los conceptos de aquéllos en la disciplina.

El autor recurre al uso de las fuentes primarias para señalar los principales avances en materia de la psicología moderna y contemporánea y deja en un lugar complementario a comentaristas y críticos, no con el ánimo de dar a entender que la psicología ya estaba constituida desde los orígenes mismos de la filosofía moderna, sino con el interés de interrogar al investigador. Este es un libro de historia de la psicología, propiamente hablando, hecho por un grupo de psicólogos especializados en esta área (y adscritos a la división de historia de la psicología de la APA). Recordemos que dentro de la enseñanza de la tradición psicológica hemos estado acostumbrados a documentos que se han convertido en canónicos, escritos por psicólogos dedicados a compilar juicios apelando a argumentos de autoridad, sin recurrir a la evidencia investigativa que construye los datos históricos (revisión documental, análisis de contenido, investigación de archivo, historias orales, análisis de citación, etc.).

De tal suerte que para Benjamin y sus colaboradores, la historia de la psicología es una subdisciplina significativa y trascendental no solamente para la psicología contemporánea sino también para las ciencias sociales y del hombre: gracias a ella podemos tratar de responder preguntas tales como: ¿qué elementos hallamos presentes hoy en las primeras propuestas disciplinares formuladas a finales del siglo XIX? ¿Qué ha cambiado desde entonces? ¿Qué respuestas ofrece la psicología de hoy? ¿En qué se basan esas respuestas? Y, lo más importante: ¿qué debemos esperar de lo actual y hacia dónde debemos apuntar en las investigaciones futuras?

/ **Estructura del libro** /

El libro está dividido en 11 capítulos, más una introducción. El primer capítulo está dedicado a discutir la importancia de la historiografía como organizador del método de trabajo de la nueva historia de la psicología; en él, Benjamin aborda problemas cruciales como la objetividad y el sentido en la investigación científica de corte histórico; los diversos recursos de que dispone la nueva historia de la

psicología (como se dijo antes, el uso de las fuentes primarias, la validez del análisis cuantitativo de datos, el recurso a la historia oral, etc.).

Luego, los 10 apartados restantes abarcan aspectos claves en la historia de la disciplina, desde su cimentación hacia finales de 1700 en la filosofía moderna, hasta los desarrollos más recientes. Estos están dedicados a las raíces filosóficas y fisiológicas de la psicología (en la que incluye a Locke y a Paul Broca); la fundación de la psicología experimental (es decir, la formalización de la disciplina de parte de Wundt y colaboradores); la separación epistemológica entre el funcionalismo y el estructuralismo (la distancia que se toma frente a la propuesta de Titchener); el asentamiento de la psicología en Norteamérica, con la historia del nacimiento de los primeros instrumentos de medición; el surgimiento de la psicología aplicada a mediados de siglo, en lo relacionado con el ejercicio de la práctica clínica, además de un interesante caso de consultoría realizado hacia 1911, en la cual se convocó a psicólogos a analizar la influencia de la cafeína presente en la Coca Cola sobre la deficiencia mental; el lugar del psicoanálisis y su influencia en el desarrollo de la ciencia psicológica; el conductismo y el neoconductismo como modalidades preponderantes en la psicología, de la mano del manifiesto conductista de Watson; la consolidación de la psicología como profesión legal y formalizada en los Estados Unidos; la psicología cognitiva; y finalmente una novedosa propuesta relacionada con la psicología del cambio, a través del análisis del problema del racismo y la perspectiva de género.

Cada capítulo empieza con una breve contextualización sociohistórica que le da sentido a la perspectiva abordada, y termina con algunos comentarios de historiadores de la psicología que se han especializado en el tema o que al menos lo ha investigado. Así, Benjamin recorre la historia de la psicología con una mirada crítica, recurriendo a la solidez de la historiografía para evitar el sesgo que pueda surgir con las recopilaciones investigativas de terceros, y trata de dar sentido al surgimiento de algunas de las preguntas propias de la disciplina.

/ Críticas y comentarios /

El libro de Benjamin puede parecer un texto tipo manual como tantos otros, pero en realidad presenta una serie de bondades que merecen ser destacadas. No hay una guía obligatoria que atravesase el libro ni se registra una opinión a partir de la opinión de otros: es ante todo una investigación que quiere realizar aportes significativos a la nueva historia de la psicología. La búsqueda de una mínima objetividad y la sistematización propias de la práctica investigativa, están presentes en esta nueva forma de comprender la historia de la ciencia psicológica. Otro aspecto que resulta de enorme importancia en un libro como este es que Benjamin elude la posición dogmática que, a lo largo de la historización de la disciplina, ha tratado de “departamentalizar” o marcar diferencias insalvables entre las escuelas psicológicas (aquellas que consideran que la definición de la psicología pertenece exclusivamente a uno u otro esquema teórico o sistema de pensamiento) y con ello, constituir territorios vedados y verdades axiomáticas. Estas actitudes no solamente dificultan la producción investigativa en muchos países sino que, tristemente, tienden a sesgar a nuestros estudiantes desde su formación disciplinar más básica.

Para las personas interesadas en transformar la mirada tradicional sobre la historia de la psicología, sea desde las aulas o desde la investigación, este libro –suplemento (como él mismo lo llama)– resulta de vital importancia, toda vez que compila elementos claves de la producción de los psicólogos modernos y permite generar una interesante discusión sobre el lugar de la investigación en la construcción de una “conciencia histórica” (en palabras de Rose) que dé paso a una nueva historia de la psicología.

Así, a través de la voz de los propios autores de la historia (es decir, aquellos quienes crean los hitos que se convierten en tradición, mediante la interpretación de datos empíricos), Benjamin presenta un documento de enorme valor para quienes se dedican a áreas cruciales de la disciplina: la investigación, la formulación de proyectos y la orientación de nuevos profesionales.

Giorgio Agamben [2009]

*The Signature of All Things:
On the Method*

Zone Books, N.Y., 112 pp.

(Título original: *Signatura rerum: sul metodo*. Bolonia:
Bollati Bollinghieri, 2008)

La signatura de todas las cosas: sobre el método es la más reciente obra del filósofo italiano Giorgio Agamben (1942) y forma parte de un importante trabajo arqueológico sobre la tradición epistemológica occidental, que se ha convertido en un aporte significativo a la crítica al método investigativo en las ciencias sociales. Asimismo, su aguda lectura de Foucault permite arrojar pistas sobre el lugar que ocupa el investigador en la construcción de los significados del objeto que diseña. Actualmente trabaja con el College de Philosophie de París y colabora con las Universidades de Verona y de Venecia. A principios de la última década se hizo célebre en los Estados Unidos por rechazar una invitación de la Universidad de Columbia para un ciclo de conferencias, pues recién se había impuesto el registro obligatorio de las huellas digitales de los extranjeros que ingresaban a ese país. Por ello, escribió una serie de columnas periodísticas denunciando dicha práctica, que consideraba una clara manifestación del control político ejercido en los cuerpos.

Agamben ha abordado temáticas relacionadas con la estética, la política y la metafísica contemporánea, a partir de autores como Michel Foucault, Karl Schmitt, Hannah Arendt y Walter Benjamin, cuya obra tradujo al italiano. Fue discípulo de Heidegger durante su periodo de la Selva Negra, lo que le ha servido para abordar problemas relacionados con el lugar de la negatividad y la muerte en la constitución del lenguaje. Precisamente en *The Signature of All Things* retoma algunos elementos abordados previamente en obras como *Estancias* (1995) en la que el lenguaje ocupa un lugar privilegiado.

Sin embargo, el núcleo de su trabajo se ha concentrado en explorar las relaciones entre política, violencia y poder. Quizás su aporte investigativo más reconocido sea el estudio que realiza sobre los mecanismos políticos y jurídicos de la Alemania nazi que permitieron la segregación de la población, las deportaciones masivas y la conformación de campos de concentración y exterminio. Este caso, así como en muchos otros encontrados a lo largo de la historia de Occidente, le han permitido retomar el tópico de la biopolítica, partiendo de la formulación conceptual de Foucault.

/ Estructura del libro /

The Signature of All Things está dividido en tres capítulos, que también pueden ser comprendidos por separado. Cada uno está dedicado a un aspecto del tema del método investigativo en las ciencias sociales a través del análisis arqueológico de sendos conceptos: el paradigma, la signatura y el método arqueológico mismo. Por “signatura”, Agamben entiende un fenómeno lingüístico que permite dar nombre a una cosa en función de su semejanza [resemblance] con un rasgo físico, tal como ocurría con las constelaciones, que son conjuntos de estrellas que reciben un nombre a partir de una cierta semejanza con mitos o relatos antiguos, pero que también se puede extrapolar al nacimiento de conceptos como la locura, la perversión o el crimen.

La signatura es el signo de un signo que devela la esencia misma de éste, a través de su encadenamiento con la semejanza del objeto. Recordando la propuesta filosófica de Foucault en Las palabras y las cosas, Agamben revisa y cuestiona la oposición tradicional entre significante y significado, pues al estar mediado por un tercero (en este caso: el acto de signar) trascenderá la arbitrariedad del signo saussuriano.

El primer capítulo se llama “¿Qué es un paradigma?” y está dedicado al sentido de este concepto en su obra. Aprovecha para responder a algunos críticos quienes le recuerdan que ha afirmado que el campo de concentración es el paradigma de la política contemporánea. Para tomar distancia con el uso popular de la palabra “paradigma”, Agamben compara la concepción de Michel Foucault y de Thomas Kuhn y examina posibles analogías entre ambas posiciones. De esta oposición concluye que un caso sólo se constituye en paradigma en la medida en que cumple dos requisitos: adecuarse a las reglas y constricciones previas del discurso que lo envuelve y poseer una fuerza de orden coercitivo. El paradigma no es entonces una simple metáfora a contemplar si no, más bien, un caso que se conecta con un todo a través de una regla (canon) establecida a través de un mecanismo de poder preexistente.

Gracias al poder regulatorio que constituye al paradigma, éste deviene en el criterio de inteligibilidad de la clase a la que pertenece. El caso del panóptico abordado

por Foucault en *Vigilar y castigar* (Ed. Siglo XXI, 1976: 199 y ss) resulta ilustrativo: de ser un caso particular analizado para dar cuenta de una clase general –el control biopolítico–, pronto se convierte en una alegoría que determina la comprensión del funcionamiento de las sociedades modernas. De ser un ejemplo para entender un proceso, pronto se convierte en el proceso mismo. Así, el panóptico propiamente hablando desaparece, perdiendo su valor teórico y dejando tras de sí un esquema de pensamiento difícil de modificar.

Como tal, el paradigma no es ni general ni particular, sino que opera como una analogía, ubicándose al mismo nivel lingüístico de aquello que ejemplifica. En otras palabras, no se ampara en una regla uniforme sino que es un caso que explica otro. Por ello, es singular para otra singularidad, rompiendo con la jerarquía tradicional entre lo general y lo particular, oposición que desde Aristóteles hasta Kant ha sido apreciada y valorada como esencial en la construcción del conocimiento. El capítulo se convierte en un extenso estudio sobre el lugar de la analogía y de las diversas formas que ha adoptado el concepto de “paradigma” en la filosofía, desde Platón hasta los estudiosos de la botánica del siglo XVIII, en su característico estilo minucioso y preciso. Su búsqueda a lo largo de documentos claves del medioevo, le permite concluir que el paradigma da forma al fenómeno que invoca y logra instaurarlo, por lo que el investigador debe estar alerta de ello en la medida en que el paradigma, la signatura y el origen establecen un orden del discurso que es necesario revisar.

El segundo capítulo es la “Teoría de las signaturas”. A partir de numerosas evidencias bibliográficas, Agamben establece que la tradición filosófica medieval –desde los miniaturistas de la Biblia hasta Parecelso– se encargó de establecer una relación con las cosas a partir de las signaturas previas. Así, las plantas poseían propiedades curativas en la medida en que su forma se asemejaba a la parte del cuerpo que podían curar. Esta tendencia viene del pasaje del Antiguo Testamento en el que Adán empieza a dar nombre a cada uno de los animales que desfilan ante sus ojos.

Así, el lenguaje es el primer signador, en la medida en que al asignarles un nombre en función de una semejanza de las cosas, los determina, les da sentido. Pero también muchas otras prácticas y saberes antiguos dan cuenta de la presencia de la signatura: la Kabbalah, la astrología, la botánica, la alquimia, etc. Es más, en el acto de habla propio de dar un nombre, se lleva a cabo una transformación muy

particular: véase la imposición de un sacramento, caso representativo de la acción de la signatura y evidencia de sus efectos. De la misma manera que la moneda es acuñada a través de la fuerza del troquel, la persona es salvada de la mancha del pecado original cuando se ejecuta sobre ella el sacramento del bautismo. El sacramento es un acto que no tiene marcha atrás: no hay reversa. Según Agustín se puede pecar e incluso querer renunciar a la fe pero no al efecto del sacramento sobre el alma del bautizado.

Las afirmaciones de los padres de la Iglesia –Agustín, Tomás– se conectan con el pasaje –ya popular– de Vigilar y Castigar en el que los soldados y los aprendices son formados a través de la modificación y corrección de su postura corporal. Los militares y los aprendices debían portar en su físico un carácter que los hiciera reconocibles socialmente. El carácter que se imprime a través de la signatura da forma a la cosa y excede su rasgo, deviniendo la cosa misma. Por tal razón, la influencia de la astrología es fuerte y tremendamente actual. Así alguien descrea de la influencia que pueda ejercer un conjunto de estrellas del firmamento en cierta época del año, todavía muchas personas consideran que una constelación sobredetermina el carácter (la conducta, la marca, la signatura) de una persona, de un negocio o de un evento social.

Agamben destaca cómo la influencia de la signatura llegó incluso hasta los trabajos de Kepler y Leibniz y luego desaparece. La idea de “signatura” empieza a decaer en el siglo XVIII, pero no porque sea rechazada o excluida: más bien, cambia su forma de aproximarse a la idea de verdad, mediante la alternativa que ofrece la naciente hermenéutica. Esta interpretación se encargaría de cubrir una brecha que cada vez se acentúa más entre el signo y aquello que el signo denota.

Y como ocurre con el paradigma, la signatura se va diluyendo poco a poco hasta convertirse en el determinante ahistórico de aquello que una vez configuró. El capítulo concluye con un interesante estudio sobre la doble significancia de los planos de la lingüística, remontándose al trabajo de Emile Benveniste: esta doble significancia es estudiada, de un lado, por la semiótica, que aborda las unidades lingüísticas presentes en una oración; de otro, la semántica, que estudia el sentido de las combinaciones de dichas unidades. Por ello, interpretar no se limita a yuxtaponer signos sino también a combinar los sentidos presentes en estos signos. Esta combinación no es otra cosa más que la puesta en acto de los enunciados

[statements] que caracterizan –dan carácter, marcan– a las cosas. De tal suerte que los enunciados no son otra cosa más que signaturas modernas, que operan en función de nuevas modalidades de verdad. La signatura no preexiste a la persona: empieza a existir en la medida en que es leída y cobra fuerza en tanto alguien la lee, la interpreta.

El último capítulo, “Arqueología filosófica”, aborda el tercer componente de estas variaciones sobre el método en la investigación: el problema del origen [arché]. A partir del ensayo Nietzsche: genealogía, historia de Foucault, Agamben analiza el papel de la historia entendida como “filosofía arqueológica”, una propuesta que ya existía desde Kant y que se puede rastrear en otros escritos de Foucault como ¿Qué es un autor? En esta crítica a la historia como componente fundamental del proceso investigativo, Agamben señala cómo no basta estudiar el devenir de los procesos sociales que hacen la historia sino también conocer los actos que permitieron el surgimiento de los acontecimientos que hacen parte de esa historia.

Sin embargo, el recurso a la teleología no puede ser el factor que sostenga la causalidad de la historia. En otras palabras, la investigación en ciencias sociales no tendría que apuntar al momento del “origen” de un evento, sino al momento del “nacimiento” –es decir: cuando el evento toma un nuevo sentido y es re-llenado por la interpretación. Como se sabe, la genealogía nietzscheana –y por ende, la foucaultiana– enseña que la historia es un encadenamiento de eventos que devienen saberes dominantes, a fuerza de la tradición discursiva y de la imposición institucionalizada. En palabras de Franz Overbeck –teólogo cercano a Nietzsche y quien probablemente influyó en su obra–, la tarea de la arqueología filosófica sería entonces investigar sobre la “prehistoria”, esto es: el momento del surgimiento –emergencia– del evento, que contribuye a darle sentido, antes que emprender la búsqueda canónica de las fuentes que constituyen dicho evento en una verdad y hacen de él una tradición. Para Overbeck, la tradición es la naturalización de un suceso, su canonización. Así como cuando se canoniza a una persona y se la convierte en santo, el recurso al canon (regla) estipula la declaración de una verdad a partir de una afirmación.

En un recorrido por temas como la religión, la psicología de la percepción y la construcción del discurso jurídico, Agamben ve la arqueología investigativa como un proceso opuesto a la racionalización. Mientras el sueño cobra sentido en la

medida en que es interpretado por quien lo vive, llenando las brechas con un sentido racional que permitan inteligir un mensaje, la historia tendría que ser la interpretación que llene las brechas de sentido que permitan inteligir un sentido inicial. Siguiendo la dirección opuesta a la imaginación sobre la propia vida, la arqueología exige nadar a contracorriente del proceso por medio del cual pensamos la historia y estar alerta del momento en el que se arriba al nacimiento del fenómeno que se busca. Esta actitud es llamada por él un “estado de vigilancia arqueológica” y se convierte en una de las principales conclusiones del documento.

/ **A modo de conclusión** /

La propuesta de Agamben excede la mirada hermenéutica propia de las ciencias sociales actuales. Las preguntas que deja la lectura de este libro son sencillas pero fundamentales: ¿qué se mira? ¿Con qué criterios miramos lo que miramos y cómo definimos aquello que queremos definir? ¿Qué buscamos hallar y qué queremos constituir –o instituir– con nuestra búsqueda? Al cuestionar el método en sí mismo, el autor abre la posibilidad de cuestionar también el lugar del sujeto.

Por otra parte, este desafío se amplía si se tiene en cuenta el contexto al que pertenece: una discusión metafísica sobre el origen del lenguaje y del ser y, al mismo tiempo, una investigación exhaustiva sobre cómo se instituyó la historia de las distintas formas de economía, gobierno, normalización y vigilancia. Él mismo señala la imposibilidad de separar el objeto del contexto del que proviene.

Con la lectura de este libro, esta invitación a la vigilancia arqueológica hará preguntarnos por el actual empleo de paradigmas o la búsqueda de los orígenes sino también por el sentido de la investigación misma. No sobra advertir que este no es un documento fácil de leer. En ocasiones, el estilo de inductivista de Agamben puede llegar a ser complejo y exigente para algunos. El permanente recurso a la cita –en ocasiones en latín o alemán, sin traducción– y su destacada erudición etimológica demandan de mucha paciencia antes de recibir argumentos sólidos y realmente convicentes. Su argumentación remite permanentemente a Kant, Agustín, Foucault o Platón, así como a miniaturas encontradas en bibliotecas pri-

vadas europeas o a manuscritos dados por perdidos. Sin embargo, este libro es un documento de gran valor para relacionar críticamente los instrumentos con los que cuenta la investigación contemporánea –método, objeto de estudio, datos, interpretaciones– con los saberes tradicionales y con los esquemas de construcción de la verdad en Occidente.

Giorgio Agamben [2006]

*El tiempo que resta.
Comentario a la Carta a los
Romanos*

Madrid, España: Trotta, 142 pp. + apéndice.

Este libro recoge el trabajo llevado a cabo durante los seminarios realizados por el autor en París, Evanston y Berkeley, entre 1998 y 1999. El original en italiano data del año 2000 y fue publicado por la editorial Bollati Boringhieri y llega al español por la paciente traducción de Antonio Piñero Sáenz.

A lo largo de seis sesiones de trabajo (correspondientes a los seis capítulos del libro), Agamben analizará con total detenimiento las diez palabras que componen el primer versículo de la “Primera Carta de Pablo a los Romanos”. Estas palabras son: “Pablo, esclavo del Mesías Jesús, llamado, enviado, separado para (la) buena noticia de Dios”. Esta frase, como en casi todos los libros del Nuevo Testamento, se resume el sentido del mensaje transmitido a lo largo de la epístola y anuncian su fuerza argumentativa.

Como ya es usual en el filósofo italiano, los recursos a los que acude para sostener sus argumentos son del orden de la etimología y de la hermenéutica más refinada. Acompaña el texto un apéndice con las citas en griego de las epístolas a las que más recurre en su exégesis. El texto tiene un alto nivel de exigencia para un lector desprevenido, no solamente por el permanente recurso al griego sino, también, porque se articula de forma sorprendente con el corpus investigativo que Agamben viene adelantando en los últimos 20 años: Schmitt, Benjamin, Scholem, Benveniste son sus principales aportantes en cuanto al acervo teórico; el lugar del lenguaje, el Estado de excepción y el tiempo mesiánico, sus principales objetivos.

/ Estructura del libro /

Como se dijo, el texto está dividido en seis capítulos, que recogen las palabras que encabezan la “Epístola a los Romanos”. Cada uno de ellos está encabezado por las palabras en griego (de hecho, el primer elemento de análisis tiene que ver con la aproximación al idioma en el que se redacta la Carta y, a través de ella, del idioma judeo-griego empleado por Pablo, que se correspondería más con una jerga propia de un grupo de judíos en el exilio (que hacen del escrito un documento no-griego) más que un griego clásico del helenismo o que un discurso en arameo. Nótese que la forma misma de la frase se ubica, según Agamben, en un simbólico no-lugar

pues no es redactada en el semítico propio del pueblo elegido, pero tampoco es escrita en el griego, idioma de los gentiles (goyim) y de los nuevos elegidos: los creyentes (cristianos). Por ello, Pablo se sitúa como representante ínfimo, humilde, de los “no no-escogidos”.

“Paulos doulos Christos Iesou” (Pablo, esclavo del Mesías Jesús) es el primer capítulo, dedicado a las posibles explicaciones de ese afán de hacer de sí mismo un siervo, una persona minimizada, la más sumiso de aquellas que pudiesen servir a Dios. El cambio en la grafía de su nombre (pasar de Saulo a Paulo y con él, de evidenciar un linaje judío orgulloso a usar para sí el apelativo “pequeño, enano, escaso”), así como el término “esclavo”, dan cuenta del afán del Apóstol por transformar esa percepción de grandeza y arrogancia que pueda mancillar su actual actitud de entrega y sumisión frente a la Palabra de Dios. Y, en la misma línea, como él cambia su nombre por un apelativo (y deja de ser Saulo para convertirse en Pablo, pequeño), hace del otrora apelativo mesías el auténtico nombre de Jesús. Pablo no hablará de Jesús el Cristo (Mesías) sino de Jesús Cristo (Mesías). No es un título sino la encarnación del concepto en sí.

“Kletos” (llamado, elegido) es el siguiente capítulo, en el cual Agamben analiza el sentido que le da Martín Lutero a la palabra “llamado” (Klesis, en griego) en su traducción alemana de la Biblia (Beruf) y que es tomada casi literal por Max Weber en su Ética pero con el sentido de “profesión” o “vocación”. Para el autor el “llamado” no es ni mucho menos el reconocimiento del sentido de la vida personal, sino el acto decidido a asumir de forma genérica la suspensión de toda actividad. Al escuchar activamente el llamado se está a la espera, en un tiempo que parece no transcurrir y que, paradójicamente, le da sentido a la vida de quien aguarda pues lo designa como un separado. Atender el llamado es aguardar. La klesis se relaciona más con la clase marxiana que con la vocación weberiana. Y surge, casi como si el lector lo aguardara sin percatarse de ello, un vínculo que en adelante será indisoluble: el “tiempo mesiánico” paulino con el “tiempo mesiánico” de Walter Benjamin (una nueva interpretación de la “sociedad sin clases” profetizada por Marx como la culminación del objetivo comunista). Esa secularización (concepto central de El reino y la gloria, libro de Agamben recientemente publicado por Pretextos y magnífica continuación de la saga de Homo Sacer) del concepto de “tiempo mesiánico” será analizada con microscopio en este estudio, dado que en ambos casos (el religioso y el político) el mesianismo se haría presente en el

momento en que se cumplieran las condiciones prometidas y, en adelante, no se necesitara ni de cuerpo material ni de designios ajenos: queda tan solo la espera de los elegidos.

“Aphorismenos” (separado) es el capítulo que continúa y se centra en el análisis del sentido de la división, de la segregación. Si el llamado reemplaza el rasgo físico de distinción del pueblo otrora elegido (la circuncisión) y al tiempo, que los separaba de aquellos que no han escuchado la palabra de Dios, la separación paulina marca la escisión no solamente de los judíos sino también de los no-judíos. Los separados se constituyen en el resto y, al existir, le dan sentido a la existencia de aquellos de quienes se separan. De igual modo que el proletariado es la no-clase que le da sentido a la clase, esta nueva forma de “pueblo” no es ni la mayoría ignorante ni el grupo minoritario, sino el exceso de la carencia. Son los que no se agrupan y que restan, están de más.

