

DANIEL GIL

SANDINO NÚÑEZ

¿POR QUÉ ME HAS ABANDONADO?

El psicoanálisis
y el fin de la
sociedad patriarcal



DANIEL GIL - SANDINO NÚÑEZ

¿POR QUÉ ME
HAS ABANDONADO?

EL PSICOANÁLISIS Y
EL FIN DE LA SOCIEDAD PATRIARCAL

Ediciones
TRILCE

Se han publicado en esta colección

- *ANTIGUOS CRÍMENES*
compilado por Daniel Gil
- *INTERPRETAR, CONOCER, CREAR*
compilado por Ricardo Bernardi,
Beatriz de León y María Isabel Siquier
- *LO SANO Y LO MALSANO*
de Georges Vigarello
- *FILOSOFÍA Y PSICOANÁLISIS*
de Alain Badiou
- *MELANCOLÍA DEL ARTE*
de Sarah Kofman
- *EL YO HERIDO*
de Daniel Gil
- *LA ESPECIE HUMANA*
de Robert Antelme
- *SIGMUND FREUD Y EL CINTURÓN DE CASTIDAD*
de Daniel Gil
- *CERTIDUMBRES, INCERTIDUMBRES, CAOS*
compilado por Roberto Markarian y
Rodolfo Gambini
- *AMOR, POESÍA, SABIDURÍA*
de Edgar Morin
- *¿SEMEJANTE O ENEMIGO?*
compilado por Marcelo N. Viñar
- *VIDA Y MUERTE EN LA ESCRITURA*
de Edmundo Gómez Mango
- *¿POR QUÉ ME HAS ABANDONADO?*
de Daniel Gil - Sandino Núñez

© 2002, Ediciones Trilce
Durazno 1888, Montevideo, Uruguay.
tel. y fax: (5982) 412 77 22 y 412 76 62
trilce@adinet.com.uy
www.trilce.com.uy

ISBN 9974-32-291-x

Contenido

7 PRÓLOGO

PRIMERA PARTE

LA FAMILIA, LA PROHIBICIÓN DEL INCESTO Y EL FIN DEL PATRIARCADO

DANIEL GIL

15 CAPÍTULO 1. LA(S) FAMILIA(S), EL MATRIMONIO, LA IGLESIA Y EL ESTADO. BOSQUEJO HISTÓRICO

INTRODUCCIÓN 15 / DEFINICIÓN 16 / EL IMPERIO ROMANO Y LA FAMILIA 20 / LA FAMILIA EN LA EDAD MEDIA (SIGLOS V-XV) 23 / LA EDAD MODERNA (SIGLOS XVI-XVIII) 29 / EDAD CONTEMPORÁNEA (A PARTIR DEL SIGLO XIX) 33 / FIN DEL PATRIARCADO 37 / IN-CONCLUSIONES 51

59 CAPÍTULO 2. LUGARES Y FUNCIONES O LA ANATOMÍA, ¿ES EL DESTINO?

INTRODUCCIÓN: PRESENTACIÓN DEL PROBLEMA 59 / LO DIFERENTE Y LO DIVERSO 62 / LÓGICA DE LAS OPOSICIONES: ¿CONSTRUCCIÓN HISTÓRICA O CATEGORÍA UNIVERSAL? 64 / SOBRE ATRIBUTOS Y ACCIDENTES 70 / EL SEXO Y EL GÉNERO ENTRE LA NATURALEZA Y LA CULTURA 72 / UNA CULTURA PATRILINEAL Y PATRILOCAL 76 / UNA CULTURA MATRILINEAL Y PATRILOCAL 79 / UNA CULTURA MATRILINEAL Y MATRILOCAL: MADRE NO HAY UNA SOLA 83 / UNA CULTURA MATRILINEAL SIN ESPOSO NI PADRE 88 / UNA CULTURA "BÁRBARA" 93 / EN NUESTROS DÍAS 96 / HACIA UNA NUEVA PATERNIDAD 101 / NUEVOS DESAFÍOS PARA EL PSICOANÁLISIS 104

119 CAPÍTULO 3. LA PROHIBICIÓN DEL INCESTO Y EL COMPLEJO DE EDIPO. UNA REVISITA

INTRODUCCIÓN 119 / EL COMPLEJO DE EDIPO Y SUS CRÍTICAS 121 / EL COMPLEJO DE EDIPO Y EL MITO DE EDIPO 126 / EL COMPLEJO DE EDIPO Y LA ANTROPOLOGÍA 131 / NUEVAS LECTURAS DE LA PROHIBICIÓN DEL INCESTO 136 / LA REGLAMENTACIÓN DE LAS RELACIONES DE PARENTESCO: ¿HORROR AL INCESTO O PROBLEMA DE ESTADO? 146 / PARA UNA GENEALOGÍA DE LA PROHIBICIÓN DEL INCESTO 150 / EL INCESTO EN EL CÓDIGO PENAL URUGUAYO 162 / APÉNDICE: EL DELITO DEL INCESTO POR GUSTAVO BORDES 168

SEGUNDA PARTE

m/f

SANDINO NUÑEZ

- 179 CAPÍTULO 1. PARANOIA
- CINDERELLA 179 / INGOVERNABILIDAD 180 / SEXUALIDAD 181 / EL PADRE, APARATO TRANSFERENCIAL DE ESTADO 182 / MILITAR 184 / TRANSFERENCIA SALVAJE Y ESCRITURA MILAGROSA 185 / YO DE COLMENA 188 / ESCRITURA MILITAR Y ESCRITURA POLÍTICA 191 / AFUERA Y PERIFERIA 197 / EDUCAR, ENFERMAR 199 / PARANOICO-MILITAR: EL PADRE HUMILLADO 200 / EL ESTADO FENICIO 202
- 209 CAPÍTULO 2. LA CIUDAD DE LAS MUJERES
- 217 CAPÍTULO 3. TRANSFERENCIA Y
APARATOS TRANSFERENCIALES DEL ESTADO

Si la gubernamentalidad es justamente el movimiento por medio del cual se trataba, en la realidad misma, de una práctica de sometimiento de los individuos mediante mecanismos de poder que apelan a la verdad, diré que la crítica es el movimiento por medio del cual el sujeto se da el derecho de interrogar la verdad sobre los efectos de poder y el poder sobre sus discursos sobre la verdad. La crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva.

Michel Foucault

*“Qu’est-ce que la critique?”
Bulletin de la Société française
de philosophie, año 84,
Nº2, abril-junio de 1990.*

Con justeza podemos establecer el comienzo del siglo XX, fecha de publicación de *La interpretación de los sueños*, como nacimiento del psicoanálisis. En ese momento todo estaba pronto para su aparición: el tema obsesivo de la sexualidad en general y, sobre todo, la sexualidad infantil, la prohibición del incesto, una sociedad ya edipizada, el lugar hegemónico del padre, propio de la sociedad patriarcal decimonónica, etcétera. Sólo faltaba un genio que inventara la teoría. Los cincuenta años que siguieron estuvieron cargados de desarrollos teóricos, institucionalización del psicoanálisis con la fundación de la Asociación Psicoanalítica Internacional (I.P.A.), de deserciones, luchas intestinas, desplazamientos, exclusiones, “traiciones”, defensa de “la causa”.

Durante todos esos años el psicoanálisis no sólo amplió su teoría y su campo de aplicación sino que, además, se fue transformando en un referente mayor de la cultura occidental. En las décadas del cincuenta y sesenta alcanza su apogeo, cuando el psicoanálisis y el marxismo se constituyen en los dos metarrelatos mayores, cuando no exclusivos, de la cultura de Occidente. En este movimiento fue fundamental la articulación que se produce entre ambos por medio del estructuralismo, cuando decae el auge de la fenomenología y el viejo sujeto de la conciencia, inventado por Descartes, se debilita, se desgaja, se hace pedazos. Las personalidades de Lacan, Althusser, Lévi-Strauss, Jakobson, fueron claves para la producción y consolidación de este movimiento.

En el campo del psicoanálisis, Lacan, con su concepción del yo (*moi*) como narcisista, paranoico e imaginario, realiza una lucha encarnizada contra las corrientes de la psicología del yo que, en su concepción, traicionaban lo mejor del pensamiento freudiano. El pensamiento francés de esa época critica toda concepción del sujeto como sujeto de conocimiento, sujeto trascendental que, de distintas maneras, fundamentaban la ilusión de una posible síntesis del yo, tan cara a las formas adaptativas de las corrientes psicoanalíticas estadounidenses, realzando la dimensión del hombre como sujeto-de-deseo.

Si bien el pensamiento de Lacan es una muestra clara de la crisis (no sólo del psicoanálisis sino de la filosofía) su aparato teórico, como el de Bion, es un aparato complejo, con un alto grado de abstracción

y de formalización. (¿Pero acaso la formalización no es, además, un intento de legitimación?) La implacable y justa crítica lacaniana, a pesar de que desmorona al sujeto como entidad ontológica, todavía se mueve, diríamos, en el plano metafísico, y la dimensión histórica (social y política), historizante y genealógica está ausente, lo que no significa que en alguna oportunidad no haya hecho mención de ella.

Simultáneamente, el psicoanálisis, enfrentado a las nuevas realidades, intentó legitimarse a través de su relación con las neurociencias y, sobre todo, con el intento de realizar una fundamentación empírica de su eficacia, tema de enorme actualidad y que en nuestro medio ha sido planteado por Ricardo Bernardi y discutido ampliamente por Marcelo Viñar.

En los últimos treinta años del siglo XX se hacen manifiestos a escala mundial procesos que se empezaron a gestar en el siglo XIX y se fueron consolidando durante todo el siglo XX. Pensadores de la talla del sociólogo Manuel Castells y del historiador José Pedro Barrán coinciden en que el movimiento que ha tenido más importancia para provocar transformaciones sociales, económicas y políticas en el siglo XX, ha sido el movimiento feminista. A ello se han sumado los movimientos de otras minorías, sobre todo los movimientos gay y lesbiano. Ellos dieron un golpe de gracia al patriarcado ya que cuestionaron no sólo el lugar hegemónico del padre en la familia y la sociedad, sino también el papel y la constitución de la familia, como familia nuclear monogámica, hasta el papel del padre como procreador. Esto no deja de ir a la par, muy por el contrario, del auge fanático de los movimientos musulmanes en lo que al lugar de la mujer se refiere y, en Occidente, a los discursos de la derecha religiosa, o de la ultraderecha a secas, en Estados Unidos y otros lugares de Occidente.

Creemos que los sociólogos, los historiadores, los antropólogos, los críticos literarios, los filósofos, han sido sensibles a toda esta problemática y desde hace años realizan desde distintas escuelas una labor de investigación que el psicoanálisis, y me refiero al psicoanálisis institucionalizado, no ha hecho, excepto hasta hace muy poco tiempo y –dentro de nuestro conocimiento, casi exclusivamente por la Escuela lacaniana– en lo referente a las diversas formas de sexuación. No queremos decir con ello, entiéndase bien, que algunos psicoanalistas no hayan abordado este tema, existen trabajos de psicoanalistas que pertenecen a movimientos feministas o preocupados por los fenómenos sociales, políticos y culturales, que han tomado estos problemas como ejes de su investigación, pero, lo reiteramos, esos temas han estado prácticamente ausentes al nivel de las instituciones.

De una forma esquemática, pero creemos no exagerada, diríamos que a escala institucional seguimos abordando los problemas y formando a los psicoanalistas como si viviéramos antes de 1970, casi ciegos, sordos y mudos ante la impresionante modificación de la organización familiar, el matrimonio, los géneros, la homosexualidad,

las minorías, la marginación. Con ello no decimos que Freud, ni Marx, estén perimidos y haya que olvidarlos. Muy por el contrario, su estudio es imprescindible para comprender qué somos y cómo llegamos a serlo. De ahí el ineludible “retorno a...”, por ser ellos “instauradores de discursividades” y no “fundadores de científicidad”. (Foucault)

Mientras el psicoanálisis funcionó como un metarrelato, la crítica solía ir desde el psicoanálisis hacia la literatura, la sociología, la antropología, etcétera, y cuando había críticas, por lo menos durante muchos años, se las evacuaba con el fácil expediente de “resistencias al psicoanálisis”. La única crítica que se hizo hacia el psicoanálisis y se aceptaba era, en todo caso, la epistemológica. Aunque, y este es el punto, no creemos que este sometimiento del discurso psicoanalítico a ciertos criterios formales para decidir lo consistente o lo verdadero, constituya una crítica. Una crítica no es un juicio diagnóstico acerca de la verdad (falsedad) o de la consistencia (inconsistencia) de un discurso. “La crítica –de acuerdo a Foucault– es el movimiento por medio del cual el sujeto se da el derecho de interrogar la verdad sobre los efectos de poder y al poder sobre sus discursos sobre la verdad.”

Nuestro proyecto se enmarca dentro de estas ideas. Trata de curiosear allí donde la epistemología se retira. No está interesado en el error (y por lo tanto, tampoco en el Ser o la Verdad). No le gusta nada su ahistoricidad, su carácter aconflictivo sin tragedia y sin drama, su estar-ahí, su empecinamiento de animal o de cosa. No simpatiza, en suma, con su platitud. Se interesa en el desmontaje de lo aparente como ilusión y deformación (morfología), y también como engaño y estafa (intencionalidad social). Se interesa en la implacable racionalidad, por oblicua, retorcida y resbaladiza que sea, de aquello que se opone al conocimiento. Por eso decíamos que la crítica va a curiosear precisamente en esos lugares de donde el epistemólogo clásico se retira: las pequeñas racionalidades de la irracionalidad. Tratamos de realizar un análisis interpretativo de las discursividades para desentrañar cómo se han producido ciertos saberes o cómo se han generado ciertas mentalidades, o cómo tales o cuales discursos tienen cierta irreductible dimensión política, siempre cierran una ecuación de Estado, siempre tienen un lugar en la economía del control o del gobierno de las poblaciones.

La primera parte de este libro apunta a la crítica de algunos de los pilares del psicoanálisis, entendiendo que éste ha sido una construcción social de la sociedad patriarcal del siglo XX y, al mismo tiempo, intenta hacer nuevas lecturas que permitan su reelaboración o que posibiliten actos de creación. Entiéndase que si bien los tres primeros trabajos tienen un formato expositivo lo que se procura en ellos es realizar una tarea historizante, deconstructiva o, si se quiere, genealógica, para despistar la creación de nuevas subjetividades. Con ellos no pretendemos superar, ni sustituir, y mucho menos, desconocer, la enorme labor realizada por años por historiadores, sociólogos y, sobre todo, por los movimientos feministas que han debido sufrir desde la

denostación hasta la persecución y sin los cuales estos problemas hubieran seguido en el desconocimiento.

En el primer capítulo se recorren las distintas formas que ha tenido la familia en Occidente, y se la analizamos como una construcción social cuya forma está determinada por problemas económicos y políticos y que la familia nuclear, que se constituye en el siglo XIX, no es la estructura básica de LA FAMILIA, dando un lugar especial, en el subcapítulo final, a los movimientos feministas y al fin del patriarcado.

En el segundo capítulo se estudian los lugares del hombre y la mujer en lo referente a las funciones llamadas paterna y materna, como si ellas fueran un destino, ligadas al sexo, o mejor, al género. Para ello se cotejan esas funciones en distintas culturas, desde las llamadas primitivas, la musulmana, y la variación de las llamadas funciones paterna y materna en Occidente y, más concretamente, en nuestro país, desde el Uruguay de la "cultura bárbara" a la actualidad.

Por último, en el tercer capítulo, se analiza la prohibición del incesto, se la redefine, y se historiza el complejo de Edipo, es decir, se discute su carácter de universal y, siguiendo las ideas de Deleuze y Guattari y de Foucault, se lo ubica como una construcción fundamental de la modernidad.

La segunda parte del libro trata, precisamente, de traer a los "doctores del alma y de la palabra" (la psicopatología, y, específicamente, el psicoanálisis), a su dimensión política. "Paranoia" y "Transferencia y Aparatos Transferenciales del Estado" son, en rigor, el mismo trabajo. Intentan ubicar a la psicopatología psicoanalítica dentro del juego de la economía política moderna. La "revolución" freudiana habría consistido en operar el pasaje de una psiquiatría o una neuropsiquiatría que trabaja con cuerpos y cosas a una hermenéutica didáctica que trabaja con discursos y subjetividades, del mismo modo en que la economía del poder sobre las poblaciones, desde el siglo XVII, se trasladaba de lo militar a lo político, desde el control, la disciplina y la vigilancia de los cuerpos a la educación y la gobernabilidad de los sujetos. *La psicopatología de la vida cotidiana* o *La interpretación de los sueños* deberían leerse como unos de los más brillantes tratados de gobierno moderno. El psicoanálisis es un pensamiento de Estado, es la voz de un Estado-padre, un Estado educador y creador de sujetos.

Esto plantea problemas ni bien se sospecha o se advierte la insalvable contradicción entre "revolución" y "pensamiento de Estado", atributos que se solapan o se alternan en la caracterización del psicoanálisis. Esta contradicción atraviesa en mayor o menor medida a la filosofía crítica y a la vocación netamente política de su discurso en los sesenta y setenta. Para Deleuze y Guattari (y aun para Foucault), por ejemplo, el psicoanálisis es un dispositivo destinado a imponer, en la vasta y compleja constelación imaginaria, un familiarismo piramidal, tonto y pequeñoburgués, destinado a señalar, a enfatizar y a dar relieve, invariablemente, a la figura de papá (mamá-nene).

Edipo es una *contrainte*, una familiarización y una domesticación del deseo, y en la promesa de liberarnos de todas las represiones, el psicoanálisis no hace sino inventarlas e instalárnoslas.

Inequívocamente, se escucha aquí la voz de una desilusión. Decepciona descubrir en Freud a un pensador de Estado allí donde alguna vez latió la esperanza revolucionaria. Decepciona que alguien que habla de deseo o de inconsciente pueda manejar un discurso estatal que habla de carencia, de estructura y aun de sujeto, o de familia, Edipo y castración. Ahora bien. Pasada la etapa y la furia de la decepción, podemos modificar los procedimientos interpretativos. Pues no debería resultar en absoluto asombroso que el Estado moderno, si inventa sujetos y sociedad civil y establece la neurosis de transferencia (instituciones, símbolos y terceridad) como el gran pacto discursivo de la gobernabilidad, termine por encontrar, luego de sus recorridos interpretativos, sujetos y neurosis de transferencia. Tampoco debería asombrar a nadie que el Estado busque imponer neurosis de transferencia allí donde la gobernabilidad es problemática o confusa.

La segunda parte de este libro, en resumen, trata de mostrar que el funcionamiento político del psicoanálisis transcurre precisamente allí donde el epistemólogo lo descalifica y lo expulsa por inconsistente, y allí donde la crítica posestructuralista lo enmudece por ser una mitología de clase y una *contrainte* del poder.

D. G. y S. N.

Agradecimientos

Existe un grupo de trabajo que se reúne los días lunes. Además de quienes esto escriben, están Cristina Bianchi, Elsa Leone, Wanda Borowsky, Esther Dosil, Miguel Silva, José De Los Santos, Winston Reali, Damián Schroeder y Alberto Moreno. Allí, entre el vino y el hábito tribal un poco fuera de moda, de la conversación y la camaradería, discutimos largamente sobre filosofía, psicoanálisis, ciencia, historia, y siempre, inevitablemente, discutimos sobre política. Debemos decir que sin ese grupo quizás ninguno de los dos autores de este libro hubiera podido pensarlo.

Uno de los autores (D. G.) agradece además a José Pedro Barrán, Gerardo Caetano, Marcelo Viñar, José Assandri por los comentarios, las críticas y ayuda bibliográfica; a Claudio Scazzocchio, entre otras cosas, por su invaluable información sobre la cultura *na*; y a Gustavo Bordes por su asesoramiento en lo relativo al delito del incesto en el Código Penal Uruguayo.

Por último, agradecemos a Pablo Harari, Anna Danieli, Brenda Bogliaccini y a todo el equipo de Ediciones Trilce que, como siempre, acogen y se arriesgan en estas aventuras.

LA FAMILIA, LA PROHIBICIÓN DEL INCESTO Y EL FIN DEL PATRIARCADO

DANIEL GIL

¿Para qué valdría la pasión (acharnement) de saber si sólo asegurara la adquisición de conocimientos y no de alguna manera –y tanto como se pueda– el extravío de aquel que conoce? Hay momentos en la vida en que el problema de saber si uno puede pensar de manera distinta a como piensa y percibir de otra manera que como ve es indispensable para continuar mirando o reflexionado. [...] Pero, ¿qué es la filosofía en la actualidad –quiero decir la actividad filosófica– si no es un trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo, y si no consiste, en lugar de legitimar lo que ya se sabe, en emprender la tarea de saber cómo y hasta dónde sería posible pensar de otra manera?

M. Foucault
El uso de los placeres

CAPÍTULO 1

LA(S) FAMILIA(S), EL MATRIMONIO, LA IGLESIA Y EL ESTADO. BOSQUEJO HISTÓRICO

En general parece que en la mayoría de los países desarrollados, [...] la familia patriarcal está en proceso de convertirse en una forma minoritaria del modo de vida de la gente. [...] Si las tendencias actuales continúan expandiéndose por el mundo, y mi hipótesis es que así será, las familias, según las hemos conocido, se convertirán, en diversas sociedades, en una reliquia histórica no demasiado lejos en el horizonte temporal. Y el tejido de nuestras vidas se habrá transformado, puesto que ya sentimos, a veces dolorosamente, las palpitaciones de ese cambio.

M. Castells

La era de la información

INTRODUCCIÓN

Al abordar el tema de la familia en el comienzo del siglo XXI lo primero a reconocer es una insuficiencia. Cualquier análisis que se haga, ya sea psicoanalítico, sociológico, histórico, político, etcétera, no puede tener un carácter predictivo sobre cómo evolucionará la familia en los próximos años.

¿Qué hacer entonces? Con el concurso de distintas disciplinas se podrá realizar –y se realiza– un análisis descriptivo, fino y minucioso, de enorme riqueza, que nos permite saber en qué estamos, desgajando, en lo posible, e incluyendo la impronta imaginaria de los discursos oficiales sobre la familia. Porque para este discurso, que nos plantea a la familia como entidad sacrosanta, todo cuestionamiento es un ataque que resquebraja los fundamentos de la sociedad, del Estado y de la religión. Como si la familia fuera única y no existieran distintas formas en que se organiza esta estructura social.

Por otro lado, también en el siglo XX, pero con importantes antecedentes en la Edad Media y en el siglo XVII, han existido movimientos que socavan la familia hasta intentar eliminarla, por ejemplo en el nacionalsocialismo o en ciertos proyectos del comunismo soviético. Este antagonismo radical muestra nítidamente que las relaciones

entre la familia, el Estado y la religión, no son tan armónicas como se quiere hacer creer, sino que entre ellas existe una lucha de poderes que en Occidente han transado, modificando las relaciones entre ellos y también las relaciones de ellos y las relaciones de producción, las ideologías, el lugar del hombre, la mujer, el niño.

Toda esta trama es de tal complejidad que es imposible en breves páginas dar un panorama, aunque más no sea somero, de sus modificaciones.

Creemos que sí puede ser factible esbozar lo que podemos considerar como grandes líneas de fuerza en el curso de la historia de Occidente con el fin de mostrar las variaciones de la familia, desde el Imperio Romano, hasta el momento en que se constituye la familia nuclear del siglo XX y su actual y profunda conversión.

Al modelo de la familia nuclear, y más aún de la familia restringida,¹ se hace permanente referencia como si fuera propio de toda la sociedad, y aun cuando permanentemente se reconozca –y muchas veces con nostalgia– el cambio de la familia, esto se ve como un defecto, una falla por “lo mal que anda el mundo”, y no como muestra del cuestionamiento del modelo que, entre tantas cosas, ha sido un elemento de opresión e injusticia.

Para decirlo en pocas palabras, intentaré una visión historizante, no historicista, de la familia durante dos milenios, subtendida por un marco psicoanalítico, enfocado desde la perspectiva de un análisis de las relaciones de poder entre la familia, la Iglesia y “el Estado”, llámese Impero Romano, Feudalismo, Estados burgueses.

DEFINICIÓN

Tomaremos, en forma provisoria, como punto de partida, el concepto de familia que plantea la antropología.

En el siglo XIX, con la fuerza argumental que podía extraerse del evolucionismo, se inventó la idea de una promiscuidad primitiva, y de que la familia, tal como se la instituye en el siglo XIX, es el punto final de una larga evolución que culmina en la familia burguesa.

El repudio a la organización poligámica, ya fuera la poliginia (lo más frecuente), o la más rara poliandria, todavía más reprobada, eran signos inequívocos del primitivismo de aquellos pueblos que la practicaban.² Las aberraciones ideológicas cometidas en nombre de la ciencia ocultaban los designios siniestros de un Occidente racista, conquistador, explotador y etnocida.

El hecho menospreciado –dice Lévi-Strauss– fue el de que las sociedades humanas “primitivas” tenían una alta consideración por el lazo conyugal, una de las formas básicas de las relaciones de intercambio que fundamentan la posibilidad de la cultura. En ellas el célibe y, en menor grado, la pareja sin hijos era mal vista.

Lévi-Strauss³ describe las invariantes o caracteres distintivos de la familia de la siguiente manera:

1. La familia tiene su origen en el matrimonio;
2. incluye el marido, la esposa, los niños nacidos de su unión, a lo cual pueden agregarse otros parientes;
3. los miembros de la familia están unidos entre sí por: a) lazos jurídicos; b) derechos y obligaciones de naturaleza económica, religiosa u otra; c) una red precisa de derechos y prohibiciones sexuales, y un conjunto variable y diverso de sentimientos tales como el amor, la afección, el respeto, el temor, etcétera.
4. De ello se deduce:

- que toda organización social presenta una estructura donde la familia es una consecuencia directa de la prohibición del incesto y es tan importante como las otras formas de intercambio que se pueden encontrar en cualquier sociedad;

- que podemos encontrar distintos modelos de organización familiar y a partir de esos modelos (estructuras elementales) distintas variaciones;

- que no es legítimo hablar de una evolución de la familia en el sentido de inferior a superior, sino que cada organización familiar se la debe analizar en el contexto de la estructura económica, la religión, etcétera, en que está inserta. Aun en aquellos pueblos "primitivos" en que el sistema de producción es similar la familia puede tener una estructura patrilineal o matrilineal, se puede aplicar el levirato o el sororato, etcétera, lo cual significa que no podemos establecer una relación biunívoca entre modo de producción y estructura familiar, dando primacía determinante a las relaciones de producción, lo que no quiere decir que organización familiar y modo de producción no estén estrechamente vinculados.

De cualquier manera, a pesar de que esta definición pretende tener un carácter universal, creo que está formulada desde el modelo de la familia de la sociedad burguesa del siglo XIX y XX, y hoy en día son otros los modelos que coexisten y compiten con él.

¿Qué quiero decir con esto? Para ello veamos otras definiciones de la familia.

En un sentido amplio, el término familia se aplica a un "conjunto de personas ligadas entre sí por el matrimonio o la filiación", o "a una sucesión de individuos que descienden unos de otros", o "personas emparentadas que viven bajo el mismo techo".⁴ Como se aprecia, estas definiciones coinciden con la forma de constitución de la familia del siglo XX.

Coincidentes en que la familia está en la base de la organización social, dos concepciones se esbozan a partir de esas definiciones. Una, proclamada por Radcliffe-Brown, que sostiene que dentro de este núcleo duro que es la familia, fundada sobre la base de necesidades naturales, la filiación (la relación padres-hijo) constituye el dato

esencial. La otra, sostenida por Lévi-Strauss, da preeminencia a la relación de alianza, es decir, al matrimonio, de donde se desprende la necesidad de la prohibición del incesto, ya que por éste se pone en marcha el intercambio de mujeres.

De ello se desprende que la familia, en Occidente, ha sido definida a partir de la alianza de la pareja heterosexual monógama.

Para ver la amplitud de la idea de familia tomaremos algunos ejemplos en donde si bien la idea de la filiación y/o de la alianza está presente, la familia es mucho más que eso y donde entran a jugar otros factores además de los ya mencionados.

En el Imperio Romano la familia estaba compuesta por esclavos domésticos o antiguos esclavos liberados, el padre, su mujer y dos o tres hijos e hijas. A ellos se agregaban algunas decenas de hombres libres que, cada mañana, acudían a visitar a su protector o “patrón” para rendirle homenaje. Todos ellos estaban bajo la tutela y el dominio del *pater familias*. Como dice Paul Veyne: “el padre de familia es un esposo, es también un propietario con su patrimonio, un amo de sus esclavos, un patrón de libertos y de clientes; en virtud de una especie de delegación que le otorga la ciudad, ejerce un derecho de justicia sobre sus hijos e hijas, y todo este conglomerado de poderes heterogéneos no es precisamente el resultado de una unidad primigenia”.⁵ Pero es importante consignar que en el Imperio Romano se podía ser *pater familias* sin haber engendrado un hijo: el acontecimiento jurídico que hace a alguien padre es la muerte de su propio padre, a partir de la cual él deja de ser hijo. Esto nos habla de que en el Imperio Romano, para definir a un padre, era primordial la función de gobierno y administración sobre sus bienes muebles e inmuebles y sobre la mujer, en caso de ser casado, los esclavos y los libertos, y no la función procreativa.

En la Edad Media existía una clasificación tripartita: la familia (*los privados*), los amigos y los extraños. “Familia” hacía referencia a todos los que vivían bajo la tutela del señor feudal y bajo su mismo techo, ya fueran sus descendientes inmediatos como sus parientes por el linaje, y los servidores. Los “amigos” tenían libre acceso al castillo pero no vivían en él. Los “extraños” eran los que no tenían ningún vínculo afectivo con el señor feudal.

Dentro de la familia existían dos categorías: “por un lado estaban los que servían (*servientes*), encargados de los menesteres domésticos; y por otro los auxiliares: los encargados de las plegarias y los caballeros. Dentro de los ‘amigos’ muchos de ellos podían no vivir en el castillo pero, periódicamente, en épocas de combates, que no eran raras, vivían en el castillo y pasaban a la categoría de ‘privados’ (familiares) y luego que partían pasaban a ser nuevamente ‘amigos’. Los de verdadero parentesco, por filiación o por alianza, que vinculaba al jefe de la casa con la mayoría de los clérigos o de los caballeros que asistían eran sus hijos, sus sobrinos, sus primos, legítimos o bastardos; a los otros les había dado como esposas muchachas de

su sangre, y mientras que, gracias a ese matrimonio que los dejaba establecidos, los alejaba también de su casa, los mantenía unidos a ella con un lazo más fuerte que los obligaba a ellos, y obligaba a sus descendientes, a retornar de tiempo en tiempo a formar parte de su mesnada”.⁶

Por lo tanto, no es que se desconociera la diferencia entre el linaje y la coresidencia pero, a los efectos de la definición de familia, no tenía relevancia. Incluso la coresidencia era un elemento clave ya que ella significaba que todos los que convivían estaban “retenidos” por el mismo amo al que le debían obediencia, pero el cual, en contrapartida, les daba protección.

En la edad moderna⁷ este criterio sigue en pie; entre los siglos XVI y XVIII, coexistían dos conceptos de familia. Uno definía a la familia como el conjunto de parientes que no residían juntos pero tenían entre sí vínculos de sangre; el otro designaba a un conjunto de coresidentes, que no necesariamente estaban unidos por vínculos de sangre o por el matrimonio, es decir que el personal doméstico y otros “familiares”, formaban parte de la familia, e incluso, a veces, familia designaba simplemente al conjunto de servidores.

En los siglos XVII y XVIII se usaba el término familia en dos sentidos. En sentido estrecho designaba al padre, a la madre, que pasaba a pertenecer a la familia del esposo, y los hijos. En sentido amplio comprendía a todos los parientes. Incluso, cuando los hijos se casaban seguían perteneciendo a la familia del padre, lo que estaba consagrado por el derecho en el establecimiento de la mayoría de edad para obtener la independencia. Por otra parte, la definición de la familia con relación al linaje correspondía más a las elites que al pueblo.

Es recién en el siglo XIX que la tríada padre-madre-hijos va tomando primacía y luego desplaza a la idea de familia en relación con el linaje y los servidores.

Por lo tanto, “el concepto de familia, tal como es definido en la actualidad, existe desde una fecha reciente en nuestra cultura occidental”. (J.-L. Flandrin)

A pesar de todo esto se podrá decir que el modelo de la familia actual, y podríamos decir el prototipo de la familia, lo da la Sagrada Familia. Sin embargo esto no es así. También la *Sagrada Familia* sufrió cambios. A principios del siglo XVIII el *Dictionnaire de l'Academie*, definía a la Sagrada Familia como compuesta por Nuestro Señor, la Virgen, San José y San Juan. En la segunda mitad del siglo XVIII, la presencia de San Juan no es regular; y es recién en la edición del Littré de 1863 que la *Sagrada Familia* queda definitivamente reducida al Niño Jesús, la Virgen y San José.

La posición del padre y sobre todo la función paterna en distintas sociedades primitivas y nuestra actualidad, tema apasionante y fundamental para una época como la nuestra en donde aparentemente se está produciendo un “desfallecimiento” del lugar del padre, será

abordada en el capítulo “Lugares y funciones”. La comparación con otras culturas permite poner de manifiesto que el padre no es igual a la función paterna y de allí ser más sensibles para distinguir si lo que desfallece es una imagen del padre, si es la función paterna la falente o si ella se cumple en otra forma.

De todas maneras era indudable que para la antropología, la sociología y el imaginario, *la familia era el núcleo de la sociedad y que no había familia sin matrimonio y sin padre o sustituto del mismo*. Lévi-Strauss afirmaba que, en razón de su universalidad, la prohibición del incesto requería el matrimonio, que la división de trabajo entre los sexos hacía al matrimonio indispensable y que sin familia ninguna sociedad podía existir.

Conocemos ahora el caso de los *na*, en que una sociedad ha funcionado desde hace por lo menos veintidós siglos sin matrimonio y sin padre, por lo tanto sin la existencia de la familia. De lo que se desprende que ni la familia ni el matrimonio son condición *sine qua non* para la organización de la sociedad. (Véanse capítulos 2 y 3)

Estos nuevos descubrimientos no sólo nos hablan de una rareza etnológica, sino que destronan la inmovilidad de determinados conceptos como el de la universalidad de la familia. Ello, además, abre la posibilidad de comprensión de nuevas formas de organización social sin que necesariamente requieran la existencia de la familia, tales como las “familias” monoparentales o las parejas gays o lesbianas que tienen hijos, o las organizaciones en grupos marginales constituidos por la madre y los hijos, en general fruto de distintas parejas y en las cuales el “compañero” es variable y no desempeña ninguna función paterna.

EL IMPERIO ROMANO Y LA FAMILIA

Trataremos ahora de trazar un recorrido en Occidente a partir de la religión del padre, como es el cristianismo, en su punto de entronque con una sociedad del padre, como es el Imperio Romano.⁸

Este encuentro no tiene como efecto una síntesis armónica ya que entre ambos planos, el religioso y el político, y en el interior de cada uno de ellos, había serias contradicciones, pero el hecho básico es que el proyecto universalista del cristianismo y de la Iglesia no podía pensarse, y mucho menos realizarse, sin la existencia del Imperio Romano que había universalizando su dominio. Hasta ese momento ninguno de los grandes imperios había imaginado ni había tenido la fuerza para emprender un dominio universal. Con el Imperio Romano –como decía Polibio (siglo II a.C.)– “la historia del mundo ha comenzado a formar como un todo orgánico”.

El imperio se fue constituyendo a lo largo de muchos siglos, basado en una estructura política, económica, administrativa y militar, apoyada en una serie de ideas consolidadas en palabras con las cuales

se identificaban todos los romanos y, a partir de allí, se pretendía que fueran las de los pueblos conquistados. El emperador se erige en guía (*rector*), administrador (*gubernator*), piloto (*moderator*). Estas son las responsabilidades del *Princeps*. Responsabilidad casi sacerdotal que lleva a constituir al emperador en una deidad. La República Romana, como la designaban, sólo podía ser monárquica. Y el emperador debía lograr una reconciliación bajo su autoridad, reconocida por todos. El emperador, en la cima de las jerarquías, puesto en ese lugar por voluntad de los dioses, no puede sustraerse a su destino.

De allí se desprende el ecumenismo, el alcanzar toda tierra habitada (*oikoumenos*). Las razas, las lenguas, los pueblos, las religiones, se borran en el momento de las ceremonias alrededor de la estatua del emperador. Este ecumenismo está apoyado hasta el hartazgo en palabras tales como Paz, Seguridad, Libertad, Concordia.

La *polis* pasa a ser la *cosmo-polis*. Alejandro es el fundador, restaurador, reparador, salvador. A partir del siglo III el "consenso" se impone autoritariamente: el primero de los ciudadanos pasa a ser el dueño y señor, basado en una teocracia, en un intento de contrarrestar el desgajamiento económico y político del imperio, así como los embates del cristianismo que crecía a sus expensas.

En el seno de esta cultura el padre, en relación con la familia, estaba en la misma posición que el emperador en el Imperio. Tal era su poder que el hijo sólo quedaba liberado de su tutela, más allá de la edad que pudiera tener, con la muerte de su progenitor.

El matrimonio era un deber cívico y su beneficio patrimonial. El señor (*dominus*) era el jefe de la familia, compuesta por la esposa, los hijos, los esclavos y los libertos.

Con el paso del tiempo dentro de la estructura familiar empieza a distinguirse el lugar de la mujer que ocupa una posición próxima a los amigos del señor. Pasa entonces a ser la amiga y ayudante, pres-tándose entre los esposos mutua compañía, siendo éste el verdadero fin del matrimonio. Dicho cambio encuentra su justificación en la doctrina estoica. En la moral nueva, apoyada en la idea de control y dominio de sí, el matrimonio queda instituido como una amistad desigual entre las partes.

Pero el estoicismo, como doctrina moral del autocontrol y autodomio racional desde el interior de sí, daría un paso capital. ¿Cómo quedó el matrimonio, entonces? Si el control es la tarea primera, ¿qué sucede con el deseo sexual?: hay que dominarlo. De ahí que si el matrimonio es una sociedad amistosa de ayuda mutua, una de sus finalidades principales será la procreación a fin de dar ciudadanos a la patria y porque la procreación se halla inscrita en el plan del universo, y ésta es la única razón que justifica la sexualidad. Ceder al deseo por el deseo es un acto inmoral. No se trata tanto de un ascetismo como un racionalismo.

Estas ideas serán tomadas por el cristianismo (San Jerónimo, San Agustín, Clemente de Alejandría). Pero aun cuando la norma moral

de no hacer el amor más que para la procreación sea la misma para este paganismo y el cristianismo, su fundamentación es totalmente diferente y aun opuesta. Para el paganismo estoico se trata de un autocontrol para el dominio de sí cuya finalidad es constituirse en persona autónoma en el mundo; mientras que para la Iglesia la misión es regir la conciencia para la salvación en el más allá, estén de ello convencidos o no sus adeptos. (P. Veyne)

En la primera mitad del siglo IV, Constantino, que se declara emperador por derecho divino, adopta al cristianismo como religión oficial del Imperio Romano. En un momento en que las cosas en el más acá no andaban bien, el cristianismo ofrece un buen relevo lanzando la esperanza al más allá.

En el cristianismo el lugar del padre era tan hegemónico como lo era en el Imperio Romano, aunque su fundamentación fuera distinta. La potestad del padre está fundada en dos textos. El del cuarto mandamiento del *Decálogo*: “Honrarás a tu Padre y a tu Madre a fin de vivir mucho tiempo” y en la *Epístola a los Efesios* (5,22 a 6,9), donde San Pablo establece la autoridad del padre de familia sobre la mujer, sus hijos y sus criados, y los deberes de amor que tiene para con ellos. Las mujeres, hijos y criados, deben obedecer al amo de la casa de la misma manera que los cristianos obedecen a Dios, con “temor y temblor”. Desde los orígenes del cristianismo la familia fue considerada como una monarquía por derecho divino. El padre, el marido, es un amo (*dominus*) que tiene como misión explicar y hacer aceptar la obediencia absoluta al Dios único, Padre universal, y Señor (*Dominus*) universal. Pero esto no sin tener en cuenta los deberes para con la mujer, los hijos y los criados, forma de limitar el poder del padre, que no es igual a Dios, y dar posibilidad a la articulación con la sociedad, el poder del Estado y la Iglesia. Equilibrio no siempre armónico, cargado de contradicciones.

El hecho es que “la autoridad del padre de familia y la de Dios no sólo se legitiman una a otra, sino que legitiman todas las otras autoridades”. (J.-L. Flandrin).

Pero respecto a la sexualidad, San Pablo sostiene una posición tajante: la sexualidad es un mal y se la debe yugular y si no se puede el matrimonio es el mal menor.

Puede llamar la atención que en San Pablo no haya mayor referencia a la infancia. Ello se debe –creo– a que para San Pablo el fin del mundo, el retorno del Mesías, estaba próximo y lo importante era dar las normas para la salvación y no para la preservación de la especie.

De ahí nacen dos líneas que, en parte, se contraponen: la de la continencia y la de la procreación. Contradicción que luego la Iglesia salvará, tal vez inspirada en los estoicos, al reducir la sexualidad a la procreación.

No es nuestra pretensión describir la relación y la influencia recíproca en la ideología del Imperio Romano y el cristianismo. Sólo queremos consignar la coincidencia en la idea de padre, emperador,

Dios, Rector, Guía, Señor, Fundador, Reparador, Salvador, etcétera y el papel ecuménico; la idea de Paz, Seguridad, Concordia; términos muy similares a los que designarán al Mesías: el Admirable, Maravilloso, el Consejero, el Dios poderoso, el Padre de la eternidad, el Príncipe de la paz, ya presentes, por otra parte en Isaías (9,6).

El cristianismo se constituyó, a través de la Iglesia, con una estructura en parte calcada a la del Imperio Romano, pero sobrevivirá a su derrumbe, así como al del Imperio Carolingio, a la organización feudal, a la monarquía, etcétera. Más allá de que esto nos habla de una capacidad plástica digna del mayor asombro e interés, debemos consignar que en toda esta "evolución" los cambios se han producido sobre una base en donde el lugar del padre y su función patriarcal se yuxtaponen con el lugar de Dios.

La familia en Occidente ha tenido variaciones pero, por lo menos hasta el momento actual, ese lugar, asentado en lo social y en el psiquismo humano, es el que se está derrumbando. Y desde el psiquismo opera un modelo no sólo no armónico sino contradictorio entre la familia ideal, entiéndase, la Sagrada Familia, tan sacra como asexuada, con la madre, no sólo virgen sino también "sin pecado concebida", el padre que no es el genitor, el Niño-Dios. Familia milagrosa basada sobre el misterio de la trinidad donde la mujer quedará polarizada entre Eva-Lilith y María. Pero, por otra parte, ¿cómo conciliar el mandato divino de "creced y multiplicaos" con el ideal ascético? Arduo trabajo que se ve en las idas y vueltas de la Iglesia en torno al tema.

LA FAMILIA EN LA EDAD MEDIA (SIGLOS V-XV)^{9,10,11}

En la Edad Media el lugar central es cedido por el emperador al señor feudal. Las relaciones que éste tiene con sus vasallos y sus siervos hacen de él el señor y padre de una enorme familia con la cual se mantienen lazos de fidelidad, de obediencia y protección.

La Edad Media durante mucho tiempo se nos mostró como una época de ignorancia, oscurantismo, quietud. Nada más lejos de ello. Los cambios políticos, económicos, mentales fueron enormes. Uno de ellos fue el del casamiento. Durante más de mil años para los cristianos no era obvio que el matrimonio tuviera que ser monógamo ni siquiera que en él la Iglesia tuviera que tener una función. La unión entre matrimonio monógamo, indisoluble y su consagración por la Iglesia recién se instituye definitivamente, luego de un largo proceso, en el siglo XIII.

El Antiguo Testamento exaltaba la unión de la pareja, el Nuevo exaltaba al celibato. Para San Jerónimo matrimonio y pareja son propios de lo terrestre mientras que la virginidad es del paraíso. La castidad, el celibato, la virginidad (Jesús y María) aparecen como los ideales a intentar realizar. En lo terreno el sacerdote se constituye

como modelo del hombre superior. Sin embargo la idea de la igualdad de la mujer y el hombre en el matrimonio estaba presente en San Pablo (10-62): “Que el marido dé a su mujer lo que le debe (*debitum*) y que la mujer actúe de la misma manera. La mujer no tiene autoridad sobre su propio cuerpo, si no que es el marido quien lo tiene; y de manera semejante el marido no tiene autoridad sobre su cuerpo, sino que es la mujer quien lo tiene”. A nuestros ojos podría aparecer como una formulación revolucionaria, pero enmarcado en el pensamiento de San Pablo debe entenderse como un sistema de control: cada uno controla al otro con la intención de luchar contra el deseo culpable, contra el cuerpo deseante, lujurioso, concupiscente, haciendo, de lo que debe ser el cuerpo como tabernáculo de Dios, el antro del pecado y el mal. San Pablo sostiene la idea que, si bien el marido debe amar (*diligite*, es decir, ser diligente, escrupuloso, atento, cumplidor) a su mujer, ésta le debe ser sumisa (*subditae*).¹² Es la sumisión la que aparece como la expresión de amor de la mujer por su esposo. No hay que olvidar que el modelo del matrimonio es el de Jesús con la Iglesia: la mujer debe amar y obedecer a su marido como la Iglesia ama y reverencia a Jesús.

Parecerá extraño pero el amor, tal como lo conocemos a partir del siglo XVIII, era inconveniente y hasta incompatible con el matrimonio. La sociedad mantuvo la distinción, establecida por los estoicos, entre el amor-reserva, propio del matrimonio, y el amor-pasión que es el que se tiene fuera del matrimonio. Séneca sostenía –dice Ariès– que “nada es más inmundo que amar a su mujer como a una amante”, y San Pablo calificaba a este amor-fuera-del-matrimonio (*fornicatio*) de sucio, impuro, obsceno (*immunditia*).¹³ Pero el amor-dentro-del-matrimonio es aquel que está destinado a la procreación, única forma en que, desde el *Génesis*, se compatibiliza la sexualidad con el designio de Dios o, a lo sumo, para controlar el deseo (es menos malo casarse que abrazarse, decía San Pablo).

Más concretamente, en lo referido al matrimonio y la sexualidad (no en el campo de la procreación), se llega a una especie de bigamia: la mujer, en el cuerpo, se casa con el hombre, pero en su alma se debe casar con Dios. Esta disociación de lo erótico se mantiene, ahora de una nueva manera: en el consentimiento marital la teología distingue el acuerdo por la caridad (la *caritas* de San Pablo) y el acuerdo carnal. El primero es el único necesario y siempre permanece, el segundo puede cesar y es mejor que cese para evitar el pecado.

San Agustín (354-430) reconcilia los términos. Si en su propia vida renuncia a la sexualidad y a la familia, sin embargo reconoce el matrimonio como una institución creada por Dios desde el Génesis, y la unión de Jesús con la Iglesia no es otra cosa que un matrimonio.

¿Pero dónde ubicar a la sexualidad? Como acto de procreación es un bien, pero, allí mismo, la amenaza de la concupiscencia la hace inmoral. ¿Es posible una castidad para los esposos como la hay para

los sacerdotes? Claro, esta última es superior y es la que se debe procurar. En definitiva, como ya lo había proclamado San Pablo, de los males el menor y, si no se puede ser casto en la continencia, aceptemos el matrimonio pero bajo la amenaza y el peso terrible del pecado que se cierne en el acto sexual en la medida que el deseo de procrear queda sustituido por el de gozar. A tal punto era así que Gregorio el Grande (335?-394?) recomendaba a aquellos que habían tenido comercio sexual no entrar en la Iglesia por varios días. La unión sexual que sólo procurara el goce era considerada un pecado mortal.

Entre los siglos XV y XVII, un gran debate se produce en el seno de la Iglesia entre los que en el lenguaje de hoy llamaríamos “los fundamentalistas”, que sostenían que el logro de placer sexual siempre es pecado; y aquellos que, como Santo Tomás, no veían pecado en el placer que se obtenía en la relación sexual, pero sí veían el pecado cuando sólo se buscaba el placer. Desde luego que los fundamentalistas se enfrentaban a una contradicción no fácil de saldar dado que si bien el acto sexual debía tener el fin de la reproducción, también es cierto que en el matrimonio hay una deuda (*debitum*) que los esposos se deben mutuamente y que tiene que ver con la evitación de los pecados de fornicación y adulterio. Con ello se deja de repudiar el logro del placer pero se sigue considerando la búsqueda exclusiva del placer como pecado.

De las dos posiciones la más importante, en el sentido de la culpabilización, tiene que ver con la primera, ya que la Iglesia, esa gran productora de pecados y pecadores, por esta vía, la generaba en una forma inevitable, porque ¿cómo hacer para evitar el placer en la relación sexual?

Respecto al rito del casamiento, desde el siglo VI se bendice a la pareja en la puerta o en la misma cámara nupcial. Pero este acto debía estar precedido por rituales de purificación y la pareja no debía unirse sexualmente en un lapso de tres a treinta días. La sexualidad es bendecida sí –y solo sí– previamente es purificada y puesta a prueba, contenida, por un período de ascetismo.

Sin embargo durante los diez primeros siglos la bendición nupcial no era una obligación. Durante ese milenio el matrimonio era un asunto civil. Lo necesario era el consentimiento de las partes. Pero cuando decimos “partes” ello puede implicar a la pareja solamente, o más correctamente a las familias. En este caso el padre de la novia pasa la tutela de su hija al esposo. Junto con este tipo de matrimonio existía otro, reconocido por el derecho, que no daba lugar a cesión de tutela. De esta esposa, de segundo rango, el marido se podía separar fácilmente.

Cierta laxitud en la concepción del matrimonio hacía que el compromiso entre la pareja se pudiera sellar simplemente con la palabra, o con un objeto que simbolizara la unión, o, más aún, si el amante besaba a la amada introduciendo su lengua en la boca de ella.

En este tipo de casamiento los que offician de testigos y consagradores eran los padres. El papel de la Iglesia se va asociando paulatinamente para pasar luego a ocupar el lugar exclusivo en el ritual. Es a partir del siglo IX, en época del Imperio Carolingio, que el matrimonio se presenta como indisoluble, pero sólo cuando el imperio ya no tiene fuerza la Iglesia lo sustituye. De la bendición del lecho se pasa a realizar el matrimonio primero en las puertas de la Iglesia para luego hacerlo dentro. Pero para entonces, (1215) el casamiento no sólo es un hecho civil sino que es un sacramento (*Concilio de Letrán IV*).

Pierre Lombard (1100-1160), junto con Hugues de Saint Victor (1096-1141), preconizan el requisito del "casamiento espontáneo y legítimo por el cual el hombre y la mujer se constituyen en deudores el uno del otro". Se trata de consentimiento entre los individuos. (Entiéndase que se habla de "consentimiento" pero no de amor. Eso recién se producirá a fines del siglo XVIII.) Con ello se da un golpe enorme, si no en la práctica social sí en los principios, a la necesidad del consentimiento por parte de la familia, sobre todo del padre, en beneficio de un poder sacramental que se arroga la Iglesia, lo que significa, obviamente, un conflicto de poderes entre la Iglesia y el poder civil (en ese momento encarnado en la familia).

El movimiento es más complejo aún. La conjunción de los esposos es doble: según el consentimiento de las almas y según la mezcla de los cuerpos. Pero el consentimiento de las almas individuales desde que es santificado, sacramentalizado por Dios a través de la Iglesia, se transforma en indisoluble: "aquello que unió Dios que nadie lo separe". Por un lado se reconoce y afirma la decisión individual y por otro se la supedita hasta anularla. Pero no pequeño es este paso que pone a la mujer (en teoría) en pie de igualdad con el hombre, lo que sin duda tuvo su repercusión en la práctica social, o mejor, sancionó algo que estaba en el campo de las mentalidades (piénsese en la literatura trovadoresca), sin por ello modificar esencialmente el lugar del hombre y el padre en el régimen social.

La historia muestra esa larga etapa de transición entre el poder paterno y familiar y el poder eclesiástico en la combinación y mezcla de rituales correspondiente a las dos modalidades.

Este pasaje se concreta definitivamente a fin de siglo XII, en que el derecho canónico se apropia del acto de matrimonio, relevando de su función a la familia, lo que fue, sin duda, un golpe muy duro que conmocionó la estructura social, desde la manera de concebir el matrimonio, el poder decisorio de los individuos, hasta los derechos patrimoniales y de herencia, donde la Iglesia de manera directa o velada empieza a tener injerencia.

En este sentido el matrimonio cristiano se contrapone a la concepción tradicional de la familia. De este conflicto no se puede decir que salió triunfador el matrimonio cristiano. En la práctica social la primacía de la alianza siguió operando, y esto no solamente para las familias feudales, también los padres siguieron eligiendo las parejas de sus hijos en el caso de que fueran hombres libres; y los señores elegían las de los siervos.

La defensa del patrimonio empujó a las familias aristocráticas a mantener el control del matrimonio para que sus propiedades no se desmembraran. Por ello mismo se afirma el derecho de primogenitura: las tierras para el mayor, para los otros queda el ejército y la Iglesia o la rebeldía y la creación de señoríos marginales. Ello conduce a un relajamiento en donde el matrimonio cristiano afirma su poder.

Y si a un nivel la Iglesia asestó un duro golpe al padre y a la familia, por otro las aguas volvieron a su cauce ya que el poder del padre en el seno de la familia, en la práctica social, no quedó menoscabado en la medida en que siguió siendo por su intermedio que se concretan las prácticas económicas. Pero, eso sí, compartidas, a veces en contraposición pero la mayoría en alianza, con la Iglesia.

Hay que subrayar por último que a partir del siglo XII el amor es otra cosa, y más, que un lazo amistoso o un contrato económico. Con el *fins'amors* (llamado luego *amor cortés* por Gaston Paris en 1883, cuando, en realidad, *fînus* era la palabra que se usaba para nombrar a la plata luego del proceso de depuración de las monedas), se esboza otro lugar de la mujer y aparece el amor como fuerza. Pero el amor cortés es sólo una forma idealizada e imposible, cuya máxima expresión haya sido, tal vez, *Tristán e Isolda* (1210), y aunque Chretien de Troyes (fallecido a fines del siglo XII), en su descripción del amor caballeresco (que no es lo mismo que el amor cortés), en el Lanzarote exalta el amor adúltero entre éste y la reina Ginebra, pronto vuelve sobre sus pasos para fortalecer la fidelidad conyugal (*Eric y Enid, Cligès o la falsa muerte*).

Tanto Dante (1265-1321) con Beatriz en *La Vida Nueva*, como Petrarca (1304-1374) con Laura en el *Cancionero*, y más tardíamente Shakespeare en *Romeo y Julieta* (1595), son herederos del ideal cortés del amor.

Por último, la larga secuencia de la *Vulgata* muestra la evolución de la caballería terrena a la divina. Los héroes se convierten en ermitaños, sacerdotes, o directamente se unen a Dios. La mujer, aparentemente, es revalorizada, pero el modelo de lo femenino que se le propone es el de María. De ahí que es en esta época que aparece el culto a la Virgen.