Luego, la entrada “apóstolos” (enviado) está dedicada a diferenciar este término de “profeta” pues este apelativo le correspondería solamente a Jesús, que anuncia una verdad venidera. El enviado no se anticipa a un evento, tal como quien porta una profecía; en cambio, difunde un mensaje sobre lo que está ocurriendo justo en el momento. Pablo se convierte, así, en el anunciador del nuevo tiempo, que ya no se extiende en un plano espacial (tal como comúnmente lo representamos, con un punto “cero” y un vector que se extiende hacia el infinito o, como en el caso de los creyentes, se aproxima al momento de la Segunda Venida). El nuevo tiempo es el tiempo mesiánico: contraído, sumario, o en otras palabras, equivalente al tiempo que requerimos para comprender la representación mental de “tiempo”. La riqueza de este capítulo es incomparable, debido a los múltiples ejemplos presentados para explicar esta nueva forma de temporalidad: desde la musicalidad de la rima en la poesía hasta los recuerdos de agonía, pasando por ejercicios mentales para poder comprender la compleja abstracción de dicho término.

Sin embargo, el capítulo llamado “Eis Euaggélion Theoû” es el más provechoso en términos de filosofía política. ¿Cuál es la buena nueva de Dios anunciada por Pablo, sino la parousía, la presencia de Jesús? Para Pablo, el anuncio del cumplimiento del compromiso de Jesús es un acto transformador y revolucionario. Por ello, es necesaria la gracias que proporciona la pistis, que no puede ser equivalente a la “fe” o al gesto sencillo de confiar, sino que se vincula directamente con la eppagelía, la

promesa de la llegada de Cristo. Antes que la creencia ha de ser la entrega; antes que las suposiciones de los hombres, ha de ser la esperanza en Dios. Pero entonces, ¿con el arribo del nuevo tiempo, desaparecen las reglas? La ley mosaica no puede ser eliminada o abolida pero tampoco puede continuar rigiendo a los hombres. De ahí que ésta sea suspendida y se le considere temporalmente inoperante, es decir: potencialmente activable, pero imposibilitada de pasar al acto. Es una ley en potencia y no en acto. A fin de cuentas, desde la perspectiva paulina el fin de la ley es que llegue un momento en que sea inaplicable, o dicho en otros términos, el fin (telos) es el fin (escatos). Nada más cercano a este punto que el Estado de excepción, momento en el cual la ley deja de ser operante en la medida en que se hace operar por la fuerza, bajo la promesa de una futura reanudación de su plenitud. La norma dice: “La norma se suspende” y, por ende, se hace actuar en la medida en que deja de actuar. Y al imponer una brecha entre la normalidad y la anomia, crea un lapso que se puede extender de forma indefinida. Su carácter performativo se hace palpable dado que si, por ejemplo, se suspende la ley mosaica (por ejemplo: la orden “No matarás”), lo que se tendría que interpretar de este dictamen es el “No ‘No matarás’”. Una prohibición que dice de lo que no se debe hacer y que, sin suspenderse, inhibirá cualquier forma de acción.

Al perderse la validez de la ley en detrimento de la fe (pistis) cristiana, Agamben analizará las implicaciones que acarrearán esta transformación. La ley no se opone a la fe, sino que la refuerza. Si la ley es la interpretación terrenal de la Voluntad de Dios, la fe es la vivencia de la espera de Dios, que es su Voluntad. Y en consecuencia, hacer de sí mismo un don grato para Dios implica suspender el peso de la ley sobre sí y, al mismo tiempo, entregarse totalmente a su Voluntad.

Esta idea se desarrollará en su recapitulación, llamada “Eis Euaggélion Theoû”. En ella, Agamben da cuenta de cómo es posible que se suspenda la ley sin abolir su fuerza sino, más bien, acrecentarla. La promesa de la segunda venida y, con ella, el compromiso que implica el nuevo pacto (Berit), son la evidencia de la operación del tiempo mesiánico: es a través de hacer valer la ley por lo que hace con aquello que dice. El pacto no se establece ni con los nacidos ni con los convertidos, sino con los que se someten de forma total a sus designios. Hacer o dar un acto de fe es dar crédito a la afirmación divina, a través de la repetición (homologuein) que dará como cierto ese compromiso. Hay un compromiso mutuo entre ambas

partes, que reside en la certeza de la llegada del fin. Mientras este fin se acerca, simplemente se espera. Ese es el tiempo que resta.

/ **Comentarios a los aportes de Agamben** /

Pese a que, en principio, parece un ejercicio breve en extensión, no lo es en intensidad, pues Agamben se esfuerza por darle al Apóstol su lugar de inaugurador del tiempo mesiánico de la nueva cristiandad. Desde sus palabras, así como desde sus silencios, sus dificultades para el silabeo y sus carencias ortográficas que, sin duda, influyen en el sentido de su discurso, el ejercicio de Agamben es un trabajo de análisis sin comparación.

El epílogo del libro (su *Umbral*) evidencia la intención del autor, que ha ocultado de alguna manera pero que se presiente a lo largo del mismo, y que resulta evidente para quienes conozcan su obra. Es la conexión que el concepto de “tiempo mesiánico” establece entre Pablo de Tarso y Walter Benjamin, a través de dos de los cultores del alemán: Martin Lutero y G. F. Hegel. Esta asociación de conceptos, casi un acto de prestidigitación, hace del texto un ejemplo de investigación filológica que no puede pasar desapercibido para las ciencias sociales del siglo XXI. Por ello, es un diálogo significativo entre teología y política, entre lo religioso y lo secular.

Y es que Pablo de Tarso irrumpe en la filosofía del siglo XXI con una fuerza inusitada: Badiou, Žižek, Agamben le dedican sendos trabajos y numerosos escritos destacan no solamente la importancia de su obra para el discurso cristiano sino, también, las consecuencias políticas de su convocatoria y el poder de su interpretación de la palabra de Dios.

Como en cualquier otro libro de su autoría, *El tiempo que resta* será de grata recordación para el lector en tanto sea posible superar los compromisos que impone su estilo al escribir. En medio de la mayor parsimonia, la lectura se ve ornamentada por una erudición copiosa, imparable. Es imposible quedar incólume después de acercarse a este seminario, pues las conexiones que establece, el ritmo que impone y las conclusiones a las que arriba, transforman el panorama de la filosofía política.

Helena Alvear e Isabel C. Jaramillo [2012]

*Feminismo y crítica jurídica. El
análisis distributivo como alternativa
crítica al legalismo liberal*

Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre
Universidad de los Andes. 191 pp.

A comienzos del 2013 se realizó el lanzamiento del libro “Feminismo y crítica jurídica” escrito por las profesoras Helena Alviar e Isabel Cristina Jaramillo, ambas del departamento de Derecho de la Universidad de los Andes. Las autoras cuentan con sendos doctorados en Derecho de Harvard Law School y con una significativa trayectoria en el campo de la docencia. Además, gozan de reconocimiento internacional en el área de derecho y desarrollo y, sobre todo, en lo que tiene que ver con feminismo y derecho.

Esta obra se origina en la participación de las autoras en columnas de opinión de la revista Semana. En ellas reflexionaban sobre la significativa incidencia de las propuestas feministas en las teorías jurídicas contemporáneas. Esta modalidad investigativa ha sido poco explorada en nuestro país y se constituye en una alternativa valiosa para nutrir las estrategias de intervención de la justicia, pero también para repensar el lugar del derecho en la transformación social de Colombia.

Alviar y Jaramillo señalan que en nuestro país, con el fin de satisfacer las necesidades de minorías y sectores discriminados, las leyes y los fallos judiciales se han multiplicado hasta alcanzar dimensiones inimaginables. Ello hace que la ley se convierta en una quimera que, para muchos, es capaz de resolver los problemas de injusticia y desigualdad social. Sin embargo, pronto el lector se puede percatar de que a pesar de ello, las esperadas transformaciones no se materializan y así las leyes son tildadas de “inoperantes” o de “insuficientes”. De hecho, la idea de que nuestro formalismo legal hace de nuestra justicia una “fantasía de papel” es un lugar común.

Las autoras recurren entonces al feminismo y a la crítica jurídica como estrategia analítica para repensar las dinámicas entre la ciudadanía y los distintos entes estatales que se esfuerzan por solucionar sus necesidades. Con una prosa pausada y muy respetuosa con el lector, logran sostener sus argumentos a lo largo del libro.

/ Estructura del libro /

El libro está dividido en seis capítulos, además de una breve introducción. Los dos primeros apartados proponen una reflexión teórica acerca de la crítica distributiva al legalismo actual, especialmente en América Latina. La crítica distributiva se caracteriza por partir de las distintas teorías feministas y desafiar teóricamente las estrategias tradicionales de intervención jurídica. Así, se cuestiona el uso de clasificaciones binarias (formalismo/antiformalismo jurídico, hombre/mujer, rico/pobre, etc.); la naturalización de identidades individuales (el recurso a considerar que una persona posee una esencia que le pertenece y que nunca se verá modificada), y la privatización de los espacios de debate jurídico, esto es, la no interferencia de otros discursos en la reflexión propia del derecho colombiano.

El segundo capítulo está dedicado a esbozar un panorama comprensivo de los aportes de la crítica feminista a la teoría jurídica latinoamericana. Si bien es cierto que no es posible hablar de un feminismo, sino de distintas teorías feministas, esta divergencia es vista como un elemento positivo que enriquece la discusión. A partir de esta premisa es posible proponer tres tipos de feminismo: el inclusivo, que podría reunir todos los matices contestatarios de las distintas teorías bajo la premisa común del rechazo al patriarcado; el responsivo, que propone una teorización que sea capaz de dar respuesta a las necesidades inmediatas de la mujer actual; y uno de carácter político, que toma distancia de las anteriores, al no confiar en la exigencia de soluciones que provengan de los interlocutores (sean los jueces, los teóricos o el Estado), sino que reconoce la riqueza de las divergencias teóricas y por ello fomenta la problematización de las cuestiones jurídicas.

Los siguientes capítulos abordan cuatro escenarios en los cuales el feminismo político empieza a incidir en el debate jurídico, en relación con las mujeres. Estos son las políticas de inclusión de mujeres en cargos de decisión; la distribución de recursos públicos; la exclusión sistemática de la mujer del mercado laboral, y la implementación de la justicia transicional. Son campos de tensión en los cuales se han implementado estrategias de intervención que, sin embargo, no han logrado transformar del todo el panorama social de la mujer.

Cada capítulo empieza con una breve contextualización sobre la situación a estudiar y las estrategias que se han diseñado desde distintos organismos del Estado para intervenir en ella. Se destaca el minucioso estudio de los fallos judiciales, así como de resoluciones del Ejecutivo y de distintas medidas legislativas adoptadas. Posteriormente, se elaboran los argumentos críticos para evaluar las medidas emprendidas.

En el caso de la conocida “Ley de cuotas”, para la inclusión sistemática y paulatina de mujeres en cargos de administración pública, se analiza el impacto de las medidas incorporadas, tales como su obligatoriedad (o su excepcionalidad) o la imposibilidad de evaluar sus resultados positivos a largo plazo; para el tema de la distribución de los recursos públicos, se pone en evidencia la tensión entre los mecanismos neoliberales imperantes y las tácticas asistencialistas que se han diseñado de forma excepcional para resolver inequidades con familias de escasos ingresos; por su parte, en el área de las brechas salariales producidas por la diferencia de género, se evalúa críticamente la mutación sufrida en el discurso sexista que subyace a esta injusticia social: de una inequidad flagrante, explícita, dada por obvia, se recurre poco a poco a supuestos discursivos sobre las diferencias de género que dificultarían superar esta brecha de género y que, al tiempo, naturalizan la inferioridad atribuida a la mujer; finalmente, en el caso de la implementación de la justicia transicional, como una medida para superar las consecuencias del conflicto armado colombiano mediante estrategias de atención, reparación y develación de la verdad, hay que reconocer que es la exotización discursiva de lo femenino lo que impide reconocer las necesidades específicas de esta minoría ante la justicia.

/ **Críticas y comentarios** /

Este libro se constituye en un aporte significativo a la teoría jurídica contemporánea y, a la vez, a los trabajos sobre feminismos y teorías de género. Dado que se encarga de analizar de forma minuciosa los discursos que subyacen a la relación entre representantes del Estado y las minorías que solicitan una solución a sus

problemas, es posible evidenciar una suerte de deconstrucción de nociones y conceptos que han sido naturalizados a lo largo del tiempo. Por ejemplo: ¿Qué es la justicia? ¿Cómo el aparato judicial colombiano atiende nuestras demandas? ¿Qué implica que seamos vistos como iguales? Al tiempo, también es un llamado de atención a la ciudadanía que está en capacidad de convertirse en agente de sí misma en la intervención de sus propias necesidades.

Es probable que para algunos lectores, acostumbrado a una prosa fluida y personalista (basada en la opinión, más que en el argumento), les parezca poco común un estilo tan académico y estructurado. Sin embargo, lo interesante de este libro es que precisamente evidencia un estudio sistemático de la jurisprudencia colombiana que, además, no se convierte ni en un manual ni en un compendio de soluciones jurídicas. De hecho, no trata de ofrecer respuestas a las inquietudes que genera, sino despertar nuevas inquietudes en el público al que se dirige. Por todo lo anterior, se convierte en un documento de consulta para profesionales del derecho que estén interesados en ver la justicia como un ejercicio mecánico de aplicación de normas. El derecho se convierte entonces en un espacio de debate con otras disciplinas, dispuesto a reconocer la diversidad de las estrategias de intervención ante las necesidades de las personas.

Joan Wallach Scott [2012]

*Parité! Equidad de género
y la crisis del universalismo
francés*

México, México D.F: Fondo de Cultura
Económica. 268 pp.

Este libro reconstruye los principales hitos del proceso de reconocimiento de la paridad en la representación electoral francesa entre los años 1992 y 2000. Sin embargo, también sirve de excusa para reconocer las transformaciones de las reivindicaciones feministas desde fines del siglo pasado. La tensión entre lo particular y lo universal, un debate aún abierto dentro de las discusiones sobre género, se ubica en el centro de la discusión.

Con un estilo pausado, minucioso, propio de sus trabajos anteriores, la autora reconstruye el capítulo más reciente de una historia que ya completa dos siglos y que refleja un cambio histórico sin precedentes: la participación de las mujeres en la política occidental. Joan Scott es quizás una de las autoras más reconocidas del feminismo norteamericano, lo que hace que el libro sea aún más llamativo: es escrito por una historiadora estadounidense que se acerca al caso francés, haciendo a un lado la rivalidad entre ambas orillas del Atlántico con el fin de comprender las particularidades que condujeron a este logro. A diferencia de los procesos norteamericanos, que conocemos comúnmente como “acciones afirmativas” o “discriminación positiva”, el argumento francés no buscaba resolver las necesidades de grupos específicos para disminuir la brecha frente al resto de la población; por el contrario, las mujeres que lideraron esta reforma se ampararon en el principio opuesto: la universalidad de lo sexual. Dado que somos seres sexuados, es decir, que no nos podemos pensar por fuera de la oposición de base hombre/mujer, resulta imposible en la política borrar este rasgo esencial, por lo que era necesario validarlo en las urnas. De ahí que, desde junio del 2000, en Francia la mitad de los candidatos a cargos públicos por elección popular deban ser mujeres.

/ Estructura del libro /

El libro está dividido en seis capítulos, cada uno de los cuales aborda un tema crucial dentro de la lucha por la paridad en la representación política. El primero de ellos se llama “La crisis de la representación”, y reconstruye los fundamentos de la reivindicación por la paridad. Desde 1789, el republicanismo universalista prácticamente sentó las bases de la identidad francesa. No obstante, queda la

pregunta sobre por qué la Asamblea Nacional ha estado compuesta solamente por hombres si la mitad (o un poco más) de la nación está conformada por mujeres. Han sido, entonces, 200 años de olvido histórico en el que se ha sostenido, tal como en otros países, que la abstracción denominada “el hombre” abarcaba a los ciudadanos franceses, varones y a mujeres por igual. Pese a ello, solamente desde 1944 las mujeres tienen acceso al sufragio. Al mismo tiempo, desde la violenta descolonización de Argelia los problemas por la nacionalización de hijos y nietos de los franceses del Norte de África han evidenciado los problemas del país para aceptar la universalidad de la ciudadanía, habida cuenta de su republicanismo a ultranza, que por ejemplo exigía a los judíos la renuncia total a su credo y a su nación para asignar la nacionalidad gala. Así, la década del 80 fue un llamado a ampliar la participación en este debate de la “sociedad civil”.

El segundo capítulo se llama “El rechazo de las cuotas”, y analiza los argumentos empleados contra la “respuesta multicultural” frente a la desigualdad de la mujer durante la década del 80. El esquema de políticas sectorizadas, o sistemas de cuotas, para favorecer grupos minoritarios ha sido rechazado de plano por la sociedad francesa, incluso por activistas feministas, debido a que atentaba contra el esquema universalista tradicional y perpetuaría la condición de inferioridad de la mujer. Sin embargo, los políticos recurrieron a otro tipo de recursos, más jerárquicos y quizás menos efectivos. Durante la Presidencia de Mitterrand se fomentó una recomposición paulatina en los cargos de los partidos políticos y del gabinete presidencial que asignó a mujeres carteras como salud y los asuntos de la mujer. Empero, las iniciativas que pretendieron intervenir en los sistemas de distribución de la representación electoral fueron archivadas.

Más adelante, en “El dilema de la diferencia”, la autora entra de lleno en el debate posterior a la celebración del Bicentenario de la Revolución Francesa. Lo que tradicionalmente fue visto como un riesgo para la universalidad del pensamiento (que implicaba darle cabida al modo de pensar femenino) se convirtió en una oportunidad para reconocer la condición paritaria entre los sexos ocultada desde siempre. Pero esta iniciativa no sería liderada en razón de una compensación histórica sino como de un proceso mucho más cercano a lo filosófico: la sexualización del “individuo de la nación”. El capítulo analiza en detalle las diversas críticas que recibió esta propuesta, tanto desde la izquierda como desde el republicanismo más

ortodoxo, así como las respuestas que las feministas dieron mediante manifiestos y entrevistas en la prensa.

Posteriormente, en “La campaña por la paridad”, Scott presenta de forma cronológica el proceso en el que la paridad se convierte paulatinamente en un movimiento político, sólido, apoyado por procesos propios de la democracia participativa como la conformación de redes de mujeres, el uso de lemas de propaganda, el ejercicio de presión política y del cabildeo, la firma de manifiestos, hasta el debate en la Asamblea Nacional previo en las elecciones legislativas.

Los dos capítulos restantes son “El discurso de la pareja” y “El poder de la ley”. Este debate político, que involucró a fondo a la sociedad civil, se produjo en una época en la que también se discutía el derecho de las parejas homosexuales por legalizar su unión, lo que generó una controversia no solamente en Francia sino en toda Europa. La estrategia jurídica conocida como PaCS (Pacto de Solidaridad Civil) fue la solución que finalmente se aprobó en 1999. Mediante este Pacto se reconocen jurídicamente las uniones entre a las parejas homosexuales, pero sin darles derechos plenos como los derechos de las parejas heterosexuales casadas, pero garantizando el acceso a la seguridad social, el estatus de cónyuge, entre otros derechos. Este debate no hizo sino fortalecer los argumentos de la paridad, al hacerlos más complejos. Si las parejas homosexuales pedían igualdad, ¿por qué se hacía necesario remarcar la diferencia entre hombres y mujeres?

En “El poder de la ley”, Scott recoge los principales logros obtenidos por esta iniciativa en el Legislativo y en el Ejecutivo. Las reformas y los decretos reglamentarios que fueron emanados a partir de junio del 2000 han sido, según ella, verdaderos avances en el plano de la paridad. Además de la recomposición de los participantes en la Asamblea Nacional, esta ley logró que la participación de las mujeres en la vida política francesa empezara a ser mucho más notoria y que el lenguaje en las campañas se sensibilizara frente a la invisibilización de lo femenino. Además, puso en evidencia otras necesidades igualmente sentidas, como lo han sido la crisis de la credibilidad en la política actual.

/ **Críticas y comentarios** /

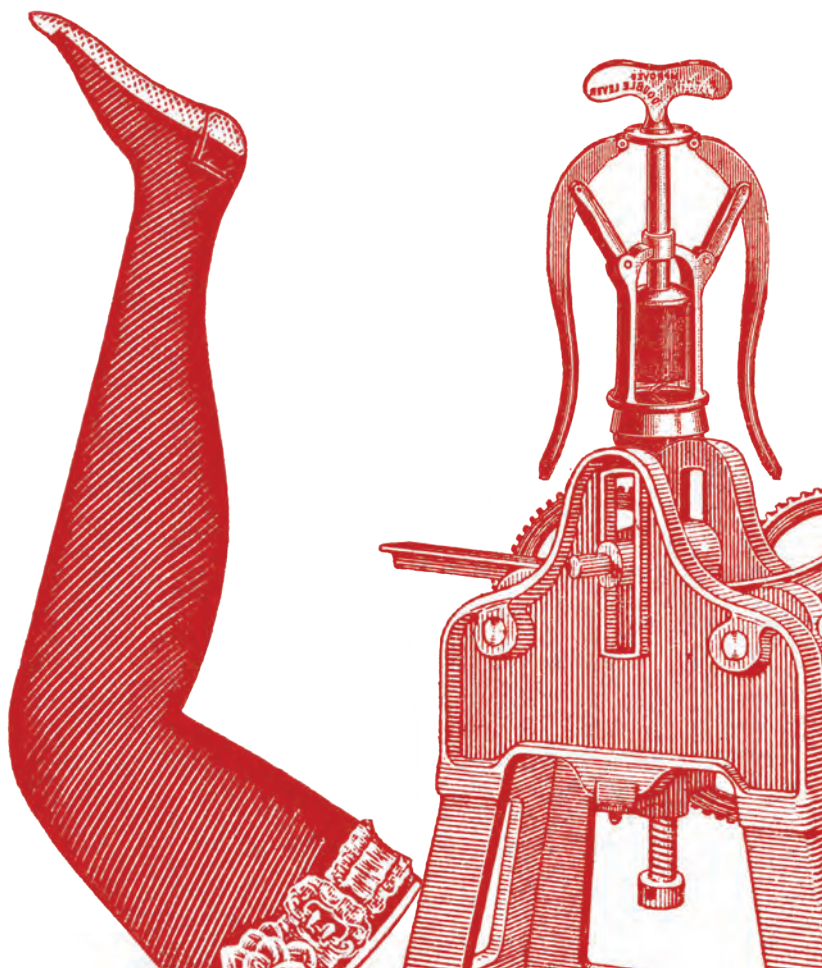
El libro es de gran utilidad para quienes deseen comprender los cambios producidos en el discurso feminista francés en los últimos 30 años. La aparición de nuevos actores (inmigrantes, parejas homosexuales) hizo más compleja la lucha de las mujeres, pero también la enriquecieron con cambios en las demandas al Estado. También es un aporte significativo a la historia intelectual de este movimiento, en la medida en que introduce las transformaciones discursivas, las tensiones internas, y las estrategias de las líderes francesas en este proceso político. Además, presenta alternativas a los argumentos de trabajo ya conocidos y empleados para defender a las mujeres, como los basados en el respeto de las minorías. La perspectiva francesa, en cambio, se centra en la universalidad de la diferencia sexual.

Hay capítulos que pueden analizarse por separado y que serán de gran validez a la hora de comprender otro tipo de lecturas. Este es el caso de “El rechazo de las cuotas”, que hace una interpretación distinta de las acciones afirmativas como modalidad de intervención en las políticas de cambio social. Este capítulo es un ejercicio de apertura sosegada ante el modo continental de pensar la política, mucho más abstracto y universalista, frente al esquema pragmático anglosajón. Asimismo, el capítulo sobre “El dilema de la diferencia” compendia los argumentos que permiten dar sentido a la tensión entre lo universal y lo particular. Para la mirada francesa posterior a la paridad, el dato sexual dejaría de ser un rasgo aislado que ponía en desventaja a las mujeres, y empezaría a ser visto como un elemento constitutivo de lo que somos como seres políticos.

Lo mismo ocurre con el capítulo de “El discurso de la pareja”, que es una aproximación minuciosa y sopesada al tema de la legalización de las uniones de parejas del mismo sexo y que da cuenta de los resultados del PaCS. Las voces que más se opusieron a esta iniciativa no provinieron de los sectores reaccionarios de la sociedad, sino de políticos, líderes sociales e incluso miembros de la academia que empezaron a esgrimir argumentos desde ambas orillas del espectro político en contra del reconocimiento pleno de la diversidad sexual. Incluso, no se ocultaron los temores sobre la crisis de la institución matrimonial y el miedo frente al deterioro de la identidad francesa. Hoy en día cada vez más parejas heterosexuales

acuden a este Pacto en vez de casarse, en tanto este recurso es visto como una alternativa más flexible e igualitaria sin el peso de la eternidad (basta el mutuo acuerdo entre las partes para que se disuelva).

Pero el capítulo que más se destaca es el de “La campaña por la paridad”, que presenta de forma esquemática las estrategias empleadas en la campaña a favor de la paridad en la representación. Presenta un buen caso de trabajo en equipo en el que se evidencia la organización entre mujeres, el uso de una serie de tácticas en todos los flancos de la política, desde la publicidad hasta incidencia en los tomadores de decisión, pasando por la convocatoria a las intelectuales y la participación continua en los medios. Es una muestra de que en política sí es posible lograr cambios sociales por la vía de la participación ciudadana.