Esta nueva forma del amor –sostiene G. Duby– que toma como modelo el amor a Dios, perdurará durante ochocientos años. Este cambio es sin duda importante porque la mujer y el amor pasan a ocupar un nuevo lugar pero no por ello se cuestiona la primacía del señor feudal, ni de la Iglesia ni de Dios. Por el contrario está literatura tiende a reforzar el poder del estado feudal, del padre y de la Iglesia, al punto que Duby sostiene que *el amor cortés es un amor fuera del matrimonio* y es un mecanismo por el cual el feudalismo procuró domeñar, a través de la cortesía, la violencia y el desenfreno de los jóvenes, al proponerles ese modelo de amor.¹⁴

En lo referente al control de la sexualidad el establecimiento de los tiempos de continencia se fueron haciendo más severos. Entre

los siglos VI y XI, la continencia incluía los sábados, los domingos, los miércoles y los viernes, los cuarenta días de la cuaresma y antes de las demás fiestas en que se tomara la Eucaristía. A ello hay que agregar cuarenta días de continencia antes del parto, y durante toda la lactancia, que duraba un año. En total entre ayunos y fiestas religiosas sumaban 150 días en el año de continencia.¹⁵

La severidad de este sistema era inaplicable por incumplible, lo cual no significa que fuera inoperante en lo que tenía que ver con el pecado y con la culpa. Desde el IV *Concilio de Letrán* (1215) se establece la obligación de los fieles de confesarse y comulgar por lo menos una vez por año. Ya en el siglo XII se había establecido la penitencia como sacramento (Pierre Lombard).¹⁶ A través de ella se obtenía la absolución de los pecados. Con el paso del tiempo se vio que el “yo te absuelvo” no resolvía el pecado dada la reincidencia y por lo tanto la absolución no debía dispendiarse con tanta facilidad. A partir del *Concilio de Trento* (1545-1563) y sobre todo en el *Catecismo del Concilio*, se recomienda la confesión frecuente.¹⁷

El viejo sistema de intervención por medio del control de la conducta pasó a ser sustituido por un sistema de control por medio del examen de conciencia en donde la confesión era pieza clave ya que requería que el feligrés instituyera en sí mismo una permanente observación y vigilancia de sus actos y pensamientos. Este examen, si bien con un antecedente en el estoicismo y en los Padres del Desierto, y sobre todo en Casiano (360-435), es algo totalmente nuevo que va marcar la creación del hombre de Occidente de una manera muy singular. Dicho examen está relacionado con el proceso de “subjetivación” que –como sostiene Foucault– “relega muy lejos una ética sexual que estaba centrada sobre la economía de los actos. [...] *Esta subjetivación es indisociable de un proceso de conocimiento que hace de la obligación de buscar y decir la verdad sobre sí mismo una condición indispensable y permanente de esta ética; si hay subjetivación ella implica una objetivación indefinida de sí por sí mismo –indefinida en el sentido de que, no logrando ser adquirida de una vez por todas, tampoco tiene término en el tiempo; en ese sentido hay que llevar siempre, tan lejos como sea posible, el examen de los movimientos de pensamiento, por menudos e inocentes que puedan parecer. Por otra parte, esta subjetivación, en la forma de la búsqueda de la verdad, se efectúa a través de complejas relaciones con el otro*”.¹⁸ (Destacado D. G.)

Así la secuencia se desarrollaba desde el examen de conciencia, pasando por la confesión, la culpa, el castigo (la penitencia) hasta la absolución. Los pecados veniales, en todo esto, tenían poca importancia y el problema de la absolución no era mayor en ellos. En cambio los pecados mortales, entre los que se encontraban los “delitos sexuales”, eran mucho más importantes y los manuales de los confesores dedicaban especial atención a las formas de preguntar a hombres, mujeres y niños sobre las fantasías y las prácticas

sexuales. Este procedimiento era mucho más efectivo pero, sobre todo, fue un elemento sustantivo para la construcción de la mentalidad de Occidente. Por ello es exacta la observación de Foucault cuando sostiene que la sexualidad no estaba silenciada sino que por el contrario estaba absolutamente presente en toda la vida social y al servicio de los sistemas de control por donde se ejerce el poder.

LA EDAD MODERNA (SIGLOS XVI-XVIII)

Pero las cosas se iban a complicar cuando, además de la familia y la Iglesia, aparece un nuevo personaje: el Estado.

El conflicto entre la Iglesia Católica y la Protestante tiene aquí uno de sus puntos álgidos.

Cuando la Iglesia de Roma logra establecer que el matrimonio es un sacramento da un argumento muy poderoso para sostener su posición. Por ello cuando los protestantes dicen que el matrimonio no es un sacramento sino que es un estado que no tiene mayor ni menor valor que el celibato atacan no sólo al matrimonio como sacramento sino también al sacerdote como ejemplo de la vida casta.

El *Concilio de Trento* (siglo XVI) en sus distintas reuniones vuelve a reafirmar y ampliar el poder de la Iglesia. Así se consagra que el matrimonio es un sacramento que sólo la Iglesia puede dispensar; debe ser monógamo e indisoluble; la Iglesia, y sólo ella, tiene competencia para sancionar impedimentos o autorizar separaciones; los clérigos no pueden contraer matrimonio;¹⁹ y por último se ratifica que el estado virginal es superior al marital y que el único fin del matrimonio es la procreación.

Desde la perspectiva cristiana de la familia, fundada sobre el matrimonio, sólo adquiere sentido y legitimidad con el nacimiento de los hijos. En 1677 el *Cathécisme d'Agen* define el matrimonio como un sacramento instituido para tener hijos legítimamente y educarlos en el temor de Dios. Y el *Cathécisme de Nantes* agrega que el tener hijos tiene como fin el que un día puedan amar y adorar a Dios.

Se podía reiterar hasta el cansancio las referencias que estipulaban como finalidad del matrimonio la procreación, la creación de la familia, y el temor y el amor a Dios.

Ante ellos Calvino sostiene que el acto sexual es un don de Dios que posee su propia justificación aparte de la procreación, y no sólo esto sino que reconoce a los padres el derecho a procrear la cantidad de hijos que piensan pueden criar y educar, pero ello sólo a través de la abstinencia y no recurriendo al *coitus interruptus*.²⁰

¿Cuáles eran los derechos y deberes de los padres respecto a los hijos en esta época y bajo esta mentalidad?

Durante mucho tiempo la concepción de la autoridad paterna en la familia siguió siendo reflejo de la autoridad de Dios y similar a la estipulada por el derecho romano, a los que ya hicimos referencia.

También vimos que la Iglesia Católica, de derecho si no de hecho, reconoció la posibilidad de los hijos menores de casarse sin el consentimiento de los padres, siempre y cuando dicho casamiento fuera realizado por la Iglesia. Al mismo tiempo que con ello debilita la autoridad paterna no dejó de establecer, en una ambigüedad propia de la Iglesia, que quien lo hace de esta manera peca mortalmente.

A partir del siglo XVII empieza a imponerse, junto al discurso de los deberes del hijo para con los padres, los de éstos para con los hijos. Los padres deben a los hijos sustento, instrucción, corrección y buen ejemplo. El sustento hace referencia a la alimentación, vestimenta y educación “según su condición” (fórmula aún hoy día vigente en el matrimonio civil en nuestro país). La instrucción hace referencia a la educación religiosa, que, obviamente, formaba parte de la enseñanza en las escuelas parroquiales que se forman en esa época, etcétera.

Con ello la Iglesia no sólo ha tomado la delantera en lo referente al matrimonio sino que ahora lo hace como legisladora y guardiana de la educación, ampliando de manera notable su campo de control y restringiendo la autoridad paterna. Por ejemplo, la educación religiosa, si bien la tienen que cumplir los padres, cada vez más pasa a ser función de la Iglesia.

Por el contrario, en los países protestantes, destronado el sacerdote, la autoridad del padre se ve reforzada, aunque estableciendo como la Iglesia Católica, y aún más, los deberes de ese padre-sacerdote. Pero aquí hay un paso más en la constitución del individualismo en Occidente, grávido de consecuencias: todo fiel tiene el derecho y el deber de tomar un contacto directo con la Biblia, lo que implica el poder de leer, es decir, la alfabetización. Simultáneamente, a mediados del siglo XVI, la Iglesia Católica refuerza el papel del padre en el campo del matrimonio, ya que sin declinar su potestad como única autoridad para realizarlo y sin negar el consentimiento mutuo, tiene que aceptar la injerencia del Estado quien establece que la mayoría de edad, para contraer el matrimonio por propia voluntad, recién se alcanza a los treinta años para el hombre y veinticinco para la mujer, pero incluso luego de esta edad los hijos deben recabar el parecer de sus padres. Y en el caso de los menores el padre no sólo puede desheredarlo sino que puede reclamar la pena de muerte. El poder civil empieza a tener injerencia y asume la prerrogativa de juzgar si determinadas dispensas que otorgaba la Iglesia eran conformes al derecho o no y también la de determinar a propósito de la demanda de separación. Teóricamente la resolución de la separación de los cuerpos incumbe a la Iglesia pero la de los bienes al Estado.

En un país protestante como Inglaterra, el casamiento se reafirma como un contrato entre las partes y el consentimiento de los padres ejerce su potestad hasta los veintiún años. El otorgamiento del divorcio queda como prerrogativa del Parlamento.

Durante esta misma época la alarma estaba también fundada por la enorme cantidad de casamientos clandestinos, y no sólo en las “clases bajas”.

En este siglo XVI existe un refuerzo de la resolución individual en lo referente al matrimonio, y no sólo, sino que aparece una gran permisividad sexual, sobre todo para el hombre: permisividad para las relaciones premaritales y extraconyugales. La bastardía es tolerada y hasta admitida, no sólo en las clases populares sino también en la aristocracia. Aumenta la prostitución, los burdeles, las casas de baños. Los crímenes de violación son sancionados con mucha indulgencia. La tolerancia no parte de una mayor liberación sino de una aceptación resignada de la necesidad de los jóvenes a descargar sus apetitos sexuales.

Es en este mismo siglo que empieza a aparecer la preocupación por los niños, abriéndose el campo de la obstetricia y la puericultura.

De hecho se mantiene una separación entre el amor (sexualidad) y matrimonio, tan poderosa como en San Pablo y en los comienzos de la Edad Media, pero ahora con la derivación del amor carnal (la *cupiditas*) fuera del matrimonio. Separación que proseguirá de diversas formas hasta el siglo XIX y gran parte del XX. Forma neta de “degradación de la vida erótica”, como la llamará Freud.

Ello hará que la Iglesia busque el apoyo de la autoridad de los padres para aunar sus esfuerzos con un doble sistema de control en un momento en que la crisis parecía que podía quebrar las bases del matrimonio y la familia.

La preocupación de las Iglesias (Católica y Protestante) se centró en la moralización de la vida sexual restringiéndola al ámbito de la pareja. Aunque –debemos decirlo– a las familias les preocupaba sobre todo preservar el control de las alianzas, mientras que a la Iglesia le interesaba un control global. A fines del siglo XVII la Iglesia prohibía, bajo pena de excomunión, “encontrarse con muchachas en lugares donde éstas se reúnen por la noche para hilar o trabajar”.

El aumento de nacimientos ilegítimos llegó en algunos lugares a cifras tales como el 80% de todos los nacimientos y, desde luego, la mayoría eran fruto de relaciones ilegítimas practicadas por todos, pero sobre todo por los pobres.

El trabajo fue arduo y largo pero en el siglo XVII se logra un resultado que, sin embargo, no fue muy duradero. En el siglo XVIII los nacimientos ilegítimos crecieron nuevamente, probablemente, como consecuencia del crecimiento urbano unido a la industrialización. El sistema de control por parte de la Iglesia y los padres se torna totalmente insuficiente y a ellos se agrega entonces la policía que vigila atentamente las actividades de los jóvenes “persiguiendo a las parejas en los bosquesillos y bajo los árboles para prevenir todo riesgo de pecado”.

La sospecha y el control tripartito no dejaron de tener efecto en la sensibilidad que se canaliza hacia un amor romántico, imposible, y muchas veces sensiblero. El “amor”, exaltado, sigue quedando separado del cuerpo, aunque ahora bajo otro lenguaje.

Pero otras voces resuenan denunciando la hipocresía de los

discursos oficiales, mostrando de manera brutal la otra cara de la sexualidad y su relación con el poder (Sade); o minando las bases del matrimonio monogámico exaltando la poligamia y la pasión, proponiendo otra sociedad (Fourier), en procura de una armonía. Es la época de “los liberadores del amor” (Sade, Fourier, Restif de la Bretonne, Charles de Laclos, etcétera).²¹

La preocupación de los padres y el poder público era enorme porque si el casamiento “por amor” se expandía se podían mezclar familias de calidad con personas indignas o de costumbres dispares. La preocupación era preservar el rango social... y económico. Jean-Louis Flandrin²² señala que “es claro que se escribió en contra del matrimonio por amor hasta fines del siglo XVIII y aun avanzado el siglo XIX. Pero también aparece claramente que algo cambió en la actitud de las elites frente al matrimonio por amor: ningún autor, en mi conocimiento, hasta ese momento, había tomado su defensa, mientras que, en la segunda mitad del siglo XVIII, son muchos los que elogian sus méritos”. Pero las cosas nunca son tan armónicas ni tienen finales felices. El mismo siglo en que el matrimonio por amor pareció que triunfaba, la realidad social mostraba la complicación de las cosas ya que es en ese mismo momento que las mujeres de la burguesía y la nobleza encontraban el amor no con sus esposos sino en los amantes.

Ello no quiere decir que no hubiera casamientos por amor. Afirmarlo sería exagerado e infundado. Lo que sí se puede afirmar es que el amor no aparecía como un ideal ni como una necesidad para asentar el matrimonio.

Pero poco a poco el amor entra a jugar su partido y en el siglo XVIII, apoyado en la vieja idea del mutuo consentimiento por parte de los individuos, encuentra una sofisticada argumentación para hacerse oír, y aunque no siempre salga triunfante merece toda la simpatía de un público que lo sigue en la literatura y el teatro, donde las historias, tantas veces desdichadas, polarizan el tema entre el conflicto entre el amor y el dinero, o conflicto entre el amor y la autoridad paterna que en general se resuelve a favor de esta última. La reiteración del casamiento por conveniencia entre la hermosa joven y el viejo rico, el marido cornudo como escape, la mujer maltratada, muestran a las claras que en definitiva en el campo de la práctica social seguía siendo el padre y la familia los que controlaban la alianza, por lo menos en las clases dominantes, es decir, en la ideología de la época.

El exaltado amor era el privilegio de los pobres (proletarios, campesinos o burguesía pobre) quienes gozaban una libertad mayor en las costumbres. En el campesinado, las jóvenes dispensaban su amor sin reticencia con besos caricias y abrazos y esto era aceptado por la sociedad campesina. Sin embargo, una vez casadas su condición de esposas las hacía esclavas de sus maridos. Era claro que había una disociación entre amor y matrimonio. En lo que a la elección de parejas se refiere, sus posibilidades eran aún menores que entre la burguesía y la nobleza.

Las revoluciones democráticas burguesas lograron destronar a los reyes, pero los padres fueron, en el ámbito de la familia y en el imaginario, sus herederos. La Iglesia, el Estado, el derecho, la filosofía confirman su lugar. El poder sigue operando, aunque bajo otras máscaras. Por algo Sade pedía a los franceses “un esfuerzo más si queréis ser republicanos”, y, hombre de excesos como nadie, preconizaba destruir la religión, las costumbres, la familia.

Pero fueron otras las autoridades que triunfaron. El lugar del padre es legitimado porque es el nombre de éste el que recibe el hijo, porque el verdadero nacimiento –como sostenía Kant– no es el del parto sino que es el jurídico. Expresión de momento fundante de lo social, lo simbólico, de la ley, desde el lugar del padre imaginario.

La mujer desde el momento del casamiento deja de ser responsable: no puede ser tutora, ni pertenecer al consejo de familia, ni ser testigo en un tribunal, no puede disponer de bienes.

La omnipotencia paterna se extiende, y tal vez aún más, a los hijos. El padre puede hacer detener a los hijos mediante el sistema de *lêttres de cachet*, y esto por un período de hasta seis meses.

En la sociedad civil el padre es el único que tiene derechos políticos y en el ámbito familiar es el que toma, en última instancia, las decisiones, ya que es el dueño del dinero. La mujer es un ser inferior, pero ahora la “ciencia” lo ha declarado así poniéndola junto con los niños, los obreros, los primitivos, dejando al hombre (al burgués) el atributo de la razón.

En la misma casa burguesa se planifican los espacios respetando esta jerarquía: el padre dispone de la biblioteca, el salón de fumar, la sala de billar, aunque fuera poco lo que él estaba en la casa.

Y en esto los distintos credos coinciden. Si el padre ocupaba este lugar prominente en la sociedad era lógico que la muerte del padre fuera el acontecimiento más importante de la vida de un hombre –como decía Freud– y de la vida familiar.

Se edifica así un gran discurso oficial sobre el matrimonio y la familia, ese recinto sagrado, apoyado por el Estado y la Iglesia, donde el padre erigido como modelo es el padre de familia burguesa, desde donde se infunde en toda la mentalidad en el siglo XIX y XX.

EDAD CONTEMPORÁNEA (A PARTIR DEL SIGLO XIX)

Aunque ya en el siglo XIX el Estado empieza a limitar las prerrogativas paternas no por ello la impronta de su figura en el campo imaginario tiene menos importancia. Y esto es vigente y operante aunque contradice los hechos sociales. Así por ejemplo en la primera época de la Revolución industrial, en algunos lugares en que la fábrica no ha asentado su hegemonía, la transición se produce en una producción artesanal en donde el papel hegemónico de la familia y la producción lo ocupa la mujer quien es la que se encarga de dirigirla, comercializarla, quedando el esposo a cargo de tareas secundarias

respecto a la producción y domésticas en cuando a funcionamiento de la familia.

Una vez que triunfó la Revolución industrial y la burguesía, las condiciones de vida de las capas trabajadoras nada tienen que ver con el modelo burgués: parejas separadas, mujeres y niños trabajando en condiciones aun peores que la de los hombres, hacinamiento y promiscuidad hasta el límite de lo inimaginable, matrimonios ilegítimos, analfabetismo, prostitución, miseria y hambre, que han sido mostradas con crudeza por un Dickens o un Zola, etcétera.

Lo que se proponía como modelo y como ideal era algo que sólo una ínfima parte de la sociedad podía usufructuar.

¿Es que acaso esta familia proletaria tenía algún parecido con esa sacrosanta institución que la Iglesia y el Estado planteaban como célula y garante de la sociedad?

Y en cuanto al padre, ¿qué padre era ese separado de sus hijos y su mujer, que no podía detentar ningún poder económico porque tal bien no existía y en su lugar sólo había miseria? Lo que significa que estos padres no funcionaron de acuerdo al modelo que se había erigido en el imaginario social, es decir, el del padre terrible.

Para mencionar algunos ejemplos paradigmáticos: el padre de Kafka, tal como aparece en su *Carta al padre*, documento sociológico, psicológico y psicoanalítico sin par, muestra la potencia descarnada de un padre todopoderoso, omnipotente y arbitrario, al igual que el padre de Dostoievski; y entre nosotros la imagen del padre que se desgrana a lo largo de toda la obra de Paco Espínola, es ejemplo elocuente, entre tantos, de la figura del padre a lo largo del siglo XIX hasta principios del XX.

No por omisión, sino para evitar la reiteración, no abordaré aquí la situación en nuestro país. Me lo ahorra el trabajo exhaustivo que ha realizado y realiza José Pedro Barrán en sus imprescindibles obras *Historia de la Sensibilidad en el Uruguay* y *Medicina y Sociedad en el Uruguay del Novecientos* en donde se ve el despliegue de los mecanismos de control a través de la figura del padre, la Iglesia, el Estado, la educación, la medicina, conjugando amenaza, castigo, culpa, disciplina conventual y militar, temor a la enfermedad, etcétera, como grandes mecanismos de control y poder en nuestra sociedad.²³

Nuevamente aquí, ¿qué tiene que ver en el plano económico la familia del estanciero, del caudillo, con la del humilde campesino, del obrero venido del campo o de la inmigración?

Pero lo que sí operaba al nivel de toda la sociedad era el modelo de "padre" que forjó la burguesía en el marco de una tradición cultural de dos milenios.

En el siglo XX, más aún en las últimas décadas, los acontecimientos se nos vinieron encima, es decir, han acaecido cosas que no podíamos imaginar.²⁴

Los cambios que antes se procesaban durante un siglo o más ahora se producen bajo la mirada, a veces desestimadora, otras

atónita y casi siempre angustiada, de una generación. Y cuando el trono, el altar o la cátedra se derrumban, ya se sabe que el pánico es uno de sus efectos.

En esta situación nos encontramos luego del superficial recorrido diacrónico. Ubicados ahora en la sincronía a lo sumo me atrevo a hacer una enumeración no exhaustiva de los cambios.

A nivel del matrimonio su regulación se había producido en disputas por la hegemonía entre la Iglesia y el Estado, predominando una en algún momento y otro luego, pero trabajando de consuno en lo que al mantenimiento del poder se refiere.

En la actualidad la tendencia entre los jóvenes es que ya no se lo considera un sacramento y que el Estado sólo secundariamente toma parte. Así los jóvenes establecen su unión por el "mutuo consentimiento" sin recurrir a la autorización paterna, ni a la santificación por la Iglesia, ni a su legalización por el Estado; y si aceptan esta última es luego de un período más o menos largo y en general cuando deciden tener un hijo o ya lo han tenido.

En este sentido ha triunfado el "casamiento por amor". Pero, ya sabemos, Eros siempre anda en busca de lo que no se tiene, Afrodita es muy voluble y Cupido vive tirando flechas sin ton ni son. El amor no es un lazo que pueda garantizar una unión por mucho tiempo y, mucho menos, hasta que "la muerte los separe". El infamante adulterio, o la infidelidad, que en alguna época había tenido como castigo a la mujer la lapidación, ahora es designado con el término descriptivo de "relación extraconyugal". En el *open marriage* la relación extraconyugal es admitida por ambos integrantes de la pareja, y otros aceptan la relación extramarital siempre y cuando sea producto por simple atracción física y no haya generado sentimiento de amor. Con lo cual queda de manifiesto que aquel sueño dorado y romántico donde amor, sexualidad y procreación iban de la mano se ha roto y la sexualidad muestra a las claras que no siempre, ni necesariamente, está unida al amor. Es decir que este amor, aunque recibe el mismo nombre, no es el mismo que se originó en el siglo XII y que hoy vemos desaparecer.

En el campo de la procreación recién estamos comenzando a vislumbrar la magnitud de los problemas que se originan con el uso de nuevas tecnologías en su aplicación a la fecundación y la gestación. La inseminación artificial separa al padre biológico (dador) del jurídico. Las técnicas de implantación ovular disocian la madre genética de la uterina y, eventualmente, de la social. Y ni hablar de lo que puede suceder con la manipulación genética.

¿Cuál será el impacto de todo ello en lo social y psicológico en lo referente a las figuras del padre y de la madre y sus funciones?

Detengámonos un instante también en la homosexualidad. Estigmatizada hasta ahora en el lenguaje común y el científico como una actividad perversa, es indudable que se está procesando bajo nuestros ojos un cambio en la sensibilidad respecto a ella. La homosexualidad,

como cualquier otra práctica social, no es independiente de la norma, ya que aun aquellas prácticas que se clasifican como transgresivas se están definiendo con relación a ella. En Grecia arcaica y clásica y en Roma la homosexualidad era admitida dentro de un código. En Grecia se la aceptaba con los efebos, pero no bien aparecía en ellos el bigote esa práctica queda sancionada negativamente. En Roma la homosexualidad se la reconocía y admitía, siempre y cuando el papel pasivo lo cumpliera el joven o alguno de una capa social inferior. Esto estaba codificado por el lugar ocupado por cada uno de los *partenaires*. Siempre aquel que ocupaba el papel activo debía estar sobre el otro. Que el papel pasivo fuera ocupado por alguno de una clase superior era igualmente terrible socialmente ya se lo hiciera con un hombre o una mujer. (P. Veyne).²⁵ Por lo tanto, lo transgresivo no se definía con relación al objeto sino en relación con la actividad o pasividad en la práctica sexual, o en la práctica social, como se verá en el próximo ejemplo, tomado de otra cultura. En los tupi guaraní, P. Clastres, pudo observar dos homosexuales. Uno de ellos realizaba actividades femeninas y era perfectamente aceptado. El otro, en cambio, siendo homosexual, quería realizar actividades masculinas (caza y guerra). Éste era rechazado y aislado porque era contra lo sagrado, contra el orden cultural, que una “mujer” quisiera ejecutar actividades propias de los hombres. Por lo tanto, la relación de la homosexualidad depende de la referencia cultural en que se realiza y no tiene valor en sí misma.

En nuestra cultura se ha visto, por ejemplo que el modelo del homosexual en algunos lugares de EE.UU. pasó del femenino, el “marica”, al viril, no sólo el físico-culturista, sino el “macho”, tomando al camionero como uno de sus prototipos.

Ch. Pollack²⁶ destaca además que muchas prácticas de los homosexuales, tales como la promiscuidad, las actuaciones, etcétera, en buena parte pueden estar determinadas por la situación de gueto en que viven los homosexuales. No es de extrañar, entonces, que en la medida en que varíe la relación con la homosexualidad, en que los homosexuales puedan abandonar sus guetos, cambien aspectos de sus manifestaciones, tales como la ya mencionada promiscuidad, inestabilidad de las parejas, “elección” de determinadas profesiones, etcétera. Aquí también la concurrencia de la sociología, la antropología y el psicoanálisis pueden dar importantes entendimientos, pero para que esta apertura se pueda dar se deben superar muchos prejuicios “morales” y sobre todo aquellos que vienen “santificados” por la palabra de la ciencia que no deja de estar influida, determinada y, afortunadamente, a veces en conflicto con los discursos oficiales.

Respecto a las familias constituidas por parejas homosexuales que deciden adopción de niños todo haría suponer importantes y graves efectos en los mecanismos identificatorios y, por lo tanto, en todo el psiquismo del niño. Sin embargo los estudios hechos hasta el momento no permiten confirmar esa hipótesis.

Todos estos elementos, y con seguridad otros que desde distintos campos se podrán aportar con más precisión, muestran que las imágenes del padre y la madre, la concepción de la familia y su relación con la sociedad han variado a tal punto que las imágenes de padre y madre de fin del siglo XX son totalmente diferentes de la que se forjaron en el siglo XIX y principio del XX, lo que significa un cambio radical en las mentalidades.

FIN DEL PATRIARCADO

Siguiendo a Manuel Castells²⁷ definiremos al patriarcado como una organización “caracterizada por la autoridad, impuesta desde las instituciones, de los hombres sobre las mujeres y sus hijos en la unidad familiar. Para que se ejerza esa autoridad, el patriarcado debe dominar toda la organización de la sociedad, desde la producción y el consumo a la política, el derecho y la cultura. [...] Sin la familia patriarcal, el patriarcado quedaría desenmascarado como una dominación arbitraria y acabaría siendo derrocado por la rebelión de ‘la mitad del cielo’ mantenida bajo sometimiento a lo largo de la historia”.

Pero el patriarcado ha ido sufriendo una larga pero permanente destrucción desde fines del siglo XIX, pero, sobre todo en el siglo XX. Ha sido, fundamentalmente, la modificación del lugar de la mujer en la sociedad la causa mayor de ese derrumbe de la familia patriarcal y, por lo tanto, del patriarcado. En los últimos años del siglo XX el golpe de gracia, que hace que el proceso de derrumbe del patriarcado sea irreversible, se debe a una interacción de factores: el ascenso de la economía informacional, los cambios tecnológicos en la reproducción y, primordialmente, las luchas de las mujeres y el movimiento feminista que si bien tiene una larga historia desde el siglo XIX, es en el último tercio del siglo XX que adquiere una fuerza, un polifacetismo y una globalidad nunca alcanzado antes. Tanto para Manuel Castells como para José Pedro Barrán, la fuerza impulsora mayor de los cambios sociales durante el siglo XX ha sido la incorporación masiva de la mujer al trabajo remunerado. “Es la revolución más importante porque llega a la raíz de la sociedad y al núcleo de lo que somos.” Este hecho produjo una sustancial modificación del lugar del hombre en el seno de la familia patriarcal. El hombre ya no es el único proveedor del sustento de la familia (*breadwinner system*). Ahora la mujer tanto como el hombre, o incluso más en muchas circunstancias, aporta, además de su trabajo doméstico, dinero para el sustento. Por lo tanto, la correlación de fuerzas en el seno del hogar varió radicalmente y la capacidad negociadora de la mujer aumentó en grado sumo. Como contrapartida, el hombre disminuyó su autoridad. Desde luego que los procesos de cambio de las mentalidades son lentos y la fuerza de la autoridad patriarcal sigue vigente. Más aún, muchos movimientos, entre ellos el recrudecimiento de las

posiciones fundamentalistas en los países islámicos, al igual que la “defensa” de la familia patriarcal en movimientos sociales y religiosos en países de Occidente, y los partidos de la derecha y ultraderecha, son las respuestas del patriarcado en el momento de su declinación.