03

Artículos
inéditos



100 años de los “Tres ensayos de teoría sexual”: Freud y la libertad sexual*

* Redactado y preparado por Andrés Felipe Castelar C., psicólogo, con motivo del Primer Foro sobre Libertades Sexuales en la Universidad del Valle, Cali, noviembre de 2005.

Agradezco la amable atención del grupo de trabajo sobre “Libertades sexuales” de la Universidad del Valle por la atención prestada y por las sugerencias hechas a este documento.

Algunas de las ideas principales de este documento fueron elaboradas para el trabajo de grado “LA concepción freudiana del amor”, presentada por el autor en agosto de 2002. Además debo agradecer la valiosa colaboración de los profesores Pierre Angelo González y Anthony Sampson por sus sugerencias y guía permanente.

/ **Introducción** /

Para dar inicio a las jornadas de reflexión en torno al tema de la libertad sexual en la Universidad del Valle, se ha decidido conmemorar los 100 años de la primera edición de los “Tres ensayos de teoría sexual” de Sigmund Freud. Con esta pequeña consideración el autor desea presentar de forma breve y concisa algunos elementos destacados, no todos, de una obra que no solamente influyó profundamente el sentido de las prácticas sexuales y de sus implicaciones en Occidente sino que, en definitiva, transformó el concepto de sexualidad hasta hoy.

Así, al final de esta lectura se busca generar una sana discusión en torno al problema de la libertad en el amplio campo de la sexualidad. Si bien Freud ha sido tildado tanto de reaccionario, de intransigente, como de pansexualista y falocentrista, él fue un hombre que tuvo un pie puesto en su tiempo y el otro en un futuro incierto. Lector de su época, se atrevió a cuestionar los efectos clínicos de la moral burguesa en la que vivió y, aunque nunca militó abiertamente en terrenos políticos, ideológicos o en pro de una minoría (pese a ser él mismo judío y de haber sido discriminado por ello), su teoría sentó un precedente sin igual para el pensamiento actual.

/ **¿Quién fue Freud?** /

Sigmund Freud (su nombre original fue Sigismund) nació el 13 de mayo de 1856 en Freiberg, Moravia, zona checa del Imperio Austrohúngaro. Fue el mayor de sus hermanos y el consentido de la familia: sus padres, Jacob y Amalia, venían de una familia judía de clase media. Este era el segundo enlace de su padre, bastante mayor, quien ya tenía 4 hijos de una unión previa, y que se dedicaba al comercio de lanas; cuando Freud era niño, la familia sufre un revés económico del cual nunca se recuperaría del todo, y que los obliga a instalarse en Viena, la capital del Imperio ya decadente, y a vivir en la pobreza que marcaría su juventud.

Desde pequeño, Freud experimentó una notoria inclinación hacia la investigación y la lectura, pero la situación económica de su familia no le permitía llevar la vida de un estudiante corriente de medicina. Sin embargo, su inquietud por llegar a la explicación científica de la vida y las penurias financieras en las que vivía lo convirtieron en becario de la Facultad de Medicina, en auxiliar de investigación y en amigo cercano de los docentes y demás investigadores con quienes trabajaba, y que vieron en él desde muy joven su disciplina de trabajo y su interés investigativo.

La habilidad en su trabajo y el interés permanente por el origen neurológico de la parálisis histérica, lo llevan a París, donde permanece unos meses con el doctor Jean Marie Charcot, experto en ese entonces en la materia, y quien pronunció ante él una de las afirmaciones que lo llevarían a su primer encuentro con la represión: la causa de las afecciones histéricas siempre remitían a “la cosa sexual”. Al respecto, nos atreveríamos a señalar que el principal éxito en la investigación freudiana fue el saber superar el gesto de asco del doctor Charcot al hablar de la sexualidad.

Al cambiar la técnica de intervención con la paciente, y dejar la hipnosis o la sugestión por vía de la presión en la frente por la nueva técnica de asociación libre de ideas, Freud estaba dando forma a su invención más notable: la técnica psicoanalítica. Sin embargo, toda reseña sobre la vida de Freud quedaría incompleta si no se menciona al hombre que lo acompañó durante más de 6 años y que fue testigo de primera mano del nacimiento del edificio psicoanalítico: Wilhem Fliess. Otorrinolaringólogo radicado en Berlín, mantuvo una correspondencia prolija con Freud y le sirvió de oyente, la mayoría de las veces imparcial. En 1951 esta correspondencia fue encontrada en un anticuario y editada para sorpresa del público atento, pues todas las grandes ideas y concepciones freudianas existían ya en forma de vagas alusiones y habían sido comunicadas a Fliess antes del año 1900.

Durante su internado y posterior formación como neurólogo entabló un noviazgo epistolar con Martha Bernays, quien después de 4 años se convertiría en su esposa y compañera inseparable. Sus cartas dan muestra de un comportamiento típico burgués, de clase media, y de una relación marcada por los celos y las afugias financieras. No sería una indiscreción comentar un aspecto llamativo de su vida: a los 40 años se ve en la obligación de abstenerse sexualmente con su esposa, pues a la sazón ya tenían 6 hijos. Jamás se conoció de relaciones extramatrimoniales, aunque la relación con su cuñada dio mucho de que hablar a sus biógrafos. Nó-

tese entonces cómo el hombre que más ha aportado al estudio de la sexualidad suspendió el ejercicio sexual explícito en su vida y no buscó variedades o prácticas distintas, y asoció el ejercicio de la sexualidad (la genitalidad) a la reproducción.

Además, vivía rodeado de mujeres brillantes en lo profesional y en lo personal, dado que por una parte, ellas mostraban un enorme interés por el psicoanálisis, y por otra, él se sentía muy a gusto con sus aportes y con las sesiones de trabajo del miércoles: entre las damas más cercanas a Freud se encuentran Emma Eckstein, Lou Andreas Salomé, Sabina Spielrein y la princesa Marie Bonaparte, su salvadora. Los chismes y el cotilleo le han atribuido más de una unión amorosa, pero no se conocen datos a ciencia cierta.

Su primera gran publicación en solitario es “La interpretación de los sueños”, publicada a fines de 1899 pero con la fecha 1900. Antes de ese año ya había escrito algunos textos relevantes y había publicado investigaciones diversas: entre las más destacadas están la de los efectos anestésicos de la cocaína y sobre la afasia. Cabe resaltar su persistencia en buscar los orígenes biológicos de los procesos psíquicos, su detenimiento argumentativo, su agudeza clínica, todo ello prueba de la seriedad investigativa de su obra.

A partir de 1900 y hasta su muerte redactaría textos de igual importancia, entre los que se destacan: “Psicopatología de la vida cotidiana”, “Introducción del narcisismo”, “El yo y el ello”, “El malestar en la cultura”; además de historiales clínicos y análisis cercanos tanto a lo clínico como a lo literario. Valga decir que no tuvo inconveniente en modificar su teoría las veces que consideró necesario hacerlo, como cuando propuso conceptos fundamentales como el Narcisismo, la Pulsión de Muerte o el Ello.

Su estilo y genialidad al escribir le valieron el Premio Goethe en 1930. Fallece en Londres, en septiembre de 1939, aquejado de un cáncer que le afectó la boca y que al final de su vida le impedía hablar, perseguido por el régimen nazi debido a su origen judío, pocos días después de iniciada la Segunda Guerra Mundial.

/ Freud y la teoría de la sexualidad /

Controvertido, criticado, raras veces leído con detenimiento, el nombre de Sigmund Freud viene a colación de manera inevitable al hablar del tema de la sexualidad.

Conmemoraríamos para estas fechas los 100 años de la publicación de los “Tres ensayos de teoría sexual” si no fuese porque no contamos con una fecha exacta de tal lanzamiento. Sólo se sabe que el libro fue puesto a la venta hacia octubre o noviembre de 1905, aproximadamente, junto con los “Fragmentos de análisis de un caso de histeria” (reconocido como el Caso Dora) y “El chiste y su relación con lo inconsciente”.

Junto con “La interpretación de los sueños”, los Tres ensayos fue uno de los textos más revisados y editados por Freud, pues elaboró para él notas, citas, y prólogos a sus sucesivas ediciones hasta 1924. Con el tiempo, el texto es testigo del nacimiento de conceptos nuevos y de crucial importancia para el psicoanálisis.

La técnica investigativa expuesta a lo largo de la obra es muestra de su habilidad clínica, preocupada por conocer el caso particular desde un punto de vista a-moral, librándose de muchos de los prejuicios de la época y yendo hasta las generalidades, sin adoptar una posición pudorosa o normativa frente al mismo. Dentro de su propuesta de análisis encontramos una crítica a la concepción normativa de la salud mental, que empezaba a imponerse en ese entonces en las esferas académicas: desde la visión psicoanalítica de la sexualidad, se disuelve el límite rígido entre lo normal y lo patológico. A lo largo del texto, Freud cita los diversos autores de su época (entre los más conocidos podemos destacar a Krafft-Ebing, Bloch, Moebius, Havellock Ellis, Hirschfeld, Ulrichs, entre otros médicos y biólogos investigadores de la época) y analiza las investigaciones presentadas por ellos. Es decir: acompaña sus argumentos con trabajos científicos destacados, sea para apoyarlos o criticarlos.

A partir de la propuesta freudiana la concepción de la sexualidad dejará de ser un ejercicio natural del hombre, un premio divino que debía conservar la medida y la etiqueta, propios de la virtud aristotélica que reclama en los hombres un justo medio para diferenciarse de los animales. Hasta Freud, la sexualidad era

principalmente una mezcla de la comparación con el modelo del comportamiento sexual animal y de las prohibiciones judeocristianas tradicionales. Con el peso en su argumentación, quedará descartada la idea de sexualidad equivalente a lo sano pero oculto del cuerpo.

/ Primer ensayo: Las aberraciones sexuales /

El título asusta un poco. Sin embargo, a partir de un compendio breve de prácticas sexuales particulares, de deseos inusitados y de una exposición meticulosa sobre la homosexualidad, este primer ensayo transformará radicalmente la idea de perversión que existía en la época. Por otra parte, la introducción de un concepto caro para el psicoanálisis como el de la pulsión, rompe con la línea continua que se solía trazar entre los animales y el hombre en materia sexual.

Freud nos dirá que, si se equipara el deseo de comer a la falta de alimento y llamamos hambre a su manifestación abierta, la energía sexual (pulsión) equivaldría a otra necesidad igualmente fisiológica del hombre que se haría manifiesta mediante su representante: la libido. Y si el común de la gente considera que hay una sexualidad normal, sana, opuesta a una enferma, degenerada, la perversión sería una trasgresión del deseo, una tergiversación de lo tradicional, muy cercana a lo antinatural, que no conduciría a la procreación. Freud pide entonces paciencia y atención, para entender mejor este problema, de modo que no se vayan a tergiversar las posiciones frente al tema. Así, introduce la diferencia entre objeto sexual del individuo (aquella persona o cosa que proporcionaría un placer particular) y su meta sexual (la finalidad especial, un objetivo perseguido a lo largo de la vida) acompañadas de sus respectivas “perversiones”: veamos.

Representantes de la desviación del objeto sexual serían los llamados invertidos, quienes habrían de vivir su deseo de cara a un objeto opuesto al usual. Para Freud, después de revisar todas las teorías publicadas en la época, no caben explicaciones convincentes sobre la homosexualidad a partir de la degeneración racial,

dado el reconocimiento de las virtudes y habilidades notorias de éstos; tampoco cabría la explicación de la homosexualidad como un fenómeno innato o (según postulan algunos como Ulrichs) de la existencia de un nuevo tercer sexo: empieza a exponerse así la propuesta freudiana según la cual el ser humano desde su conformación como sujeto, nacería bisexual, y poco a poco se inclinaría por un objeto de uno u otro sexo¹. La tendencia a uno u otro objeto sexual sería universal a los seres humanos, mientras que la predilección por uno u otro dependería de la conformación personal, de la estructuración psíquica de cada uno. Freud rechaza las ideas que peregrinan desde lo anatómico hasta lo educativo y que tratan de justificar la visión de la homosexualidad como un fenómeno anormal o que va en detrimento de la sociedad.

Por otra parte, ese llamado objeto sexual (la persona que se convierte en el centro de atracción del homosexual) no es ni otro hombre con rasgos femeninos, ni una mujer masculinizada: ese objeto goza de cierta ambivalencia, de la posibilidad de atraer a otro hombre mediante la masculinidad.

De igual forma que en la homosexualidad, las llamadas hoy zoofilia y pedofilia no estarían más en la lista de degeneraciones sexuales, toda vez que se notan grados, variaciones, cambios de cantidad entre las observaciones realizadas: no hay forma de establecer un origen biológico ni del deseo por un animal ni de la atracción por niños o menores. Además, Freud destaca un factor clave para derribar la barrera axiológica de la normalidad: la consulta analítica le permitía recoger información que de otra forma no estaría al alcance de la mano: la mayoría de los deseos reprimidos de sus pacientes desembocaban en el terreno de lo sexual y, por tanto, estaban presentes en los pensamientos de individuos llamados neuróticos, aparentemente sanos y reconocidos en sociedad.

Ni qué decir del problema de la meta sexual, en el que algunas parte del cuerpo o incluso objetos físicos se convierten en objetos dignos de deseo que limitan la consumación sexual plena, como en el caso del fetichismo, o si se incluyen el sadismo y el masoquismo, el voyeurismo o el exhibicionismo, la necesidad de tocar y ser tocado. Los pares de opuestos indican que, en cada relación, hay una aspiración activa y una pasiva de obtener satisfacción. Es decir, es notoria una correspondencia

1. Esta es una de las ideas que Wilhem Fliess le facilitó al discurso freudiano durante su correspondencia con Freud. Biología y psicoanálisis roph carvalho.

entre quien hace y quien padece, casi a nivel de la complementariedad. Y ello nos conduce a uno de las principales características de la pulsión: siempre es activa, aunque tenga en algunos casos una meta pasiva. Pero por definición, la pulsión es una fuerza que propendería por una acción.

Ahora bien, gracias a la lógica de la observación exhibida en este apartado, la perversión se convierte en la satisfacción de una pulsión parcial, no total, no agrupada o colegida bajo un único objetivo. Pese a los limitantes sociales, como el asco, la moral y la vergüenza pública, el placer a través de la desviación de la meta y del objeto pueden incluirse dentro de las relaciones que no se apartan de lo cotidiano. Un argumento de mucho peso es la cantidad significativa de pequeñas (diríamos, insignificantes) perversiones que habrían en una relación sexual considerada “normal” y que no afecta en mayor medida su día a día: es decir, entre un hombre y una mujer habría que destacar la presencia de actos considerados como perversos dentro del desarrollo del acto sexual. Freud dice:

“En efecto, ciertas maneras intermedias de relacionarse con el objeto sexual (jalones en la vía hacia el coito) como el palparlo y mirarlo, se reconocen como metas sexuales preliminares. Por una parte, estas prácticas conllevan un placer en sí mismas; por la otra, aumentan la excitación...” (Freud, 1905, Tomo 7, pág. 136).

La perversión es la realización de un deseo en la que no se reconoce al otro como tal más que como un objeto. Este deseo fue reprimido, en un momento, por el no perverso, y que en el caso de los neuróticos, formó parte de una idea que debió reprimirse por sus reparos pero que retorna desfigurado a la conciencia, vuelto en forma de síntoma. El perverso es en positivo y el neurótico, en negativo, ya que éste logra consumir lo que aquél no puede más que reprimir. Advierte Freud: “Por tanto, los síntomas [de la neurosis] se forman en parte a expensas de una sexualidad anormal; la neurosis es, por decir así, el negativo de la perversión” (Freud, *Ibíd.* pág. 150, cursiva en el original). “Los síntomas son un sustituto de aspiraciones que toman su fuerza de la fuente de la pulsión sexual” (*Ibíd.* Pág. 149).

De hecho, el ejercicio de cambiar la pregunta de: “¿Por qué algunos padecen la perversión?” a “¿Por qué no todos la padecen con igual intensidad?” es una propuesta revolucionaria en el sentido investigativo, que nos da un primer avance en nuestro acercamiento a la sexualidad freudiana. En ese momento se cambia la

mirada sobre la dolencia ya que no se entenderá como una degeneración incurable o como una mancha atroz en la vida de los aquejados.

/ Segundo ensayo: La sexualidad infantil /

Dado que la mirada dirigida hacia las conductas perversas tuvo tanto éxito, pasa a centrarse en el deseo naciente del niño pequeño. Conductas aparentemente anodinas como el chupeteo del dedo o del pezón de la madre, el aprender a controlar los esfínteres y a suspender la curiosidad para no manipular sus genitales, serán vistas por Freud ya no como simples conductas aisladas sino como formas de expresión de un placer sexual (en todo el sentido de la palabra).

Sin embargo, ese placer es aún parcial, porque no se une o desemboca en un objetivo común, en una intención completa de obtener placer: por tanto, el niño será considerado, en una fórmula célebre, como un perverso polimorfo (Freud, *Ibíd.* Pág. 173)². De las pulsiones parciales que existen en la infancia, en teoría se esperaba que en la pubertad fueran entremezcladas y su destino en la adultez fuera la genitalidad. Si hablamos de puntos aislados del cuerpo, ello implica que cada zona sexual determinaría un tiempo de placer particular para el niño y por tanto, esto determinaría una “economía libidinal”: de ahí, la escuela psicoanalítica empezará a hablar de fases o etapas del desarrollo sexual y también de fijaciones o regresiones a dichas etapas como las causantes de algunos síntomas neuróticos.

Para Freud no es determinante que el deseo se estructure a plenitud en la adultez porque en la infancia existe una organización genital propia, que tiene por eje primordial el falo (alusión al pene en forma simbólica, divinizada); es sólo el aparato

2.Un añadido famoso a los “Tres ensayos” es el texto “La organización genital infantil”, de 1924, que posteriormente será un documento clave para descifrar la propuesta freudiana sobre la sexualidad del niño. Según éste, el placer del niño está limitado a una zona específica del cuerpo, no a su totalidad.

sexual masculino el que está en juego en el desarrollo psicosexual³. La existencia de un pene va a determinar el deseo en el ser humano. En palabras de Freud, “... sólo puede apreciarse rectamente la significatividad del complejo de castración si a la vez se toma en cuenta su génesis en la fase del primado del falo” (Freud, 1923b, pág. 147, cursiva en el original). El cambio de “pene” por “falo” es significativo en la obra de Freud. Al respecto, Laplanche & Pontalis señalan:

“En suma, tanto o más que un símbolo, [...] el falo se encuentra como significación, como lo que está simbolizado en las más diversas representaciones. [...] cabe pensar que lo que caracteriza el falo y se encuentra en sus diversas metamorfosis figuradas, es el hecho de ser un objeto separable, transformable⁴...” (Laplanche & Pontalis, Diccionario de psicoanálisis, 1967, pág. 136 y ss.).

Así, el niño empieza a organizar su deseo desde muy temprano en torno a ese elemento que se debe ocultar, que siempre está a salvo de la vista de todos, del cual se le enseña que lo debe cuidar (so pena de que se pierda o se caiga). En la niña, dirá Freud que ocurre un proceso distinto, pues ella se percata mucho antes de la no existencia de ese miembro, y lo codiciará, lo envidiará el resto de su vida.

Si recordamos el lugar central que tiene un recién nacido en la familia, entenderemos el sentido del término “perverso polimorfo”: lo más importante para el niño de familia es la obtención del placer por el placer. El niño es el niño - rey del hogar, es una joya preciada⁵. Y la primera persona que se encarga de convertir al niño en rey es la madre, pues provee de afecto, caricias, ternura, tiempo, dedicación, amor,

3. Es importante agregar que Freud se centra en el análisis del psiquismo del niño varón: deja a la niña de lado y se abstiene de lanzar afirmaciones particulares al respecto: sólo trata de extrapolar sus observaciones por medio de argumentos a fortiori. Sólo en el artículo “Algunas consecuencias psíquicas de las diferencias anatómicas de los sexos” (1925), y más tarde, en “Sobre la sexualidad femenina” (1931b) se acercará de forma disciplinada a la mujer y a su desarrollo libidinal.

4. Como se verá más adelante, este aspecto de lo mudable del falo es crucial para entender el deseo en la mujer. Freud abordará el tema a partir de 1925 y los cambios que se introducirán serán trascendentales para la comprensión del fenómeno sexual, en especial con respecto a la mujer.

5. Hoy en día, y gracias a una muy poco adecuada lectura de Freud, encontramos a padres y madres que le dan gusto a sus hijos e hijas en todo aquello que a ellos les llame la atención, por temor a “frustrarlos” o “traumatizarlos”. Centran la crianza de los hijos en el placer por el placer y se convierten en los facilitadores de placer, sometidos al imperio de la ley del llanto.

alimento, preocupación, además de que favorece, cela, cuida, protege, endiosa, es incondicional, siempre está ahí. No creo pertinente, después de esta lista, traer a discusión el que los seres humanos deseemos a la madre como objeto de amor, aunque la sola imagen mental sea cuestionable y de inmediato surjan reproches y el fastidio no se haga esperar. Ya no será tan escandaloso afirmar que el primer objeto de deseo es siempre la figura de la madre.

Sólo con el advenimiento de la pubertad y la fase genital, puede producirse una relativa conjugación, una entremezcla de pulsiones, y la polarización entre lo masculino y lo femenino, que no es otra cosa más que la oposición, de nuevo, entre lo activo y lo pasivo.

Esta aclaración es muy significativa, toda vez que el desarrollo sexual del ser humano significaría pasar de ser un ser perverso polimorfo a gozar de una sexualidad adulta, gracias a la presión de la sociedad, a las sugerencias de la educación, a la culpa y a la formación de la represión social, pese a lo cual la sexualidad no necesariamente tiene que estar sometida a la meta final de la reproducción. Freud cuestionará la idea de sexualidad como imposición a la reproducción, pues como vimos, la vida sexual de la infancia, que es protagonista de primer orden en el desenvolvimiento sexual posterior, es una expresión de deseo con un sentido propio, ajeno a las pretensiones reproductivas de la sociedad.

Así, al constituirse una sexualidad temprana, en la primera infancia, a partir de una parte del cuerpo o de su ausencia (el pene) y con respecto a una primera figura de amor (la madre), Freud concluye que en realidad empezar a vivir la sexualidad es despertar a ella. “Amor es nostalgia”, dirá. Ello explica la necesidad de buscar (o de construir) un cierto tipo de persona, y no otra, para poder vivir la sexualidad, para poder amar y para realizarse como persona, en última instancia.

/ Tercer ensayo: La metamorfosis de la pubertad /

Continúa el tercer ensayo con la caracterización de esa búsqueda de amor en la adolescencia y por tanto, con la constitución de un psiquismo estable en el adulto. Constituir un objeto de deseo es constituir la sexualidad misma⁶. La distinción entre sexo y género trasciende lo biológico y lo sociológico, hasta el punto de diferenciar lo activo y lo pasivo. La pulsión sexual siempre es activa, ya lo mencionamos arriba, así se convierta en algún momento en una meta pasiva. Es bien interesante esa diferencia, que se nota de forma particular en la mujer cuando ésta empieza una búsqueda de su objeto de deseo a partir de la espera.

“El resto del desarrollo [del ser humano] tiene [...] dos metas: en primer lugar abandonar el autoerotismo, permutar de nuevo el objeto situado en el cuerpo propio por un objeto ajeno; en segundo lugar, unificar los diferentes objetos de las pulsiones singulares, sustituirlos por un objeto único” (Freud, S., Conf. 21 de Introd. al psicoanálisis, 1916-17b, Pág. 300).

De este modo, Freud señala que las muestras de amor del adulto son un recuerdo de las primeras vivencias de afecto, las de la niñez, y como tales se reproducirán. “El hallazgo {encuentro} de objeto es propiamente un reencuentro” (Freud, 1905 y agregados, Op. Cit. Pág. 203). Atención a esto:

“Pero la elección de objeto se consume primero en la [esfera de la] representación, y es difícil que la vida sexual del joven que madura pueda desplegarse en otro espacio de juego que el de las fantasías, o sea, representaciones no destinadas a ejecutarse” (Ibíd. Pág. 206)”.

El psicoanálisis es muy claro en señalar que no hay correspondencia 1 a 1 en lo psíquico del hombre. No hay fórmulas. La semiología de lo consciente y la clínica médica no tienen cabida en lo inconsciente. A simple vista no es factible afirmar que “si se tuvo una buena madre, el paciente ha de buscar una buena esposa” o

6. Bien valdría la pena preguntarse si en el trabajo terapéutico una de las metas principales sería preguntarse por esa definición pendiente de un objeto de deseo, cuando se trabaja con jóvenes.

viceversa. Ni tampoco se trabaja con fórmulas a partir de oposiciones: “Él busca el afecto que no le dieron de niño”. Sería volver a las primeras líneas de este documento: “El perverso es una degeneración de la raza” o “pobrecito el perverso, que no puede solucionar su conflicto interno”. De hecho, estas contradicciones son traídas por los propios pacientes, quienes en medio de la consulta, discriminaban conductas que en otros eran vistas como descarriadas o degeneradas y que un día les dignificaron una fuente de placer. “Prostituta de joven, de vieja mojjigata”.