¿Por qué es, precisamente, en esta época que se produce esta crisis en la familia patriarcal y, por ende, en el patriarcado? Para Castells son cuatro las causas que lo han motivado. Primero, la transformación de la economía del mercado laboral, en relación con la oportunidad de las mujeres al acceso a la educación media y superior. Segundo, la transformación tecnológica de la biología en todo lo referente al control de la natalidad. Tercero, el desarrollo del movimiento feminista que abrió el camino para que las mujeres pensaran y generaran su movimiento fuera de los caminos que los hombres habían trazado y dominado, tales como el movimiento obrero y el movimiento político revolucionario. Cuarto, la rápida difusión de las ideas en una cultura globalizada y en un mundo interrelacionado.

Pero la onda expansiva del feminismo, sobre el cual volveremos, no se agotó en la globalización. Él repercutió en forma inmediata en las relaciones de género y quedó cuestionada la heterosexualidad como norma. El patriarcado quedó sacudido con el cuestionamiento de la norma heterosexual y este cuestionamiento –dice Castells– ha sido devastador para el patriarcado. Para las lesbianas por haber sido el hombre el sujeto de su opresión, y tanto para los gay como para las lesbianas, porque cuestionaron la familia tradicional, reclamando, en muchos casos, el derecho a explorar y experimentar otras formas del amor y la familia.

El lugar de la mujer: modelo y contramodelo

¿Cuál ha sido el lugar de la mujer en Occidente? En una cultura falologocéntrica, como la llama Derrida, propia de las sociedades del padre, la mujer ocupa el lugar marcado. Y así ha sido durante veinticinco siglos. Aristóteles,²⁸ tal vez el filósofo que ha tenido más influencia en la cultura occidental, en el capítulo primero del libro tercero de su *Economía doméstica*, titulado “De los deberes de la buena esposa”, los caracteriza así: La buena esposa debe ser la señora de la casa y encargarse de todo lo que en ella pasa; no debe permitir que entre nadie sin el consentimiento de su marido; debe controlar los gastos; debe ser cuidadosa con los vestidos y los adornos porque nada es mejor para ella que “el propio control y dominio, y la propia continencia en todo lo que haga y su inclinación constante a una vida honorable y bien ordenada”; porque “en todas las demás cosas sea su meta obedecer a su marido, sin atender a los asuntos públicos, ni desear parte alguna en el arreglo de los matrimonios de sus hijos”. La mujer debe tan solo tener conocimiento de lo que ocurre dentro [de la casa] “porque no parece apto que un hombre haya de conocer todo lo que pasa en la casa”. En esas circunstancias “escuche siempre a

su marido y, estando de acuerdo con él, obedezca sus órdenes [...] Lo conforme es que una mujer de vida ordenada considere que las costumbres de su esposo son para ella como leyes dictadas para su propia vida por una voluntad divina [...] su persona será más ensalzada cuanto más sea capaz de obedecer a su marido, no sólo en la prosperidad, sino, sobre todo, en las circunstancias adversas". En esos casos "debe ella demostrar su capacidad, animándole siempre con sus palabras y cediendo obedientemente a él en todas las cosas conformes, [...] ni debe recordar ninguna injusticia que haya cometido contra ella su esposo, antes debe tan solo considerarlo como un fruto de la debilidad humana". Y si el marido es injusto "debe dominar sus quejas y no devolverle injurias, sino atribuirlo a la enfermedad, a la ignorancia o a errores accidentales, porque cuanto sus servicios en todo eso sean más cuidadosos, mayor y más plena será la gratitud de él cuando se haya restablecido [...] Pues porque en el tiempo de desgracia ellas se mostraron fieles y sumisas a sus esposos, los dioses les han regalado con el honor que ellas merecían".

En el capítulo 3, "De los deberes del esposo para con su mujer y sus hijos", Aristóteles se preocupa de la mujer en tanto madre y encomienda al esposo "la educación de su mujer que debe ser objeto continuo de sus cuidados", para que "sus hijos nazcan de lo mejor y más noble". Esto es porque la mujer es la causa material, mientras que el hombre es la causa formal: "[...] debe tomarse todo cuidado a favor de la madre y nutridora de nuestros hijos, en quien se planta una semilla de la que brota un alma viva".

Por otra parte reclama del esposo la fidelidad: "una esposa virtuosa es inmejorablemente honrada cuando su esposo le es fiel y no tiene preferencia alguna por otra mujer, sino que antes que cualquier otro amor la ama a ella, y se confía a ella, y la posee a ella como a sí mismo". Y proclama entonces la necesidad de la fidelidad, sobre todo por motivos de honor, de la propiedad y la herencia: "Por eso a un hombre prudente no le cuadra la entrega de su persona a la promiscuidad ni de tener relaciones fortuitas con mujeres, pues, de lo contrario, los hijos ilegítimos participarán de los derechos de sus hijos legítimos, y a su esposa se le robará el honor que se le debe, y se cubrirá de vergüenza a sus hijos".

Quedan así delineados los lugares que la mujer ocupará en la cultura occidental hasta el siglo XX: como administradora de los asuntos del hogar, porque ésa no es tarea de hombres; la de obediente, sumisa y fiel esposa; la de paridora de los hijos. El hombre por su parte debía educarla para que ella cumpliera esas funciones; debe implantar en ella la simiente, el alma, para traer hijos al mundo que los honrarán y les darán la inmortalidad. Y si defiende la monogamia y la fidelidad es, sobre todo, para preservar a los hijos legítimos y sus bienes. En el curso de la historia otros serán los argumentos que fundamentarán ese lugar de la mujer pero las premisas serán las mismas.

Se me podrá decir que distinta fue la posición de Platón, y es cierto,

ya que en *La República* afirma que “no hay ninguna ocupación entre las concernientes al gobierno del Estado que sea de la mujer por ser mujer ni del hombre en tanto hombre, sino que las dotes naturales están similarmente distribuidas entre ambos seres vivos, por lo cual la mujer participa, por naturaleza, de todas las ocupaciones, lo mismo que el hombre; sólo que en todas la mujer es más débil que el hombre” (455 d-e). Como se ve Platón, a pesar de todo, no deja de mantener una diferencia. Sin embargo podemos encontrar en la utopía de *La República* la contraprueba de lo que decíamos, ya que la mujer será igual al hombre cuando, y sólo cuando, la familia patriarcal se haya destruido, porque en esta república, los hijos son procreados por los Guardianes pero ellos no los conocerán y los niños serán educados por instructores lejos de sus padres, meros padres biológicos, ocupados en las tareas de gobierno del Estado y de la guerra.

La Iglesia ha aportado nuevos argumentos. Desde el Génesis, la mujer aparece como la instigadora del pecado de la desobediencia a Dios y la función del hombre es someterla. El hombre está formado por una parte animal, el cuerpo y otra espiritual, el alma. Dentro del alma hay una parte que gobierna al cuerpo, la *pars animalis*, y otra parte, la *ratio*, que gobierna a la *pars animalis*. Pero *ratio* se dice *virilis*: la razón es el principio masculino; lo femenino se identifica con el *appetitus*, el deseo. No es que la mujer no esté provista de razón, pero en ella predomina el *appetitus*. Decía San Agustín que la mujer, que está llena de ligereza, de voluptuosidad, de sensualidad, tiene la voluntad de predominar sobre el hombre, alterando los designios del Creador. Ante el pecado, el sometimiento era asunto de *dilectio* (en el sentido del amor puro en el seno de pareja, que trasciende los apetitos de la carne), y luego fue su condición. El hombre debe dominarla, controlar sus apetitos carnales y así conducirla hacia la redención de la vida celeste. Si bien, como vimos, en el siglo XII el culto de la Virgen María dio otro lugar a la mujer, su condición era la de apartarla del deseo y ofrecerle su salvación en la virginidad.

Este lugar de la mujer se ha mantenido incambiado y, según creo, el único cuestionamiento, previo a la aparición de los movimientos feministas se produjo con la *Hermandad del Espíritu Libre*, secta religiosa que aparece a fines del siglo XIII, coincidiendo con las revueltas campesinas que se prolongaron hasta el siglo XVII. Los miembros de esta hermandad consideraban que habían llegado a la perfección y, por lo tanto, les estaba no sólo permitido, sino que les estaba ordenado, hacer todo aquello que estaba prohibido. Pero esto no era una mera justificación del desenfreno sino que formaba parte de una concepción del deseo, ya que pensaban que no se puede luchar contra la concupiscencia resistiéndola, que lo único que lograba con ello era exacerbarla, sino que se la debía agotar ejerciéndola, única forma de destruir al deseo.

Se reunía en ellos una autodeificación con un antinomismo y un erotismo anárquico que practicaba el amor libre: podían rodearse

de posesiones, robar, mentir, fornicar, sin ningún remordimiento porque su alma estaba incorporada a Dios, lo que los liberaba de toda limitación. Con ello quedaba abolido el matrimonio, la familia y la procreación. En el fondo, como en el proyecto sadiano en la época de las monarquías absolutas, su propuesta y su conducta eran la denuncia y la expresión exagerada y caricaturizada del modelo feudal.

Este movimiento se continuó con verdaderas revueltas sociales que quisieron construir un sistema comunista y llegaron a instituir la poligamia, pero ya en ellos el lugar de la mujer retomó su dependencia de los hombres.²⁹

Es recién a principios del XIX, luego de la Revolución Francesa, que Charles Fourier (1772-1837) propone una nueva organización social en donde el erotismo es un bien a compartir.³⁰ *El nuevo mundo amoroso* es un universo donde cada hombre puede tener relaciones con cuantas mujeres desee y una mujer puede tener relaciones con cuanto hombre desee. En *Armonía*, el nuevo mundo amoroso, el matrimonio no será necesario abolirlo sino que caerá espontáneamente “cuando se comprobara que ninguno de los objetivos por los cuales fue instituido (garantía de la educación de los hijos, placeres de la edad media, cuidados de la vejez, de la economía doméstica, de la progenie, de la fidelidad y la paternidad) se han logrado”. (Fourier) El matrimonio es fruto y expresión del modelo de las relaciones comerciales. Como dice René Scherer (citado por Pascal Bruckner) matrimonio+industria=comercio+amor y es una organización que excluye a la mitad de la humanidad (las mujeres) de las verdaderas relaciones humanas.

La pareja, para Fourier, es la forma canónica de la vida sexual en la cultura occidental. Es, al mismo tiempo un modelo y una constricción. Su mayor defecto es que “reposa sobre la más pequeña combinación posible” y es un estado de máximo egoísmo. La pareja monopoliza, privatiza y acumula un capital que debe ser móvil, intercambiable, circulante: la libido y el placer.³¹ Ve a la pareja como un modo de amor generador de discordias. De ahí que la pareja monógama esté acompañada siempre por el adulterio. La forma en que instituye los derechos de la mujer es a través de la destrucción de la pareja permitiendo la infidelidad y la prostitución consentida. El falansterio, donde los individuos se unen colectivamente por la comunidad de las pasiones, es el modelo de organización que tiene como finalidad pulverizar la célula conyugal y familiar.

En *Armonía* se producirá una conquista de la naturaleza por medios contranaturales. Así se transformará el tiempo, la geografía y el cuerpo humano. En este último rubro los hombres y las mujeres serán más altos, vivirán más en pleno goce de sus placeres y “sería necesario, para confundir la tiranía de los hombres, que existiese durante un siglo un tercer sexo, macho y hembra, y más fuerte que el hombre”.

Nuevamente en Fuorier vemos que la igualdad de la mujer sólo se logrará con la destrucción de la organización de la familia patriarcal.

Es de interés ver que Fuorier metaforiza los vínculos sexuales desde el capitalismo, o tal vez se podría decir, aunque él no lo exprese de esta manera, que los ve como una expresión más del capitalismo a la cual hay que abolir.³²

La utopía fourierista –dice Barthes– es una utopía doméstica, en la medida que lo doméstico se opone a lo político. “La política [dicho esto es sentido amplio, en Occidente, asentada sobre la sociedad del padre] es todos los lenguajes menos uno: *el del Deseo*. [...] Lo político, es lo que forcluye al deseo, salvo para dejarlo entrar bajo la forma de neurosis: la neurosis política, o más exactamente, la neurosis de politización.” (R. Barthes)

Los feminismos

No es mi propósito hacer una historia de los movimientos feministas, ni de los movimientos gay y lesbiano, sino determinar algunos de sus rasgos, no todos, que destruyen al patriarcado.

Los movimientos feministas han sido permanentemente denostados. Aún en la actualidad, cuando el feminismo es un movimiento que se ha globalizado, no es raro encontrar opiniones que lo invalidan recurriendo a “explicaciones” del tipo de que las feministas, en el peor de los casos son lesbianas, y en el mejor son fálicas, dejando de lado el contexto político, económico, religioso, cultural que, por siglos, ha aherrojado a la mujer en lugar inferior. Con ello se legitima, a través de la pseudo-explicación psicopatológica, la invalidación del discurso, o mejor, de los discursos feministas. Entonces, a la mujer le quedan dos alternativas: o ser histéricas, con lo cual vuelven a caer dentro de lo fálico, o ser sometidas.

Al parecer, este último es el destino correcto de lo femenino.

Los discursos han cambiado en la forma argumentativa pero basta ver las medidas que en algunos países de cultura islámica se tomaron contra las mujeres, u oír los cuentos machista, que abundan, para darse cuenta que repiten las cualidades de la mujer como carente de inteligencia, lujuriosa y que, por lo tanto, debe estar bajo el dominio del hombre.

En suma: el lugar de la mujer, que debe ser dominada y sometida por el hombre, ha persistido. Desde luego esta posición empezó a ser insostenible en el momento en que la mujer cambia su lugar en la sociedad y comienza a ser, en forma masiva, fuerza de trabajo.

Definiré el feminismo, siguiendo a Jane Mansbridge (citada por Castells) “como el compromiso para poner fin a la dominación masculina”. Esta definición es abarcadora, lo que permite englobar la gran variedad de movimientos feministas. Para Castells, “la esencia del feminismo, según se ha practicado y narrado, es la (re)definición de la identidad de la mujer: a veces afirmando la igualdad entre

hombres y mujeres, con lo que se elimina al género de las diferencias biológico/culturales, y en otros casos, por el contrario, afirmando la especificidad esencial de las mujeres, al mismo tiempo que frecuentemente se afirma la superioridad de los modos de vida de las mujeres como fuentes de realización humana; o también declarando la necesidad de alejarse del mundo de los hombres y recrear la vida y la sexualidad en la hermandad femenina. En todos los casos, a través de la igualdad, la diferencia o la separación, lo que se niega es la identidad alienada de la mujer, tal como la definen los hombres, y tal y como se conserva en la familia patriarcal”.

No es de extrañar que las primeras expresiones del feminismo se produjeran a fines del siglo XVIII, más precisamente en Francia en 1791, a dos años de la Revolución Francesa, y en Inglaterra en 1792, sobre los postulados de la Ilustración.

Los movimientos feministas se expanden luego por Europa, Inglaterra y Estados Unidos, durante todo el siglo XIX. Desde entonces dos concepciones dividen al movimiento feminista. Una afirma la igualdad de hombres y mujeres; la otra, sostiene la existencia de una diferencia esencial entre hombres y mujeres. Desde luego, en esta corriente, en el siglo XIX, la mujer era caracterizada a partir de la función materna, mientras que a fines del siglo XX, como veremos luego, otra ha sido la fundamentación, pero en ambas la mujer es definida por una esencia.

En los siglos XIX y principios del XX las reivindicaciones se extendieron desde el derecho al sufragio, y a la liberación de la dependencia conyugal, (en tanto el marido era quien legalmente tenía el derecho a decidir en los asuntos de la vida conyugal, sobre las propiedades de su esposa, era quien tenía la patria potestad exclusiva sobre los hijos), el derecho a la asistencia a las escuelas superiores, los derechos de la madre soltera, el derecho al mismo salario por la misma tarea, las leyes de reglamentación de la prostitución.

En la primera mitad del siglo XIX los movimientos feministas son escasos y esporádicos pero en la segunda mitad se constituyen asociaciones, inscribiéndose en la lucha social. Sobre todo en Francia, con el advenimiento de la República en 1870, estos movimientos adquieren fuerza y continuidad. No es casualidad que en esa instancia de lucha, de dura confrontación, de oposición cerrada, las mujeres también hablen de distintas maneras y lo hagan también con sus síntomas. Más allá de los propósitos de Charcot, el *grand patron*, las mujeres “hablan” de la sexualidad bajo la forma de la histeria.

A fines del siglo XIX algunos movimientos feministas reclaman la continencia sexual tanto para la mujer como para el hombre, luchando contra el doble discurso de la moral, exigiendo que los hombres tomen como modelo la virtud de la continencia que se les había impuesto a las mujeres. Como se puede apreciar, los discursos feministas son muy variados y algunos de ellos caen en la trampa de la sociedad paternalista y proclaman como “virtudes femeninas”, a desarrollar

y extender a los hombres, aquellas mismas que las han mantenido sometidas. Pero el discurso sobre la sexualidad, separando el placer de la procreación, que comienza a principios del siglo XX, redoblado luego por la separación del placer del amor, afirma el derecho de la mujer a gozar, en el derecho a su propio cuerpo.

Todo estaba debilitando la autoridad del “padre patriarcal” y lo iba sustituyendo por un “padre paternal”, pero no destruían los cimientos de la sociedad patriarcal. Si bien el lugar de la mujer en la sociedad se modifica profundamente en la primera mitad del siglo XX es recién a partir de la década del setenta, con los cambios debidos a las nuevas formas del control de la natalidad con los nuevos procedimientos anticonceptivos, la informática y el desarrollo de los movimientos gay y lesbiano, todo ello a escala mundial, que el feminismo adquiere una importancia nunca lograda hasta ese momento.

El movimiento feminista actual es expresión de lo que se ha llamado posmodernidad, en el sentido de que sus posturas y sus relatos no están “legitimados” por ningún metarrelato, como lo fue el marxismo para los movimientos políticos de izquierda, incluyendo los movimientos sindicales, o para las interpretaciones sociales durante el siglo XX. Sus alianzas tienen el carácter táctico, puntual, en la prosecución de tal o cual objetivo. Desde luego ellas se han producido fundamentalmente con las minorías (negros, latinos), con los movimientos ecologistas y antimilitares, o con los movimientos gay y lesbianos, y han estado más próximas de las corrientes socialistas. Pero el carácter variopinto de este movimiento queda elocuentemente puesto de relieve cuando en EE.UU., durante el gobierno de Ronald Reagan, un sector del movimiento feminista se alía con la ultraderecha en la lucha contra la pornografía.³³

Dentro del feminismo actual, entre los años setenta y ochenta, sobre todo en Estados Unidos, se han desarrollado dos concepciones: una de ellas se expresa en el postulado de la igualdad de hombres y mujeres: el feminismo liberal, que postula la igualdad de derechos entre las mujeres y los hombres, y sus militantes eran tanto mujeres como hombres; y el feminismo radical, formado sólo por mujeres, que considera a los hombres como los agentes de la opresión femenina, siendo todas las otras formas de presión y explotación (racismo, capitalismo, imperialismo) extensiones de la supremacía masculina.

Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884), atribuyendo la desigualdad entre hombres y mujeres a las relaciones de producción, había planteado algo próximo: “El primer antagonismo de clase que apareció en la historia coincide con el desarrollo del antagonismo entre el hombre y la mujer en la monogamia y la primera opresión de clase con la del sexo femenino por el masculino. [...] La primera condición para la liberación de la mujer es la entrada de todo el sexo femenino en la industria pública y, a su vez, esta condición requiere la supresión de la familia individual como unidad económica de la sociedad. [...] La economía doméstica

privada se transforma en una industria social. La asistencia educacional de los hijos se convierte en un asunto público, la sociedad cuida por igual a todos los hijos, independientemente que sean legítimos o naturales”.³⁴

La diferencia entre las feministas y la posición de Engels es que para éste la causa primera se encuentra en las relaciones de producción, mientras que para las feministas el antagonismo de clase y otras discriminaciones, tienen como causa la desigualdad entre el hombre y la mujer. Pero en lo que ambos coinciden es en que la liberación de la mujer sólo se logrará si se destruye la sociedad patriarcal.

Éstas interpretaciones, como todas las interpretaciones monocausales, son empobrecedoras dado que los fenómenos son mucho más complejos y rizomáticos.

Empero las diferentes posturas el antagonismo de estos dos feminismos fueron arrollados por la realidad social. Ya en la década del ochenta el feminismo socialista buscó establecer puntos de alianza entre el feminismo liberal y el radical. Por otra parte los ataques furibundos que recibieron los movimientos feministas por parte la derecha, sobre todo la más conservadora y reaccionaria, por importantes sectores de las iglesias, y por el gobierno republicano entre los años 1980-1992, los llevó a establecer alianzas.

A principios de los setenta el movimiento feminista, en los países desarrollados, como lo es ahora en los países del tercer mundo, estaba constituido en su mayoría por mujeres blancas de clase media y de educación superior, pero desde los ochenta amplía su base social integrándose al movimiento mujeres de las minorías afroamericanas, latinas y de otros orígenes inmigratorios. Otro factor que facilitó la ampliación de su base es el de que el feminismo no se asocia a ninguna corriente ideológica particular. Lo que las une son objetivos concretos de lucha contra la discriminación.

Los temas postulados por el feminismo liberal: igualdad de derecho de hombres y mujeres y desaparición del género en las categorías sociales, suponía una modificación tal de las instituciones y de la sociedad en general, que socavaba no sólo la ideología patriarcal sino que modificaba radicalmente la organización social.

En definitiva, ambos feminismos acabaron entrelazados en la práctica e integrados con el movimiento lesbiano. El feminismo, organizado de manera laxa en múltiples redes, aliándose con otros movimientos culturales y sociales, ha producido un efecto devastador allí donde la mentalidad patriarcal estaba más arraigada: en la cabeza de las mujeres.

En esta época los cambios vertiginosos en la sociedad se ven también en el feminismo. Aun más, las características del feminismo, que por su esencia no responden a ninguna corriente ideológica, lo hacen más plástico para integrar cambios. Así, en los últimos años, el movimiento lesbiano pasó a formar parte cada vez más importante en el movimiento feminista. En segundo lugar, las nuevas generaciones

otorgan mucha más importancia a la expresión sexual en todas sus formas: en la manera de vestirse, por ejemplo, las nuevas feministas abandonaron el viejo esquema de que había que despreocuparse por el arreglo y la vestimenta porque eso era una forma más en que los hombres las habían usado como objetos sexuales. Ahora no renuncian a resaltar el atractivo sexual, ya no se puede decir que las feministas sean unas machonas. Además reivindican el derecho a la aceptación de las distintas formas de la sexualidad: homosexualidad, bisexualidad, derecho a la experimentación. Por último, más seguras de sí mismas, aceptan la integración en la lucha con los hombres que ya no aparecen, por lo menos para todas, como los enemigos seculares. Como es lógico, el primer punto de alianza ha sido el de las lesbianas con los movimientos gay, pero luego se ha extendido al resto del movimiento feminista.

Fueron también las lesbianas y los gays los que refutaron que la heterosexualidad fuera un mandato (divino) para la procreación. Las modificaciones tecnológicas han generado la posibilidad de que dos lesbianas, con el aporte de un espermatozoide, a veces de un gay, puedan tener un hijo, y también existe la posibilidad técnica de sustituir el núcleo de un espermatozoide por el de un óvulo y que nazca un hijo genéticamente constituido a partir de dos mujeres o de dos hombres, si consiguen una mujer que lo anide. Las consecuencias de estos “progresos”, en un campo donde somos aprendices de brujo, son indeterminadas y tal vez pudieran ser catastróficas, pero, por el mero hecho de ser posibles, cambia las mentalidades y cuestiona la relación biunívoca entre la heterosexualidad y la procreación. *Con ello queda disociada la heterosexualidad, el patriarcado y la reproducción de la especie.*

¿Cómo, en este nuevo contexto, se realizarán los procesos identificatorios, las elecciones de objeto? Por ahora no disponemos todavía de elementos de juicio para valorar los efectos, aunque algunos datos no permiten afirmar que los hijos de un matrimonio homosexual se hagan homosexuales. Más aún, estudios primarios realizados en algunos países del primer mundo, parecen mostrar que los porcentajes de homosexuales criados por parejas homosexuales son similares a los porcentajes en las familias heterosexuales. Es probable que nuestra caja de herramientas teóricas no sean suficientes para pensar realidades que no corresponden a la sociedad patriarcal.

Desde esta perspectiva, si la sexualidad es un *dispositivo* (Foucault),³⁵ o una construcción social y no una esencia, la homosexualidad no sólo deja de ser una patología –como ya lo estableció el DSM4,³⁶ o, a lo sumo, una detención del desarrollo, como lo llegó a sostener Freud– y, por lo tanto, no puede definirse meramente como preferencias sexuales, y pasa a ser una identidad.

Cuando cierto esencialismo feminista pretende definir a la mujer por una esencia cae en la misma trampa que las feministas del siglo XIX cuando afirmaban su identidad en la esencia de lo maternal.

Estas feministas esencialistas son criticadas dentro del movimiento feminista porque le hacen el juego al patriarcado ya que nuevamente se definen por la oposición. Al afirmar la especificidad irreductible de las mujeres y proponiendo reconstruir la sociedad a partir de los valores femeninos, lo que hacen es repetir los procedimientos de la sociedad del padre.

Por otra parte, las feministas materialistas consideran al sexo como una construcción social. Sostienen que el género no crea la opresión sino que la opresión crea al género. Siendo la femineidad una categoría masculina la única liberación consistirá en quitar todo género a la sociedad, suprimiendo las categorías dicotómicas hombre/mujer.

Es aquí donde el movimiento feminista se enfrenta a una dificultad que no se deriva del hecho de que el movimiento feminista nos enfrenta a un nuevo horizonte interpretativo (Heidegger) o a una nueva comunidad de interpretación (Stanley Fish), sino que es de orden estructural: si las categorías de la lengua determinan las categorías del pensamiento (Benveniste), “en un orden masculino –según Fuss–, las mujeres serán aniquiladas de forma permanente porque se las caracteriza desde afuera de su experiencia corporal, primordial: sus cuerpos han sido reinterpretados y su experiencia reformulada por los hombres” (citado por M. Castells). Pero no sólo por los hombres sino que las mujeres, insertas en una cultura “masculina”, también han usado por años esas categorías para pensarse.

Entonces, ¿cómo lograr una identidad femenina en una cultura en donde las categorías están construidas a partir de lo masculino?