Así, antes que pensar el ejercicio de la sexualidad como una búsqueda de complemento, el ser humano querría satisfacer las fantasías de su niñez. Esta premisa se conservará a lo largo de la obra de Freud y se consolidará con la introducción del concepto de narcisismo, como factor determinante en la búsqueda de objeto de deseo, pues las fantasías de la niñez nacen de los deseos narcisistas: fantasías que posteriormente se sepultan en el inconsciente, mas no en el olvido. Y en el hombre el olvido aparente será un proceso inevitable, a partir de la etapa de la latencia del niño (hacia los 7 años), en la cual los procesos psíquicos relacionados con la sexualidad se hacen inconscientes pero no por ello se detienen.

Así, Freud desliga sexualidad y necesidad de procreación. Elimina la responsabilidad depositada en el ejercicio sexual de continuar la especie humana y, de paso, convierte la sexualidad en una posibilidad de placer propio, en una fuente de satisfacciones, de realizaciones. Y es a partir de tal observación como Jacques Lacan dirá, 60 años después, que “no hay relación sexual”, es decir: no hay forma de hallar una complementariedad permanente, una total satisfacción, una plenitud ideal. El encuentro sexual es, como diría Rilke, el de dos soledades que se encuentran y se acompañan.

Para concluir este análisis, podemos decir que el texto es un breve resumen acerca del desarrollo de la vida sexual de los individuos que nos indica un aspecto fundamental y revolucionario: tanto el destino de la perversión como la elección del síntoma neurótico o el acto sublimatorio⁷, son todas por igual, posibilidades de la vida sexual. El primado de la represión sobre los deseos censurados es determinante para el devenir del ser humano y no depende de un ejercicio directo, explícito ni permanente. Reprimir no es tanto reprimir conscientemente sino

7. Es decir, encaminado por la vía de la formación reactiva en el desprendimiento y la labor permanente en la ciencia, el arte, el altruismo y la ayuda a los demás.

reprimir en el inconsciente. La represión no la hace la sociedad sino el individuo gracias a ella. La represión aún, como se dijo antes, el padecer del neurótico con el placer –no reconocido como tal- del perverso. El ser humano se constituye a partir de los mecanismos que estimula la represión, que deja de ser un proceso social para convertirse en un fenómeno más de la vida de los hombres.

Los “Tres ensayos de teoría sexual” son el primer acercamiento directo y explícito de Freud al tema de la sexualidad. Tanto por la importancia del tema en la doctrina analítica, como por la cantidad tan importante de correcciones que agregó, los ensayos se constituyen en un pilar de los aportes iniciales de Freud sobre el psiquismo humano.

/ **Lo contradictorio del documento** /

No es correcto hacer un análisis concienzudo de un texto sin señalar insuficiencias, anomalías o dificultades de lectura que éste presente, si es que las hay. Estaríamos haciendo un canto, una elegía a Freud e iríamos en contra de la propuesta de la academia, de dar una mirada crítica y en lo posible libre de afectos. Lo adecuado es presentar tanto los aspectos positivos como los negativos del problema de la sexualidad en la naciente doctrina analítica.

En primer término, es notoria la nula presencia de lo femenino en el tema de la sexualidad humana. Ya Freud lo habría de señalar 25 años después: para él, la mujer era el “continente negro”, lo inexplorado, lo desconocido. Según él, la mujer era un tema imposible de abordar, y es verdad: en los Tres ensayos, la mujer no es protagonista sino la ausente, luego brilla por su ausencia, lo cual es bastante significativo. Tendría que llegar el final de la década del 20 para que fuese capaz de escribir en forma sistemática sobre la feminidad, pese a lo cual nunca logró determinar a ciencia cierta la gran pregunta que aún hoy nos inquieta: “¿Qué quiere la mujer?”. Así, a lo largo del documento que acabamos de describir cesan los casos clínicos y las viñetas sobre quejas terapéuticas de la mujer y se traen a colación ejemplos de padecimientos de hombres. Así las cosas, las perversiones

serán analizadas en masculino mientras que los síntomas histéricos, en otros textos publicados casi de forma concomitante, tendrán nombre de mujer.

Esto ocurre en parte gracias a que, como bien señala Thomas Laqueur, Freud se basa en un modelo que diferencia de forma radical el cuerpo del hombre y el de la mujer⁸. Según él, “la anatomía es el destino”, es decir, el psicoanálisis remitiría en última instancia, a la estructuración del individuo gracias a la observación primigenia de sus genitales. Así, el factor diferenciador de los sexos (independientemente de los grados, de los accidentes y de las contingencias que pudiésemos conocer) es determinante en la conformación del deseo.

Por tanto, y a raíz de lo anterior, en Freud pesa una responsabilidad muy grande, la de haberse apegado a una idea que hoy en día está descartada desde lo científico: el orgasmo vaginal. Freud suponía que la mujer obtenía placer a partir de la penetración del pene y que el clítoris, pese a portar el placer en primera instancia, luego cedía la sensación a la cavidad vaginal⁹. De nuevo, será Lacan quien arroje nuevas inquietudes sobre el tema, diciendo en la década del 70 que “la mujer no existe” al señalar la imposibilidad de catalogarla, de incluirla en un marco epistémico determinado y esperar de ella un comportamiento único, permanente e invariable.

De otro lado, en el libro hay una influencia innegable de la época que no puede dejarse de lado: en ese entonces se pensaba que el desarrollo del ser humano (a nivel individual) era una repetición del proceso evolutivo a nivel de la especie: es decir, que a lo largo de su vida el crecimiento del hombre repetía las etapas de la evolución de la especie humana. He aquí la voluntad biologicista (y en alto grado lamarckiana) de la interpretación freudiana. Su afán de encontrar indicios biológicos, bioquímicos (en general podríamos decir: naturales), en los procesos

8. Mientras que el modelo renacentista y pre-ilustrado tomaba al hombre como su “centro de investigaciones” y luego extrapolaba sus descubrimientos al cuerpo femenino. Prácticamente, el cuerpo de la mujer no existía, pues era el reverso, el opuesto, del cuerpo del hombre.

9. Herederos de esa visión serían los productores y directores de productos de pornografía quienes, aún hoy promueven en sus películas y en la red la obtención de placer a partir del tamaño y el grosor del pene, es decir, el goce limitado al canal vaginal, pese a que la sexología actual sostiene que por encima del tamaño está la habilidad del mismo en la estimulación del clítoris. La discusión sobre el papel de la imagen en el ejercicio de la sexualidad es bien interesante, y habría que remitirse a autores como Baudrillard para analizar el impacto de la estética en la relación sexual.

sexuales, es muestra de su afán por cumplir con los principios del círculo científico al que perteneció.

También, y a pesar de que se puede hacer extensa la propuesta de Freud a la condición humana en general, el trabajo suyo no deja de nacer en el seno de la burguesía vienesa de principios de siglo XX, lo cual implica una estética, una ideología, un imaginario particular, propio de una época y de un lugar, con una serie de demandas sociales, de preguntas propias de su momento, que han logrado trascender hasta hoy y que gozan de mucho respeto¹⁰. Sin embargo, esto tiene unas implicaciones bastante serias: extrapolar la terapéutica propia de la burguesía a las demás clases sociales ha sido visto por muchos como un exabrupto; el mejor ejemplo de ello es el rechazo total del régimen comunista al trabajo analítico individual precisamente por su carácter burgués, y la posterior adopción del freudo-marxismo (la lectura de Wilhem Reich, los primeros años de Herbert Marcuse) por parte de algunas facciones académicas socialistas.

De ahí también está en Freud el haber considerado que las prácticas sexuales propias de la recién instaurada clase media (caracterizadas por sus moralismos victorianos, sus miedos, su particular forma de represión, la necesidad de categorización propia de la Ilustración) ERAN las ÚNICAS prácticas propias de los seres humanos. Asimismo, los males que aquejaban a los pacientes en esa época siguieron siendo por mucho tiempo los males universales del psicoanálisis. La histeria, la perversión, la psicosis, siguieron siendo (hasta hoy) los síntomas de la neurosis humana.

Asimismo, la crítica que elevó Foucault al aparato psicoanalítico es la más contundente: el psicoanálisis es, para él, uno más de los dispositivos de confesión diseñados por la ciencia médica para ejercer su férrea vigilancia sobre el hombre.

¹⁰. Sugiere Judith Mitchell que la teoría freudiana debería ser más revisada a la luz de la época en la cual vivió y no tanto desde el círculo médico y científico en el que se movió. De igual forma, “La Viena de Wittgenstein” es un muy interesante recorrido por el momento en el cual nacía el círculo médico que influenció no solamente a Freud sino a las vanguardias artísticas, la música y la filosofía y convirtieron a Viena en el centro de Europa durante la Belle Époque.

Presionarlo a que analice sus sueños, sus deseos, sus prácticas sexuales, sus olvidos, ya sin la necesidad de obligarlo por la vía de la tortura sino por la vía del pago, lo convertía en una herramienta de vigilancia propia de los médicos y de los curas.

En todo caso se debería reconocer el esfuerzo considerable de quienes escuchan esta propuesta para aceptar algo inaceptable en principio: el papel de la sexualidad en la vida del hombre deja de ser algo accesorio para convertirse en todo un acontecimiento. La sexualidad es, con los sueños, los olvidos, los lapsus, los síntomas neuróticos, el conjunto de “desechos” de la vida del hombre que, a partir de la técnica analítica, nos mostrarán lo que somos en realidad.

/ **¿Hay hoy una teoría sexual?** /

100 años después de este escrito, a ciencia cierta no se puede hablar de la existencia de una teoría sexual. En la actualidad se continúa aceptando el papel de la religión como rectora de la vida sexual y la moral burguesa sigue determinando no solamente la vida íntima de hombres y mujeres, sino también buena parte del conocimiento y de la investigación del que disponemos sobre la sexualidad. La mejor prueba de que la ciencia pierde su neutralidad y queda a merced de la profesión de fe, es que aún hoy pese más el texto bíblico y su exégesis, que una investigación científica o un hallazgo clínico revolucionario. No es posible decir, pues, que gozamos de una teoría de la sexualidad similar a una teoría de la evolución, que nos satisfaga a plenitud.

Por otra parte, no puede haber una teoría científica basada en un objeto tan supremamente mutable como lo es la sexualidad. Dado que el pensamiento actual (basado en el respeto, la inclusión de la diferencia y la reivindicación) nos reclama un discurso políticamente correcto, ya no hablamos de sexualidad sino de sexualidades. Y, aún más, no con el propósito de crear una lista o un checklist de características sino con la intención de ser incluyentes y evitar la discriminación, hablamos de minorías sexuales (y en ellas incluimos Lesbianas, Gays, Transgéneros, bisexuales). Pese a que Freud dijese que la sexualidad no busca la procreación sino

la consumación imposible del deseo de cada individuo, aún hoy el discurso políticamente correcto propende por el cajón de sastre de las inclusiones del discurso.

Por otra parte, el psicoanálisis sigue siendo visto por muchos como una disciplina que etiqueta, que marca de manera indeleble al ser humano por medio del diagnóstico. Las estructuras (histérica, obsesivo, psicótico, perverso) dejaron de ser remoquetes distintivos y pragmáticos (como en el caso de la psiquiatría norteamericana) y, en cambio, hablan de estructuraciones del ser, del ser mismo, no de cuadros sintomáticos o signos evidentes. La histeria es un lenguaje, la histérica habla en ese lenguaje: el obsesivo habla en un dialecto de ese lenguaje. De igual manera, la sexualidad es una expresión del lenguaje de la histérica.

De otro lado, el problema de la sobredeterminación sexual (que ha sido malentendido a lo largo del tiempo) ha hecho ver al psicoanálisis como un discurso morboso y depravado. Sin embargo, al hablar de sexualidad no hay que pensar en relación sexual, en contacto sexual ni en genitalidad. Ya vimos las múltiples posibilidades que acarrea esta palabra.

Así, el trabajo freudiano se encarga, en todo caso, de hacernos ver que por más cambio y por más revoluciones sociales que quisiéramos hacer en pro de la libertad, es verdaderamente necesario hacer esa revolución propia sobre su deseo, si se quiere generar un cambio, de modo que se pueda vivir una sexualidad diferente.



Finalmente, caben unas palabras sobre la libertad sexual en Freud. Pese a que este no es el único texto que aborda el tema, éste sí nos puede arrojar luces en torno a la nueva forma de entender las posibilidades de vivir la sexualidad. De todas formas, la libertad en el ejercicio de la sexualidad ya no estaría supeditada, constreñida a las exigencias de la sociedad por medio de la crianza y a la educación férrea, moralista y represiva que nos inculquen, ni dependerá de la posibilidad de vencer los reparos o los frenos a las mismas: el concepto de libertad se modifica, pues ya no depende del exterior, sino de la determinación y de las necesidades de nuestra propia conformación psíquica. La libertad no es consciente: no conocemos

que se busca a través de la relación con el otro; pero tampoco es inconsciente, pues éste sobredetermina nuestras intenciones.

Pero esa libertad implica una carga enorme: la de elegir. Elegir asumir la responsabilidad de conocer ese deseo, de buscar en esa subjetividad (lo que de ninguna manera implica quedarse callado, sino, al contrario: hablarlo). La elección significa, en última instancia, la limitación de las posibilidades, en lugar de la ampliación de la posibilidad de decidir. Si se debe escoger entre dos posibilidades definidas de antemano, no habría una elección en definitiva.

/ Bibliografía /

Freud, S. (1905). *Tres ensayos de teoría sexual*. Amorrortu eds. Bs. As. Tomo 7.

_____, (1915 – 16). Conferencias de introducción al psicoanálisis. *Ibid.*: tomo 16.

_____, (1924). La organización genital del niño. *Ibid.*: Tomo 19.

_____, (1925). Algunas consecuencias psíquicas de las diferencias anatómicas de los sexos. *Ibid.*

_____, (1931). La feminidad. *Ibid.*: Tomo 22.

Janik, A. Toulmin, S. (1973). *La Viena de Wittgenstein*. Taurus, Madrid.

Jones, E. (1963). *Vida y obra de Sigmund Freud*. Salvat, Madrid.

Laplache, J. (1970 – 71). La sexualité. *Bulletin de psychologie*. Ed. UNIINCCA, Bogotá.

_____, Pontalis, J-B. (1992). *Diccionario de psicoanálisis*. Eds. Paidós. Bs. As.

Laqueur, T. (1990). La construcción del sexo. Cuerpo y género de los griegos a Freud. Ed. Cátedra, Bs. As.

Mitchell, J. (1976). *Psicoanálisis y feminismo*. Anagrama, Barcelona.

Rajchman, J. *Lacan, Foucault y la cuestión de la ética*. Epee, México DF.

Robert, M. (1966). *La revolución psicoanalítica*. FCE., México DF.

Safouan, M. (1976). *La sexualidad femenina*. Crítica. Bs. As.

Zuleta, E. (1985). *El pensamiento psicoanalítico*. Ed. Percepción, Medellín.

Historia de la Psicología: una historia ¿acerca de qué?

/ Resumen /

Este documento discute el sentido de la historia tradicional de la psicología, a partir de reflexiones surgidas a propósito de las necesidades actuales de dicha disciplina. Se analizan las diversas miradas que han forjado la historia de las teorías y de los conceptos psicológicos, así como la pertinencia de los mismos. Se introduce entonces una alternativa a las miradas clásicas de la historia de la psicología: ver la historia de la psicología como una historia de las crisis que han atravesado al ser humano, ser que se relaciona con el mundo a partir de una subjetividad construida en términos muy variables, no solamente contextuales sino también desde un punto de vista epistémico.

Palabras clave: Pensamiento psicológico / Psicología / Epistemología / Historia

/ **Introducción** /

A simple vista, no es difícil formarse una idea de algo llamado “Historia de la psicología”: podría ser un corpus que reuniría teorías, conceptos, biografías, anécdotas y movimientos sociales, que empezaría en la filosofía de la Grecia clásica y que llega hasta nuestros días, recorriendo hitos, descubrimientos, experimentos y aciertos: en general, se constituiría en un compendio de datos archivísticos: en un anecdotario de la disciplina.

Sin embargo, a medida que se profundizara en este ejercicio mental, es factible encontrar con algunos escollos: ¿quiénes entran por derecho propio en este “exclusivo club”? ¿A quiénes se les negaría su derecho de entrada? Esa “historia” de la psicología, ¿tendría que incluir sus errores o solamente sus triunfos más destacados? ¿Quién y en nombre de qué, elegiría y distribuiría los contenidos temáticos de la psicología?

Es más, podría preguntarse si existe “la” psicología, o si por el contrario, se hablaría de “las” psicologías, como si la disciplina estuviese conformada por un cúmulo de aportes ordenados y significativos, así como las estrellas forman una constelación.

Finalmente, y dado que hemos entrado en materia con muchos cuestionamientos, es posible preguntar: ¿quién protagoniza la historia de la psicología, es decir, quién o qué es el objeto de estudio de la psicología? ¿Son los hombres o las conductas de los hombres? ¿Las mentalidades o las formaciones materiales, medibles y cuantificables? ¿Son las teorías estáticas o las transformaciones repentinas las autorizadas a conformar esta ilustre panoplia?

El siguiente escrito analiza algunos puntos en común en las propuestas tradicionales de la tradición histórica de la psicología y debate algunas de sus deficiencias más notorias. Ello con el fin de comprender el sentido y la pertinencia de una organización epistémica que dé cuenta de las modificaciones y de los cambios sustanciales que ha sufrido esta disciplina.

Para cumplir con mi objetivo, primero describiré de forma esquemática las distintas miradas que ha tenido la historia académica de la psicología en tanto disciplina

separada de la filosofía; posteriormente, debatiré las consecuencias sociales y disciplinares de estas miradas; por último, formularé una propuesta que permita incorporar las transformaciones que la psicología ha sufrido hoy y que contribuya a la conformación de un ideario más comprensivo de historia de esta disciplina: lo cual implica, de paso, transformar la idea misma de historia que se tenga.

Cerraré señalando que la historia de la psicología no puede supeditarse a estudiar la aparición de su objeto de estudio de turno, sino que tendría que dar cuenta de las múltiples transformaciones que ha sufrido esta disciplina a lo largo del tiempo: sus diálogos, sus entrecruzamientos y, sobre todo, sus crisis epistemológicas.

/ Las miradas tradicionales en la historia de la psicología /

Es importante reconocer que la psicología es una disciplina joven, aunque plagada de referentes históricos: de hecho, para algunos la psicología no es más que la transformación metodológica de las preguntas filosóficas de Occidente. De hecho, investigadores pioneros de la disciplina psicológica como Ebbinghaus, afirmaron en su momento que “la psicología es una disciplina con un largo pasado pero con una historia muy corta” (Citado por Boring, 1950: 7).

Con ello se refería, seguramente, a que la psicología, entendida como una disciplina separada de la filosofía, contaba en ese entonces con pocos años de fundada, a pesar de que las preguntas que trataba de resolver ya habían sido abordadas por la filosofía desde los presocráticos, hace ya 2600 años. Si se compara con los 130 años con los que la psicología cuenta hoy, aproximadamente, veremos que la psicología es solamente una posibilidad de hallar respuesta a las preguntas psicológicas tradicionales.

A pesar de ello, en el grueso de los cursos universitarios, la historia de la psicología pertenece al nivel introductorio o de fundamentación y se limita a recorrer cronológicamente la aparición de la disciplina y su estructuración científica. Después de ello, el tema de la historia se circunscribe a las breves introducciones de las

teorías y de los conceptos que se estudian (procesos cognitivos, psicología social, percepción, etc.). La historia de la psicología se diluye con el pasar de los semestres y se circunscribe al Ciclo de Fundamentación universitario.

Ahora bien, podría decirse que, de acuerdo con la concepción de “psicología” que cada vez se maneje, así pensaríamos su historia. Volviendo a Ebbinghaus, la psicología es el estudio de los procesos del alma (así lo advierte Kantor, 1990: 6) y en ese sentido, su historia debería recopilar todo el conjunto de transformaciones que dicho concepto (desde el alma griega hasta los procesos conductuales de principios del siglo XX).

Sin embargo, para otros, entre ellos el propio Kantor, la historia de la psicología debería ser “el desarrollo de las observaciones, las prácticas de observación y las teorías que se ocupan de la interconducta real de los organismos con objetos de estímulo en condiciones específicas” (Ibid.). Al hablar de la conducta medible, sería más importante historizar la conquista o el desarrollo del proceso de experimentación desde sus inicios hasta hoy.

Como se ve, no hay un afán por debatir o analizar las diferentes posturas que han existido en torno a la disciplina psicológica. Y como el recorrido por los meandros de la filosofía llega a un único punto, la ciencia y la historia podrían hacerse siguiendo un texto guía o, más modernamente, por medio de la formulación de un problema que se estudia y se trata de resolver². Hasta hace poco, en la tradición académica colombiana se recurría a los textos considerados clásicos del estudio de la historia de la tradición psicológica. Libros que habían sido escritos en un contexto específico pero tenían un afán extraordinario de universalidad.

Quien primero compiló los datos que dieron origen a la historia académica de la psicología científica fue el norteamericano Edwin Boring, discípulo de Edward Titchener y autor del primer libro de historia de la psicología, llamado “Una historia de la psicología experimental”, redactado en 1929 (Boring, 1929, 1950). Titchener fue uno de los investigadores pioneros de la psicología científica de finales del siglo XIX, junto con Wilhem Wundt, Theodor Fechner y otros investigadores alemanes.

Wundt, a su vez, había creado un laboratorio de Psicofísica en la Universidad de Leipzig, el 24 de noviembre de 1879 y promovía con fuerza la necesidad de

fomentar la investigación en esta área. A su vez, Boring dirigiría durante muchos años el laboratorio de psicología de Harvard. De hecho, afirmará sin ambages, que

Wundt es el psicólogo más importante de la historia de la psicología. Es el primero que sin reservas podemos llamar psicólogo. Antes de él se hizo mucha psicología, pero no había psicólogos. [...] Cuando lo llamamos el “fundado” de la psicología experimental, queremos decir que fue él quien promovió la idea de la psicología como una ciencia independiente y que él es el más importante de los psicólogos. (Ibid. 338)

Debido a la admiración que despertaban sus maestros y a la necesidad de consolidar un origen preciso para la naciente disciplina, Boring fecha ese 1879 como el nacimiento auténtico de la psicología experimental, que sería la culminación de un largo proceso que empezaría en la Grecia clásica, de la mano de Aristóteles. Otros historiadores de la psicología, como Antonio Caparrós, coinciden con este dato:

La psicología es una ciencia joven, en concreto una de las más jóvenes. Por eso la historia que le vamos a presentar [a los lectores] se remonta sólo al último tercio del siglo XIX. Resulta difícil fijar exactamente el momento en que adquiere su carta de ciudadanía. No obstante, fechamos corrientemente el nacimiento de la psicología científica en el año 1879, año en el que el alemán Wilhem Wundt estableció en Leipzig [...] el primer laboratorio de psicología experimental (Caparrós, 1980: 12. cursiva en el original).

La preocupación constante de Boring (y con él, de los historiadores reconocidos de la naciente disciplina) fue demostrar que la psicología debía ser reconocida como ciencia en tanto gozaba de un reconocimiento de peso por la comunidad de ese entonces. Y ese reconocimiento estaba dado en términos de la observación fiel de su método: la experimentación en el laboratorio.

Se dejaba de lado la especulación filosófica, la introspección y la meditación racionalista, empleadas como métodos tradicionales, para abrazar una nueva metodología que diera respaldo a la ciencia.

Boring establece un nacimiento decimonónico que se convirtió en tradición y se mantendrá hasta ahora; nacimiento que fue acogido por asociaciones internacionales y por la comunidad académica como un dato fundamental (ver por ejemplo, Hothersall, 2005: xvii; Leahey, 2005: xvi, 4; Merani, 1976: 434; Kantor, 1990: 528;

Leahey, 2005: 206, y también Sahakian, 1975). Volviendo a Caparrós: “...el legado psicológico de la literatura, del sentido común y, sobre todo, de la filosofía, no sea científico. Este legado no es, propiamente hablando, Historia de la Psicología: a lo más sería su “prehistoria” (Caparrós, Op. Cit., 13. *Cursiva en el original*). Nótese que los mencionados milenios de apreciación filosófica quedan reducidos a ser la edad de piedra de la psicología actual.

Por ejemplo, el libro clásico de Fernand – Lucien Mueller (1963) se centra en los avances de Occidente hasta conquistar la psicología. Advierte:

...solamente Europa ha concebido en verdad la psicología en el sentido que reviste: como ciencia de los fenómenos psíquicos, paralela a las ciencias de la naturaleza [...] Por tanto, considerando la psicología como una creación de la mentalidad occidental, me he tomado la libertad de excluir de esta historia [...] las grandes tradiciones orientales” (Mueller, 1963: 7 y ss).

Otros se limitan a indicar que la psicología nació cuando tenía que nacer, al final del siglo XIX, gracias a la experimentación y al afán de estructurar una ciencia de laboratorio, tal como advierte Amalio Blanco sobre la aparición de la psicología social (Blanco, 1988: 21 y ss).

Como mencioné antes, en nuestro país, la cátedra de historia de la psicología (instaurada en Colombia solamente a partir de la década del 60) se centró en la revisión del libro de Boring, que terminó por convertirse en un clásico, junto con los comentarios del mismo Jakob Kantor y de otros textos que daban cuenta de los aportes sustantivos de grandes personalidades que habían construido esa disciplina: la psicología era una suma de contribuciones trascendentales que el tiempo logró acumular y que permitió que se llegara a lo que hoy es.

Otros libros, menos difundidos pero no menos importantes, a pesar de cambiar de estilo de redacción o de apoyarse en un marco teórico diferente, terminan por asimilarse al descrito por Boring. Es el caso de la “Historia crítica de la psicología” de Alberto Merani, en la cual, a pesar de apelar al análisis dialéctico y preferir el análisis de los contextos a las hagiografías de autores, termina elaborando una cronología de transformaciones sociales que desembocan, irremediablemente, en el primado de la psicología experimental alemana.

Este es, entonces, el panorama de la historia de la psicología que llegó a nuestro país y que ha trascendido hasta hoy. En palabras del propio Merani:

En lengua castellana no existe una verdadera historia de la psicología; todas las que circula, traducciones del inglés, del francés y del alemán, están relacionadas con presupuestos y datos relativos a los respectivos países. Para decir la verdad, no se puede escribir una historia de la psicología que se relacione con su evolución en nuestros países: carecemos de hechos teóricos o positivos que lo justifiquen (Merani, Op. Cit. 9)³.

Y es tan cierta esta afirmación, que la historia de la psicología se limita a la solidificación de la ciencia europea y norteamericana, en detrimento de las necesidades propias de nuestro contexto. Por ejemplo, advierten Larreamendy, Henao y Arango, en su trabajo sobre la investigación cualitativa en Colombia, que

En lo que concierne a la psicología en Colombia, la ausencia de estudios históricos sobre la disciplina es casi completa. Existen obras [...] que recopilan eventos, en su mayoría institucionales, que han sido significativos en el desarrollo de la disciplina. Existen, así mismo, recuentos anecdóticos [...] escritos por testigos de excepción, que dan cuenta de las dinámicas académicas y humanas de la emergente comunidad psicológica. Sin embargo, hay muy pocos análisis sobre el desarrollo de la conceptualización psicológica o, en su defecto, sobre los giros en las prácticas investigativas psicológicas en Colombia. (Larreamendy et al, 2006, en prensa).

Asimismo, Carlos Arango, al escribir sobre la psicología comunitaria en Colombia, expresa: “Dan ganas de sentarse a llorar después de revisar el estado de la psicología comunitaria presentada en el principal libro de consulta titulado *La Psicología en Colombia* (Ardila, 1993), después de treinta años de existencia de la misma” (Arango, 2006, en prensa). Expresiones psicológicas igualmente válidas (como la psicología comunitaria), o modalidades investigativas (como la investigación cualitativa), han estado en un plano secundario para la escasa historia psicológica colombiana. Nótese que en ambos casos, no hay presencia activa de una metodología experimental, académica y universalista.

Un caso excepcional podría ser la historización que hace Telmo Peña de la psicología en Colombia (ver Peña, 1993) y que habla de una “protopsicología” en Colombia, ubicable en el pensamiento cotidiano de los pobladores aborígenes

del país, antes de la llegada de los españoles y su penetración en América. Según Peña: “La historia de una ciencia no comienza con un descubrimiento ni con la fundación de una institución ni con la promulgación de una ley. El origen de una ciencia se mezcla con el comercio cotidiano de las comunidades humanas y con el tipo de eventos que dicha ciencia pretende estudiar” (Ibíd.. 8).

Sin embargo, en su introducción a dicho documento, Peña advierte que: “Abordar el estudio histórico de una ciencia en general o una disciplina particular es parte de la actividad científica misma. Empezar el estudio histórico de una disciplina como la psicología en un país como Colombia es, por ende, parte de la actividad científica de la psicología” (Ibíd. 4).

Habría entonces algunos intentos por caracterizar no solamente la psicología académica, tradicional, sino también el impacto que genera en la vida cotidiana y en el contexto en el cual la psicología hace su aparición. Sin embargo, aún se conserva la mirada tradicional, que a partir de su partida de nacimiento en el laboratorio, desprendería aplicaciones, usos y modificaciones; habría cismas y aproximaciones, distanciamientos y derivaciones, pero siempre estará el recurso a la experimentación.

No quiero pasar por chauvinista al denunciar la ausencia de una historia de la psicología propia, idiosincrática; pero al no existir una, se debe apelar a los manuales y guías extranjeros disponibles. Por ejemplo, la primera lección de psicología que se dictó en Colombia, realizada por la profesora española Mercedes Rodrigo, señalaba lo siguiente:

Wilhem Wundt, alemán, es estrella de primera magnitud, el responsable del nacimiento de la Psicología como ciencia experimental y el que le dio este nombre. En 1873-74 publicó el libro más importante en toda la historia de la Psicología: *Grünzüge der Physiologischen Psychologie*, considerado por muchos aspectos como la biblia de la Psicología experimental. En 1875 ocupó la cátedra de Filosofía en Leipzig, donde permaneció 45 años de su vida. Pero lo fundamental de su obra fue la fundación en 1879 del primer laboratorio de Psicología del mundo (Rodrigo, 1949: 6).

Por lo anterior, se puede afirmar que la historia tradicional de la psicología académica (en general y también la colombiana) se constituye en un compendio de

datos organizados cronológicamente, desde el siglo XIX hasta hoy, con un enorme preámbulo que proviene de la filosofía, y esforzada en demostrar que esta disciplina era eminentemente experimental (ver Lovett, 2006: 19).

En este punto coincido con el norteamericano Benjamin Lovett, quien considera que la tradición de la historia de la psicología es “...demasiado ceremoniosa y que está diseñada para aleccionar a los psicólogos de hoy, para socializar a los estudiantes en la cultura de la academia psicológica y para pesquisar en los antecedentes de la investigación contemporánea de cara a enfatizar la idea de que dicha historia de la psicología es un constante progreso hacia la ciencia” (Ibid. 17, traducción del autor).

El afán de legitimidad de la historia de la psicología académica dejó en un segundo plano la llamada psicología aplicada (mencionada muy de paso en los subsiguientes manuales de psicología) que, sin embargo, empezaba a ganar adeptos y a recibir demandas de intervención en las necesidades sociales de entonces. Los Estados Unidos se encontraban en el periodo de entreguerras y las preguntas por la educación, la propaganda, la selección de soldados y el manejo del personal en la industria, crecía significativamente.

La separación entre la psicología académica, experimental, se enfrentó rápidamente con las aplicaciones prácticas, de corte asistencial, que resolvían rápidamente los problemas puntuales de las personas. Separación que permanece hoy y que ha distanciado al ámbito académico del resto de los actores sociales⁴.

Junto con el recurso a la fuente secundaria (es decir, el uso de manuales y de comentaristas, en vez de apelar a la fuente directa) y con la imposición de un afán de científicidad disciplinar, la historia tradicional de la psicología se centró en destacar la biografía de sus autores, engrandeciendo sus aportes y dejando de lado el contexto sociohistórico en el cual se produjeron. Poco a poco, el discurso histórico de la naciente psicología se limitó a reseñar las anécdotas de vida recogidas por Boring y a glorificar sus aportes. El afán de positivismo contrasta marcadamente con la compilación de anécdotas sobre la infancia y juventud de sus cultores.

Por razones de espacio, no profundizaré en la crítica más aguda que podría surgir: la ausencia de la mujer como protagonista activa de la psicología. Sólo señalaré, junto con el grueso del movimiento feminista, que esta historia de la psicología

repite en coro las prácticas excluyentes de aquellos historiadores que ven solamente las biografías de los “hombres blancos muertos” que construyeron una ciencia lenta y progresivamente.

En resumen, la historia de la psicología tradicional eligió una única psicología, de corte científico y experimental; optó por incluir aquellos aportes que conducían a la construcción de una única disciplina, sólida y científica, positivista y centrada en procesos básicos, universales y cuantificables. Evidentemente, esta mirada se enmarcaba en la idea de que la historia no es más que una acumulación de eventos singulares que mira al progreso, en una línea ascendiente que no tiene marcha atrás. Veamos ahora cuáles son las consecuencias de esta mirada.

/ Consecuencias de la historia tradicional de la psicología /

La mirada tradicional que la academia dio a la historia de la psicología implicó una serie de inclusiones y exclusiones, que demarcaron linderos no siempre claros y mucho menos lógicos. Mencionaré tres de ellos, que considero son los más relevantes y que me llevarán a cuestionar la idea de una historia de la psicología tal como la concebimos hoy: el criterio arbitrario y conveniente de contenidos que se deben incluir o dejar por fuera de esa historia; en ese orden de ideas, la demarcación de “linderos” o “feudos” académicos, a partir de la exclusión o inclusión de disciplinas y corrientes teóricas; y finalmente el establecimiento forzado de objetos de estudio definidos y monolíticos que dieran solidez epistémica a la psicología.

1. Los criterios tradicionales de inclusión y exclusión de contenidos considerados “importantes” fueron aquellos conducentes a inaugurar una ciencia. Por ejemplo, la especulación presocrática sobre la naturaleza y el origen del mundo, que, según Brett, permitió la conformación del método científico (Brett, 1963: 15 y ss).

De esta forma, las miradas y las discusiones sobre el hombre quedaron profundamente limitadas y se convirtieron más en anécdotas. Por ejemplo, la idea de que la

Edad Media fue un periodo históricamente poco productivo para la psicología, que proviene desde Ebbinghaus y llega hasta nuestros días (ver por ejemplo, Leahey, 2005: 80 y ss). De hecho, la escasa preocupación por esta época lleva a autores como el propio Leahey a señalar que: “Aún no se sabe con certeza cuáles fueron las causas del comienzo y cese de las invasiones bárbaras” (Ibíd.).

Kantor, siguiendo esta línea, abandona todo esfuerzo por encontrar evidencias que dieran sentido al Medioevo, considerando que es más valioso destacar los avances científicos de los alejandrinos y el establecimiento del afán de ciencia de los árabes. Es importante recalcar que, por más novedoso que fuera este acercamiento, siempre hay un afán por cimentar la “protopsicología” de Occidente, sus primeros acercamientos, sus esbozos.

Hay entonces una línea del tiempo forzada a mostrarse como cercana a la línea del progreso: unidireccional, en continuo incremento, dirigiéndose a una ruta determinada.

2. Debido a la inclusión de contenidos y teorías que se revisaron y fueron excluidos, o por el contrario, se incorporaron rápidamente, la psicología del siglo XX demarcó radicalmente sus límites frente a otras disciplinas. Ello implicó establecer verdaderos feudos disciplinares y romper con tradiciones paralelas y con aportes significativos.

La principal exclusión que surgió en el seno de la psicología de principios de siglo fue el psicoanálisis, corpus que nació como una técnica alternativa frente a la hipnosis y a la sugestión, que eran empleadas para enfrentar las dolencias históricas (Ver por ejemplo, Freud, 1895; Berchère, 1980: 121).

Pero este distanciamiento no fue el único. El menosprecio por la naciente tradición humanista, derivada del descontento de algunos psicoanalistas alemanes afincados en los Estados Unidos, interesados en establecer un vínculo estrecho entre la psicología y el existencialismo decimonónico, fue igualmente dejada de lado.

No así ocurrió con la neurología y con las investigaciones que vinculaban las ciencias biológicas (tales como la bioquímica cerebral y otras neurociencias), que dieron origen a una serie de subdisciplinas mucho más específicas como la psiconeurofarmacología, que estudia los efectos psicológicos de las sustancias

químicas introducidas en el sistema nervioso central; los estudios en Inteligencia Artificial (de cara a la simulación del funcionamiento de la nueva idea de “mente”); y otras muchas expresiones interdisciplinarias (Psicolingüística, etc.). Valga decirse que el reconocimiento mundial de los psicólogos por la vía del Premio Nobel, se ha dado a través de otras disciplinas (Fisiología, Economía).

Esta transformación no implicaría un comentario en este punto, si no fuera porque al mismo tiempo que se generan nuevas subdisciplinas y se integran los intereses en algunas áreas (que, como se notará, están vinculadas de una u otra forma a la investigación experimental), en otras, la distancia se acrecienta. Las disputas y brechas entre (especialmente, aunque no exclusivamente) la psicología con la sociología, con la antropología cultural y en general con los estudios sociales, aún no establecen vínculos comprensibles entre sí⁵.

3. Otro de los inconvenientes de la historización forzada de la disciplina psicológica es el establecimiento, igualmente forzado, de su objeto de estudio. Ya mencioné dos posiciones opuestas: la psicología como ciencia del alma y como ciencia de la interconduc-ta. Pero existen tantas definiciones como necesidades políticas ha habido en la historia del siglo XX. Aunque en muchos sectores de la academia se produjo una unificación histórica en torno del término “conducta”, no es el término más apropiado.

La operacionalización del “alma” etérea, reducida a la observación de las conductas, fue una de las consecuencias del afán de “experimentalización” de mediados del siglo XX. Esta definición viene a ser transformada sólo en la década del 50, cuando el surgimiento de la psicología cognitiva, implique una nueva revisión del concepto “mente” y la inclusión de los llamados “procesos superiores” o “procesos mentales” (cfr. Luria), amplió las posibilidades para pensar esta disciplina.

Por otra parte, y como señalan Tenorio y Sampson, “...lo novedoso de la psicología que nace en el siglo XX es su aspiración a alcanzar una eficacia práctica (Tenorio y Sampson, 1998: 18), es decir: hablar de una “...técnica del desarrollo y una conciencia de los fines y metas hacia los cuales debe dirigirse el desarrollo” (Ibíd.).

Sin embargo, la definición de un único objeto de estudios es vista más como una dificultad que como una ventaja. Por ejemplo, Braunstein, a partir de la revisión de los textos tradicionales de la psicología, advierte de un error epistemológico

significativo en la historiografía de la psicología: primero definen la psicología y a partir de este objeto, construyen su historia. (Braunstein, 1976: 22 y ss).

Entonces, para cerrar este punto, la dificultad de continuar presentando una historia tradicional de la psicología es la construcción forzada (y la mayoría de las veces, inútil) de un solo camino hacia una psicología estrictamente académica, que se dedicaría a la investigación básica, distante de otras disciplinas y centrada en el laboratorio; academicismo que deja de lado la comprensión del medio cambiante en el que se desenvuelve, que olvida el llamado de la sociedad a comprender las transformaciones del ser humano, tanto como las relaciones que establece día a día. Finalmente, la psicología es un discurso que ha dejado de estar entronizada en la verdad de su método y busca un nuevo derrotero.

Pero mi idea no es quedarme en la queja ni en la crítica sobre las dificultades relacionadas con la construcción de una historia de la psicología. Por ello, dedicaré un punto a proponer una nueva mirada sobre lo que podría ser una historia de la psicología.

/ Propuestas para una historia de la psicología hoy /

Ya he señalado que la historia de la psicología no puede ser más vista como un compendio evolutivo de acontecimientos discretos, producidos por hombres sabios que, ex nihilo, y gracias a que se esforzaron en hacer valer el método científico, produjeron una nueva ciencia. No es posible pensar que la historia de esta disciplina se centra en la transformación (o reducción, mejor) del alma, en la conducta positivista.

En cambio de ello, propongo un cambio en la concepción de este tema. Sugiero que la historia de la psicología sea entonces el estudio de la transformación de su objeto de interés: la psique. Problematicación que tendría que estar guiada, sobre todo, por las diversas crisis que ha atravesado esa parte que está “más-allá-del-cuerpo” (alma, mente, esencia, subjetividad, conducta, interacción) y que ha

conducido a crear estructuras sociales y disciplinares como la psicología, pero también la filosofía y otros estudios.

Esta primera pregunta por la conceptualización del objeto de la psicología parte de preguntas de algunos epistemólogos y filósofos. Como advierte George Canguilhem, “...para la psicología, la pregunta por su esencia, o más modestamente, por su concepto, pone en tela de juicio la existencia misma del psicólogo, en la medida en que no pudiendo contestar exactamente lo que él es, le queda muy difícil dar una respuesta sobre lo que él hace” (Canguilhem, 1998: 7).

Por su parte, Foucault señalaba: “Toda la historia de la psicología hasta mediados de siglo XX es la historia paradójica de las contradicciones entre ese proyecto [de la Ilustración] y estos postulados [la verdad del hombre agotable como ser natural y la necesidad de encausar las respuestas a las preguntas de la ciencia por el camino del positivismo]; por perseguir el ideal del rigor y la exactitud de las ciencias de la naturaleza fue llevada a renunciar a sus postulados” (Foucault, 1957: 1).

Por ello, y dado que el objeto de la psicología ha ido de la biología (al ser para algunos, el estudio de la neurofisiología de la conducta) hasta la fenomenología (cuando se aborda el problema de la intersubjetividad), pasando por expresiones diversas (unas más sociológicas, otras más individualistas) su definición tendría que ser de carácter temporal, mudable, variable.

Y aquí retomo lo señalado anteriormente sobre la indefinición del “cerco” epistémico en las ciencias sociales (ver infra, nota 5): la construcción permanente del objeto de estudio de la psicología de hoy, tendría que ser muestra de la transformación a gran escala que se evidencia en las ciencias, especialmente en las sociales.

Para lograr esto se requeriría, por ejemplo, la transformación de la estructura tradicional de los cursos académicos de “Historia de la psicología”, desafiando al menos, los siguientes puntos, que explicaré posteriormente:

- La secuencia cronológica a seguir.
- Los textos claves a estudiar.

- Las disciplinas que intervendrían en el origen y fortalecimiento de la psicología.

La secuencialidad cronológica tradicional (como he mostrado) daría cuenta de la historia de la psicología como una serie de eventos con un principio y un fin y, al mismo tiempo, de un ser humano que también tiene un principio (el principio de la carencia, es decir: de la pregunta inicial “¿Qué es eso que tengo más allá del cuerpo?”) y que poco a poco acumula experiencias históricas que enriquecerían su respuesta, hasta hoy, cuando corona por fin el camino a la certidumbre. También habría que preguntarse si la división entre “protohistoria” e “historia” de la psicología, en realidad cabe.

Secuencialidad que bien podría alterarse al partir de la inclusión de otros momentos históricos, igualmente importantes y que nos hacen pensar en la validez de pensar una historia unilineal y dirigida hacia el progreso. Me refiero, de una parte, a la propuesta epistemológica de Thomas Kuhn (1962; 1975), quien, en su momento, advertía de la necesidad de dejar de lado la concepción del desarrollo científico como un proceso gradual y unidireccional, progresivo; proponía en cambio, concebir el desarrollo e la ciencia como un conjunto de saltos cualitativos, que generaban cambios cualitativos alrededor de un proceso determinado (Kuhn, 1996: 57 y ss).

Por su parte, la apertura a otras lecturas y disciplinas, permiten comprender más y mejor el espíritu de la época en la que se incubó determinada transformación histórica. Es hora de abandonar la idea de que el Medioevo era una edad oscura, solamente por el hecho de que no se permitió que los conocimientos profanos trascendieran al nivel de verdad. En el medioevo se cocinaron procesos que merecen de la atención de la psicología de hoy en pleno. No en vano, hoy en día se viven los mismos miedos que hace 1000 años (el milenarismo del Y2K; los nuevos viejos fundamentalismos político – religiosos, los afanes de conformación de la identidad, etc.) y tendríamos que ser capaces de comprender ese proceso, toda vez que la tecnología y el conocimiento científico abundan.

Y lo mismo ocurre con las disciplinas y campos de conocimiento que podrían ser incluidas en dichos contenidos programáticos. No basta incluir contenidos tradicionalmente complementarios (arte, música, literatura) para cumplir con las políticas de la educación superior de hoy (me refiero a la resolución 3461/2003) “El desarrollo humanístico general del estudiante y su contacto con el pensamiento

contemporáneo universal”. De hecho, esa misma resolución establece que los contenidos de los programas académicos de psicología deberán propender por:

1.5. El compromiso social, el respeto a la diferencia y la responsabilidad ciudadana.

1.6. El discernimiento ético, frente a los problemas humanos y sociales que debe enfrentar.

1.8. El desarrollo en el estudiante del conocimiento y dominio de sí mismo (Resol. 3463/2003: MEN).

Y la vía expedita para establecer un dominio del discurso ético, que respeta la diferencia, que crea estudiantes con pensamiento crítico y lo ubican en contacto con el pensamiento universal, es dejando de lado el afán positivista radical. De esta manera, un curso de historia de la psicología necesitaría beber de las aguas de la literatura y el arte, de la estética de cada época, que presente no solamente los avances científicos sino también las costumbres, relaciones y mentalidades de cada momento histórico.

Así, al cuestionar las tradiciones de espacio, protagonistas y discursos producidos en cada momento de la historia de la psicología, nos percatamos de que esta narración bien puede tomar un rumbo diferente, centrado no en una ciencia cerrada, con un objeto aséptico de su entorno, y que tampoco concibe a su entorno como un componente más del objeto. Por el contrario, el método en psicología debe dar claves para comprender la psique (el aparente “más allá del cuerpo”), pero no cerrar las puertas para su comprensión.

/ Conclusiones /

Consideré que la historia tradicional de la psicología apeló a recursos poco beneficiosos para la disciplina: el uso de recursos y fuentes secundarias, como comentaristas e intérpretes; la excesiva preocupación por demostrar que la psicología es, ante todo, una ciencia experimental, que eventualmente genera aplicaciones

prácticas a los problemas de la sociedad; y la preocupación por la acumulación del dato empírico, por el aporte juzgado como significativo de grandes hombres que aparentemente actuaban por un interés protocientífico. Estos recursos convirtieron a la historia de la psicología en un anecdotario sobre el devenir de la experimentación en el ser humano.

Sin embargo, al advertir que la historia de la psicología no es más que un relato construido con protagonistas, escenarios y parlamentos cambiables, variables, es fácil advertir que dicha narración puede dar paso a otros valores epistémicos, diferentes a la verdad revelada de la ciencia decimonónica.

Por ello, propongo revisar algunas de estas características de la historia de la psicología tradicional, para hacer una historia de las crisis epistémicas y sociales de Occidente; que estas crisis han conducido a respuestas sobre ese “más allá del cuerpo” que es la psique, comprendiendo que no han sido las únicas respuestas, ni las mejores. Y sobre todo, que no se ha dado la última palabra al respecto.

/ Bibliografía /

Arango, C. “Historia de la psicología comunitaria en Colombia”. En: *Documentos y debates sobre la historia de la psicología en Colombia*. ASCOFAPSI. Bogotá. Versión digital: www.ascofapsi.org.co/documentos/2007/hist_psico_comunitaria_col2006.df

Ardila, R. (Comp.) (1993): *Psicología en Colombia. Contexto social e histórico*. 1ª Ed. Bogotá: Tercer Mundo Editores.

ASCOFAPSI. Documentos y debates sobre la historia de la psicología en Colombia. Bogotá. Versión digital: http://www.ascofapsi.org.co/b_documentos_historia.htm

Brett, G. *Historia de la psicología*. Bs. As.: Paidós, 1963

Blanco, A. *Cinco tradiciones en la psicología social*. Morata, Madrid, 1988

Bercherie, P. *Los fundamentos de la clínica*, Manantial, Bs. As. 1989

- Boring, E.** *Historia de la Psicología Experimental*, Trillas, México DF. 1950
- Braunstein, N.** “¿Qué es la psicología para los psicólogos?”. En: *Psicología, ideología y ciencia*. Siglo XXI eds. México DF: 1980
- Brock, A.** “Rediscovering the History of Psychology: Interview with Kurt Danzinger”, en: *History of psychology*, 2006, vol. 9, No. 1
- Canguilhem, G.** “¿Qué es la psicología?” En: *Revista colombiana de psicología*. Unal, Vol. XIII, Bogotá DC, 1998. Conferencia original de 1956
- Caparrós, A.** *Historia de la psicología*, CEAC, Barcelona, 1980
- Foucault, M.** “La psicología de 1850 a 1950” (1957). En: *Dits et Ecrits*. Gallimard, 1994, tomo I. Ed. Española: Revista Archipiélago, No. 34 – 35
- Freud, S.** “Estudios sobre la histeria”, en: *Obras completas*, Amorrortu Eds. Bs. As. 1990, tomo 3
- Hothersall, D.** *Historia de la psicología*. México DF: MacGraw Hill, 2004
- Kantor, J. R.** *La evolución científica de la psicología*. Trillas, México DF., 1990
- Kuhn, T.** *¿Qué son las revoluciones científicas?* Paidós, Barcelona, 1996
- Larreameindy, J. Henao, J. Arango, A.** “Emergencia de la investigación cualitativa en Colombia: un comienzo que aún no termina”. En: *Forum: Qualitative Social researching*. Vol. 7, no. 4, art. 31, septiembre de 2006
- Leahey, H.** *Historia de la psicología*. México DF: Prentice Hall, 2005
- Lovett, B.** “The new history of psychology”, en: *History of psychology*, 2006, vol. 9, No. 1
- Merani, A.** *Historia crítica de la psicología*, Bruguera, Barcelona, 1976
- MINISTERIO DE EDUCACIÓN NACIONAL, Resolución 3461. Definición de las características de calidad de los programas académicos de Psicología, Bogotá, 2003
- Mueller, F.** *Historia de la psicología*, FCE, México DF., 1963 (Ed. De 2005)

- Peña, Telmo.** “La psicología en Colombia: historia de una disciplina y una profesión”, en: *Historia social de la ciencia en Colombia*, Inst. Conciencias, Bogotá, 1993, versión digital en: ASCOFAPSI, Bogotá, www.ascofapsi.org.co/documentos/2007/psicologia_colombia_telmo_pena.pdf
- Rodrigo, M.** “Introducción al estudio de la psicología: Primera lección”. En: *Documentos y debates sobre la historia de la psicología en Colombia*. ASCOFAPSI. Bogotá. Versión digital: www.ascofapsi.org.co/documentos/2007/leccion1_mrodrigo.pdf
- Rose, N.** “Una historia crítica de la psicología”. En: *Inventing ourselves*. Disponible en español en: www.elseminario.com.ar/, entrada: Rose
- Sahakian, W.** *Historia de la psicología*. Trillas, México DF. 1975
- Tenorio, M. C., Sampson, A.** “Psicología, culturas y valores”. En: *Revista Colombiana de Psicología*, Número 7, UNAL, Bogotá DC. 1998
- Tortosa, F. Civera, C.** *Historia de la psicología*, MacGraw Hill, México DF, 2006

/ Notas /

1. Psicólogo, especialista en Comunicación Organizacional, Magíster en Filosofía, docente de las universidades ICESI y Del Valle, Cali. Agradezco los comentarios, sugerencias e ideas de los profesores Julián Céspedes y Lelio Fernández, de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de dicha universidad.
2. Como veremos, la decisión entre seguir uno u otro camino implica una comprensión sesgada o amplia del panorama psicológico. Supeditarse a la mirada de un comentarista o ampliarla bebiendo de la fuente misma resultará determinante para un adecuado aprendizaje de la historia.
3. Dos años después, Antonio Caparrós publica en Barcelona su “Historia de la psicología”, igualmente orientada hacia la compilación de datos sobre el contexto histórico que dio pie al nacimiento de la disciplina, sin por ello, ser una verdadera historiografía. Por su parte, Francisco Tortosa y Cristina Civera, de la Universidad de Valencia, España, publicaron en el 2006 una *Historia de la Psicología* que, al igual que el texto de Caparrós, empieza a fines del siglo XIX con la psicología experimental de Wundt.