La mujer y lo femenino son los elementos marcados, es decir, que la (o las) definición(es) de lo femenino se hace(n) en relación y, en general, en oposición a lo masculino, y no desde una positividad. Si aceptamos la posición de Monique Wittig de que el sexo es una construcción social, la propuesta de que, para liberar a la mujer hay que eliminar la categoría de género, es coherente. Pero, ¿cómo hacerlo cuando no sólo las estructuras sociales, y por lo tanto todas las formas de explotación y discriminación, están construidas basándose en ella, (problema político, económico y social), sino que las categorías del lenguaje y del pensamiento nos las imponen (problema estructural)? Esto se ve mejor en la lucha que sectores gays y lesbianos han realizado para el reconocimiento de sus derechos al matrimonio, a la adopción de hijos, a los derechos sucesorios, etcétera. Lucha que ha ido logrando conquistas en la mayor parte de los países europeos, excepto España y Gran Bretaña.³⁷ Es decir, que reclaman la igualdad de derechos (ser “como nosotros”). Pero, al hacerlo, ¿no caen en la trampa al volver a adoptar los valores y las estructuras de una sociedad patriarcal, como lo han criticado otros movimientos gays y lesbianos? Por ejemplo, en nuestro país existen dos líneas: una, la del grupo *La Brújula*, se considera enemiga del sistema; la segunda, *Orgullo*

2001, busca el diálogo con el sistema político para lograr mejoras en el orden social.

Por último, los movimientos feministas de los países, llamados de manera eufemista e hipócrita, en vías de desarrollo, es de otro tipo que el de los países desarrollados. En general en aquellos, fuera de las capas medias y sectores universitarios e intelectuales, el “feminismo” expresa su lucha a través de las reivindicaciones por su familia, la vivienda, la enseñanza y la alimentación de sus hijos, la salud, el trabajo y la remuneración justas. En una palabra, la dignidad de sus vidas. Se puede ver en nuestro país y en el continente, el papel protagónico de las mujeres en innumerables luchas reivindicativas por este derecho a la vida más que por el ejercicio de su sexualidad. Este “feminismo” no está organizado en movimiento ni tiene conciencia de sí, pero muestra a las claras el nuevo lugar de la mujer en la sociedad.

La crisis del patriarcado

Causa extrañeza, cuando no asombro, ver cómo en el discurso político, en la opinión pública y a veces hasta en el discurso psicológico y psicoanalítico o, por lo menos, en su práctica, se sigue operando con el esquema de la familia patriarca nuclear de fines del siglo XIX y principios del XX. No digo que dicho modelo no siga actuando pero debemos reconocer que junto a él funcionan las nuevas formas de organización de la familia y de la sociedad, que actúan tanto en el plano político, como económico, cultural y, por lo tanto, en el psiquismo y en la estructuración psíquica, y esto en forma ya sea escindida, como corrientes paralelas, y otras conflictivamente.

Resulta evidente que en nuestra época existe un gran número de parejas divorciadas o separadas. Aquello de “hasta que la muerte los separe” es sólo una expresión retórica en el ceremonial religioso de la Iglesia. Ello es expresión del abandono del modelo familiar del patriarcado. Desde luego que, frente a un nuevo matrimonio, se puede reproducir el modelo patriarcal, pero aun en esos casos el modelo se encuentra debilitado.

Este debilitamiento se comprueba al nivel de múltiples indicadores.

Por una parte, por *el aumento en la tasa de los divorcios* que, en muchas circunstancias, no va seguida, a corto, mediano o largo plazo, por la concreción de un nuevo matrimonio. De ahí la formación de hogares monopersonales u hogares con un solo progenitor, en general la mujer, con lo cual el modelo patriarcal deja de funcionar.

El segundo rasgo es *el del retraso en la formación de pareja y la vida en común sin matrimonio legalizado*. La falta de sanción legal debilita también el patriarcado ya que no es necesaria la intervención de un tercero que, como vimos en páginas anteriores, fue primero el padre, luego la Iglesia y, por último el Estado.

En tercer lugar, *el nacimiento, cada vez mayor, de niños fuera del matrimonio*, y esto como opción de la pareja, pero también como opción de la mujer, no como accidente, como suele ocurrir en las clases de menos recursos o marginales.

En suma, dice Castells: “En conjunto estas tendencias, al reforzarse unas a otras, ponen en tela de juicio la estructura y los valores de la familia patriarcal. No es necesariamente el fin de la familia, ya que se están experimentando otras estructuras familiares y se puede estar reconstruyendo cómo vivimos con el otro, cómo procreamos y cómo educamos, de modos diferentes, quizás mejores. Pero las tendencias que menciono señalan el fin de la familia como la hemos conocido hasta ahora. No sólo de la familia nuclear (un artefacto moderno), sino la basada en la dominación patriarcal que ha sido la regla durante milenios”.

Para tomar algunas cifras elocuentes.³⁸ En los países desarrollados *la tasa de divorcios* ha ido en aumento permanente comparando los años 1970, 1980 y 1990. En este año en Estados Unidos el porcentaje llegó al 54,8%, en Inglaterra al 44,7%, en Francia al 31,5%, en Italia, con la cifra más baja, al 8%. Si se tiene en cuenta, además, que las separaciones son más frecuentes entre las parejas no casadas que entre las casadas, se deduce que el número de separaciones es mucho mayor. Lo que resulta curioso es que en las cifras disponibles de los países en desarrollo, que engloban no sólo los divorcios, sino también las separaciones o muerte de la pareja, dan cifras que oscilan entre 22,8% y 49,5%, aunque las causas no sean las mismas.

En nuestro país *el número de casamientos*, en el período 1961-1992, ha descendido anualmente de 2400 a 2000. En el último quinquenio se registra un descenso sostenido, tanto en Montevideo como en el interior y es plausible que el número de casamientos estaría alcanzando niveles propios de una nueva actitud ante el matrimonio. “En realidad –dice Carlos Filgueira– los uruguayos se casan cada vez menos y la institución matrimonial, inequívocamente, ha venido dando signos de encontrarse en medio de una severa crisis desde hace varias décadas.”

Por otra parte *el número de divorcios* se ha multiplicado en un 5,5%. Durante los años 1961-1981 el índice de la tasas de divorcios aumentó de 100 a 230, pero en los años 1981-1991 la tasa ascendió a 550. La relación entre matrimonios y divorcios era en 1961 de un divorcio cada doce matrimonios (8,3%), en los años 1975-1976-1977 la relación pasó a un divorcio cada 5,7% (17,54%) casamientos. Por último el promedio en los años 1989-1990-1991 la cifra de divorcios fue de un divorcio cada 2,8 casamientos (36%). En suma: “el incremento de los divorcios no conduce al incremento de los matrimonios. Para las personas en disponibilidad de casarse por razones de disolución voluntaria del vínculo matrimonial, otras alternativas como la unión libre o la prolongación de la condición de divorciado son las que predominan”. (C. Filgueira)

Si bien el fenómeno de la *cohabitación premarital* es cada vez más frecuente en Europa y Estados Unidos y aparece como una opción normal, la opción en los países en desarrollo, Uruguay entre ellos, se relaciona, además, con las condiciones de vida y con las posibilidades reales de constituir una unión legal y son los niveles más bajos en los que es más frecuente encontrarlas, pero esta situación se está extendiendo en forma significativa a otras capas sociales.

Siempre en Uruguay, el censo de 1908, en edades que van desde los 15 a los 49 años, establece las cifras de solteros, viudos y divorciados. Dada la importancia de la corriente inmigratoria en esos años se distinguen los uruguayos de los extranjeros por su distinto comportamiento. Se observan las siguientes cifras:

- mujeres extranjeras: solteras 38%, viudas 9,3%, divorciadas 0,2%.
Total 40,2%
- mujeres uruguayas: solteras 60%, viudas 4,1%, divorciadas 0,1%.
Total 64,3%.
- hombres extranjeros: solteros 46,9 %, viudos 2,6%, divorciados 0,1%.
Total 49,6%
- hombres uruguayos: solteros 70,4%, viudos 1,3%, divorciados 0,1%.
Total 71/%.

En el censo de 1985 se establecen los porcentajes distinguiéndose entre Montevideo, interior urbano e interior rural, en edades entre los 15 y los 49 años. Para simplificar daré sólo el porcentaje de los solteros y el total dado que las cifras de viudos, divorciados y separados oscilan entre el 0,5% y el 2% para los hombres y entre 1,5% y 3,0% para las mujeres.

- Montevideo: hombres solteros, 27,6%; total no unidos, 32,7%; mujeres solteras, 34,6%. Total no unidas: 43,1%.
- Interior urbano: hombres solteros, 26,7%; total no unidos, 31,3%; mujeres solteras, 33 %. Total no unidas: 40,4%.
- Interior rural: hombres solteros, 39,6%. Total no unidos, 43,2%.
Mujeres solteras: 27,7%. Total no unidas: 31%

El *retraso en la edad del matrimonio* es otro elemento significativo. Entre un tercio y dos tercios de las mujeres entre 20-24 años no se ha casado. En el ámbito mundial la proporción de mujeres casadas de 15 años y mayores descendió del 61% en 1970 al 56% en 1985. En Uruguay, dos tercios de los jóvenes a los 29 años han salido de su condición de solteros y forman una nueva familia.

Respecto a la *tasa de fecundidad* se ha producido a nivel del mundo un descenso que va del 4,4% entre 1970-1975 a un 3,3% entre 1990-1995, y en las regiones desarrolladas, para las mismas épocas, ha pasado del 2,2% al 1,9; mientras que en las subdesarrolladas ha descendido del 5,4 % al 3,6%. En América Latina, en el período 1990-1995, la tasa se situó en el 3,1%, mientras en América del Norte en el 1,7%, y esto a pesar de que los afroamericanos y los latinos han provocado un aumento en las tasas de natalidad.

En Uruguay el censo de 1908 mostraba una fecundidad ubicada

en seis hijos por mujer. El censo de 1985 mostraba un promedio de 2,3 hijos por cada mujer, con una oscilación entre 3,3% en aquellas mujeres que no han accedido a la instrucción o sólo tienen primaria incompleta, y 1,5 % entre las mujeres con educación superior, o entre 1,9% en sectores altos y medios, y 2,4% en los sectores de bajos recursos. Aunque de la década del noventa no se tiene todavía cifras precisas, todo hace suponer que la natalidad ha sufrido un aumento, pero a expensas del mayor número de embarazos de madres adolescentes, lo que implica problemas de enorme importancia en el plano psicológico, sociológico y político.

El *porcentaje de niños nacidos fuera del matrimonio* en Estados Unidos pasó del 4,5% en 1970 al 28% en 1990, alcanzando para las afroamericanas un porcentaje del 70,3%. En los países escandinavos los hijos nacidos fuera del matrimonio alcanzan la cifra del 50%. En Uruguay el 72% de los niños hijos de mujeres de menos de 20 años, nacen fuera del matrimonio.

En lo referente a los *hogares monoparentales* las cifras a mediados de los ochenta y en los países desarrollados se encuentran entre 10,2% para Francia y el 23% para Estados Unidos. Las cifras para los países en desarrollo son similares. En España estas cifras son mucho menores pero ello era debido a que la desocupación y la crisis en la vivienda hacían que los hijos quedaran por mucho más tiempo en el hogar de los padres.

En Uruguay un tercio de los hogares está formado por familias monoparentales, esta cifra aumenta al 50% en los hogares de los estratos más bajos. En la mayoría de estos casos es la mujer la que es "jefe" de familia, ya que la jefatura masculina, en este tipo de familias, apenas alcanza el 10%.

Los hogares de un solo miembro, exceptuando Europa del sur, se sitúan entre el 20% y el 39,6%. En parte el fenómeno se explica por el envejecimiento, dado que en buena parte se trata de ancianos. Pero teniendo en cuenta el modelo de la familia patriarcal el hecho de que los ancianos no vivan con su familia también la pone en entredicho.

IN-CONCLUSIONES

Como ha señalado Foucault, la anatomopolítica y la biopolítica son los dos ejes que en la cultura occidental, y sobre todo en los siglos XIX y XX, han regulado un régimen social que está en la base del patriarcado, y el patriarcado, para pervivir, requiere una heterosexualidad absoluta, como una esencia. "La regulación del deseo sustenta las instituciones sociales y, de este modo, organiza la dominación y canaliza la transgresión. Existe una espiral infinita entre deseo, represión, sublimación, transgresión y castigo, que explica gran parte de la pasión, la satisfacción y el fracaso humanos, cuando las epopeyas de la historia se miran desde el lado oculto de la experiencia. Este sistema de dominación coherente, que vincula

los corredores del Estado con el pulso de la libido mediante la maternidad, la paternidad y la familia, tiene un eslabón débil: la asunción de la heterosexualidad. Si se pone en entredicho esta asunción, todo el sistema se desmorona: se cuestiona la vinculación entre el sexo controlado y la reproducción de la especie; se hace posible la hermandad de las mujeres, y luego su revuelta, deshaciendo la división sexual del trabajo que separa a las mujeres; y la intimidad masculina amenaza la virilidad, con lo que socava la coherencia cultural de las instituciones dominadas por los hombres.” (Manuel Castells)

Desde una perspectiva psicoanalítica actual, centrada en el padre y la función paterna, concepción correcta pero sólo válida para las sociedades del padre, cuando se afirma que en nuestra época hay un desfallecimiento de la figura y rol paterno lo hacemos desde un *parti-prise*. Creemos que hay que sustituir esta afirmación por varias preguntas:

¿Qué padre es el que ha desfallecido? ¿Qué familia se ha desorganizado o está en vías de perecer?

Y es desde la respuesta a estas preguntas que podremos acordar, disentir o mantener una incógnita ante dicha afirmación. Si las categorías de real, simbólico e imaginario *mantienen su vigencia*, equiparar declinamiento de la función imaginaria del padre con el decaimiento de la función simbólica sería incurrir en el mismo tipo de error de creer que porque en una sociedad matrilineal el padre no cumple esa función, ella no se cumple de ninguna manera.

Si identificamos al padre con el padre de la sociedad patriarcal es indudable que sí ha decaído. Pero este padre es sólo un aspecto de la figura del padre. Él corresponde a la figura del padre en su dimensión imaginaria y muchas veces terrible. Y es éste el que, luego de dos milenios, ha sido destronado de su posición. Pero, ¿podemos decir lo mismo del padre real y el simbólico?, si es que nos es posible mantener que sólo al padre es atribuible el ejercicio de una función simbólica cuando, como sostiene Lacan, no hay padre simbólico (Seminario 4. *La relación de objeto*. 6 de marzo, 1957). (Tampoco Lacan deja de atribuir una función simbólica a la madre, pero ella queda restringida al juego simbólico presencia-ausencia en la relación de la madre con el lactante, y a la transmisión de la metáfora paterna.)

Estos otros aspectos, al variar el imaginario, se han transformado pero, ¿ellos también han decaído? Sin lugar a dudas están en crisis, pero crisis no es sinónimo de desfallecimiento.

De cualquier manera, para no seguir manteniendo como *a priori* al padre como referente mayor, cuando no exclusivo, de lo simbólico, tal vez la forma más correcta de plantear el problema sea la de preguntarse cómo operará lo simbólico y su articulación con lo real e imaginario bajo las nuevas formas que están adquiriendo las figuras del padre y la madre, determinadas por la modificación en las funciones, dentro de las nuevas articulaciones familiares en las sociedades actuales.

Freud describió el superyó como heredero del complejo de Edipo, es decir, como introyección de las figuras paternas. Pero el superyó no es un simple calco de cómo es el padre en la realidad. El superyó con sus aspectos sádicos puede ser fruto de un padre terrible como de otro hipercomplaciente. Es decir que entre el padre de la realidad y el superyó media una dimensión fantasmática. Lo mismo podemos decir de la relación entre el padre real y el padre imaginario con la operación del padre simbólico. Pero habida cuenta de esto tampoco podemos negar que más allá del plano estructural, e incidiendo en la dimensión fantasmática, va a operar la imagen del padre y de la madre que predomina en la mentalidad de una época (en su imaginario social) como elemento nada desdeñable de la constitución del superyó.

Por eso podemos afirmar que con seguridad, pero sin saber cuáles, hondas van a ser las modificaciones del superyó, del padre y de la madre, que se producirán a partir de los cambios en la familia que se están procesando.

Ya vimos que poco tiene que ver, excepto la hegemonía de la figura paterna, la familia romana, con la medieval, con la burguesa decimonónica, con la de la primera mitad del siglo XX. Compárense nada más las grandes familias del siglo XIX comienzos del XX, centradas en una figura paterna y rodeados por tres generaciones, y la de hoy día compuesta por el padre, la madre, y uno, dos o a lo sumo tres hijos, y aun más radicalmente, familias en donde los progenitores viven separados, y no específicamente por divorcio, o los divorciados que reconstruyen sus familias y tienen nuevos hijos (los míos, los tuyos y los nuestros), o las familias monoparentales, o las familias de parejas lesbianas o gays. Nos enfrentamos a una seria dificultad de investigar, desde distintos campos (sociología, antropología, psicología social, psicoanálisis), qué nuevas versiones del padre y de la madre están en vías de gestación.

Lo que sí parece indudable es que en toda esta nueva organización (y desorganización) de la familia el punto más frágil, más débil, más vulnerable, son los niños. ¿Cuáles serán los efectos sobre ellos? Es decir, ¿qué pasará en el futuro?

Ante estas nuevas relaciones familiares, ¿cómo se producirán los procesos identificatorios?; ¿cómo serán las formas de la identificación secundaria?; ¿cómo se resolverá el complejo de Edipo y si seguirá vigente? (Véase en este mismo volumen "La prohibición del incesto y el complejo de Edipo) Más aún; ¿hasta dónde serán operativas y eficaces las herramientas teóricas que hoy manejamos?

Nuevamente, ¿es la FAMILIA la que ha decaído o es el modelo de familia burguesa patriarcal, lo que se ha venido abajo? Hay crisis familiar, pero lo que está en crisis es la familia centrada en la figura del padre.

En esta época en donde sociólogos, antropólogos, psicoanalistas, etcétera, están contestes en que es muy difícil predecir que pasará con el matrimonio y la familia en los próximos años, es comprensible

que “dolorosamente” el sentimiento de desorientación y angustia nos haga pronosticar el caos. Pero es más prudente tratar de indagar, con las herramientas que disponemos, o las que será necesario inventar, cuáles son las producciones imaginarias y cuál es el estatuto simbólico actual, sin dejar de reconocer hasta dónde nos pueden acompañar. Aunque en nuestras cabezas y nuestras almas, persista el viejo modelo, y tal vez por mucho tiempo, el cambio en el plano imaginario es evidente, pero de ahí no podemos inferir un declinamiento, ni una falla irreversible de la función simbólica sin más ni más, o más bien debemos tratar de investigar qué nuevas formas, en este contexto incierto, se están estructurando desde lo simbólico, formas a veces difíciles de ver y otras fáciles de rechazar.

Ha sido y es un uso terrorista creer que todo cambio, toda incertidumbre, toda ignorancia, es igual al caos, y con ello que el cuestionar los valores y las ideologías dominantes es una amenaza para la humanidad.

Por ello –y desde que reconocemos nuestra insuficiencia para establecer una predicción, lo que no significa que no construyamos hipótesis– no debemos aventurar opiniones apocalípticas y asumamos modestamente nuestra limitación y nuestra insuficiencia, aprendiendo desde la historia que la “desilusión del porvenir”, los “fines de la historia”, “de las ideologías”, de la familia, del padre, etcétera, niegan que las crisis pueden ser comienzo de actos de creación cuyo destino y bondad o desastre se pierden en un horizonte. Horizonte que, aunque no lejano, no llegaremos a ver muchos de nosotros, pero que por un imperativo ético y hasta por nuestro propio narcisismo no podemos negar a nuestros hijos, a nuestros nietos...

Un mundo que, ojalá, sea menos terrible y más justo.

NOTAS

1. Por *familia nuclear* se entiende una pareja casada y su prole, aunque en algunos casos particulares puede incluir también a varias personas suplementarias que residen con ellos. La *familia restringida* es una unidad de parentesco y economía compuesta por un hombre su esposa, y un hijo o varios nacidos de la esposa o adoptados por la pareja. Este tipo de familia toma su origen en el matrimonio monógamo.
2. En estos casos no se observó, o no se tuvo en cuenta, que cuando había poliginia ésta quedaba reservada casi exclusivamente a los jefes; y en los pueblos que practicaban la poliandria, la relación numérica entre hombres y mujeres, debido al infanticidio de las niñas, determinaba el hecho de que varios hombres debían compartir una mujer. Pero en ese caso había una gradación jerárquica de los esposos con relación a la esposa que quedaba simbólicamente determinada por la posición que cada uno ocupaba respecto al cuerpo de la mujer cuando dormían (P. Clastres).
3. Lévi-Strauss, "La famille" en *Le regard éloigné*. Ed. Plan. París. 1983.
4. Flandrin, J.-L., *Familles*. Ed. du Seuil. París. 1984.
5. Veyne, P., "La familia y sus libertos" en *Historia de la vida privada*. T. I. Ed. Taurus. Madrid. 1988.
6. Duby, G. y Barthélemy, "La vida privada en las familias aristocráticas de la Francia feudal" en *Historia de la vida privada*. T. II. Ed. Taurus. Madrid. 1998.
7. Flandrin, J. L., *Familles*. Ed. du Seuil. París. 1984.
8. Schmidt, J., "La ideología romana: la ciudad ecuménica" en *Historia de las ideologías*. Akal Editores. Madrid 1989. Sot, M., "La gènesis du mariage chrétien, en *Amour et sexualité en Occident*. Ed. du Seuil. París. 1989. Veyne, P., "El Imperio Romano" en *Historia de la vida privada* T. I. Ed. Taurus. Madrid. 1998.
9. Ariès, Ph., "Le mariage indissoluble" en *Sexualités occidentales*. Ed. du Seuil. París. 1982.
10. Ariès, Ph., "Le mariage indissoluble" en *Sexualités occidentales*. Ed. du Seuil. París. 1984.
11. Flandrin, J.-L., "La vie sexuelle des gentes mariées dans l'ancien société" en *Sexualités occidentales*. Ed. du Seuil. París. 1984.
12. Estas ideas han tenido tal fuerza que, aún hoy, en nuestro país, en el acto del matrimonio, el oficial de Registro Civil pregunta al hombre si "quiere tomar por esposa a ...", y a la mujer le pregunta si "acepta por esposo a...".
13. Ariès, Ph., "L'amour dans le mariage" en *Sexualités occidentales*. Ed. du Seuil. París. 1984.
14. Duby, G., "A propósito del llamado amor cortés" en *El amor en la Edad Media y otros ensayos*. Ed. Alianza. Madrid. 1990.
15. Flandrin, J.-L., *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VI-X siècle)*. Ed. du Seuil. París. 1983.
16. Los sacramentos (traducción de *mysterium* griego) se definen como las diferentes acciones litúrgicas de la Iglesia cristiana que han sido instituidos por Cristo para comunicar la gracia o poder de Dios a través del significado de objetos materiales. Estos signos, para la Iglesia Católica, no son meros representantes sino que conllevan la realidad que representan (transubstanciación). Los siete sacramentos son el bautismo, la confirmación, la eucaristía, el matrimonio, la extremaunción, la penitencia y las órdenes sagradas. Colocar a la penitencia como sacramento da cuenta de la enorme importancia que ella tiene dentro de la religión

católica. Estando la confesión dentro del *dispositivo* de la penitencia nos habla también de su importancia. La confesión a lo largo del siglo XVI y XVII se fue haciendo cada vez más frecuente ya que para comulgar y, por lo tanto, recibir la eucaristía, que para algunos debía de ser diaria, era preciso haberse confesado para que el cuerpo y la sangre de Cristo no entraran en un cuerpo habitado por el pecado.

17. La *absolución* forma también parte del dispositivo de la penitencia. Ella creó serios problemas a la teología. La absolución inmediata, por el mero hecho de confesarse, y la fuerza del “*ego te absolvo*”, no resolvía el problema del hombre como pecador, dado que el hombre volvía a pecar. De ahí que la absolución se otorgaba, a partir del siglo XII, si había arrepentimiento verdadero. Para ello no era suficiente la sola confesión sino que se requería que el pecador, además de la penitencia que debía cumplir, estuviera arrepentido de sus pecados. Pero dicho arrepentimiento no debía ser por mero temor a Dios y al Infierno (*atrición*), sino que debía ser un arrepentimiento por amor a Dios (*contrición*). Todo ello iba reforzando el examen de conciencia, la vigilancia permanente del cuerpo y los deseos hasta en sus menores expresiones y el sentimiento permanente de culpa, lo que se consagrará sobre todo a partir del siglo XVI. La vigilancia se interiorizaba y se constituía en conciencia moral.
18. Foucault, M., “Le combat de la chasteté” en *Sexualités occidentales*. Ed. du Seuil. París. 1984.
19. Nótese que es recién en el siglo XVI que se establece como prohibición el casamiento de los clérigos.
20. No debemos olvidar que las Indulgencias, forma en que los deudos podían *pagar* para aliviar la estadia del muerto en el Purgatorio a través de buenas obras, plegarias y misas, implicaba además el pago económico a la Iglesia. Y este fue una de las formas en que la Iglesia amplió su poderío económico recibiendo tierras, joyas y dinero a su beneficio y en perjuicio de la familia. Punto éste que desencadenó la lucha de Lutero contra Roma.
21. Alexandrian , *Les libérateurs de l'amour*. Ed. du Seuil. París. 1977.
22. Flandrin, J.-L., *Le sexe et l'Occident*. Ed. du Seuil. París. 1981.
23. Barrán, J. P., *Historia de la Sensibilidad en el Uruguay*. T. I y II. Ed. Banda Oriental. Montevideo. 1989. Barrán, J. P., *El Poder del Curar*. Ed. Banda Oriental. Montevideo.
24. Burguière, A., Klapisch-Zuber, Ch., Segalen, M., Aonebend, F., “El futuro de la familia” en *Historia de la familia* T. II. Ed. Alianza. Madrid. 1988.
25. Veyne, P., “L'homosexualité en Rome” en *Sexualités occidentales*. Ed. du Seuil. París 1982.
26. Pollak, M., “L'homosexualité masculine, ou le bonheur dans le ghetto?” en *Sexualités occidentales*. Ed. du Seuil. París. 1984.
27. Castells, M., “El fin del patriarcado” en *La era de la información*. T. II. Ed. Alianza. Madrid. 1999.
28. Aristóteles, “Economía doméstica” en *Obras completas*. Ed. Aguilar. Madrid. 1967.
29. Cohn, N., *En pos del milenio*. Ed. Alianza. Madrid. 1981.
30. Fuorier, Ch., *El nuevo Mundo Amoroso*. Ed. Fundamentos. Madrid. 1975. Barthes, R., *Sade, Fourier, Loyola*. Ed. du Seuil. París. 1971. Bruckner, P., *Fuorier*. Ed du Seuil. París. 1975.
31. Su concepción de la pasión y del placer es revolucionaria porque es anticapitalista. Si la pasión en nuestra cultura aparece como un peligro y un mal que hay que controlar, regular y administrar, para Fuorier “nuestro error no es como se lo ha creído, el *desear demasiado* sino el *desear*

demasiado poco". No es, como lo es para la religión y el psicoanálisis, la contención del placer y la pasión lo que abre la posibilidad del movimiento sublimatorio. Todo lo contrario: "La privación del necesario sensual degrada el sentimiento" y, "la plena satisfacción de lo material es el único medio de elevar el sentimiento". Contra la idea central en nuestra cultura de que la carencia (*manque*) es una esencia de lo humano que hay que aceptar y elaborar, Barthes afirma que en Fourier "el sentimiento no es la transformación sublimante de una falta (*manque*) sino, por lo contrario, la efusión pánica de una plenitud". Contra el ideal ascético, Fourier dice que el peligro es la saciedad y por ello hay que crear las condiciones para una renovación continua de los placeres para lograr un placer continuo. Contra la oposición placer/trabajo, en *Armonía*, el trabajo es placer. Allí el placer es el valor de cambio, pero no al modo capitalista de acumulación y circulación para lograr mayor acumulación, sino que es la circulación plena, sin trabas, ni limitaciones, en *Armonía*, el "Angelicato" es la prostitución colectiva, "la mónada energética que asegura en su relanzamiento y su extensión el movimiento societario". (R. Barthes)