- 4.** No quiero inculpar de este hecho a la historia tradicional de la psicología: este fenómeno ocurre en todas las disciplinas de hoy. Solamente quiero señalar que la historia académica de la psicología ha seguido fielmente el derrotero que se trazó hace poco menos de 100 años.
- 5.** Como mostraré, esta ininteligibilidad no resulta nociva: muy por el contrario, se convierte en una ventaja significativa.

Los jóvenes y la constitución de la identidad sexual¹

Y poco a poco, de tanto actuar como un hombre enamorado, se convirtió en un hombre enamorado.

París, Je t'aime,
(Quartier Bastille, dir. Isabel Coixet) 2007

/ Resumen /

¿Hasta qué punto la identidad es una exigencia cultural por asumir roles, aceptar tareas y metas que participan en la construcción paulatina de uno mismo, no son tareas y metas empobrecidas, sesgadas y homogeneizantes? Como bien sabemos, son metas ajenas al individuo, que provienen de discursos impositivos y que no facilitan la construcción de nuevas realidades. En este documento se analiza entonces el papel controlador del discurso de la identidad, especialmente la sexual, como fomentadora de exclusiones y de conflictos, además del rol que desempeña en la socialización de los jóvenes de hoy

/ **Introducción** /

Este artículo busca profundizar en preguntas tales como: ¿a través de qué medios las personas (en este caso, los adolescentes y jóvenes), así como las instituciones educativas, participan en la construcción de la identidad sexual (llámese masculinidad o feminidad)? Y, ¿a través de qué medios, los idiomas de la sexualidad se aprenden hasta parecer una verdad revelada e inmodificable? También: ¿cómo los discursos, prácticas e interacciones heteronormativos (centrados en la diferencia sexual) y homofóbicos (que menosprecian las expresiones de diversidad sexual como la homosexualidad, el travestismo, las modificaciones en el rol de género) en las universidades, producen identidades masculinas y femeninas?

En el primer apartado problematizaremos el tema de la identidad sexual en los jóvenes, puesto que en esta edad se empieza a construir una ideología y un conjunto de prácticas sociales propias, permeadas sobre todo por el afán de ser diversos, por lograr la singularidad y obtener el reconocimiento de la abundancia de modalidades distintas de pensar el mundo, pero también por la necesidad de resaltar por sobre los otros y de hacerse encajar en un determinado sector.

Posteriormente, propondremos la Queer Theory como una alternativa para comprender las relaciones identitarias juveniles e introducimos la noción de “inteligibilidad” como un modo de interpretar las relaciones con los otros, a través de la repetición iterativa de prácticas, actos, discursos, etc. Daremos una descripción sencilla pero comprensiva de los logros y alcances de la Queer Theory, para que se pueda comprender cabalmente la relación entre identidad sexual y dominación. Se apelará a la Queer Theory porque es una propuesta muy interesante para los propósitos educativos contemporáneos que promueven la aceptación de la diferencia, que se esfuerza por proponer una teoría comprensiva de la sexualidad y que incide positivamente en el problema de la marginación de la diferencia.

A modo de conclusión, señalaremos que la identidad sexual es entendida como un proceso maquinal de producción social, no solamente de estilos de vida, sino también de cuerpos, de encuentros sexuales y de discursos.

/ **La identidad sexual se construye, no se nace con ella** /

El más reciente video de la controvertida cantante Britney Spears (“Womanizer”, dirigido por Joseph Kahn, Jive Records, 2008) ha causado verdadera sensación entre la crítica y entre muchos grupos de jóvenes². Y no solamente porque relanza al espectáculo a esta artista tan de moda, sino porque toca un tema de enorme interés, como es el de las relaciones entre hombres y mujeres a través de la sexualidad y el erotismo.

A lo largo del video se observa a una chica que, adoptando diversos roles e incorporando cierta indumentaria, juega a coquetear con un hombre comprometido; lo está llevando al límite, seduciéndolo en todo momento. El mensaje es una crítica hacia el tipo de hombres que se dedican a acumular experiencias sexuales y tratan a las mujeres como objetos, burlándolas y traicionando su confianza. Desde su título (que traduce “mujeriego” en castellano) se les reclama a los hombres el engaño y la farsa a la que pueden acudir con tal de seducir a una mujer.

Sin embargo, una mirada más detenida a este video nos lleva a un análisis más complejo: Britney, la mujer burlada y engañada, a su vez juega a engañar y a seducir a su compañero. Miente para comprobar que le han mentido. Mientras él juega a “ser un hombre”, ella juega a “ser mujer”, encargándose de seducirlo y de hacerlo caer en la trampa. Trascendiendo los problemas de fidelidad y lealtad, se nos abre un panorama de debate sobre lo que implica ser y comportarse como la sociedad establece: una pareja que debe permanecer unida bajo el vínculo del amor y que debe comportarse siguiendo unos patrones muy estandarizados.

Así, el video funciona como un documento que nos presenta un conflicto en el que se posa ante los demás, los protagonistas juegan a ser lo que quizás no sean del todo. Vale la pena preguntarnos por aquello que nos lleva a actuar “como si...”, es decir: a comportarnos como lo determinan los parámetros sociales. Más adelante mostraremos que este “juego” es mucho más serio de lo que parece.

En el video musical, los protagonistas son personas adultas jóvenes, aunque Britney se dirige a un público aún más juvenil. Por “jóvenes” entendemos un con-

junto muy diverso y heterogéneo de personas con múltiples intereses, agrupados prácticamente en términos de edad y que tienen una responsabilidad social por asumir. Son un grupo social que presenta abiertamente un interés significativo por la sexualidad y, como veremos, es una etapa que resulta clave para hablar de socialización.

Ahora bien, resulta particular ver que la canción y el video registran records en descargas y en número de veces escuchadas por jóvenes entre 18 y 30 años, liderando las últimas técnicas de distribución y ventas online, no solamente de su música sino del merchandising relacionado (descargas de ringtones, camisetas, etc.) al tiempo que su contenido se centra en un conflicto de pareja muy tradicional, que rechaza la actitud típica de los hombres hacia las mujeres. Pareciera que los jóvenes de hoy no han cambiado del todo su perspectiva sobre las relaciones sentimentales y validarían el mensaje de Britney, esperando hallar la realización afectiva a través de la pareja monógama, pero facilitando también el uso de recursos como las trampas de seducción y demás.

Sin embargo, y como dijimos antes, ella misma usa los recursos de él para hacerlo caer en la trampa. Actúa como una mujer, tratando de probar cómo responde su compañero, como hombre. De ese modo, es posible que lancemos la primera pregunta: para los jóvenes, ¿qué es comportarse como un hombre o una mujer?

Ya desde la adolescencia, pero sobre todo en la juventud, empieza la búsqueda de independencia personal, tanto en lo afectivo como en lo social; a la par, toman fuerza las relaciones que se establecen por fuera del círculo familiar y que incluye a los amigos, los grupos de pares, las figuras y patrones de identificación (ídolos musicales, artistas, etc.). Estos vínculos, a través de los cuales se lucha por obtener el reconocimiento individual, también permiten construir o reconstruir la idea de “¿quién soy yo?” a través del modo como los otros me ven, se comparten intereses y aversiones, se negocian los principios, se pone a prueba la forma de ver el mundo y se espera lograr, de manera más o menos eficaz, una articulación en la sociedad.

Los vínculos amorosos que construyen los y las jóvenes no solamente se encaminan a la genitalidad (a la generación de placer a través de los cuerpos) sino también a la validación de sí mismos (la conformación de vínculos y redes en los cuales nosotros cobramos un valor significativo y nos podemos ver reflejados en los otros). Volviendo a nuestro video, el problema de la infidelidad va más allá de

tener un contacto sexual con otras personas e implica también la mentira, el engaño, convertir al otro en un objeto, etc. Como sabemos, la sexualidad es mucho más que el mero contacto sexual: va más allá de la piel e involucra sentimientos, relaciones, fantasías, historias compartidas. Nadie vive su sexualidad igual a los demás. Cada expresión sexual es diferente. Pero entonces, ¿qué es ser joven en cuanto ser sexual?

Sería factible arrojar una primera hipótesis: la sexualidad es una esfera de las relaciones humanas que articula hechos e identidades: entre los primeros, la conformación fisiológica de los cuerpos, las historias personales, etc.; entre los segundos, estamos teniendo en cuenta aspectos tales como la estación socioeconómica, la identidad personal, la etnia y la ubicación geográfica, entre otros.

La sexualidad puede ser tratada como un asunto público por parte de la vida social. Ya no se limita únicamente a lo privado, pues no solamente forma parte de lo que somos nosotros como seres humanos, sino también porque su ocultamiento como algo vergonzoso es parte de los mecanismos destinados al control de los sujetos (Foucault, 1990). Por ejemplo, los conflictos de violencia doméstica, las relaciones de pareja disfuncionales, la diversidad sexual, las decisiones sobre cómo vivir la vida privada ante los demás, son solamente unos ejemplos que nos ilustran el punto donde se ubica la sexualidad: es un “campo bisagra”, es decir, está articulando las relaciones entre lo personal y lo social.

Al ser un campo tan amplio de posibilidades, en ciencias sociales manejamos la distinción entre sexo, género e identidad sexual. Por sexo, entendemos “el dato biológico que permite el entrecruzamiento cromosómico de los genes de una especie, y que se expresa anatómica y fisiológicamente a través del aparato reproductor” (Castelar, 2008: 64). La separación tradicional de “macho” y “hembra” se establece, entonces, en términos reproductivos.

De otro lado, el género es “la forma de referirse a la organización social de las relaciones entre los sexos” (Ibíd., 65). Es decir, tradicionalmente el género ha sido la expresión social de la diferencia biológica entre “macho” y “hembra”. La oposición aquí suele darse entre lo “masculino” y lo “femenino”. Dado que es una expresión social, en el género hay infinidad de variaciones y posibilidades en torno de lo que es “ser masculino” y “ser femenina”. Para volver al ejemplo del video de

Britney Spears, su actitud dominante, seductora e impositiva le habría causado problemas hace unas pocas décadas.

Finalmente, la identidad sexual se referiría a la aceptación (o el rechazo) de la concordancia entre el sexo y el género, esto es: al reconocimiento de que se es macho y por tanto, se actuaría de modo masculino; que se es hembra y, por ende, se actuaría de modo femenino. Hay personas que no se adecuan a esta correspondencia y que rechazan la equivalencia. Hablamos de personas que se identifican más con el género asignado al sexo opuesto y así lo asumen. El travestismo es una alternativa, dentro del espectro de la identidad sexual, en el que no hay una correspondencia necesaria entre el sexo y el género. Más adelante volveremos sobre este asunto.

Aunque la diferencia entre “sexo” y “género” existe desde hace más de 50 años, la diferenciación permanece limitada al campo académico y a unos pocos sectores; ello genera un conflicto permanente para las personas que piensan que la separación entre “hombre” y “mujer”, se hace equivalente a la separación entre “masculino” y “femenino”. Mientras tanto, en la academia se promueve la aceptación de la diversidad, de la variación y de la multiplicidad de opciones. Por ello es muy importante que los y las estudiantes logren apropiarse de la diferenciación de estos términos.

Los procesos de socialización en jóvenes están atravesados por la sexualidad. Aunque el sexo biológico no varía, el género en cambio se modifica constantemente y la identidad sexual se cuestiona permanentemente. Preguntas tales como “¿Qué me gusta?”, “¿Quién me atrae?”, “¿Qué soy?” se formulan durante la adolescencia y al iniciar la juventud, algunas veces de forma abierta, pero casi siempre en silencio.

De otro lado, la posibilidad de experimentación sexual en la juventud es vivida como un proceso que se asume pero que rápidamente se olvida o se calla. Compartir amores, explorar otros cuerpos, saber qué gusta y qué disgusta, son procesos que se viven a toda velocidad y que pueden convertirse, eventualmente, en una ganancia, pero en lo sexual es algo vivido de manera discreta.

Así, las relaciones entre hombres y mujeres no están mediadas solamente por la necesidad de contacto sexual ni de reproducción, sino que vinculan lo personal y lo social, lo biológico y lo histórico.

/ **La identidad sexual individual no es tan individual** /

Si lo anterior es aceptado, entonces también tendríamos que reconocer que la “identidad sexual” no es el acto racional, deliberado, mediante el cual una persona se da cuenta de qué es, qué le gusta y con quién se identifica.

Las dinámicas de la masculinidad y de la feminidad incluyen una serie de prácticas, que van reglamentando las relaciones y establecen lo permitido y lo prohibido. Ante esto el proceso de género se produce en tres niveles que son: individual, interaccional e institucional. Puede sorprender esta categorización pero, de hecho, existen verdaderas prácticas sexuales institucionales e institucionalizadas, promovidas como naturales, es decir, como verdaderas.

Pensemos, por ejemplo, en las imágenes que promueven el noviazgo. Están compuestas por jóvenes que se muestran felices compartiendo su tiempo, sus experiencias y sus proyectos juntos. De nuevo, en el video, la sanción social que recibe el varón con respecto de la mujer se debe a que éste es infiel y por tanto, merece ser castigado (incluso, las leyes que regulan el divorcio son explícitas al respecto, pues consideran como victimario a quien ha cometido un acto de infidelidad).

Muchas películas dirigidas a públicos adolescentes y juveniles, giran en torno de esta idea: los “happy endings” del cine masivo norteamericano se caracterizan por la resolución pacífica del conflicto, que suele ser un amor imposible. Estas imágenes calan en algunos componentes del imaginario social juvenil, como apreciamos en el video de Britney.

Detrás de estas imágenes, aparentemente neutrales, es posible leer una especie de mensaje implícito: que la felicidad es un componente fundamental de la realización personal y que se logra a través de la socialización de la heterosexualidad: el matrimonio, el compromiso, la pareja feliz, no solamente son evidencia de la autorrealización sino también la afirmación de la importancia de tener una identidad sexual reforzada, es decir, de “ser mujer” y de “ser hombre” y de socializarlo.

Desde niños, en muchos casos, se nos enseña a reafirmar la masculinidad y la femineidad, participando en discusiones heterosexistas; por ejemplo, en los niños, al compartir experiencias sobre los cuerpos de las mujeres y sobre las propias experiencias sexuales, mediante las burlas que generalmente se les hace sobre la masculinidad masculina y la necesidad de seducir, de controlar, etc.; y en el caso de las niñas cuando reafirman su mayor identidad femenina.

El discurso feminista de la década del 70 y 80 tuvo un impacto sin precedentes en las ciencias sociales al mencionar a la masculinidad como una expresión patriarcal³. Si bien no todas las formas de masculinidad implican malas relaciones con el otro sexo, todas estaban en función de demostrar una superioridad atravesada por lo sexual. A raíz de ello, se llegó a un modelo de “múltiples masculinidades”, tal como lo presenta C. J. Pascoe, quien estudió las conductas de los y las jóvenes de una institución de bachillerato en California y propuso desde allí un patrón de comportamientos mediados por una división claramente patriarcal (Pascoe, 2005, cp. 1).

Tomaré el ejemplo de la construcción de la masculinidad pero no quiero desconocer la importancia de abordar un modelo similar en el caso de la mujer, sin embargo, por cuestiones de método, me limitaré al masculino. Veamos entonces una primera aproximación a la construcción de la masculinidad:

- Masculinidad hegemónica
- Masculinidad cómplice
- Masculinidad subordinada
- Masculinidad marginada

Tomemos el ejemplo del cine juvenil para desarrollar esta idea. La masculinidad hegemónica está representada por los rasgos conductuales de los protagonistas varones de las películas que acostumbramos a ver para recrearnos, como por ejemplo el rol del ogro “Shrek” o el mamut “Manny” en “La era del hielo 2”, por citar algunos ejemplos. Su mal humor, egoísmo, falta de tacto, además de su individualidad y de sus fracasos amorosos los hacen ver como inexpertos en el

manejo de las relaciones afectivas: como personajes que todavía deben aprender una lección de convivencia.

Para ayudar en este proceso de aprendizaje, podemos ver a quienes ostentan una masculinidad cómplice (siguiendo los ejemplos de cine, este rol lo ocuparían Burro, el paciente amigo de Shrek, y Sid y Diego, compañeros de viaje de Manny). Ellos participan de manera indirecta en la resolución del conflicto, encargándose de mostrar poco a poco que la masculinidad no necesariamente se demuestra mediante la fuerza, el mal humor o el aislamiento y que sus amigos pueden darse una oportunidad con “su chica”. Su complicidad llega a tal punto que a su vez, se enamoran de las coprotagonistas de las películas, tal como ocurre en la película “Grease”, cuando Kenickie, el mejor amigo del protagonista Danny, se involucra con Frenchie, la mejor amiga de Sandy. Son cómplices: rodean al protagonista, lo animan y sufren con él.

Caso distinto de quienes tienen una masculinidad subordinada, como ocurre en las películas de “nerdies” (jóvenes completamente inexpertos en temas de conquista y aislados en un mundo de conocimientos abstractos). Su inexperiencia y su falta de tacto los llevan a ser blanco de burlas y a hacer continuamente el ridículo frente a sus compañeros de clase. Su timidez, la torpeza en los actos de competencia (como en los deportes, la seducción a las chicas) y su debilidad los hacen el blanco de las burlas de todos.

Todos estos procesos están bien demarcados, tanto en el cine y la literatura como en la vida cotidiana, a través de gestos, rituales, procesos simbólicos que marcan un “antes” y un “después” y que designan una transformación importantísima en la trama: convertirse en un hombre y en una mujer de verdad. En el cine para adolescentes, los procesos para asumir la masculinidad y la femineidad se representan por medio de un clisé: la escena con música, sin diálogos, sólo mediada a través de gestos de aprobación o rechazo frente al espejo, en la elección de la ropa, el maquillaje o la indumentaria.

Al final, podemos ver cómo la tarea de asumir la propia identidad sexual, pasa por llevar a cabo gestos y situaciones ritualizadas socialmente. Tal y como señalamos en la frase del comienzo (“Y poco a poco, de tanto comportarse como un hombre enamorado, se convirtió en un hombre enamorado”), de tanto comportarnos como lo que creemos que es ser hombre o mujer, terminamos por convertirnos

en tales. Volviendo a los ejemplos mencionados, Shrek perdería su carácter si al comienzo de la serie de películas no se comportara como él cree que es ser un ogro masculino; de igual forma, ¿qué sería del video de Britney si ella no jugara con las mismas reglas que su pareja – rival?

Sin embargo, se creará que hemos olvidado un último componente de la lista de masculinidades mencionadas antes: son aquellas que aparecen como marginadas: aquellas que habrían trastornado su meta o no la evidencian. Son concebidas como abyectas y por tanto, no tienen cabida en un relato rosa. Pensemos en un hombre travestido o en una mujer transexual, es decir, que por medio de cirugías modifica su cuerpo: no gozan de la misma aceptación que aquellas personas que tienen una “identidad tradicional”; nos referimos a la identidad (o mejor, la no – identidad) de aquellos y aquellas que no resultan adaptados a las prácticas sociales y han terminado por convertirse en seres indeseables.

Es posible pensar que las masculinidades marginadas encarnan el peligro para aquellos que duden o se cuestionen su identidad: son una “espectro de amenaza”. Estos seres son personas que al no demostrar su masculinidad o femineidad en los parámetros esperados, se habrían desviado (queering, en inglés) del camino recto (straight way, en inglés). Aquí entra la Queer Theory a complementar los avances feministas sobre las implicaciones de la identidad sexual y su relación con los vínculos sociales.

/ La identidad como modo de dominación de los cuerpos: los jóvenes y la *Queer Theory* /

La *Queer Theory* (que podría traducirse como la “teoría amanerada” o “teoría dañada”, tal como cuando algunas personas dicen que un hombre amanerado es un “dañado”), reivindica con su nombre a las personas que han sido discriminadas por expresar la diversidad sexual. Esta teoría ha logrado formular un replanteamiento de las teorías sociológicas relacionadas con el género. Multiplicidad de prácticas

de género promulgadas por cuerpos biológicamente masculinos. Hombres instrumentales/mujeres expresivas, con base en una sociedad bien organizada.

A través de la Queer Theory se ha concluido que la masculinidad es lo que los hombres hacen para sentirse hombres, así como la feminidad es lo que las mujeres deben hacer para comportarse como tales. No hay un modelo único de “ser hombre de verdad” o de ser una “auténtica mujer”. Esta idea es más un instrumento al servicio de la producción de los cuerpos y las sexualidades: es lo que en ciencias sociales hemos llamado los “discursos hegemónicos”: aquellos que se imponen a través de recursos como “la verdad”, la “naturaleza de las cosas” o la “razón de ser”. Por ejemplo, creer en la exaltación de la fuerza natural del hombre y aceptar como un hecho biológico el rol sumiso de la mujer.

Para comprender la idea de los discursos hegemónicos a cabalidad, es importante introducir dos términos claves: me refiero a la dominación y al control. Por control, entendemos el sistema por medio del cual los individuos son sometidos a las normas disciplinarias directas de la sociedad, tal como cuando se vigila a las personas prisioneras, a los escolares, a los enfermos, a los pacientes psiquiátricos, etc. El control biopolítico se ejerce de manera permanente y consciente; cuando estos modos de vigilancia se implantan de manera permanente en los individuos y terminan por darse por sentado, nos referimos a un ejercicio de dominación.

Como dijimos antes, los cuerpos son controlados y dominados a través de mecanismos de poder. Uno de ellos, y quizás el más controvertido, es el discurso científico. Sobre todo porque apela a recursos que terminan por convertir en natural aquello que es una construcción social.

Tomemos un ejemplo: la discusión sobre la conformación corporal femenina, que dio tanto de que hablar hace unos años, concluía señalando que las mujeres más aptas en términos reproductivos eran aquellas que tenían mejor distribución adiposa en el cuerpo: las caderas redondeadas, el abdomen amplio, los senos grandes, “estarían dispuestos a alojar al feto y permitirían la perpetuación de la especie” (ver, por ejemplo, Brizendine, 2007, para todo un estudio sobre la relación entre el sexo biológico y las tareas sociales de la mujer). De igual forma, algunos científicos han considerado que la homosexualidad es un recurso de la especie para disminuir el número de nacimientos y frenar la sobrepoblación de la tierra⁴.

Sin embargo, desde la Queer Theory, estas afirmaciones no hacen más que sostener las prácticas de dominación y de control ejercidas sobre los cuerpos de hombres y mujeres: su trasfondo sigue siendo, tal y como lo era hace menos de 40 años, el que los seres humanos cumplan con su misión de reproducirse como especie y vivan en función de ello.

Esta teoría queer desafió muchas ideas propias de las ciencias sociales, pues hasta entonces nunca se había abordado de manera profunda las preguntas sobre el por qué de los modos de ser sexuales. Se busca entonces una teoría posmoderna, sobre todo porque las interpretaciones que presenta acerca de las prácticas sociales entre hombres y mujeres, son al mismo tiempo una manera de desafiar y de cuestionar aquello que siempre hemos creído qué es normal, lógico o natural.

Como dice Eve Sedgwick, “...los hombres no son necesariamente parte de la masculinidad” (Sedgwick, 1995), con lo que quiere dar a entender que las pautas de conducta masculinas no se conforman con los cromosomas XY. La idea es no definir la masculinidad a través del dato biológico, sino tener en cuenta los espacios en los que esta masculinidad se negocia, así como los objetos que la conforman y los cuerpos que la sociedad regula. Un ejemplo es la heterosexualidad compulsiva. Con este término, nos referimos a la necesidad de muchas personas, especialmente hombres, de demostrar activamente a la sociedad (y sobre todo a sí mismos) que se es hombre, un hombre de verdad, como nos muestra el video de Britney Spears: un varón heterosexual, con posición económica acomodada, fiel... pero podríamos agregar también blanco.

Volviendo al tema de los rituales corporales, ahora podemos observar que las prácticas de socialización impuestas sobre las personas son un conjunto de herramientas para la preservación de la masculinidad y de la feminidad. Pero, ¿por qué el afán por preservarlos al máximo y evitar que las personas exploren alternativas o se percaten de la existencia de otras posibilidades?

La respuesta parte de la misma Queer Theory. Ser hombre y ser mujer son parte de un conjunto de actos que se imponen sobre nosotros como algo necesario para convertirnos en seres inteligibles y coherentes basándonos en lo que creemos que es la identidad.

La inteligibilidad es la principal herramienta de los dispositivos de dominación y control. Por inteligibilidad entendemos la necesidad de hacerse comprensible para el otro a través del uso del propio cuerpo. Y el género es entonces esa categoría que reglamenta y define todo lo que se espera que se haga siendo hombre o mujer. Es la “actividad de manejar una conducta situada a la luz de las concepciones normativas y de actitudes y actividades apropiadas para una categoría de sexo”. O también “un conjunto de actos repetidos dentro de una alta regularidad rígida que coagula con el tiempo para producir la apariencia de sustancia, de una forma natural de ser” (Butler, 1990)

El género es entonces un proceso de invocación (“vean todos: yo cumplo con las pautas mínimas de conducta masculina o femenina”) y al mismo tiempo, de repudio (“vean todos: él / ella no cumplen con estas condiciones”).

Pensar en la sexualidad como un asunto social es un proceso complejo. Se comprende que gracias a la Queer Theory, muchas preconcepciones de las personas del común se vean amenazadas: incluso, buena parte de los rechazos a dicha teoría parten de la sensación de amenaza que la diversidad sexual despierta, lo cual no es más que una expresión de las formas de dominación empleadas socialmente. Como siempre se nos enseñó que la sexualidad es un asunto privado y que se separaba de aquello constituido por la sociedad, es difícil enfrentar los cuestionamientos de hoy.

/ Conclusiones /

La masculinidad y la feminidad no son categorías homogéneas que cualquier niño o niña posea en virtud de ser masculino sino que es una configuración de prácticas y discursos que diferentes jóvenes deben encarnar de distintas maneras y en diferentes grados.

La feminidad y la masculinidad se tendrían que entender no como una categoría adjunta al cuerpo sino como una forma de dominación usualmente expresada a través de discursos sexuados

Según la reflexión que presentamos, la masculinidad y la feminidad evidencian en su interior toda una serie de prácticas de dominación y control que han sido tan interiorizadas que no se transforman de la noche a la mañana.

/ Bibliografía /

Badinter, E. *XY La identidad masculina*, Ed. Norma, Bogotá, 1993

Brizendine, L. *El cerebro femenino*, Paidós, Barcelona, 2007

Butler, J. *El género en disputa*, Paidós, México DF, 2002

_____. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Paidós, Bs. As. 2003

_____. *Undoing Gender*. Routledge, NY, 2005

_____. Butler, J. Laclau, E. Zizek, S. *Contingencia, hegemonía, universalidad*, FCE, México DF, 2003

Cameron, D. Kulick, D. *Language and Sexuality*, Cambridge UP, Cambridge, 2003

Eribon, D. *Reflexiones sobre la cuestión gay*, Anagrama, Barcelona, 2000

Foucault, M. *Historia de la sexualidad*, Siglo XXI, México DF, 1986

Laqueur, T. *La construcción del sexo: de los griegos hasta Freud*. Cátedra – Inst. De la Mujer, Valencia, 1990

Lee Bartky, S. *Femininity and Domination*, Routledge, NY, 1990

Pascoe, C. J. *Dude, You're a fag. Masculinity and Sexuality in High School*, UCLA Press, Los Angeles, 2007

Roudinesco, E. *La familia en desorden*, FCE, México DF, 2002

/ **Notas** /

1. Documento preparado por Andrés Felipe Castelar C., psicólogo, para el Grupo de Estudios sobre Género de la Universidad Icesi, Cali, diciembre de 2008. El autor agradece la colaboración de los estudiantes de 4º semestre de psicología de dicha universidad, especialmente a Juan Camilo Muñoz, quienes discutieron algunas ideas sobre el borrador de este texto.
2. Ver el video de la canción, disponible en la página www.youtube.com, tomado el 19 de noviembre de 2008, en: <http://es.youtube.com/watch?v=kikkrgdgpw&feature=related>; también los foros creados por sus admiradores en la página <http://www.britneyspears.com/2008/10/womanizer-fans-unite.php>
3. El término “patriarcal” es mucho más abarcador que la palabra “machista”, puesto que da mejor cuenta del conflicto sexual, que no se limita a comportarse como “machos” o “hembras” sino que prefigura una visión jerárquica, en la que lo “macho” no es que sea mejor sino que está por encima de lo “hembra” y lo controla.
4. Ver por ejemplo, los informes periodísticos que divulgan las investigaciones sobre la relación entre la orientación sexual y la conformación cerebral, en <http://www.taringa.net/posts/1307824>

Los jóvenes como actores plenos en la construcción de relaciones sociales¹

/ Resumen /

Este texto es una aproximación a la categoría “juventud” y, de paso, a la agrupación humana usualmente conocida como “jóvenes”. Se analiza la concepción tradicional del joven, que ha sido concebido como un sujeto en moratoria psicosocial, atravesado por criterios de clase y de articulación social, en proceso de construir una identidad propia, carente de alguna forma de criterio propio. Se propone entonces una alternativa a esta mirada tradicional, partiendo de la construcción política y participativa de los jóvenes como grupo social. Así, se busca desafiar la categoría tradicional, al darle cabida a los jóvenes como participantes de la construcción de relaciones sociales; este desafío se delimitará al campo de la educación superior.

Palabras clave: Psicología / Ciencias Sociales / Jóvenes / Universidad / Construcción Social

/ **Introducción** /

La “juventud” solía ser vista desde la adultez como una época lejana, un pasado perdido, una bonita experiencia que se recuerda con nostalgia, como un lapso que dejó muchas vivencias pero que ya se superó, y que quedó en las mentes pero no trascendió a más.

Desde la investigación en ciencias sociales, la idea de “juventud” solía convertirse en un cajón de sastre conceptual, en el que se almacenan todas las expresiones de resistencia, rebeldía, rechazo y desafío a la autoridad: en ella se encuentran agrupadas las manifestaciones de contracultura, el afán de experimentación, las inquietudes por una anarquía utópica.

Sin embargo, la atención se ha centrado en los últimos 15 años en trabajar “con” los jóvenes y no “hacia” los jóvenes. Se ha reconocido que la juventud es una realidad y no únicamente una construcción teórica: su naturalización ha terminado por dejar huellas. De ese modo, es posible afirmar que no existe “la” juventud, sino que habría que hablar de “las” juventudes, en tanto esta clasificación estaría atravesada por múltiples situaciones y procesos particulares, tanto estructurales como situacionales, que singularizan las vivencias de los jóvenes.

Este documento se centra, por tanto, en analizar la pertinencia de considerar la categoría “jóvenes” como algo más que un grupo etario con características más o menos definidas aunque variables (características no solamente fisiológicas y emocionales sino también simbólicas y sociodemográficas) sino más como un actor social.

Por lo anterior, este documento presentará, como primera medida, un análisis sobre la juventud como “categoría”; posteriormente, se debatirá la pertinencia de esta categoría, específicamente acercándonos al contexto de la educación superior. Finalmente, se propondrá una mirada alternativa, en la cual los jóvenes son concebidos como actores sociales con plenas capacidades de acción y de politización de sus conflictos.

/ La “categoría” de juventud /

“La juventud no es más que una palabra”, escribía Pierre Bourdieu en 1978 (Bourdieu, 2003: 163). Con ello se refería a que la categoría de “joven” es una delimitación nacida de la necesidad de establecer un orden social y no se corresponde con un periodo natural articulado al desarrollo del ser humano.

La barrera entre la juventud y la vejez está atravesada por las épocas, por las prácticas y por los ritos de paso y de aceptación en comunidad y resulta tan maleable que la determinaría la “lucha de edades”, un fenómeno casi como el de la lucha de clases sociales: ello intensificado por el incremento en la esperanza de vida. Para la propuesta sociológica bourdieusiana, la idea de juventud se difumina en medio de los intereses económicos y políticos de una clase en particular, además de que constituir una práctica de dominación de los que ostentan el “poder” y una mayoría que cuenta con la “fuerza” pero carece del conocimiento y de la precisión para administrarla (Bourdieu, 1990: 164 y ss).

Por ello, durante buena parte del siglo XX, la juventud fue una categoría que dejó (de nuevo en palabras de Bourdieu) “por fuera del juego” la participación de los jóvenes en la toma de decisiones sociales y en la posibilidad de participar activamente en la vida del Estado. Ese fuera de juego que es la moratoria social, terminó por aislar a los adolescentes y adultos tempranos y por dejar su fuerza, en los cuarteles de invierno de la familia.

Y en esa línea se insertan los estudios psicológicos sobre juventud, interesados en la construcción de una “identidad” personal (Erikson, 1958; 1962) y en analizar el desarrollo social y afectivo mediante la observación de las exploraciones juveniles en ámbitos como la vocación (Super, 1964), la vida moral (Piaget, 1959) y demás, muchas veces extrapolar información recogida con niños y adolescentes.

Ahora bien, uno de los más importantes cambios que ha sufrido la sociedad en los últimos tiempos es la transformación del lugar que los jóvenes ocupan como objeto de estudio (los cuales hace unas décadas no eran tema principal para investigar), y especialmente la mirada sobre sus conductas, de cara a una articulación social.

Cambios que se articulan a las transformaciones actuales sobre la mirada de estas categorías. Por ejemplo, los trabajos que cuestionan la idea de “infancia” como categoría, y que la ven más como una estructura social periclitada, decadente, como una mitología e incluso, como expresión de ficciones de principios de siglo.

Esto ha permitido cuestionar no solamente la periodicidad tradicional (niño, adulto, viejo) sino también su consecuencia prescriptiva: la necesidad de “quemar etapas” de atravesar por cada periodo para cumplir con los requisitos indispensables. Así, la juventud (como la niñez y demás) no tiene que ser vista necesariamente como una metamorfosis (en el sentido inicial del término, como una serie de etapas irreversibles, basadas en los cambios cualitativos de la fisiología individual) sino parte de un proceso vinculante con la sociedad.

Por ejemplo, el texto “Jóvenes, bandas y tribus”, del antropólogo Carles Feixa Pampols, presenta un recorrido histórico-cultural por las diferentes formas de ser jóvenes a lo largo de las diferentes épocas de Occidente. Los ritos de paso a la adultez en la época antigua, la clásica y la medieval, hasta la industrialización, nos muestran el cambio radical en el concepto y las prácticas sociales e individuales de los jóvenes.

Feixa define este lapso como “...la fase de la vida individual comprendida entre la pubertad fisiológica (una condición natural) y el reconocimiento del estatus adulto (una condición cultural), la juventud ha sido vista como una condición universal, una fase del desarrollo humano que se encontraría en todas las sociedades y momentos históricos” (Feixa, 1998).

Esa condición fisiológica (centrada en las modificaciones biológicas del cuerpo) trae para el adolescente una etapa de “tempestad”, la cual es atribuida a estos cambios biológicos que son naturalmente inevitables y que han de ocurrir en todos los seres humanos. En medio de estos cambios, los jóvenes deben conseguir articularse socialmente, para lo cual las diferentes sociedades han establecido, según sus diversas formas, ritos y procesos para lograr que el infante realice la transición a la vida adulta.

Para que la juventud tenga una existencia ontológica, se requeriría entonces de una serie de condiciones sociales tales como normas, comportamientos e instituciones, además de imágenes culturales prototípicas (valores, atributos y ritos

exclusivamente aplicados a los jóvenes). De esta forma podríamos percibir un cierto modelo conductual, en el cual se debe alcanzar cierto nivel de adaptación, para las diversas tradiciones que establece cada sociedad y las cuales se deben cumplir y enseñar a todo aquel que pertenezca a ella.

En las ciencias sociales tradicionales predominaría entonces la idea de que los jóvenes requieren de una articulación simbólica (sea la adaptación conductual, el entrenamiento en habilidades sociales propias de los adultos, la adecuación al orden social, etc.). De hecho, autores como Joseph Adelson, advierten sobre las dificultades que acarrea pensar a los jóvenes como un todo uniforme: “Tomados en conjunto, los adolescentes no muestran confusión, no están profundamente perturbados, no están a merced de sus impulsos, no se resisten a los valores de los padres, no son políticamente activos, no son rebeldes” (Adelson, 1980, 120). Nótese que los jóvenes son comprendidos en términos de objeto de estudio, que debe ser delimitado, encuadrado antes de dedicarse a medirlo cuantitativamente y comprenderlo cualitativamente.

Feixa establece una serie de épocas que determinaron la concepción sobre qué es ser joven: esta categorización se adecúa a las condiciones sociales de cada época y muestran cómo ha sido concebido el adolescente a lo largo de la historia. Veamos uno a uno cada periodo.

1. *El púber de la Antigüedad*

En las sociedades pre-industriales, para facilitar el ingreso de un individuo al orden adulto, era necesario cumplir con dos procesos necesarios para la supervivencia material y social del grupo, es decir: se requería de una formación de agentes productivos y otra de agentes reproductivos. Algunos ritos de paso eran vistos como la hora de morir (atravesar el rito de paso) el cual lo convertirá en adulto, mediante la toma de un alucinógeno y su consecuente aislamiento del clan: aislamiento que culmina cuando despierta y es informado de que ya ha vuelto a nacer y es hombre, por lo cual puede pensar en casarse, tener hijos y participar en las actividades de los adultos, es decir puede lograr una articulación a la sociedad.

Así como Rousseau y Stanley Hall determinaron que la adolescencia era un segundo nacimiento (Kaplan, 1996: 44 y ss.), en esta sociedad tradicional podemos ver que se aplica en mismo sentido de la palabra, ya que se ve como un momento

en el que el niño muere y vuelve a nacer ya como un hombre. Sociedades como la Masai, aplican a sus ritos de paso no un sentido individual sino social, en la cual todo el grupo de edad se inicia al mismo tiempo, lo que conlleva a establecer vínculos que perdurarán durante toda la vida, mediante el paso por cuatro etapas (joven guerrero – dedicado a la actividad militar, adulto casado – dedicado a la actividad domestica, hombre mayor – encargado de la toma de decisiones y de conservar el poder y, por último, el anciano con poder ritual y simbolico) y que empieza con la circuncisión.

Fenómeno nada alejado de nuestras prácticas sociales, que de alguna manera se han ritualizado, tales como la asignación de un título universitario, el inicio de un empleo o una relacion estrecha con un colega durante la adolescencia (Cfr. La importancia de la amistad en autores como Harry Stack Sullivan), no se entabla solo con una persona si no con todo un grupo y perdura para toda la vida.

2. El efebo de la Grecia Clásica:

En esta época, la imagen del joven que llega a nosotros, era la de aquel deportista que enseñaba su cuerpo, que se integraba a otros guerreros que combatían junto con los dioses, a la par que contemplaban a los grandes pensadores y aprendían el arte de la filosofía. Para Feixas, este término de efebo “significaba etimológicamente el que ha llegado a la pubertad, pero además del sentido fisiológico se le daba un sentido jurídico. La celebración y reconocimiento público del fin de la infancia abría un periodo obligatorio de noviciado social” (Feixa, 1998, Op. Cit.).

En esta época, los jóvenes se dirigían a un entrenamiento militar hasta los veinte años y que consistía en el propiciamiento de cambios físicos, sociales y cognitivos, ya que se desarrollaban ejercicios institucionalizados que combinaban el aspecto de preparación para la guerra (cambios físicos que generaban nuevas habilidades físicas), con el de formación moral incluyendo un periodo de aislamiento (les son asignados nuevos roles y este aislamiento modifica sus relaciones con los padres y la dependencia que éstos tenían para con ellos) y los cambios cognitivos al asumir los diferentes roles y las metas en términos de razonamiento y deliberación.

Además de esta preparación, también se le brindaba una educación en cuanto a la formación erótica, vinculada estrechamente con la formación militar, vinculada a su vez con una incipiente separación por clases. “El modelo de efebo, no se aplicaba

ni a las muchachas ni a los jóvenes plebeyos o esclavos” (Ibíd). En este apartado es notoria la preocupación, ya no solamente por la asignación de labores sino también por la necesidad de formación espiritual (la paideia griega trascendía la mera educación y se centraba en el cultivo del espíritu) (cfr. Dover, 1978; Halperin).

3. *El mozo medieval:*

En esta época, Feixas no distingue entre la adolescencia y la edad de la pubertad, pues la juventud se consideraba como la edad del medio que es lo que actualmente conocemos como adultez. El no reconocimiento de esta etapa se debía a la rápida inserción en la vida adulta, ya que desde los 7 u 9 años tanto los niños como las niñas dejaban su hogar para ir a residir en la casa de otra familia, donde empiezan a ejercer tareas domésticas y aprenden los oficios y habilidades, a partir del contacto directo con los adultos.

La separación temprana generaba una aceleración de la vida social en función del rango y hacía que los jóvenes adquirieran sus aprendizajes lejos de su núcleo familiar (abadías, trabajo como escuderos, ligas y gremios), por tanto era entendible el sentimiento débil de cohesión hacia su familia.

4. *El muchacho de la sociedad industrial:*

Es en esta época donde Rousseau presenta la categoría que se llamará posteriormente “adolescencia” (a través del Emilio, en 1762) y la consideración de esta época como un segundo nacimiento, a través de la crisis inevitable de la edad y la necesidad de separar a los jóvenes del mundo adulto. A partir de esta “invención”, se empiezan a plantear las posteriores teorías de psicólogos y pedagogos, es decir: se empieza a dar relevancia a esta etapa de la vida.

Esta adolescencia fue difundida además como una condición social, propia de todos los seres humanos, que atravesaba todas las clases sociales, a la par que las instituciones sociales empezaron a sufrir transformaciones: la primera institución en cambiar fue la propia familia, ya que se hizo menos común el hecho de que un niño se fuera de su casa a temprana edad para aprender a ser adulto: ahora es la familia quien empieza a hacerse cargo de la educación y adoptan un sentimiento de profunda responsabilidad hacia ellos (Lasch, 1979; Roudinesco, 2004).

Asimismo, la escuela dejó de ser un espacio reservado a los clérigos y a los licenciados especializados en ciertos problemas del conocimiento y pasó a convertirse en un instrumento al servicio de toda la sociedad: también el ejército, que como institución deja de ser una organización mercenaria sólo al servicio de una minoría y se convierte en una obligación social para los hombres: con las ideas de “nación” y “patria”, se planteará que el servicio militar sirve para hacerse hombre y que al terminarlo ya están preparados para entrar y articularse socialmente.

Finalmente, el mundo laboral en el que anteriormente los jóvenes eran protagonistas, da un vuelco significativo, pues con la industrialización se requiere de mayor capacitación para el desarrollo de tareas, que pasaron a ser más complejas y demandantes: los jóvenes no la poseían y cuando se adquiría, se debía más a la experticia de un adulto: por tal motivo, los jóvenes son expulsados del mercado laboral para que entren a capacitarse o a dedicarse a recorrer las calles. Este es el “time off” del que habla Bourdieu.

Al mismo tiempo, con la atención de la sociedad puesta en los jóvenes, se ponen en funcionamiento cárceles y tribunales para jóvenes, servicios de ocupación y bienestar. La policía de la familia (cfr. Donzelot, 1979, especialmente su capítulo “La conservación de los hijos”). Así, hoy estaríamos, según las categorías de Feixas, en una nueva edad:

5. *El joven de la sociedad post-industrial.* Según Feixas:

“...si la adolescencia fue descubierta a finales del siglo XIX y se democratizó en la primera mitad del XX, la segunda mitad del siglo ha presenciado la irrupción de la juventud, ya no como sujeto pasivo, sino como actor protagonista en la escena pública. Tras la Segunda Guerra Mundial, pareció imponerse en Occidente el modelo conformista de la juventud, el ideal de la adolescencia como un periodo libre de responsabilidades, políticamente pasivo y dócil” (Ibíd.,).

La juventud pasa a ser la edad protagonista de la sociedad, que otorga una moratoria social y psicológica, como periodo entre la adolescencia y la adultez libre de responsabilidades. Cuando esta época se presenta como un acontecimiento social importante, se empieza a convertir en la edad de moda, con la imagen del rebelde sin causa, acompañado de las diferentes subculturas juveniles, como los

rockers, los hippies, los punks, y en Latinoamérica por ejemplo, los rockcanrroleros, entre otros más. Esta “juvenilización” de la sociedad se relaciona estrechamente con la transformación del modelo de producción y con la crisis del modelo adulto que regía a la sociedad de ese entonces.

El avance de los medios de comunicación masificados y de una creciente industria del entretenimiento, permitió la creación de una cultura juvenil, cultura globalizada a partir de la comunicación de las culturas de los diversos países, y al mismo tiempo, localista, que se esfuerza por rescatar diferencias sutiles tales como la música, modos y prácticas de socialización que particularizan las prácticas de consumo masivo. La pertenencia a estas diversas culturas juveniles a través del tiempo, según la tradición de las ciencias sociales, se originan en esa búsqueda de identificación con un núcleo que se ubica por fuera de la constelación familiar, es decir: el joven está buscando realizar el acto de separación afectiva que le permita establecer su propia autonomía y así pueda articularse a su sociedad.

Pero además del factor mediático, que ha logrado masificar las aspiraciones sociales de un pequeño segmento de la población, en la sociedad contemporánea hay un afán sentido por promover la diferenciación radical: la necesidad de hacerse a una identidad propia, singular, que diferencie radicalmente a cada futuro miembro de la sociedad; el uso de recursos basados en la imagen, tal como la incorporación de indumentarias y modos de relación otrora extravagantes. Este fenómeno es notorio en los jóvenes, quienes (desde el punto de vista de los adultos), corren el riesgo de ser estigmatizados, como en el caso de los movimientos punks o los jóvenes góticos; recursos como el pastiche en la apropiación del lenguaje, las modas transformadas y recicladas, la incorporación de gestos y palabras trasgresoras, etc., son motivo de escándalo en padres y maestros. Sin embargo, se les escapa poder comprender a cabalidad el proceso que vivimos: la “oficialidad” que es mucho menos sonora y visible, también hace parte de la configuración de la cultura juvenil, y es mucho menos estudiada.

Ahora bien, los gestos, los discursos, la indumentaria de los jóvenes, hablan de un nuevo lugar colonizado por el joven: hablan de su cuerpo. Así, el cuerpo funciona como una herramienta social, utilizado tanto para diferenciar como para mostrar similitud con otros. En palabras de Viviam Unás, estaríamos presenciando la emergencia de una cultura somática, que concibe el cuerpo como un instrumento

socialmente rentable, que facilita la supervivencia urbana. El cuerpo es entonces un dispositivo que condensa los procesos de articulación y marginación a la sociedad (Unás, comunicación personal, 2008).

Y cómo lo describe Emma De Llanos: “En definitiva, podemos considerar el cuerpo como punto de referencia para aprehender el mundo, situarse en él y, a la vez, modificar tanto la dimensión espacial como temporal” (De Llanos Serra, Emma, 1994: 68). Este aspecto ha llamado poderosamente la atención de la psicología en las últimas décadas⁴.

La atención al cuerpo, vista desde la perspectiva de De Llanos, se basa en la idea de la delimitación Yo – Otro, concibiendo el cuerpo es un campo de pulsiones libidinales y de muerte, además de la unión de dos grandes esferas en conflicto: el narcisismo y la sociedad. El cuerpo es, por lo tanto, un campo estructurado a partir de influencias sociales, como por ejemplo la televisión o el grupo de pares, pero sobre todo las pulsiones amorosas (a parti de conductas como mirarse continuamente al espejo, acariciarse, explorar sensaciones) y las agresivas (la incorporación de dietas, la entrega al ejercicio, la realización de cirugías y de pruebas físicas), así como de la estetización de consumos y la mercantilización de apariencias. Como se dio a entender anteriormente, no es que los jóvenes se particularicen hoy: es que presenciamos la “juvenilización” de la sociedad.

Por lo tanto, existe una gran tendencia del joven (y también del adulto, eliminándose los límites de clase y género) a “cuidar” su cuerpo, mantenerlo ejercitado y limpio, para obtener una buena aceptación por parte de su grupo de pares y de los que lo rodean y así mismo, gozar de un buen autoconcepto. Los jóvenes que no siguen estas “reglas” modernas sobre el cuerpo, tienden a sentirse inferiores a los demás o, por el contrario, acentúan los defectos de sus cuerpos en cuerpos de otros para elevar su autoconcepto: por medio de burlas y chanzas hacia los otros, aumentan el defecto ajeno y así ocultar el propio.

Otro aspecto que influye sobre las prácticas del cuerpo del joven es la diferenciación del género, es decir, la clasificación entre hombres y mujeres de acuerdo con la construcción diferenciada de su apariencia, así como con los rituales y a las prácticas sociales en la vida diaria. En la actualidad es notoria el desdibujamiento del afán diferenciador del género, enfrentado a la presión por realzar el género en los

adultos, y así, las prácticas exclusivas de casa uno estén siendo incorporadas en el otro (el uso del maquillarse en los hombres; la práctica de deportes competitivos).