32. Hay que tener en cuenta que Fourier es hijo del comienzo de la edad contemporánea, momento en que la burguesía se adueña del poder y el capitalismo mercantil empieza a ceder terreno al capitalismo industrial. En 1758 François Quesney, figura relevante de los fisiócratas, publicaba una obra, *Tableau économique*, donde explicaba los flujos de dinero y de bienes como la forma básica de la economía. A diferencia de Quesney, que creía que los sectores productivos de la sociedad eran los campesinos, los pescadores y los mineros, Adam Smith (1737-1776) no creía que el sector agrícola fuera el único productivo, sino que la industria, con la división del trabajo y la ampliación de mercados, era una fuente poderosa de producción.
33. Osborne, R., "La confluencia de un cierto feminismo con la derecha" en *La construcción sexual de la realidad*. Ed. Cátedra. Madrid. 1993.
34. Engels, F., *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Planeta-Agostini. Madrid. 1993.
35. *Dispositivo* describe una realidad compleja, una pluralidad organizada, heterogénea y sin un sujeto, o sujetos, (persona, clase, organización) que protagoniza un proceso. "El término se refiere a un cuerpo heterogéneo de discursos, proposiciones (filosóficas, morales, filantrópicas, etcétera.), instituciones, leyes y formulaciones científicas; el dispositivo es la red que los une, que gobierna el juego de este conjunto heterogéneo. El dispositivo es una formación que, en un momento histórico dado, corresponde a la función estratégica dominante." (Macey, D., *The lives of Michel Foucault*. Citado por D. Halperin *San Foucault*. Nº 6. *Cuadernos de Litoral*. Ed. EPEL. Córdoba. 2000. p. 23.
36. Se ha sostenido, para invalidar esta resolución, que la supresión de la homosexualidad como patología por parte del DSM4 ha sido fruto de la presión ejercida por los movimientos homosexuales y secundada por los psiquiatras homosexuales. Esto es así, pero lo que único que hace, una vez más, es confirmar que los criterios de normalidad y anormalidad, son construcciones sociales, ¿acaso en otros rubros no pasa lo mismo?
37. Una reciente legislación del parlamento holandés reconoció en plenitud estos derechos: "El parlamento holandés sorprendió a todo Occidente con sus innovaciones en el terreno legislativo. Cuatro parejas homosexuales se casaron ante un juez 'con todas las de la ley' en Amsterdam el domingo 1. Fueron los primeros en acogerse a una nueva legislación –aprobada por

amplia mayoría a fines del año pasado– que autoriza el matrimonio civil entre homosexuales con los mismos derechos que el código civil otorga a las parejas heterosexuales, lo que implica que los matrimonios gays van a poder adoptar niños o beneficiarse gratuitamente de las técnicas de inseminación artificial. Quedan también asegurados todos los derechos sucesorios, tributarios, fiscales y de seguridad social, así como los referidos a pensiones, seguros, subsidios e incluso los de inmigración. En caso de divorcio la legislación, al igual que para las parejas heterosexuales, prevé derechos de alimentación y pensión. La ley impone únicamente dos limitaciones: que los niños candidatos a ser adoptados sean de nacionalidad holandesa (debido a que la mayoría de los países no reconoce la unión legal entre personas del mismo sexo) y que para casarse en Holanda al menos uno de los miembros de la pareja sea de esa nacionalidad o tenga residencia fija en su territorio, a efectos de evitar lo que los sectores conservadores denominaron ‘turismo homosexual’ (desembarco masivo de parejas gays de otros países para casarse). Esta nueva ley innova respecto de la precedente de 1997, en la que ya se permitía a los homosexuales holandeses registrarse en los ayuntamientos como ‘parejas de hecho’, con similares derechos a los que ofrece el matrimonio a excepción de la posibilidad de adopción. De todas formas, las ‘parejas de hecho’ podían tener la custodia conjunta del hijo de alguno de sus miembros y el compañero del progenitor estaba obligado a proveer la alimentación del menor. Según estudios de la Universidad de Leiden, más de 6300 parejas se habían acogido a esta legislación en los últimos tres años, por lo que se estima que cerca de 10.000 homosexuales, entre los 400.000 existentes en Holanda, podrían contraer matrimonio durante este año. La aprobación de la ley contó con el voto de tres miembros del Partido Demócrata Cristiano, que quebraron la ‘disciplina partidaria’ para permitir la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley. En buena medida los rápidos y contundentes cambios legislativos holandeses en este tema se explican por un lado por la presencia de un fuerte y contundente movimiento gay organizado, pero también por el hecho de que éste nunca se partidizó. *Gay Krant*, una publicación de la comunidad homosexual de este país, estimó que se había dado simbólicamente un gran paso hacia el cumplimiento integral de lo que prescribe la Constitución: que nadie será discriminado en función de su orientación sexual. La revista publicó en sus páginas la lista de más de 120 parroquias a las que las parejas gays recién casadas por civil podrían solicitar la realización de una ceremonia religiosa. Si bien los obispos católicos holandeses puntualizaron hace unos meses que el matrimonio es ‘*la unión para toda la vida entre hombre y mujer que tiene como objetivo la procreación*’, una investigación realizada por la Universidad de Utrecht reveló que el 85% de los sacerdotes estarían dispuestos a realizar la ceremonia religiosa fuera del templo, a efectos de evitar dar explicaciones al episcopado”. Sempol, D. “Nuevos Derechos para los homosexuales en Europa. Matrimonios y algo más”. *Semanario Brecha*. 20-04-2001. pp. 16-17.

38. Los datos generales son extraídos del libro ya citado de Manuel Castells y los referidos a Uruguay de los trabajos de Carlos Filgueira: *Sobre las revoluciones ocultas: la familia en el Uruguay*. CEPAL. Montevideo. 1996 y de Adela Pellegrino “Vida conyugal y fecundidad en la sociedad uruguaya del siglo XX: una visión desde la demografía” en *Historias de la vida privada*. T. III. Ed. Taurus. Montevideo. 1998.

CAPÍTULO 2

LUGARES Y FUNCIONES O LA ANATOMÍA, ¿ES EL DESTINO?¹

Nuestra “Era de la Ansiedad” se debe, en gran parte, a que tratamos de ejecutar las tareas de hoy con las herramientas de ayer –con los conceptos de ayer.

Nuestras palabras y pensamientos más solemnes nos traicionan: nos remiten sólo al pasado, no al presente.

M. McLuhan

El medio es el masaje

INTRODUCCIÓN: PRESENTACIÓN DEL PROBLEMA*

Quiero comenzar por la afirmación “la anatomía es el destino”, ya clásica en el ámbito psicoanalítico y que, de tanto repetirla como artículo de fe, no nos detenemos a pensar sus implicancias ni sus fundamentos.

Sabemos por Freud que es un dicho de Napoleón. Lamentablemente no he podido averiguar el contexto en que fue enunciada, aunque, viniendo del Emperador, es de imaginar que ha de estar enmarcada en su afán de conquistas.

Es cierto que si “la anatomía es el destino” la diferencia de sexos es el elemento capital para establecer esa diferencia y todas las demás se construyen sobre esta base. En otros términos: una vez “asumida” la castración y reconocida la diferencia de sexos, es decir, una vez alcanzada la etapa en que salimos de lo “diverso” para acceder a lo “diferente”, entramos en el funcionamiento propio de la lógica fálica.

Como veremos más adelante, esta posición está en relación estrecha con las clasificaciones dicotómicas, tan propias de todo el pensamiento occidental y de las cuales el psicoanálisis, influido por el iluminismo, la filosofía de la naturaleza y la filosofía romántica, ha hecho amplio uso.²

Quiero señalar con ello el amplio marco conceptual que está implícito en esa pequeña afirmación, tan “evidente”, tan clara, tan incuestionable.

* Todas las notas que van al pie de página tienen carácter aclaratorio, las notas en números arábigos van al final del capítulo y son complementos ampliatorios o referencias bibliográficas.

Ahora bien: ¿qué es la anatomía? Podemos decir que la anatomía es un *corpus* de opiniones (*doxa*) y de conocimientos (*episteme*), más o menos elaborados, que en Occidente ha tenido un largo recorrido de acumulación progresiva de saberes, y que da una interpretación del cuerpo humano.³ O podemos sostener que la anatomía es un hecho en sí, que dice lo que es.

Planteadas las cosas en estos términos creo que a partir de un análisis de la historia del pensamiento resulta evidente que la anatomía es un *constructo* cultural que está determinado no sólo por el nivel de saberes sino, también, por posibilidades culturales: opiniones, tecnologías y también por los problemas políticos. Quiero decir que todo conocimiento y opinión, (y generalmente, en el imaginario, distinguir uno de otra no es nada sencillo), se enmarca y se desarrolla dentro de estrategias políticas, en este caso, nada menos, que la del lugar de la mujer dentro de la sociedad, lo que le da una clara función política.

Pero no quedemos entrampados por “la barbarie de la especialización”. Si bien la frase de Freud hace referencia a la diferencia sexual, el contenido es mucho más amplio y abarcador. Con ella Freud anula algo que había separado radicalmente y que es aporte esencial del psicoanálisis. Me refiero a la distinción entre el sexo, que ha sido *pre-supuesto* por el psicoanálisis como hecho de la naturaleza,⁴ y la sexualidad como forma de los discursos, el psicoanalítico entre ellos, con que la modernidad ha construido el cuerpo humano y sus funciones, y de los cuales se apropia en un discurso que establece conductas (*mores*) y valores (*ethos*). Pero además, cuando Freud se encuentra en un atolladero y no sabe cómo dialectizar a las pulsiones parciales las reúne en una hipotética síntesis bajo el primado de lo genital, echando mano a un recurso teleológico, con su larga tradición teológica, que pone a la sexualidad al servicio de la perpetuación de la especie, contradiciéndose a sí mismo, ya que consideraba que el hijo era una prolongación narcisista de los padres (“*His Majesty the baby*”).⁵

Respecto a la frase de Freud “la anatomía es el destino”, Angela Carter dice que es verdadera tan lejos como se la quiera llevar, pero es ambigua. “La anatomía –agrega– es solamente una parte de una compleja e infinita organización: yo misma. El reduccionismo anatómico del *graffiti*, la *reductio ad absurdum* de las diferencias anatómicas entre el hombre y la mujer, elimina toda evidencia de mí como persona y deja mi condición de mamífero como único aspecto de mi vida; magnifica este aspecto, lo simplifica y lo presenta como el más significativo de mi entera humanidad. Esta es la verdad de toda mitologización de la sexualidad, pero el *graffiti* lo hace aparecer como la verdad. Esta versión, por ser la más vulgar, es la más explícita de la idea de que la diferencia sexual es la esencia del hombre y la mujer. Frente a este simbolismo mi pretensión ante cualquier tipo de existencia social no vale nada; el *graffiti* me conduce directamente hacia

mi mítica generación como mujer y, como mujer mi valor simbólico es primariamente el del mito de la paciencia y la receptividad: una boca muda a la cual se le han limado los dientes.”⁶

Pero el enunciado “la anatomía es el destino” no hace alusión solamente a las diferencias sexuales, aunque Freud lo haya tomado en ese sentido. Incluye todas las diferencias a través de las cuales su establecimiento sirve para fundar una discriminación jerárquica. ¿Cuántos trabajos antropológicos del siglo pasado no “demostraban” la inferioridad del negro, más próximo al mono que a un hombre, (es decir el blanco europeo, y ni que hablar del *wasp*), o del indio, o del proletario, o del judío, o del criminal, etcétera? Y todas ellas están basadas en que la anatomía es el destino ineluctable, que nada puede torcer.

Creo que estos ejemplos muestran claramente que esta frase no enuncia ninguna verdad fundada científicamente, sino que es un enunciado político de enorme importancia y consecuencias. (¿Pero acaso los enunciados científicos no son políticos?)⁷

Además, hablar de la “anatomía” en singular induce a pensar que es una sola. En el curso del tiempo, y por su carácter acumulativo (lo que no quiere decir que necesariamente sea progresivo, ni científico) y su función política, han existido varias anatomías. La creencia en la existencia de un solo sexo para el hombre y la mujer, que hacía que la diferencia estuviera establecida por el lugar que ocupaban en uno y otra los mismos órganos, no es un simple problema de ignorancia. Cuando estuvieron creadas todas las condiciones intelectuales como para reconocer que se trataba de dos sexos y no de uno solo, aún se demoró mucho tiempo antes que ese conocimiento se hiciera posible, ya que no existían condiciones culturales y políticas que lo admitieran. Lo que no significa, de ninguna manera, que se pensara que los hombres y las mujeres fueran iguales. Significaba, simplemente, *que no se recurrió a la anatomía para fundamentar la diferencia de los géneros, ya que la sociedad disponía y recurría a otros sistemas clasificatorios en donde fundarla.*

Por último, la anatomía de los griegos, o la de la Edad Media, no era la misma que la del Renacimiento o la nuestra. Pero, además, si bien el peso de lo anatómico es muy grande en la “construcción” del sexo para nosotros, ya que lo anatómico es evidente (se “puede ver”), la distinción entre distintos tipos de sexo, forma, cada vez, parte más importante de dicha construcción. No es lo mismo el sexo anatómico, que el gonadal, que el cromosómico, que el psicológico, que el social. Y estos conocimientos ya han pasado a formar parte del imaginario colectivo y, por lo tanto, del concepto de sexo o, mejor dicho, de sexos, para no hablar de los “progresos” tecnológicos que permiten “transformar” un hombre en una mujer.

Por lo tanto: no existe *la* anatomía, sino *las* anatomías, y éstas son un “conocimiento” propio de cada cultura y que en Occidente ha sido variable y determinado por situaciones epocales (capacidades tecnológicas, conocimientos científicos, mentalidades, interjuegos políticos).

Pero: ¿qué es el destino sino otra sombra de Dios? Recurrir a él para justificar o explicar algo es hacer uso de un argumento trascendente que remite, en última instancia, al poder de Dios. Es decir, es recurrir al Otro absoluto en sus formas imaginarias y, por lo tanto, paranoicas. Es, además, desconocer lo nuevo, lo imprevisible, lo azaroso, lo cual no quiere decir que no haya determinaciones, pero éstas son de tal magnitud que se hace imposible la predictibilidad en grandes campos de las ciencias naturales y humanas.

En suma:

1. no hay anatomía sino anatomías;
2. toda cultura ha establecido criterios que marcan la diferencia entre el hombre y la mujer; así, en Grecia y Roma, la estipulación de roles era tal que alcanzaba para fundar la distinción, incluido, en la esfera sexual, lo pasivo y lo activo;
3. la anatomía se constituyó en el fundamento de esa distinción en el momento en el que se proclama la igualdad de los seres humanos;
4. hombres y mujeres son iguales pero diferentes;
5. esa diferencia reintroduce de coladera una distinción jerárquica entre unos y otras, distinción que fue apoyada en “argumentos” aportados por la ciencia, de lo cual no fue ajeno el psicoanálisis, ni la antropología.

En este trabajo abordaré el tema de la diferencia de los sexos y los géneros, fundamentalmente en lo referente a lo femenino y masculino en las denominadas función paterna y materna. Para ello tomaré como eje la comparación de dichas funciones en distintas culturas con la cultura occidental, y a ésta en distintas épocas para analizar la legitimidad de dicha denominación. Este procedimiento tiene como ventaja la de poder apreciar que la diferencia de los sexos no emana de propiedades inscriptas en la naturaleza, sino que es un trabajo de construcción histórica, como sostiene Pierre Bourdieu. Teniendo como fundamento y telón de fondo la construcción social (histórica) de las mentalidades se producirán, en cada caso, los procesos de subjetivación singulares.

LO DIFERENTE Y LO DIVERSO

Pero, antes de proseguir, detengámonos por un momento en la distinción filológica, puesta de relieve por Laplanche en la obra de Freud, entre lo *diferente* (*Unterschiedlich*) y lo *diverso* (*Verschieden*).⁸

La *diferencia* es un elemento organizativo básico del psiquismo y de la cultura en general, pero debe verse como un aspecto desde el cual se despliega lo *diverso*, que son variedades infinitas que reúnen multiplicidades y que nunca se pueden reducir al Uno, es decir, subsumirlas de acuerdo a criterios jerárquicos, ya sea divinos o terrenos. Dicho de otra manera: hay, en la organización psíquica del humano, una primera etapa en que reina un *diverso* “primario”, en donde los elementos que lo componen son intercambiables unos

con otros, lo que correspondería a lo pre-edípico (Freud), a lo esquizoparanoide (Klein), y a las fantasías del cuerpo fragmentado (Lacan). Luego, promovido por las amenazas de castración y por la prohibición del incesto, se desliza por la ecuación simbólica⁹ y se accede a la fase de fálico-castrado (Freud); o a la posición depresiva (Klein); o se “superan” las fantasías de fragmentación y se llega a una imagen unificada, propia del estadio del espejo,¹⁰ y la función paterna (metáfora paterna y Nombre-del-Padre) consolida el *orden simbólico*, que tiene una función estructurante no sólo del psiquismo sino también “constructora” del universo. (Lacan)

Laplanche, en la filiación freudiana, ha caracterizado este momento como dominado por la *lógica fálica*, determinada por la polaridad presencia-ausencia, que instauro la *diferencia*, la que, a su vez, organiza, en el plano imaginario, las fantasías de castración (estadio o fase de lo fálico-castrado). Superadas éstas, y ya sabemos que nunca la superación es completa, se alcanza la fase donde reina la polaridad masculino-femenino.

En el lenguaje de la *lógica de oposiciones*, lo *diverso* corresponde a las relaciones entre *contradictorios* (por ejemplo: blanco-no blanco, es decir, todo color que, dentro de *la clase* colores, no es blanco),¹¹ mientras que en lo *diferente* las relaciones son entre *contrarios* (blanco-negro, arriba-abajo, presencia-ausencia, fálico-castrado, etcétera).

En tanto que en lo *diverso* los elementos son dos o más, en lo *diferente* los elementos que participan son siempre dos y sólo dos. Dentro de ello Laplanche recurre a la distinción lógica entre una *diferencia absoluta*, dada por la presencia o la ausencia de un atributo (1-0), y una *diferencia relativa*, que se establece *con relación* a otro elemento de la misma clase, pero contrario, y no a cero.¹²

Por último, en la fase masculino-femenino, además de lo diferente, que es propio de ella como su zócalo, coexiste una *nueva forma de lo diverso*, (*diverso “secundario”*) en donde las cosas no se juegan en el plano de los contrarios, yo o el otro, y se abre la posibilidad del reconocimiento de la *diversidad*, que es el de la posibilidad de reconocimiento del otro y de lo otro (alteridad).¹³

Las categorías dicotómicas evolutivas, establecidas por Freud en “La organización genital infantil”, están planteadas en términos contrarios, es decir, como *diferencias* (activo-pasivo, fálico-castrado y masculino-femenino) cuando, *sensu stricto*, el estadio fálico-castrado y estadio masculino-femenino, donde rige la lógica fálica, son los únicos que están en relación de contrarios y solamente en lo fálico-castrado la polaridad expresa una diferencia absoluta (presencia-ausencia).

Esta clasificación, además de hacerse sólo en términos contrarios, implica un criterio evolutivo y un criterio normativo. Si en vez de analizarla en su secuencia de pares evolutivos, la tomamos en su secuencia vertical, vemos que a lo pasivo sucede lo castrado y luego

lo femenino, y a lo activo sucede lo fálico y luego lo masculino. Se desprende que cualquier desplazamiento de una columna vertical a la otra, es anómalo.

Aunque Freud, con precaución, recuerda que en los seres humanos existe una disposición bisexual, no por ello es menos cierto que un sistema clasificatorio, que explicita una evolución del psiquismo sobre estas bases, está teñido, construido y al servicio de una relación de dominio. “De modo más general –nos dice Laqueur–, lo que de forma vaga podría llamarse patriarcado, puede haberle parecido a Freud la única forma posible de organizar las relaciones entre los sexos, impulsándole a escribir como si sus signos corporales, el pene externo activo *versus* la vagina interna pasiva, fueran ‘naturales’. Pero el problema de Freud de cómo puede ‘desarrollarse una mujer a partir de una criatura con disposiciones bisexuales’, la palabra ‘mujer’ se refiere con toda seguridad, no al sexo natural, sino al género teatral, a los roles socialmente definidos. [...] En el *Malestar en la Cultura*, Freud parece tener conciencia patética del doloroso proceso a través del cual se seleccionan partes del cuerpo que van a representar las diferencias más elocuentes. La cultura, como pueblo conquistador, somete a los demás a su ‘explotación’, proscribire ‘las manifestaciones de la vida sexual de los niños’, convierte ‘el amor genital heterosexual’ en el único permitido y al actuar así provoca que el niño, ‘un organismo animal (como otros), con su disposición bisexual inequívoca’, resulte moldeado bien sea como hombre o como mujer.”¹⁴ (El entrecomillado sencillo son citas de Freud.)

LÓGICA DE LAS OPOSICIONES:

¿CONSTRUCCIÓN HISTÓRICA O CATEGORÍA UNIVERSAL?

Cabe entonces la pregunta: ¿qué metafísica, y por lo tanto *no* qué real, subtiende un sistema clasificatorio tan “objetivo”, tan lógico? No es difícil descubrir que es la de los eleatas, si no padres por lo menos abuelos de toda la metafísica occidental. Fue Parménides quien planteó la polaridad ser/no-ser (lo-que-es/lo-que-no-es, ser/nada), y a partir de allí se originaron otras: ser/devenir,¹⁵ pleno/vacío,¹⁶ presencia/ausencia. Luego, tomado esto como fundamento ontológico y como modelo de pensamiento, se engendran las oposiciones binarias tales como sensible/inteligible, puro/impuro, arriba/abajo, sagrado/profano, etcétera. No podemos dejar de mencionar, dentro de esta lógica, a la polaridad sujeto/objeto (y subsecuentemente subjetivo/objetivo) que en Occidente tiene una larga historia. Primero, “sujeto” es un término de la gramática opuesto al predicado; luego, como alguien sometido a una autoridad soberana (súbdito), (siglo XII); en el siglo XIV sujeto es lo que es subordinado, opuesto a “objeto”, que es lo que está colocado delante y que afecta los sentidos; pero en el sentido ontológico y gnoseológico aparece en el siglo XVI con

el significado “materia”, “causa”, “motivo”, y por extensión persona que es motivo de algo; Descartes (siglo XVII) “inventa” el sujeto, que será el sujeto de la ciencia, que funda la certeza de su existencia en el hecho de pensar y no en relación con lo pensado o con la realidad; por último es recién con Kant (siglo XVIII) que adopta el significado de “yo”, “conciencia” o capacidad de iniciativa.¹⁷

Estas oposiciones se han considerado verdades fundantes de todo pensamiento y, por lo tanto, universales. Ha sido Derrida quien ha realizado la tarea de deconstrucción que ha puesto de manifiesto que “esas supuestas verdades universales y necesarias resultan, al fin de cuentas, valores culturales relativos y contingentes de la etnia occidental. Detrás de esas pretensiones de universalidad se esconde entonces, como lo había visto Nietzsche hace más de un siglo, una suerte de oscuro instinto de dominación: se trata de imponer a los enemigos (los otros, los extranjeros, los bárbaros) los valores supuestamente superiores del imperio”.¹⁸

Se podrá argüir que las cosas son tal cual las oposiciones las expresan, es decir que dicen la verdad (*adequatio rei et intellectus*), y desde luego que lo hacen ya que “el mundo” ha sido construido desde estas categorías. Los dominadores, es decir, aquellos que las han impuesto, las han “universalizado”, no porque fueran universales,¹⁹ sino que es desde ellas que se ha pensado y representado a lo real. Es desde ese lugar que aparecen como universales para los dominadores y los dominados.

Por ejemplo, una categoría como arriba/abajo o superior/inferior* conlleva una serie de connotaciones que implican no sólo diferencias, sino también valores y jerarquías. Similar a ella, en este sentido, es lo celeste y lo sublunar. Lo primero, propio de lo eterno, de lo puro, incontaminado, divino, perfecto, bueno, verdadero. Lo segundo, propio de lo perecedero, putrescible, humano. Todo el esfuerzo de los hombres debía ser el de ascender desde lo terreno al Reino de los Cielos.

Esta polaridad es clave para comprender el pensamiento en la Edad Media, pero, aunque de otra manera, sigue impregnando nuestro pensamiento. En los siglos XVI y XVII la clasificación globalizante que ella fundamentó muestra claramente el entramado del poder con el conocimiento y la prohibición. La distinción alto/bajo estableció una distribución en los niveles cósmico, religioso y político: “En la *realidad cósmica* estaba prohibido escrutar los cielos y, en general, los secretos de la naturaleza; en la *realidad religiosa* estaba prohibido conocer los secretos de Dios; y en la *realidad política* estaba prohibido conocer los secretos del poder, es decir los misterios de la política. Se trata de distintos aspectos de la realidad, cada uno de los cuales implica una jerarquía muy concreta, distintos, pero intercomunicados o, mejor dicho, recíprocamente establecidos por la analogía”.²⁰

* Podría utilizar también hombre/mujer, pero arriba/abajo o superior/inferior están implícitas en la primera, ya sea refiriéndose a las posiciones en la relación sexual o a la jerarquía social.

El Renacimiento, sin hacer desaparecer la polaridad alto/bajo estableció, además de ésta de sentido ascendente, una perspectiva en el eje inclinado atrás/adelante, vale decir que introdujo la idea de progreso, pero no sólo del individuo sino de la humanidad.

La hegemonía de la Razón y su desarrollo con la Ilustración y el pensamiento hegeliano, hasta los grandes metarrelatos, que se derrumbaron en los finales del siglo XX, son la evolución de esta concepción. Occidente, así como antes consideró que la única religión verdadera era la cristiana, se ha arrogado luego el derecho a considerar que sus categorías de conocimiento eran las únicas válidas, porque permitían acceder a la verdad, y los que no las poseían estaban sumidos en la ignorancia o la barbarie.

Tomaré a continuación dos ejemplos, el primero para discutir el carácter universal de las categorías del conocimiento. Y el segundo para mostrar que las categorías binarias y oposicionales tampoco son universales y que en otras épocas y circunstancias, aun dentro de la cultura occidental, no regía el eje vertical arriba/abajo.

En el primer caso nada mejor que mostrar que las categorías del espacio y el tiempo, como intuiciones *a priori* de todo conocimiento sensible –definidas por Kant como trascendentales, es decir, como propiedades universales inherentes al sujeto que conoce– no son universales, y que desde otras culturas es otra metafísica la que opera.²¹ Desde luego, Kant no podía imaginar la crítica que nacería en Occidente en la segunda mitad del siglo XX.

McLuhan, implícitamente, ha hecho la crítica de la posición kantiana al historizar nuestra concepción del espacio y el tiempo. A partir de la escritura se concluye que la concepción de un espacio homogéneo y de un tiempo lineal es fruto de la preeminencia del ojo sobre los demás sentidos y, sobre todo, del oído. Con la introducción del alfabeto, y, más aún con el alfabeto fonético, “la comprensión pasa a depender exclusivamente del ojo. El alfabeto es una estructura de fragmentos y partes sin valor semántico propio que deben enhebrarse como abalorios y en un orden prescripto. Su uso promovió y estimuló el hábito de percibir cualquier ambiente en términos visuales y espaciales –particularmente en términos de un espacio y tiempo uniformes, c,o,n,t,i,n,u,os y l,i,g,a,d,o,s”. Esta misma continuidad y ligazón fundó una idea de una causalidad lineal y mecánica, opuesta a la causalidad compleja e interactiva y también a la racionalidad, que quedó concebida con los caracteres de uniformidad y ligazón.²²

Con distintos argumentos podría refutar la idea kantiana de categorías *a priori* del entendimiento que tienen carácter universal. A los efectos recurriré al ejemplo de los indios hopi, estudiado por B. L. Whorf.²³ En el capítulo “Un modelo indio-americano del universo”, nos dice que la concepción “metafísica” hopi nos enfrenta con los

* Coloco “metafísica” entre comillas porque considero que la metafísica es una construcción occidental que tiene que ver con una filosofía del ser u ontología.

aspectos metafísicos inevitables en toda concepción del universo, incluso en la nuestra que, tanto como la de los hopi, pero de otra manera, es igualmente mística. Un abismo se abre entre las culturas y todo intento de transcribir esta concepción del universo desde la lengua hopi hasta nuestras lenguas occidentales debe entenderse que sólo es posible en forma aproximada porque, como justamente lo señala E. Benveniste, las categorías del pensamiento se expresan dentro de la categoría de la lengua y “es lo que se puede *decir*, lo que delimita y organiza lo que se puede pensar. La lengua proporciona la configuración fundamental de las propiedades reconocidas por el espíritu a las cosas”.²⁴

“En el caso de los hopi desaparece el tiempo y queda alterado el espacio, de forma tal que ya no es el espacio homogéneo e instantáneamente independientemente del tiempo perteneciente a nuestra supuesta intuición o a la clásica mecánica newtoniana.”

El hopi construye al universo imponiendo a lo real dos grandes formas cósmicas que B. L. Whorf propone llamar, aproximativamente, *objetiva y subjetiva*:

“La objetiva comprende todo aquello que es o ha sido accesible a los sentidos, lo que de hecho es el universo físico o histórico, sin ningún intento de distinguir entre el presente y el pasado, pero excluyendo todo lo que nosotros llamamos futuro. La subjetiva comprende todo lo que nosotros llamamos futuro, *pero no simplemente esto*; también incluye sin distinción todo lo que llamamos mental; todo aquello que aparece o existe en la mente o, como preferiría decir el hopi, en el corazón, y no se refiere solamente al corazón del hombre, sino al de los animales, las plantas, las cosas y todas las formas de materializaciones de la naturaleza en el corazón de la misma. Por implicación y extensión un hopi difícilmente hablará de sí mismo...” Lo subjetivo, entonces, abarca no sólo nuestro futuro sino también todo lo mental, que incluye el intelecto y la emoción, de los cuales, para el hopi, *la esencia es el esfuerzo del deseo*: “Es el reino de la expectación del deseo y del propósito, de la vida vitalizadora, de las cosas eficientes, del pensamiento que piensa por sí mismo fuera de un reino interior, (el corazón hopi) para llegar a una manifestación”.

El reino de la expectación del deseo no es igual a nuestro futuro porque para el hopi cuando la expectación del deseo está presente ya, de alguna manera, *está con nosotros*. Lo más próximo, dice B. L. Whorf, para caracterizar esta “metafísica” de lo subjetivo hopi en nuestra terminología metafísica, sería hablar del reino de la esperanza. Para el hopi lo subjetivo, al ser un reino de lo mental, es un reino de no-espacio en sentido objetivo pero, simbólicamente, se relaciona con el eje vertical similar al eje del crecimiento de una planta, con un polo en el cenit y otro en lo subterráneo. El reino de lo objetivo parte del eje subjetivo *hacia los puntos cardinales* en un plano horizontal.

“Es una forma cósmica de la extensión donde en la distancia se incluye lo que llamamos tiempo. El tiempo no se separa del elemento

espacio que entra a formar parte de la operación. Si algo no ocurre 'en este' lugar no ocurre tampoco 'en este' tiempo; ocurre 'en aquel' lugar y 'en aquel' tiempo. Todo acontecimiento de 'aquí', como de 'allí' se encuentra en el reino objetivo, que en general corresponde a nuestro pasado, pero el acontecimiento de 'allí' es el más lejano en lo objetivo, queriendo significar esto, desde nuestro punto de vista, que está mucho más lejos en el pasado, como también lo está en el espacio, que el acontecimiento de 'aquí'."

Y, desde luego, "a pesar" de estas concepciones, los hopi se han movido en su mundo tan bien o mejor que lo que nosotros lo hacemos en el nuestro. Con lo cual queda demostrado que la concepción occidental no es universal.

Se me podrá objetar que, de cualquier manera, también los hopi utilizan las categorías de espacio y tiempo, pero al hacerlo de una manera tan diferente a la que lo hace Occidente, ¿se las puede considerar universales y *a priori*? No, porque es imposible, lógica y ontológicamente, que un universal sea en un lado de una manera y en otro de otra, ya que, de ser así, dejaría de ser universal.²⁵

Para discutir el segundo punto extraigo el ejemplo de la monumental obra de Mijaíl Bajtín *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*.²⁶

En esa época de Occidente las capas populares *aparentemente* invierten el sentido del eje vertical, más arriba mencionado, y, según este autor, lo grotesco y la carnavalización, propia de las expresiones populares, exalta lo "bajo", el vientre, las partes pudendas, el falo, las tripas, el culo. Rompen la separación entre el cuerpo y el mundo y entre el cuerpo y el espíritu, entre lo superficial y lo profundo, ya que todo es superficie; rompen la distinción entre el adentro y el afuera, ya que todo se comunica, se ensambla, se invierte.

En el rostro es sobre todo la boca abierta que engulle al mundo o ríe a carcajadas, o la nariz que representa al falo. Todo lo que prolonga al cuerpo y lo une a otros cuerpos o al mundo no corporal es lo que es resaltado. Así por ejemplo la orina y la materia fecal son la alegre materia que alivia y rebaja. La primera es la intermediaria entre el cuerpo y el mar y la segunda entre el cuerpo y la tierra, ambas transforman el temor cósmico en un alegre espantajo de carnaval.²⁷

Nada es permanente, definitivo, absoluto, inmóvil. "El cuerpo grotesco es un cuerpo en movimiento. No está nunca listo ni acabado: está siempre en estado de construcción, de creación y él mismo construye otro cuerpo; además este cuerpo absorbe el mudo y es absorbido por éste. [...] Todas estas excrescencias y orificios están caracterizados por el hecho de que son el lugar donde se superan las fronteras entre dos cuerpos y entre el cuerpo y el mundo."

"La orientación hacia lo bajo es lo característico de todas las formas de alegría popular y el realismo grotesco. Abajo, al revés, el delante-detrás: tal es el movimiento que marca todas estas formas. Se precipitan todas hacia abajo, regresan y se sitúan sobre la cabeza,

poniendo lo alto en el lugar que corresponde a lo bajo, el detrás en vez del delante, tanto en el plano del espacio real como en el de la metáfora.”

Dijimos que *aparentemente* se trataba de una inversión topográfica y axiológica. En realidad es algo muy distinto. Lo de arriba descende y lo que cae abajo sube, pero cuando lo hace es porque se ha anulado la separación entre lo superior y lo inferior. Así la muerte no es la de la inmortalidad del alma. De la inmortalidad que se trata es la de la semilla que vuelve a la tierra para germinar nuevamente en una perpetuación de lo terrestre sobre la tierra. Lo que quiere es la alternancia de la vida y no la quietud estática de las almas bendecidas, “a fin de que la vejez y la caducidad florezcan en una nueva juventud. Notemos esta formulación extremadamente característica de Rabelais; no dice que la juventud de los hijos vendrá a reemplazar la vejez del padre, pues esta expresión alejaría al hijo del padre; la juventud de la vejez, los opondría como dos fenómenos estáticos y cerrados.

La imagen rabelaisiana –continúa Bajtín– es bi-corporal; dice: ‘mi canosa vejez volverá a florecer en tu juventud’”.

Estas oposiciones (negaciones) no son oposiciones lógicas. No opera el principio de identidad, de no-contradicción, ni del tercero excluido. Se podría sospechar entonces que son negaciones dialécticas, en donde los términos no son antagónicos y se superan en una síntesis. Pero en realidad la negación carnavalesca no tiene un carácter abstracto o lógico ni tampoco dialéctico. “En efecto, la negación cronotrópica, espacial y temporal, al fijar el polo negativo, *no lo separa del positivo*. No es una negación abstracta y absoluta que separa enteramente el fenómeno en cuestión del resto del mundo. La negación cronotrópica no efectúa esta división. *Toma el fenómeno en su devenir, en su movimiento desde el polo negativo hasta el polo positivo*. [Sin excluir uno u otro ni sintetizarlos.]²⁸ No se ocupa de un concepto abstracto (no es una negación lógica), pero da, de hecho, una descripción de la metamorfosis del mundo, de su cambio de rostro, del paso de lo antiguo a lo nuevo, del pasado al devenir.”²⁹ (Destacados D. G.)

Por lo tanto vemos como, aun dentro de la cultura occidental en determinada época, como la Edad Media, y en determinadas circunstancias, como el carnaval, se transgreden las categorías de la cultura dominante, establecidas sobre la base de una clasificación dicotómica y de oposición que tiene, y oculta, un carácter jerárquico, y donde un hecho “natural”, como la diferencia de los sexos, es aprehendido en una red categorial que está al servicio del dominio. Son estas categorías las que “construyen” a los cuerpos, los gestos, los movimientos, las posturas, los oficios, las palabras, los lugares en el universo, en suma, las jerarquías. Y en este mundo todo, desde el acto sexual, está pensado a partir de la primacía de lo masculino.

Hasta aquí lo que sería el resumen y el desarrollo de algunas de las tesis que planteé en mi libro *Sigmund Freud y el cinturón de castidad*.³⁰ Antes de comenzar con la exposición de lo que voy desplegar quiero hacer algunas aclaraciones que me parecen sustanciales para evitar malentendidos. Cuando en este texto reiteradamente utilizo el término “femenino” debe ser entendido en general entre comillas.*

¿Qué quiero decir con esto? Para responder a esta pregunta la pensaré primero dentro de los cánones de la metafísica occidental y para ello recurriré a un viejo concepto de la filosofía, para luego, y a partir de una crítica de José Assandri, discutir esta posición.

Aristóteles distinguió metafísicamente al atributo del accidente.³¹ Los *atributos*, si bien no pertenecen a la esencia del sujeto, están basados en ella, es decir, serían, recurriendo a un oxímoron, un “accidente” esencial. En cambio los *accidentes* propiamente dichos no pertenecen a la esencia del sujeto. En el campo del psicoanálisis *atributo* y *accidente* los utilizo en relación con la identificación secundaria y no con relación a alguna esencia.

Sucede que en una ontología dura, como es la metafísica del ser, pensamos determinadas características como atributos y no como accidentes, es decir, como algo que está en relación con una esencia y no como algo que depende de factores epocales y culturales. Dentro de este esquema cognitivo, cuando, por ejemplo, refiriéndome a la conducta de los padres trobriandeses, digo que tienen una actitud femenina en lo relativo a los cuidados de los hijos, cometo, a sabiendas, ese error. En realidad ese tipo de conductas es (era) definido como femenino, y aun maternal, desde nuestra cultura, y de ninguna manera desde la de ellos. Por lo tanto incurrimos, incurro, una vez más en el pecado del etnocentrismo. Pero vengamos más cerca. En el siglo XVIII era frecuente que los nobles de sexo masculino usaran pelucas, polvos, se pintaran lunares, etcétera. Para ellos eso no era femenino, como lo es para nosotros. En el siglo XIX George Sand comete el sacrilegio de vestirse como hombre, pero no con un propósito travestista. Para esa época, lo de George Sand era una expresión de masculinidad. Para nosotros, esa conducta, cuarenta o cincuenta años atrás también lo era, y hoy en día que una mujer maneje un automóvil, fume, se vista con pantalones, o use pelo corto, no es, de ninguna manera, en sí mismo, signo de masculinidad, como no es de femineidad que un hombre use pelo largo o se ponga un arete.

Apelando ahora a otro ejemplo de *nuestra cultura y de nuestra época*: en el discurso “científico” sobre la homosexualidad se ha considerado la determinación sexual como un atributo que determina su género, es decir que la presencia o ausencia de pene lo hace hombre o mujer

* Reitero que, no disponiendo de otro recurso lingüístico, hago uso y abuso del término femenino, pero siempre con esta salvedad.

en todos los planos, pero en lo referente a la elección de objeto, para un homosexual, la diferencia de sexo es sólo un accidente. Para un/a travesti la presencia del pene es un accidente en lo que al género se refiere, y por ello pueden decir que son mujeres; pero desde el punto de vista del sexo opera como atributo ya que no renuncian a la posesión del pene. Por el contrario, para un/a transexual el sexo masculino es un atributo monstruoso ya que reúne un sexo con el género opuesto, que es con el que “ella” se identifica. Por eso se provocan la ablación de los genitales masculinos, para restablecer, como diría Schreber, el orden del universo.

Respecto a esto último recibí una crítica de mi colega José Asandri que por su pertinencia prefiero transcribir. Dice así: “Hay un punto en el que (no te alarmes, siempre hay un punto, *humanun est*) tu trabajo sobre las funciones materna-paterna se cruza con otro vector que en sí no es el meollo de tu trabajo. En el último párrafo de ‘Lo diferente y lo diverso’, la cuestión del atributo y el accidente para homosexualidad, travestismo, transexualismo me da la impresión de que hay cosas más complicadas que, al plantearlas como lo haces, se corre el riesgo de que alguno suponga que las reduces al atributo y al accidente, cuando merecen un trato separado, profundo, como el de la cuestión *mater-pater*. Que la elección de objeto homosexual sea planteada como accidente me parece que da lugar a malentendidos, lo mismo que cuando dices ‘para un/a travesti la presencia de pene es un accidente en lo que al género se refiere, y por ello pueden decir que son mujeres, pero del punto de vista del sexo opera como atributo ya que no renuncian a la posesión del pene’. Lo mismo en la oración siguiente donde me parece que pueden deslizarse a un reduccionismo de cuestiones que son más complejas. *La oposición pene/no-pene es una oposición que juega pero no es la única, porque no es la única determinación en la erótica de los sujetos*. En esos puntos siempre nos topamos con la misma dificultad, una generalización de un trazo y parece que las cosas pasan al estatuto de una normalización de cuestiones que son difíciles de tratar porque el lenguaje (nuevamente) por un lado determina, impone su lógica, y por otro falla, no llega a dar cuenta de eso de lo que intenta dar cuenta”. (Destacado D. G.)

Es en este sentido que Sandino Núñez, comentando las ideas de Derrida, sostiene que “el orden de la modernidad está asociado al orden de la escritura y la escritura siempre va a instalar una serie de polaridades y de dualismos a las cuales, nosotros, educados en los grandes dogmas del racionalismo clásico, estamos muy habituados”.

La lógica de las oposiciones, basada en la diferencia, ha sido fundada ya sea desde la ontología (ser/no-ser, presencia/ausencia, y a partir de allí todo lo demás); o, desde el psicoanálisis (Freud, Laplanche) a partir de la diferencia de sexos, como la “curiosidad” fundante de toda epistemofilia. La polaridad fálico/castrado, tan importante para el psicoanálisis, no ha medido el enorme peso ontológico que se encuentra tras ella.

Ambas explicaciones esencialistas son radicalmente cuestionadas por el construccionismo sociológico, por los estudios de género y los movimientos gay y lesbianos. Para ellos la diferencia sexual no tiene nada de ontológico y la interpretación psicoanalítica clásica no tiene en cuenta que las relaciones entre los humanos no son fundadas naturalmente (biológicamente) sino construidas socialmente. La diferencia siempre ubica a uno de los polos en la posición inferior y, por lo tanto, la pregunta que hay que hacerse es a qué intereses sirve esa diferencia. (L. Bersani)³² No por casualidad Aristóteles, en el comienzo de la *Política*, articula su argumentación vinculando la relación entre gobernantes y gobernados con la del amo con el esclavo, la del esposo con la esposa y la del padre con los hijos.

Como lo han demostrado diversos historiadores, en la cultura griega y romana la diferencia de sexos no era lo que preocupaba, aunque obviamente no la desconocían, sino que lo que estructuraba el vínculo social era la relación dominante/dominado (Dover, Foucault, Veyne, Cantarella, Quignard, Winkler, etcétera).

El concepto de diferencia –dice Monique Wittig– “es sólo la manera en que el amo interpreta una situación histórica de dominación. La función de la diferencia es la de enmascarar en todos los niveles los conflictos de intereses incluidos los ideológicos”.

Estos planteos interpelan y cuestionan en forma radical no sólo la psicopatología psiquiátrica y psicoanalítica, sino también la política de los géneros y toda la metafísica occidental.

EL SEXO Y EL GÉNERO ENTRE LA NATURALEZA Y LA CULTURA

La distinción entre naturaleza y cultura si bien tiene una larga data fue consagrada por la monumental obra de Lévi-Strauss. La naturaleza aparece como lo prediscursivo, “antes” de lo simbólico, de la ley, cuando en realidad esta distinción es una más, y de las mayores, generada por un pensamiento basado en una clasificación binaria. En lo referente a los géneros y los sexos, lo femenino está del lado de la naturaleza y lo masculino del lado de la cultura, de lo simbólico. Por lo tanto, la distinción naturaleza/cultura ha sido un elemento más para establecer distinciones jerárquicas entre los sexos. “La relación binaria entre cultura y naturaleza promueve una relación jerárquica en que la primera libremente ‘impone’ un significado a la segunda y, por lo tanto, la vuelve un ‘Otro’ que resulta adecuado a sus propios usos ilimitados, salvaguardando la idealidad del significante y la estructura de significación sobre el modelo de dominación.”³³

La incidencia de los factores culturales, en lo atinente al género, en su relación con los dispositivos de dominio no es un problema nuevo. Ya en la década del treinta, Magaret Mead planteaba con suma agudeza los problemas del género y su determinación cultural.

En buena parte la preocupación de Margaret Mead es la misma que anima este trabajo. En su libro *Sexo y temperamento*³⁴ decía:

“Comparando la forma en que han destacado las diferencias entre los sexos [nosotros hoy hablamos de géneros allí donde ella habla de sexo], es posible profundizar nuestros conocimientos acerca de qué elementos son elaboraciones sociales, originalmente ajenas a los hechos biológicos del género de los sexos”. Y agregaba que nuestra sociedad “asigna diferente papel a los dos sexos, los rodea desde el nacimiento de una expectativa diferente de conducta, agota el drama del noviazgo, matrimonio y paternidad en términos de tipos de conducta *que se creen innatos* y, por lo tanto, apropiados para uno y otro sexo”. En la sociedad de los años treinta la mujer es descrita como una figura maleable e incompetente. “*No se han analizado las relativas personalidades sociales asignadas a los dos sexos, sino sobre los superficiales modelos de conducta asignados a las mujeres, a menudo ni siquiera a todas, sino a las de las clases más altas. El reconocimiento, socialmente elaborado, de que las mujeres de la clase más alta son títeres de una tradición cambiante, trajo más confusión que claridad al problema. No se ocupó del papel asignado al hombre, que se concebía avanzando por un camino especial trazado para él, modelando a las mujeres según su antojo y capricho respecto a la naturaleza femenina.* Toda discusión sobre la posición de las mujeres, sobre su carácter y temperamento, sobre su virtud o emancipación, oscurece el problema básico: *el reconocimiento de que la trama cultural, que se oculta detrás de las relaciones humanas, da el modo de concebir los papeles de los sexos, y que se moldea al joven en crecimiento según un modelo local y especial, de manera tan inexorable como ocurre con la niña.*” (Destacados D. G.)

Al colocarse el hombre en el hacedor de la mujer y sustraerse de la determinación cultural, fundando esto en una supuesta naturaleza, ha llevado a muchas culturas, la nuestra entre ellas, a definir a la mujer por caracteres opuestos a los del hombre. Las relaciones se expresan en términos *contrarios* con lo cual, obviamente, aquel que es quien clasifica se lleva la mejor parte y el otro, (la otra en este caso), la peor. El estudio de diversas culturas permite ver que, más que en la diferencia entre términos contrarios, la sociedad hoy en día se mueve en gamas complejas de lo diverso.

Por otra parte, ¿cómo comprender la *atribución* de características naturales que diferencian al hombre de la mujer, cuando existe tal variedad de formas de ser-hombre y de ser-mujer? Si la determinación fuera solamente natural tendrían que existir una serie de invariantes que se pudieran comprobar en todas las culturas, cuando, en realidad, lo que vemos es que, exceptuando los papeles invariantes en lo que tiene que ver con la procreación (esto sin tener en cuenta las posibilidades que traen las nuevas tecnologías en el campo de la fecundación y el embarazo), casi todas las demás funciones, claramente delimitadas para uno y otro género en la mayoría de las culturas, son muy variables de una a otra.

De ello se desprende que se han tomado, determinados accidentes –fruto de situaciones culturales, epocales o “patológicas”– como atributos. Cuando en nuestro lenguaje habitual y en nuestras teorizaciones, afirmamos que tal o cual conducta de un hombre es femenina, tenemos que poder definir si lo estamos utilizando con el carácter de atributo o de accidente. Que una mujer se embarace, dé a luz y amamante un hijo son, sin lugar a dudas, atributos, así como lo son todas las vivencias que ella tiene –muchas de ellas diferentes, por otra parte, en las distintas culturas– a partir de esas funciones. Pero que los otros cuidados del hijo sean atributos femeninos ya es otra cosa. Esos son accidentes y es cada cultura y cada época la que los define.

Por último, hablar de identificaciones femeninas en un hombre, y con ello no me estoy refiriendo obviamente a la homosexualidad, debe estudiarse también dentro de esta clasificación que distingue atributo de accidente.

En este tipo de análisis debemos saber que las categorías de las cuales hacemos uso han nacido de una estructura patriarcal y que por ello nos encierran en un modelo explicativo. Para decirlo con las palabras de Pierre Bourdieu: “Al estar incluidos, hombres y mujeres, en el objeto que nos esforzamos en delimitar, hemos incorporado, como esquemas inconscientes de percepción y de apreciación, las estructuras históricas del orden masculino; por lo tanto corremos el peligro de recurrir, para concebir la dominación masculina [y la posición de subordinación de la mujer], a modos de pensamiento que ya son producto de la dominación. [...] [La estrategia para salir de ese riesgo] consiste en transformar un ejercicio de reflexión trascendente –que tiende a explorar las ‘categorías del entendimiento’ o, empleando las palabras de Durkheim, ‘las formas de clasificación’ con las cuales construimos el mundo (pero que, al haber salido de él, lo asumen en su esencialidad, aunque permanezcan desapercibidas)– en una especie de experiencia experimental [...]”.³⁵ En nuestro caso, siguiendo esta estrategia, haremos un estudio comparativo de cuatro sociedades “primitivas” con la nuestra, a la cual analizaremos en distintas épocas, para ver cómo se articulan, dentro de las relaciones de parentesco, las funciones de los hombres y las mujeres en el seno de la sociedad, intentando, en lo posible, estar alertas ante el uso de las categorías “trascendentes” del entendimiento, que guían nuestro pensamiento y que son fruto de la sociedad patriarcal.

La tesis de Bourdieu es que el orden masculino prescinde de cualquier justificación. El lenguaje es un campo privilegiado para ver esto: lo masculino, en general, es lo no marcado, y por ello la visión androcéntrica (o falogocéntrica) aparece como neutra y no requiere que los discursos la legitimen. “El mundo social –dice Bourdieu– funciona como una inmensa máquina simbólica que tiende a ratificar la dominación masculina en la que se apoya... [...] El mundo social construye el cuerpo como realidad sexuada y como depositario de principios de visión y división sexuantes. El programa social de

percepción incorporado se aplica a todas las cosas del mundo, y, en primer lugar, al *cuerpo en sí*, en su realidad biológica: es él que construye la diferencia entre los sexos biológicos de acuerdo con los principios de una visión mítica del mundo arraigada en la relación arbitraria de dominación de los hombres sobre las mujeres, inscrita a su vez, junto con la división del trabajo, en la realidad del orden social. La diferencia *biológica* entre los sexos, es decir, entre los cuerpos masculino y femenino, y, muy especialmente, la diferencia *anatómica* entre los órganos sexuales, puede aparecer de ese modo como la justificación natural de la diferencia socialmente establecida entre los sexos, y, en especial, de la división sexual del trabajo. [...] Gracias a que el principio de visión social construye la diferencia anatómica y que esta diferencia social construida se convierte en el fundamento y garante de la apariencia natural de la visión social que la apoya, se establece una relación de causalidad circular que encierra el pensamiento en la evidencia de las relaciones de dominación, inscriptas tanto en la objetividad, bajo la forma de divisiones objetivas, como la subjetividad, bajo la forma de esquemas cognitivos que, organizados de acuerdo con sus divisiones, organizan la percepción de sus divisiones objetivas.”³⁶ Es también en este sentido que lo simbólico no es un aspecto neutro dentro de la relación social sino que a través de él se ejerce también una violencia. Las categorías cognitivas, o mejor esquemas prácticos, por lo tanto, no debemos considerarlas al margen o por encima de los procesos sociales. Como ya lo había señalado Foucault, la filosofía occidental se preocupó en separar –y hasta considerar como antagónicos– el saber y el poder, cuando, en realidad, ambos se encuentran absolutamente asociados y legitiman y aun fundamentan como naturales las jerarquías y los dominios. Al punto que los dominados –como dice Bourdieu– adoptan las categorías cognitivas imperantes en la sociedad de los dominadores y los actos de conocimiento, implícitamente, son actos de reconocimiento y sumisión, tal como lo muestran claramente los pueblos musulmanos, donde son las madres las celosas trasmisoras de esa ideología. Obviamente el problema es mucho más complejo en los pueblos islámicos. La organización patriarcal deja, en el seno del hogar, un lugar para que las madres, cuya función social por excelencia es la de ser productoras de varones, ejerzan un poder que tiene que ver con la transmisión de la ideología patriarcal, poder que se ejerce, en primer lugar, contra la mujer.³⁷

En realidad, como sostiene Ana María Fernández, la manera en que hombres y mujeres aparecen posicionados son diferencias socio-históricas que responden a que unos y otras han sido efectos de distintos modos de subjetivación.³⁸ Por demasiado tiempo hemos creído que lo simbólico, como la Idea platónica o el *a priori* kantiano, eran independientes de la historia. No es mera casualidad que en Grecia la Idea aparezca al mismo tiempo que la escritura y que la fundación de la Ciudad-Estado, es decir con la aparición de un tercero que media entre el sujeto y la cosa o entre el sujeto y el otro.³⁹

Una última precisión terminológica. En general se usan en forma desprolija los términos sexo, sexualidad y género. Aquí utilizaremos *sexo* en el sentido de una determinación hecha sobre criterios biológicos socialmente convenidos sobre la base de una construcción de conocimientos del cuerpo que, en nuestra cultura, está fundado en lo anatómico, fisiológico y cromosómico. *Sexualidad* se refiere a cómo se organiza nuestro deseo. Dominio de control de la Iglesia hasta mediados del siglo XIX, ella es relevada por la psiquiatría, la pediatría, la higiene, el psicoanálisis y la sexología. Por último, *género* designa al conjunto de normas sociales (comportamientos) y psicológicas que la cultura estipula. Si bien la idea de género tiene un antecedente en la obra de Simone de Beauvoir *El segundo sexo* (1949) los estudios de género recién se desarrollan a partir de 1970.⁴⁰ A estos tres conceptos hay que agregar el de *categoría sexual* que “se logra aplicando los criterios sobre el sexo, al que suponen y la representan en muchas situaciones, pero sexo y categoría sexual pueden variar de manera independiente; es decir, *es posible afirmar que se es miembro de una categoría sexual aun cuando falten criterios biológicamente convenidos para clasificar a las personas como machos o hembras (sexuales)*”,⁴¹ siempre y cuando en la interacción social pueda representarse como tal (hombre o mujer). (Destacados D. G.)

UNA CULTURA PATRILINEAL Y PATRILOCAL⁴²

Para dirimir estas cuestiones traeré a colación algunos ejemplos antropológicos sobre la función del hombre y la mujer que, creo, permiten aclarar el problema, teniendo en cuenta que “ningún sistema puede pretender que su nomenclatura esté biológicamente fundada; se trata siempre de una construcción social fundada sobre cierta distribución de las identidades y las diferencias”.⁴³

El primero de los ejemplos lo extraigo del libro de Margaret Mead ya citado *Sexo y temperamento*. En él estudia tres sociedades “primitivas” habitantes de Nueva Guinea. La primera parte del mismo está dedicada a los arapesh, tribu patrilineal y patrilocal, habitantes de Nueva Guinea, estudiados por la autora durante la década de 1930.