Todo lo anterior lleva a reflexionar sobre la idea del joven de hoy, ya no preocupado por “ser bien visto” por familiares y adultos cercanos, sino por ser reconocido por los otros significantes, especialmente por su grupo de pares; los y las jóvenes se despreocupan de manera significativa por tener una orientación sexual bien definida y ven como irrelevante el gozar de una buena aceptación por parte de quienes no forman parte de su círculo. Pese a esto, lo que habría cambiado en los jóvenes de hoy es el código que rige lo prescrito de lo proscrito. “El joven dirige todos sus esfuerzos para no salir de los límites que marcan las pautas de conducta y criterios de feminidad y masculinidad esperados y aceptados por el grupo al que pertenecen” (De Llanos: Op. Cit: 72)

Como podemos ver, el joven adolescente actual es presionado a seguir unas pautas sociales sobre el uso de su cuerpo, cuidarlo y mantenerlo para verse y sentirse bien con respecto de los otros, es decir, las prácticas que adopte con su cuerpo van a tener resultados en la comunidad en la cual se desenvuelve, siendo aceptado o rechazado, por lo que de sí mismo depende el uso que tenga de su cuerpo, tomando en cuenta la posición que asuma frente a su comunidad.

Por lo tanto, la concepción que tiene sobre su cuerpo y su sexualidad van a llevarlo por diferentes caminos, pero en este caso, el adolescente influenciado por los medios de comunicación, el adolescente va a tomar todas las vías necesarias para tener un cuerpo apreciado: las extenuantes rutinas de ejercicio, las dietas y cirugías, hasta gastar grandes sumas de dinero en ropa de “marca” que mostrarán al otro su estilo y posibilidad económica, si hablamos de una clase acomodada o emergente; alteraciones en la indumentaria, cabello y atuendos, proezas físicas y adhesión a grupos de identidad, al referirnos a otros sectores.

Sin embargo, quedan muchos pendientes en este tema. La fetichización del cuerpo ininteligible puede ser leída en una clave diferente: parafraseando a Zizek, en su análisis de la fetichización del síntoma (Zizek, 1992: 44), el cuerpo de hoy es un fetiche en la medida en que el joven quiere decir: “Ya sé que parezco del otro sexo, pero aún así...” y sus “opponentes sociales” que lo critican, leen lo contrario: “Ya sabemos que eres [hombre, mujer], pero aún así...”. El cuerpo se convierte en un objeto fetiche, investido de deseo pero carente de utilidad simbólica (esto

es, de la posibilidad de intercambio), como no sea de la imposibilidad misma de acceder a él.

De ahí que el cierre, el repliegue sobre sí mismo (visible a través de la no opinión sobre el cuerpo del otro, de la presión por dejar al joven en paz, de la formación de límites férreos entre el adentro y el afuera, etc.) sea un modo de exigir al otro el silencio, la privacidad, la ausencia, es decir, la imposibilidad de politizar el cuerpo. A medida que se produce una libertarización del cuerpo y de la identidad del joven, éste debe apelar a nuevos recursos para constituir su singularidad. Así, las transformaciones radicales visibles hoy, serían muestra de la dificultad significativa por simbolizar las transformaciones etarias y el establecimiento de las nuevas relaciones con pares y adultos.

Así, en las ciencias sociales ha prevalecido la idea de que el cuerpo (y con él, las convenciones sociales) es el soporte material del yo y además, es el vínculo entre el individuo y la sociedad. Como hemos visto, para la interpretación social tradicional de la juventud (la psicología, la antropología, la sociología), las relaciones sociales y las transformaciones simbólicas, están supeditadas al bagaje físico, al estatuto corporal del que goza el joven.

Con el panorama histórico descrito antes, encontramos a los jóvenes de hoy en una situación hartamente compleja: la tarea de capacitarse para incorporarse activamente a la productividad social, al tiempo que se les responsabiliza individualmente para construir una identidad que los distancie emocionalmente de la niñez, que los haga partícipes de las necesidades del medio, que los convierta en independientes de la familia y que se hagan autónomos cognitivamente y moralmente.

Y en este punto, resulta fundamental señalar un aspecto que toca las fibras de la misma psicología: ¿cuáles son los límites de la categoría “jóvenes” o “juventud”, ya no en lo cronológico sino en lo relacional? ¿Cuándo se habla de “el joven” relacionado con los demás jóvenes? ¿Qué tanto peso tienen los otros en la conformación de este sujeto? La presencia de los pares como parte de las nuevas redes que el joven crea, ha sido trascendental para la psicología, pero lastimosamente se ha quedado en eso: en un componente importante.

De ese modo, están abocados a asumir el rol asignado por la sociedad y, al mismo tiempo, enfrentar la representación social que se ha construido en torno de su

edad. Veamos la mirada tradicional de la psicología cuando el joven se inserta en el medio universitario.

La psicología vocacional se ha centrado particularmente en el joven que está tomando decisiones tan trascendentales como la elección de su futuro profesional. De hecho, esta área de estudios se ha enfocado en el análisis de los factores que influyen esta toma de decisiones y el contexto en el cual éstas se dan (ver una interesante revisión del tema en Fouad, 2007).

Quizás el pionero en estas investigaciones fue John Holland (ver una aproximación en Holland y Whitney, 1969) quien estudió los rasgos de personalidad que intervenían en una decisión vocacional acertada y los relacionó con los factores ambientales que las favorecían: algunos rasgos de personalidad de los jóvenes se correspondían no solamente con las demandas propias de cada vocación, sino también con las posibilidades personales a explorar por parte de los jóvenes.

Asimismo, Super (en Fouad, Op. Cit.), en la misma época, estudió el desarrollo vocacional a partir de la secuencialidad entre las aspiraciones vocacionales, las exploraciones y las transiciones en la carrera elegida. Por otra parte, Blustein, Devenis y Kidney (1989) estudiaron la relación entre la conformación identitaria del yo y el desempeño del estudiante en su carrera elegida.

La evidencia empírica habla entonces de la correlación directamente proporcional entre el desempeño vocacional y la identidad establecida del yo: esta continuidad en el tiempo posibilitaría una adecuación del yo a los intereses profesionales particulares de cada joven; al mismo tiempo, muestra cómo la moratoria social se convertía en la posibilidad de explorar y ampliar el medio social y ambiental del joven.

Sin embargo, la elección vocacional se ve atravesada por factores externos individuales y sociales, y más en el contexto al que pertenecemos. A partir de esta mirada se puede problematizar, por ejemplo, el caso de la mal llamada “deserción escolar” y universitaria, es decir, el fenómeno de la pérdida temporal o permanente del vínculo formal del joven con la academia, o su salida prematura.

Como se puede observar a lo largo de las publicaciones sobre la psicología de la adolescencia, esta disciplina ha procurado estudiar la posibilidad de vincular al

adolescente a la sociedad, de articularlo al orden social y simbólico, partiendo de una separación ya clásica entre la integración y la exclusión.

La escuela, como agente socializador (que eventualmente reemplaza, en casos cada vez más frecuentes, a la familia) enfrenta el problema de sostener el lazo que integra al joven al espacio académico, no como una atadura que reprime sino como un agente catalizador de procesos individuales. Explica Dina Krauskopf que “La educación es parte del campo de la elaboración de la propia identidad, del sentido de vida. Los conocimientos son instrumentos para [...] enfrentar el presente y avizorar el futuro, en interacción con las posibilidades que la sociedad ofrece” (Krauskopf, 1998: 4).

Así, la mirada de la universidad como simple distribuidora de información ha pasado a la historia y en cambio, surge este espacio como el punto de apertura social y relacional de sus miembros, que además se torna significativo dadas las condiciones actuales de desigualdad social que vivimos, y que a los jóvenes afecta aún más. Por ejemplo:

...la educación, que antaño era monopolio exclusivo de la escuela, se ha convertido en la sociedad contemporánea en una práctica cultural que impregna todos los procesos y espacios sociales. La escuela ha sido desbordada por los medios de comunicación y por nuevas agencias culturales que logran ser más versátiles y eficaces en la generación de novedosas maneras de saber y de socializarse. Así, la educación ya no tiene como escenarios exclusivos la familia y la escuela, y por el contrario se encuentra dispersa y ubicua en los procesos de socialización y desarrollo (Jurado, 2002, versión electrónica).

La universidad se convierte, entonces, en un campo de fuerzas sociales, en el que se establecen relaciones de todo tipo (con pares, con líderes de opinión, con investigadores). Es un lugar simbólico que asigna responsabilidades, permite la construcción de criterios y el afán por resolver o intervenir en la resolución de conflictos y problemas sociales. Es, para algunos, el último de los ritos de pasaje (Agamben, 2001: 127).

Esto tiene una serie de implicaciones negativas, sin duda, como lo es por ejemplo la idea de obligatoriedad que se cimienta más y más en la sociedad: ello convierte al campo universitario en un requisito y no en una oportunidad, por lo cual para

muchos será un espacio algo más que accesorio. Además, la ampliación de la brecha social entre integración y marginación se fortalece, pues este requisito marca la diferencia no solamente de salario sino también de estatus, de asignación de responsabilidades y de capacidad de intervención social.

El campo universitario también es aquel en el que, además, se manifiestan todas las problemáticas propias de las crisis sociales de hoy, dado que la educación superior se convirtió rápidamente en una suerte de privilegio, aunque la lucha por hacer de ella un derecho plano no ha acabado. El término “campo” aquí, según Hannah Arendt,

...corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el hombre, vivan en la tierra y habiten el mundo. Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente la condición -no solo la condición sine qua non, sino la conditio per quam – de toda vida política-“ (Arendt, 1993:22).

Un ejemplo interesante del interés reciente de las ciencias sociales por la relación entre jóvenes y universidad está en la investigación de Luz Gabriela Arango sobre discriminación por género y vida universitaria, publicada recientemente (Arango, 2006). Explica:

El deterioro de la universidad pública y su baja participación en la matrícula –en el año 2001 representó alrededor del 30% de las instituciones de educación superior, mientras que el 70% de la oferta está en manos de instituciones privadas– ha significado la reducción de las oportunidades para acceder a educación superior de buena calidad para los sectores sociales menos favorecidos. En esa medida, la capacidad de la universidad para generar procesos de movilidad social y propiciar la inserción de sectores medios y populares en segmentos dinámicos del mercado laboral ha sufrido transformaciones sustanciales (Arango, 2006: en prensa).

Su interés en conocer sobre el impacto de la elección universitaria y el acceso a esta nueva vida, derivó en un interesante debate sobre la idea actual de juventud, y en especial su relación con desigualdad social, esto es: la movilidad social y su vinculación con la “identidad profesional”.

Se puede concluir, grosso modo, que las investigaciones que abordan a los adolescentes y jóvenes articulados al orden universitario, buscarían analizar y, si es posible, predecir la eficacia de la elección individual por sobre los problemas que desencadena el reconocimiento de la diferencia, la convivencia en las aulas, el establecimiento de vínculos, etc. Estos temas solamente vienen a aparecer desde hace poco más de una década.

He presentado un panorama general sobre cómo ha sido concebido “el joven” desde algunas de las miradas propias de las ciencias sociales tradicionales. Hasta este punto, he mencionado la categorización tradicional de la idea de “juventud” desde la antropología. También abordé la relación entre jóvenes y vida universitaria. Pero he sostenido que la “juventud” es una categoría social que la historia ha modificado de acuerdo con sus diversas transformaciones; además, que dicha categoría está entrecruzada con múltiples variables tales como el género, la clase y la procedencia social.

De aquí en adelante veremos que la categoría “juventud” tiene todo un contenido epistémico que ofrecer, adicional al que se ha presentado. Me centraré en los dilemas contemporáneos que se presentan en los y las jóvenes de hoy. Además, se presentará la problemática de los jóvenes y la vida académica (es decir, los jóvenes vinculados de manera formal a la vida universitaria), centrándome en el joven integrado, es decir, en el que pertenece a una capa media social y ha logrado adecuarse a las exigencias sociales y puede acceder a un espacio universitario.

/ Propuestas actuales sobre los jóvenes como actores sociales /

Me propongo indicar que al hablar de “los jóvenes” en lugar de “el joven”, es factible comprender el trasfondo de la categoría: como una representación social. Por representación social, me refiero a las modalidades por medio de las cuales las personas cambian la sociedad. Y apelo a la definición de Moscovici:

La representación social es una modalidad particular del conocimiento, cuya función es la elaboración de los comportamientos y la comunicación entre los individuos. La representación es un corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales, los hombres hacen inteligible la realidad física y social, se integran en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios, liberan los poderes de su imaginación... (Moscovici, 1985: 17-18)

Esa idea de intercambio (que remite a intersubjetividad, evidentemente) permite tender un puente metodológico entre las ciencias que abordan lo social (psicología, sociología, la misma antropología social) y, en palabras de María del Carmen Vergara, la teoría de las representaciones sociales “...es más que una intersección científica entre lo social y lo individual, por una parte, y el pensamiento y la acción, por otra. Las representaciones sociales son un aporte a la solución del problema de la dicotomía entre lo social y lo científico” (Vergara, 2008: 70). Como dicen Urreste y Margulis:

Hay distintas maneras de ser joven en el marco de la intensa heterogeneidad que se observa en el plano económico, social y cultural. No existe una única juventud: en la ciudad moderna las juventudes son múltiples, variando en relación a características de clase, el lugar donde viven y la generación a la que pertenecen y, además, la diversidad, el pluralismo y el estallido cultural de los últimos años... (Urreste y Margulis, 1998: 3)

Ahora bien, más importante que sustantivar la juventud, es importante poder emplear esa categoría de forma estratégica. Piénsese en la concepción tradicional del joven universitario. Señalan de nuevo Margulis y Urresti:

[...el concepto] “juventud” refiere, como algunos conceptos socialmente contruidos, a cierta clase de “otros”, a aquellos que viven cerca nuestro y con los que interactuamos cotidianamente, pero de los que nos separan barreras cognitivas, abismos culturales vinculados con los modos de percibir y apreciar el mundo que nos rodea. [] Cada generación es portadora de una episteme, de diferentes recuerdos; es expresión de otra experiencia histórica (Margulis y Urreste, 1998: 4, cursiva en el original).

Como indica Jesús Martín Barbero, el joven ha sido silenciado por las ciencias sociales, en la medida en que esta etapa sigue siendo vista como un puente que se debe atravesar rápidamente, o como un ritual por realizar, o bien como un

momento en la vida del joven, que no puede tener espesor ni valor significativo (Barbero, citado en: Urreste y Margulis, Op. Cit: 24).

Sin embargo, gracias a su visibilización progresiva, a la participación activa en procesos políticos (desde la década del 60, cuando los estudiantes fueron motores de la transformación que vivió el mundo académico a partir de Mayo del 68), el joven ha dejado de ser percibido como un ser desconocido, en permanente crisis, casi un objeto de investigación psicológica en sí mismo, para convertirse en sujeto de su propio mundo: las preocupaciones de hoy están encaminadas a pesquisar los modos de relación de los jóvenes en el mundo y sus problemas y se convierte en un actor social, es decir, en un miembro activo de la sociedad que ha tardado en reconocerlo como vivo y quizás sigue percibiéndolo como apático, rebelde, en moratoria, etc. En palabras de Rosana Reguillo, el joven se transforma en un actor urbano, es decir, en:

...un sujeto históricamente posicionado, [] expuesto desde el lugar social que ocupa en la estructura a múltiples y variados discursos sobre la realidad que va introyectando en la forma de esquemas de percepción, valoración y acción, que serán transformados en virtud de su subjetividad, en competencias de índole simbólica y práctica que orientarán su acción (Reguillo, 1995, pág. 30)

Esto nos lleva a tener en cuenta que los jóvenes universitarios, sobre todo desde la agitada década del 60, no han sido ni se han comportado como un grupo humano monolítico, sino que presentan un entrecruzamiento de categorías variadas, tales como el género, la etnia, la procedencia, la estación socioeconómica, la orientación sexual, el rendimiento académico, etc.

Categorías que, como mencionábamos arriba, estructuran relaciones, intereses, adscripción a redes, rasgos identitarios, etc. y sobretodo, posibilidades de interacción reales.

En este mismo sentido, Alfredo Nateras (2004) señala que la diferencia entre “la juventud” y “los jóvenes”: distinción analítica que ha estado presente en este texto. Así, la primera es más una categoría de análisis desde lo social, mientras que los jóvenes son las formas singularizadas y diversas de apropiación de dicha categoría en la condición juvenil: “De ahí que los jóvenes son un agrupamiento con características de lo político, con prácticas sociales y expresiones culturales

heterogéneas, en otras palabras, hay diferentes maneras de ser joven” (Nateras, 2004:102).

Así, la preocupación contemporánea en las investigaciones sobre (o mejor, con) los jóvenes universitarios apunta más a la construcción de la identidad que a la aceptación de la asignación de roles o tareas. Como advierte Manuel Castells, la identidad supera el problema de los roles sociales, pues “las identidades organizan el sentido de la acción, mientras los roles organizan las funciones de la misma” (cfr. Castells)⁵.

Esta identidad, según el chileno Alberto Mellucci, debe concebirse como un proceso, como algo mudable, que “se construye y negocia mediante la activación repetida de las relaciones que unen a los individuos” (Melucci, 1999: 67). En este orden de ideas, la identidad colectiva tiene que ver con la construcción de un nosotros referido a una acción colectiva específica.

/ Conclusiones /

Hasta este punto se ha indicado que los jóvenes son grupos humanos en un proceso permanente de una identidad colectiva; que sus relaciones están atravesadas por relaciones con otros sectores y por la mirada que les dirige la sociedad. Es factible separar el grupo humano de la categoría social, esta última cargada muchas veces de menosprecio.

Sin embargo, la voz de los jóvenes (ya no la categoría pasiva de juventud) se empieza a escuchar y a ser reconocidos como actores de un juego político y social de peso. Las investigaciones que se realizan con jóvenes tendrían que partir de un supuesto colectivo: los jóvenes no son el objeto de investigación sino los sujetos con los cuales se aborda el problema. La mirada que los y las jóvenes aportan a las ciencias sociales, sirve para reformular los problemas tradicionales de las ciencias sociales y para crear espacios de inclusión que al tiempo, relacionen academia y sociedad.

/ **Bibliografía** /

- Adelson, J. *Handbook of adolescence*. Addison and Wiley, NY. 1980
- Agamben, G. *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Adriana Hidalgo Ed. Bs. As. 2001 (original de 1978)
- Arango, L. *Jóvenes en la universidad. Género, clase e identidad profesional*. Siglo del Hombre eds. Bogotá, 2006. Comentario de tapa.
- Arendt, H. *La condición humana*. Paidós, Barcelona, 1993 (original en inglés de 1958)
- Bourdieu, P. “La juventud no es más que una palabra”, en: *Sociología y cultura*, Grijalbo, México DF, 1990
- Blustein, D. Devenis, L. y Kidney, B. “Relationship between the Identity Formation Process and Development Career”, en: *Journal of Counseling Psychology – APA*. Vol. 36, No. 2, 1989
- Cubides, H. Laverde, M. Valderrama, C. (eds). *Viviendo a toda: Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Universidad Central-Siglo del Hombre editores. Bogotá, 1998
- De Llanos Serra, Emma. “La corporalidad adolescente” en: “*Psicología de la adolescencia*”. Marcombo, 1994
- Donzelot, J. *La policía de la familia*. Pretextos, Valencia, 1979
- Erikson, E. *Sociedad y adolescencia*, Paidós, Bs. As. 1973 (original en inglés de 1958)
- _____. *Identidad, juventud y crisis*. Paidós, Bs. As. 1974 (original en inglés de 1962).
- Feixa Pampols, Carles. “Jóvenes, bandas y tribus”, en: *Antropología de la juventud*. Barcelona, Ariel, 1998.
- Fouad, N. “Work and Vocational Psychology: Theory, Research and Applications”. En: *Annual Review of Psychology*. Louvaine, 2007.

- Holland, J., Whitney, D. "Career development". En: *Review of Educational Research*, Vol. 39, No. 2
- Jurado, J. "Problemáticas socioeducativas de la infancia y la juventud contemporánea". En: *Estudios pedagógicos*, No. 28, 2002.
- Kaplan, L. *Adolescencia: el adiós a la infancia*. Paidós, Bs. As. 1996.
- Krauskopf, D. "Escolaridad, deserción y riesgo en la adolescencia". En: *Seminario de salud y adolescentes: desafío del siglo XXI*. Cartagena de Indias, julio de 1998.
- Lasch, C. *La familia: refugio en un mundo despiadado*. Gedisa, Barcelona, 1979
- _____. *Acción Colectiva, Vida cotidiana y Democracia*. El colegio de México, Centro de estudios sociológicos. México. 1999. Versión online en: <http://www.angelfire.com/folk/latinamerica/ITESOdiecs/Melucci2.html>
- Melucci, A. *Vivencias y Convivencias, Teoría social para una era de la información*. Ed. Trotta. Madrid. 2001
- Moscovici, S. *Psicología social*. Paidós, Barcelona, 1985. Tomo II
- Nateras, A. (coord.). *Jóvenes, culturas e identidades urbanas*. México: Uam. 2004
- Piaget, J. *El criterio moral del niño*, Ed. Aguilar, México DF, 1959
- Reguillo, R. *Emergencia de culturas juveniles, estrategia del desencanto*. Editorial Norma, Mexico DF, 2000
- Roudinesco, Elisabeth. *La familia en desorden*. FCE, México DF, 2004
- Runge, A. "Heterotopías para la infancia". En: *Revista Latinoamericana de Ciencias sociales, niñez y juventud*. CINDE – Univ. De Manizales, Manizales, Vol. 6, No. 1. Enero – junio de 2008
- Torres, A. *Movimientos sociales, organizaciones populares y constitución de sujetos sociales. Reconstruyendo el vínculo social*, Bogotá, UNAD. 2002.
- Vergara, M. "La naturaleza de las representaciones sociales", En: *Revista Latinoamericana de Ciencias sociales, niñez y juventud*. CINDE – Univ. De Manizales, Manizales, Vol. 6, No. 1. Enero – junio de 2008

/ Notas /

1. Este texto es una revisión conceptual sobre los principales temas de trabajo de la investigación “Prácticas de convivencia en la Universidad Icesi: un estudio exploratorio”, actualmente en curso, realizada por el Programa de Psicología de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales y financiada por el CDA de dicha universidad

El autor agradece la participación de los estudiantes del curso “Psicología del Desarrollo II: adolescencia, adultez y vejez”, de 4º semestre de Psicología, semestre 08 – 1, quienes participaron activamente en la revisión de algunos documentos mencionados aquí

2. Psicólogo, esp. En Comunicación, Maestría en Filosofía, Universidad del Valle, Cali. Docente de la Universidad Icesi, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. Agradezco los comentarios de Viviam Unás y Ángela Tello, del grupo de Género de la misma universidad, por sus valiosos comentarios a los borradores de este documento.

3. Para una interesante aproximación al debate sobre la categoría de “infancia”, ver: Runge, 2008

4. Si retrocedemos en la historia, el uso que se le ha dado al cuerpo ha pasado por diferentes etapas, unas de admiración y otras de vergüenza (lo que obligaba a su cubrimiento), desde la época de la antigua Grecia, donde se alababa la belleza y perfección de cuerpo; pasando por la Edad Media, época de pudor frente al cuerpo y a todo lo relacionado con sexo y, hasta algunos años atrás, tal como en la industrialización burguesa: hoy vivimos una etapa en la que el cuerpo se volvió a descubrir, lentamente, pero esta vez con grandes avances en la medicina, en la estética y en la confección de accesorios, especialmente en el campo de la cirugía, dando como resultado un cuerpo hecho a la medida de cada uno, un cuerpo que trata de escapar a patrones sociales y que termina por individualizarse radicalmente.

5. Debo esta idea a Liliana Patricia Torres, TS, investigadora de la Universidad del Valle

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en julio de 2015 en los talleres de Carvajal Soluciones de Comunicación (cotizaciones@carvajal.com), en la ciudad de Cali, Colombia. En su preparación, hecha en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Icesi, se utilizaron tipos Meta Pro en 10,5/14 y 9,7/13. La edición, que consta de 50 ejemplares, estuvo al cuidado de Natalia Rodríguez Uribe.

Ed. julio / 2015

colección "... a
conocer el hielo"



En el 2011, en una entrevista cuyo audio todavía conservo, Andrés Felipe –Caste, como le decíamos en este lado del mundo– repitió una máxima que había sabido convertir en mandato: *en mi familia siempre han dicho “mijo, haga algo antes de morirse”*. Tras su muerte, cuatro años después, nos inundaron sus palabras. Fue una avalancha. Por todos lados aparecieron documentos inéditos, comentarios de Facebook, frases que dijo y que muchos replicaron como slogans. Había artículos a medio acabar, dichos memorables, chistes, comentarios de los suyos. Así lo despedimos en Icesi, recordándolo en sus *propias palabras* y, con el ánimo de que siguiera haciendo bulla, diciendo sus cosas, soñamos con este libro. Se trata de un homenaje, claro, pero también de una evidencia: no sólo hiciste *algo*, Caste, aquí está la prueba, amigo, de que hiciste *mucho*.

**Seminario de estudios de género /
Universidad Icesi**