Del apasionante testimonio de Margaret Mead, me limitaré a extraer lo que considero de utilidad para reflexionar sobre las funciones del hombre y la mujer, en lo referente a la sexualidad, la procreación y el cuidado de los hijos.

En el plano de la actividad sexual los arapesh distinguen la actividad que denominan *juego*, que es aquella en la que se desconoce si ha provocado el nacimiento de un niño, del *trabajo*, que es la actividad sexual consciente, dirigida a hacer un niño, alimentándolo y dándole forma, durante las primeras semanas, en el útero de la madre.⁴⁴ En esta etapa la tarea del padre es igual a la de la madre: el niño es producto del semen paterno y de la sangre materna, combinados en

igual proporción para dar origen al nuevo ser. En el momento en que los senos de la madre cambian su aspecto se cree que el niño está terminado y, desde ese momento, se prohíbe todo contacto sexual entre los padres, pues el niño debe dormir tranquilo, absorbiendo los alimentos buenos para él. Creen que el contacto sexual frecuente entre los padres es necesario para el crecimiento del niño durante las primeras semanas de gestación, pero luego, una vez que consideran que el niño se ha formado y hasta que el niño cumple un año, el contacto sexual entre el padre y la madre está prohibido pues resultaría perjudicial para el hijo, al punto que la relación sexual no se realiza hasta que el pequeño da sus primeros pasos. Es recién en esa época que “se considera al niño suficientemente fuerte para soportar el contacto de la vida sexual de sus padres”. Incluso, durante los primeros meses, el padre no puede tener relaciones sexuales tampoco con su segunda esposa.⁴⁵

Dejaremos de lado todos los tabúes que rodean el embarazo en lo referente a los alimentos, forma de vida, etcétera.

Desde el momento del nacimiento, el padre comparte con la madre todos los cuidados del niño: “de ahí en adelante la vida del recién nacido estará tan íntimamente unida a la del padre como a la de la madre”. El alma-vida que se agita bajo el esternón puede provenir tanto del padre como de la madre, cosa que se puede reconocer por los rasgos, pero eso carece de mayor importancia porque cualquiera de los padres la puede aportar.

Luego del nacimiento el padre yace junto con la madre al lado del hijo, ayunando desde el primer momento, sin fumar, ni beber agua. En el caso en que se es padre por primera vez se practican una serie de ritos de purificación, ya que es un estado de precariedad tan serio como el de recién nacido. Pero sus “tareas maternas” no han finalizado. Durante los días siguientes, junto con su esposa, ejecutan ceremonias que los liberan de los tabúes, excepto el de comer carne.

Respecto al amamantamiento, la madre lo continúa hasta que el niño alcanza los tres o cuatro años, a menos que un nuevo embarazo lo interrumpa. El destete es siempre gradual y progresivo en la medida en que se van introduciendo alimentos sólidos. Durante el período de amamantamiento el niño vive pegado al cuerpo de la madre, ya que lo llevan colgado en una cesta por delante del pecho y el niño se prende al pecho en el momento que lo desea. En el ínterin no sólo mama sino que juega libremente con los pezones de la madre, y, mientras succiona de uno de los pechos con la otra mano pellizca el otro pezón. La madre, cuando realiza sus tareas, por momentos las interrumpe para acariciar el cuerpo del niño y tocar sus genitales.

En esta sociedad la división del trabajo está bien delimitada: las mujeres cocinan todos los días, traen leña para el fuego, el agua y arrancan las malas hierbas; los hombres cocinan en las ceremonias, transportan cerdos y troncos pesados, construyen casas, cubren los cercos de las huertas, despejan el terreno para los cultivos, cazan y

cultivan el ñame. Pero si la mujer tiene que hacer una tarea urgente el marido la sustituye. *Hacer adornos y cuidar a los niños es trabajo de ambos.*

“Los padres saben manejarse con los excrementos de sus hijos con la misma desenvoltura que sus esposas, y tienen tanta paciencia como ellas para hacerles tomar la sopa, en las toscas cucharas de corteza de coco, que siempre resultan demasiado grandes para la boca del niño. El padre está tan compenetrado como la madre con la menuda rutina diaria del cuidado del pequeño: sus enojos, sus llantos desesperados y a veces difíciles de interpretar. Como recompensa por esta atención, y por la contribución inicial, si alguien comenta el buen aspecto de un hombre maduro, la gente contesta: ¿Buen mozo? ¿Sí, sí? Pero debían haberlo visto antes de tener tantos hijos.”

Lamentablemente el texto de Margaret Mead no es explícito en cuanto a las relaciones de parentesco. Es claro que existe una prohibición del incesto, pero no podemos saber el alcance que ellos definen en lo referente a cuáles son los parientes prohibidos y cuáles son los lazos preferenciales. La explicación que dan los arapesh de la prohibición del incesto no es de carácter religioso. Simplemente dicen que quién se va a querer casar con un pariente, cuando lo que importa es establecer nuevos lazos de parentesco, que son tan fundamentales, ya que es entre parientes que se realizan todas las tareas y se protege a los niños. Preguntados, por ejemplo, sobre si no querrían casarse con la hermana, su respuesta era: “¿Qué, te gustaría casarte con tu hermana?! ¿Qué té pasa? ¿Es que no quieres un hermano político? ¿No te das cuenta de que si te casas con la hermana de otro hombre y otro hombre se casa con tu hermana, tendrás por lo menos dos cuñados, y si te casas con tu hermana no tendrás ninguno? ¿Con quién irás a cazar, a la huerta y a hacer visitas?” Esta lógica pragmática es correcta teniendo en cuenta que se trata de sociedades con un “modo de producción doméstico”. (M. Sahlins)

El acuerdo de casamiento se hace entre los padres cuando los niños son aún pequeños. La niña pasa a vivir entonces con el novio, los padres y hermanos del novio. Con ellos se cría y éste es uno de los valores más apreciados por los arapesh. A pesar de ese contacto estrecho los novios no tienen entre sí relaciones, ni juegos sexuales. Si hicieran eso la niña no crecería y sus pechos quedarían como los de una joven núbil y no grandes y caídos, como es el ideal estético de los arapesh, porque esos pechos son los aptos para amamantar a un niño para que crezca fuerte y sano.

Antes de casarse la niña, si bien ha ido a vivir con la familia del novio no por ello abandona a la suya, y es habitual que transcurra su tiempo entre una y otra. Es tal el tipo de vínculo que la niña se considera y es considerada como una hermana por sus cuñados. Incluso más: no es raro que cuando una mujer queda viuda pasa a ser la segunda esposa de uno de los hermanos del muerto (levirato). Esta situación es perfectamente aceptada y la primera esposa llama

a la segunda, con la cual por otra parte se han criado juntas, con un término que expresa una dilecta amistad.

Los arapesh no conciben que pueda existir interés sexual fuera del matrimonio. Las infidelidades son excepcionales, ya que cuando el vínculo sexual se hace sin las debidas reglas y es fruto de un encuentro fortuito y pasional, se piensa que es producto de un acto de hechicería.

No podemos seguir la exposición de las “tecnologías del cuerpo”, como las denominó Marcel Mauss, a través de las cuales se transmite una cultura. Baste, por ahora, subrayar que en esta cultura, en lo referente a la crianza del niño, el padre tiene una importantísima “función materna”, donde, exceptuando el amamantamiento, cumple por igual y con la misma devoción y alegría que una madre, todas las funciones.⁴⁶

UNA CULTURA MATRILINEAL Y PATRILOCAL

Pasemos ahora a otra cultura, la de los trobriandeses, tribu patri-local y matrilineal, habitantes del noroeste de la Melanesia, estudiados por Bronislaw Malinowski sobre todo en los años de la primera guerra mundial y los primeros de la década de 1920.⁴⁷

Definir una sociedad como matrilineal es afirmar que la descendencia, el parentesco y todas las relaciones sociales sólo alcanzan reconocimiento legal a través de la madre. En el caso de los trobriandeses, además, la mujer tiene una importante función en todo lo que hace a la vida de la tribu, al punto de tener el papel preponderante en las actividades económicas, ceremoniales y mágicas, así como en las costumbres de la vida erótica y el matrimonio.

La idea central es que la mujer es la que procrea al niño fecundada por el espíritu de su propio clan. El esposo, en este caso, sólo cumple con la función de abrir, a través del acto sexual, el paso para que el espíritu del antepasado materno pueda alcanzar a la madre.⁴⁸ El hijo está formado pura y exclusivamente por la madre y el hombre no toma la menor parte en esa constitución. Por lo tanto, entre el padre y el hijo no hay, en el plano del engendramiento, la más mínima vinculación. En una organización matrilineal el padre transmite su posición a los hijos de la hermana y no a los suyos. Los verdaderos parientes (*veyola*) del niño son su madre, sus hermanos y hermanas, el tío materno y todos los parientes por línea materna. De todas las mujeres de su clan y parentesco (*veyola*) está separado por estrictos tabúes.

Vale la pena comparar esta concepción con la de Aristóteles. En una cultura en que la figura preponderante es la del hombre, como fue la de Grecia, para Aristóteles hombre y mujer pertenecen al mismo género (humano) pero la mujer es definida en menos con respecto al hombre. En sí misma la mujer es un defecto. En el caso de la repro-

ducción, es el hombre (varón) quien aporta la forma (*eidōs*), mientras que la mujer aporta la materia (*hylé*) y, en ese sentido, no es una genitora, como tampoco lo es el padre en la sociedad trobriandesa. El parecido de los hijos con las madres también era un problema para Aristóteles, ya que ello significa reconocer la existencia de la participación de la madre en la forma (*eidōs*). Mientras los trobriandeses –como veremos más adelante– explican el parecido con el padre por los cuidados que éste ha prodigado a su hijo, Aristóteles recurre a la explicación a través del predominio del movimiento, proveniente del hombre, sobre el residuo del líquido seminal de las reglas. Si el movimiento, actividad propia del hombre, predomina, se originará un macho y el producto se parecerá al genitor y no a la madre; si no predomina, toda la potencia que le falta será carencia en el producto y se parecerá a la madre. Porque toda cosa que se altera no lo hace de cualquier manera, sino que lo hace transformándose en su contrario, y por ello puede parecerse a la madre. Desde luego que aquí tambalea la tesis aristotélica de la participación y partición entre materia y forma en el engendramiento.⁴⁹

En lo referente al embarazo, también en los trobriandeses existe una prohibición absoluta de las relaciones sexuales, pues el pene del “padre” podría matar al niño. Luego del quinto mes la mujer se instala en casa de su padre o de su tío materno para esperar el parto.

Después del parto, durante el primer mes, el único contacto que puede tener el marido con su mujer es a través de una puerta, y las relaciones sexuales están prohibidas por lo menos hasta que el niño empiece a andar. Aun cuando el hombre tenga varias mujeres la prohibición de las relaciones sexuales con ellas se extiende durante un período prolongado y con la madre del niño hasta que se realice el destete, que no se produce antes de los dos años, cuando el niño puede decir “quiero comer”.⁵⁰

En suma: en la sociedad trobriandesa la mujer cumple muchas funciones “masculinas”, tales como administración, gobierno, rituales ceremoniales, etcétera, mientras que los “padres” (*tama*) cumplen muchas funciones “maternas”, y es el hermano-de-la-madre el que realiza la función “paterna” de separación del niño de su madre.

En realidad la palabra “padre” (*tama*) poco tiene que ver con nuestro concepto de padre. El “padre” (*tama*), para un trobriandés es el hombre casado con la madre, que vive en la misma casa con ella y, si bien forma parte de la familia, es designado como “el forastero” (*tomakawa*), pero, para el niño, es el hombre en cuya sociedad creció, ya que los trobriandeses tienen una estructura patrilocal. Pero el “padre” (*tama*) no es sólo eso ya que es para el niño el compañero de todos los instantes, toma parte activa en todos los cuidados de la crianza y su educación. Pero el “padre” es *tomakawa*, es decir, que no pertenece al mismo clan que el de él (el clan de la madre). El clan del “padre” comprende a todos los parientes de éste, hombres y mujeres, siendo entre ellas que, preferentemente, puede elegir esposa y mantener lazos amorosos.

El término *tama* tiene para un trobriandés una profunda carga emotiva, y es tal esa influencia que, a pesar del concepto de que el padre no aportó nada para su gestación, su influencia es tan grande que el peor insulto que se le puede hacer a un padre trobriandés es el de decirle que su hijo no se le parece, pues son esos diligentes y afectuosos cuidados de todo tipo (alimentación, higiene, juego, y todos los que nosotros definimos como “función materna”) que prodiga el padre a su niño, los que lo modelan físicamente. La explicación que dan del parecido del hijo con el padre es la siguiente: el “padre” coagula el rostro de su hijo porque duerme junto con la madre, el niño recibe de sus manos los alimentos; es él quien le da las golosinas y frutas; es él quien le da nueces de areca. Gracias a esto el niño llega a ser lo que es.

Este punto tiene una preeminencia especial para los trobriandeses. La afirmación del parecido con el padre no es solamente la expresión del vínculo entre “padre” e hijo, sino que cumple también la función de separar toda posibilidad de idea de un vínculo incestuoso entre la madre y el-hermano-de-la-madre (*kadagu*). Ser parecido a la madre es un insulto tan grave como decirles que es fruto de relaciones sexuales entre hermanos. Es por eso mismo que la estructura social de los trobriandeses, al mismo tiempo que desconoce la función biológica del “padre” en la procreación, instituyendo al hermano-de-la-madre en la función paterna cuando el niño alcanza determinada edad del niño, separa, por medio de la patrilocalidad, a la madre de su hermano.

Las cosas empiezan a cambiar en la relación del niño trobriandés con su “padre” a medida que crece ya que empieza a notar que hay otro hombre, el-hermano-de-la-madre (*kadagu*), quien adquiere autoridad sobre él, a quien tiene que ayudar en distintas tareas, y donde se encuentran las tierras que un día serán suyas. Es él el que aporta al niño trobriandés las nociones de deber, de prohibición y de obligación y también los sentimientos de orgullo, la conciencia de los valores sociales. Es en sus tierras que debe ir a trabajar para ayudar en los cultivos que sirven para el alimento de su madre y hermanos.

Entonces, no es correcto traducir *tama* por padre ya que para los trobriandeses este “padre” no es ni siquiera un padre biológico. Tampoco se podría traducir *kadagu* por padre, aunque cumple muchas de las funciones que, en nuestra cultura, se consideran específicas del padre y lo traducimos como hermano-de-la-madre, lo que es correcto desde nuestra categorización de la relación de parentesco desde la consanguinidad.

Malinowski ha insistido que las relaciones de parentesco y la familia nuclear están en estrecha dependencia no sólo de la cultura en que se hayan insertas, sino también de la estructura social en que se desarrollan y, dentro de ella, en Occidente, de la capa social a la que pertenecen sus protagonistas.

Nuestro autor describía así al padre en la cultura occidental en los primeros años del siglo XX: “Abordemos ahora las relaciones con el

padre, advertimos que, cualesquiera sean la nación y la clase social, éste goza en nuestra sociedad de prerrogativas patriarcales. Es la cabeza de la familia, el núcleo de la descendencia y también quien asegura el sustento material. Jefe absoluto de la familia, fácilmente puede convertirse en tirano, dando lugar a toda especie de fricciones con la esposa y los hijos. Los rasgos singulares de tal relación dependen, en grado sumo, del medio social. Entre las clases acomodadas de la civilización occidental, el niño se halla convenientemente apartado de los padres, merced a una serie de provisiones brindadas por el marco de la 'nursery'. [...] el padre sólo rara vez se asoma a su horizonte, y en dichas ocasiones se presenta como un espectador, casi un extraño, como un personaje ante el cual los niños deben lucirse y guardar especial compostura. Es la encarnación de la autoridad, el ejecutor de los castigos, de donde se convierte en una suerte de cuco. [...] [En las capas inferiores] en donde existe cohabitación y colecho el padre se encuentra en contacto íntimo con el niño, con una vinculación que sólo por excepción permite que se establezca una estrecha afección, y que, por regla general, conduce a violentas y constantes fricciones. Cuando el padre regresa fatigado del trabajo o ebrio de la taberna, desahoga su encono sobre la familia intimidada, sobre la mujer y los hijos. No existe aldea, no existe barrio pobre alguno en la urbe moderna, donde no se den ejemplos de crueldad genuinamente patriarcal.

[En cambio] el padre melanesio es fundamentalmente distinto del que representa el patriarca europeo. [...] No representa la cabeza de la familia, no transmite sus derechos genealógicos a los hijos y no es, en lo esencial, el sostén familiar. [...] El trobriandés raramente riñe con la mujer, casi nunca trata de brutalizarla y, en todo caso, no puede ejercer sobre ella una tiranía constante. Inclusive en las relaciones sexuales no son estimadas por la costumbre y el derecho naturales a título de deber de la esposa y derecho incuestionable del marido –según acontece en nuestra sociedad”.⁵¹ Y en lo que tiene que ver con la relación con “sus” hijos es, como ya lo hemos visto, un “padre” solícito, lleno de afección, que los alimenta, los limpia, juega con ellos.

Pensemos ahora por un instante: si a Malinowski se le hubiera ocurrido preguntar a un trobriandés si la definición de *tama* correspondía con el concepto de padre de la cultura occidental, tal como él lo describió para principios del siglo XX, con seguridad el trobriandés le hubiera dicho que estaba completamente loco, ya que todas las características del padre (occidental) y el *tama* se oponen punto por punto, salvo en que ambos son esposos de la madre. Y si se hubiera equiparado al padre de la cultura occidental con *kadagu* hubiera provocado horror y ofensa ya que si bien el *kadagu* tenía muchas de las funciones que tiene (tenía) el padre en Occidente, tal como el mantenimiento y la educación, todas ellas no están dirigidas hacia sus propios hijos, en tanto él como *tama*, sino hacia los hijos de la

hermana. La cultura trobriandesa, en lo referente a las relaciones de parentesco, ha construido, por medio de la patrilocalidad y matrilinealidad, una rígida barrera para separar al hermano de la hermana.

Comparemos esta cultura con la de los indios guayaqui estudiados por Pierre Clastres.⁵² Los guayaqui o tupi-guaraní, vivían hasta la década del setenta en la selva paraguaya, desapareciendo luego. Cultura de cazadores, estaban organizados en tribus que, a su vez, se dividían en bandas. Cada banda estaba constituida por 25 a 30 personas que recorrían durante un año un territorio en expediciones de caza y recolección. Por ser fundamentalmente cazadores el papel del hombre era fundamental para la supervivencia. Por ello debían mantener un equilibrio demográfico en que el número de hombres fuera mayor que el de mujeres. Ello se lograba con el infanticidio de niñas. De ahí una consecuencia: para que no se produjera un desequilibrio por la competencia entre los hombres por las mujeres, éstas tenían como regla dos y hasta tres maridos. Si bien los maridos tenían una jerarquía, simbolizada por el lugar que ocupaban respecto al cuerpo de la mujer mientras dormían, *todos por igual* eran padres de los hijos de esa mujer y reivindican su paternidad que era, por otra parte, incontestable. En lengua guaraní existe una palabra que designa al padre: *apã*, los niños llaman a sus padres de distinta manera, si bien mantienen en todas las designaciones la palabra *apã*. Así, el padre que era el marido principal se llamaba *apã ete*, el segundo *apã mirö*, y si la madre copuló durante su embarazo con un tercero también se reconocía y era reconocido como padre (*apã perombre*, el hombre que ha cojido con la madre).

A diferencia de los trobriandeses, en los guayaqui hay una idea de padre que se aproxima más a la nuestra pero que, al mismo tiempo, se diferencia por la existencia de la poliandria, uno de los pocos casos conocidos. La paternidad es definida a partir de la existencia del matrimonio y la coexistencia de varios maridos que todos se sienten padres y cumplen la función paterna. Entonces: madre hay una sola pero padres hay dos o tres.

Esto nos conduce a un problema más general: ¿las categorías de las relaciones de parentesco son reductibles desde una cultura ágrafa a las de la cultura occidental?

UNA CULTURA MATRILINEAL Y MATRILOCAL: MADRE NO HAY UNA SOLA

En 1840 Lewis Morgan estudió a los indios iroqueses y, en particular, se interesó por la manera en que éstos se denominaban entre sí desde el punto de vista de las relaciones de parentesco. La tesis mayor de Morgan fue la de que el estudio de los sistemas de nombres que designan el parentesco, totalmente diferentes de los nuestros, tiene una estructura lógica que ordena las relaciones en forma coherente y que, desentrañando esta estructura, se puede tener una

clara noción de la organización social. Esta tesis ha sido de gran utilidad para la antropología y ha dado ricos frutos, pero también generó muchos problemas al realizar traducciones de una cultura a otra sin cuidar determinados requisitos de análisis.

Por ejemplo, la palabra iroquesa *hä-nih* la tradujo por padre sin preguntarse si el universo conceptual (significado) que cubría el término *hä-nih* era el mismo que el que cubría nuestra palabra padre. Entonces, cuando encontró que los iroqueses llamaban *hä-nih* a otras personas distintas de lo que nosotros llamamos padre, sostuvo que los iroqueses disponían de varios padres “especiales” que calificó de “clasificatorios”. No se le ocurrió en ningún momento, ni aun cuando algunos “padres” tenían la edad de sus propios hijos, preguntarse sobre la pertinencia de traducir *hä-nih* por “padre”. Algo similar le sucedió con el término hawaiano *mä-ku’ä wä-hee’-na* que tradujo por “madre”. Con esta palabra los hawaianos designan tanto lo que para nosotros es nuestra “madre”, como a la tía paterna, pero no a la tía materna. La conclusión que sacó Morgan en este caso fue la de que la nomenclatura hawaiana era como la huella fósil de una forma de familia antigua y desaparecida donde el incesto entre hermanos era practicado habitualmente. Morgan desconoció que los hawaianos *no designan* a la madre y a la tía paterna con el mismo nombre, sino que la madre y la tía paterna *son la misma cosa*, lo que no quiere decir que desconozcan quién los parió. Simplemente, en la función social, eso no es lo relevante.

Para dar otro ejemplo: los indios yamanas, de Tierra del Fuego, tienen un verbo para designar las cosas que se rompen y otro para designar las cosas que se pierden. Ahora bien, cuando un animal muere dicen que se rompió y cuando muere un hombre dicen que se perdió. Si decimos que los yamanas tienen dos términos para designar a la muerte estamos cayendo en una reducción etnocéntrica, ya que para los yamanas cada uno de los términos designa un hecho diferente allí donde nosotros distinguimos uno solo.

El problema es que Morgan, y luego de él la mayor parte de los antropólogos y etnólogos, tradujeron las denominaciones de los pueblos ágrafos a las categorías de pensamiento que ordenan y designan las relaciones de parentesco en nuestra cultura.⁵³ Ello acarreó dos tipos de dificultades.

La primera, fundada en la supuesta legitimidad de este procedimiento, consiste en la creencia de que nuestra cultura expresa un universal al cual se pueden reducir y traducir las categorías de pensamiento de cualquier cultura (etnocentrismo), dado que el hombre occidental está en la cima de una larga evolución filogénica y antropogénica.

La otra dificultad es de doble naturaleza y encierra una contradicción. Por un lado, la cultura occidental define las relaciones de parentesco en función de la consanguinidad (padre, madre, hermanos, tíos, primos, etcétera), y tanto la consanguinidad como la cópula son hechos de la “naturaleza”.⁵⁴ Por otro lado, y siguiendo a Durkheim,

sostiene que las relaciones de parentesco son un hecho social. Por lo tanto si las relaciones de parentesco son un hecho social, entonces la consanguinidad es una forma, *pero no la única*, de definir y establecer, socialmente, un criterio clasificatorio para ordenar el parentesco, y cuando traducimos las relaciones de parentesco de otras culturas, donde no es la consanguinidad la que las regula, a las categorías nuestras, se cae en gruesos errores, contradicciones o absurdos.

En lo que sigue utilizaré las investigaciones de Christian Geffray, etnólogo que estudió el parentesco en las poblaciones de lengua *makhuwa*, en el noreste de Mozambique, donde no existe pariente que pueda recibir con propiedad el nombre de padre o madre.⁵⁵ Intentaré transmitir muy resumidamente la estructura de parentesco. Debo advertir que, por fuerza, seré muy escueto y me atenderé solamente a lo que me ayude a analizar el tema que nos ocupa. Advierto además que, para nosotros, es muy difícil pensar toda relación de parentesco que no sea reductible, legítimamente o no, a las categorías nuestras.

En esta exposición pondré entre comillas padre, madre, hermanos, abuela, etcétera. Con ello trato de mostrar el vínculo de parentesco entre los protagonistas de esta cultura en los términos de nuestra cultura, pero de ninguna manera quiero decir con ello que los conceptos, el significado, sea para ellos el mismo que para nosotros. La única relación de parentesco que se equipara con la nuestra es la de esposa.

Dentro de las poblaciones de lengua *makhuwa* se es niño desde el nacimiento hasta el momento del casamiento. Ello quiere decir que hasta esa edad, que para los hombres es a los 17 ó 18 años y para las mujeres los 12 ó 13, no tienen ninguna obligación dentro de la sociedad y ésta los debe atender y alimentar. Cuando llegan a las edades arriba mencionadas el varón va a vivir al grupo social de la que será su mujer (matrilocalidad y matrilinealidad). El casamiento no implica ninguna ceremonia especial y el nuevo marido pasa a vivir en casa de los "padres" de la esposa y se puede decir que "está a prueba" hasta tanto no ha engendrado un hijo en ella. Al mismo tiempo trabaja en el cultivo y recolección de los alimentos. La función del hombre en esta sociedad es específicamente productiva, de alimentos y de hijos. Pero tanto unos como otros no pertenecen al "padre", que es quien los produce.

De lo que cultivan y recolectan sólo una pequeña parte queda en el granero de la esposa, el resto, que es la mayoría, pasa a engrosar los graneros de la "abuela materna". La responsabilidad de la producción recae prácticamente en su totalidad sobre la generación de los padres, pero es la "abuela" quien los concentra y distribuye y la que, por otra parte, debe atender y alimentar a sus "nietos". Piénsese que una mujer tiene sus primeros hijos alrededor de los 15 años, de manera que alrededor de los 35 ya es "abuela" y a los 50 ó 60 años "bisabuela".

Los niños, si bien duermen en casa de sus “padres”, pasan el día en casa de sus “tías” y en especial en lo de su “abuela”. *A los efectos de la visión social es a ésta a quien se le debe el sustento, ya que es ella, y no otro, quien lo acapara y distribuye.* “Entre los hombres y su trabajo, por una parte, y la comida de los niños por otra, se interponen la esposa y sus graneros, las ‘suegras’, las ‘cuñadas’ y sus graneros. [...] Sólo las mujeres tienen la capacidad y el poder, socialmente reconocidos, de administrar los graneros. La forma particular que ellas imprimen a la circulación del producto permite ocultar, y hasta negar, la parte que tienen los hombres en el sustento de los niños, lo que les permite atribuirse a ellas solas el beneficio y el crédito social. La circulación del producto del trabajo de los hombres en el grupo doméstico, dicho de otra manera, las modalidades de su socialización, son tales que los beneficiarios del trabajo, los niños del grupo, no perciben jamás a quienes lo efectúan, sus ‘padres’, como ‘padres nutricios’. Sólo a las mujeres se les devuelve y se les reconoce una función y un poder nutricional, la capacidad y el crédito de ‘nutrir’: a las ‘madres’ y sobre todo a la ‘abuela’, ‘madre’ de las ‘madres’ del grupo doméstico. Todo miembro de la sociedad debe su subsistencia a las mujeres de las generaciones que lo han precedido en su adelfia,* aun cuando el alimento provenga enteramente en realidad del trabajo de los hombres.” (Ch. Geffray) En una casa (unidad de producción, distribución y consumo, compuesta por todas las mujeres de una adelfia, sus hijos y esposos) se encuentran cuatro generaciones: los niños, sus “padres” (*juniors*), sus “abuelas” (*seniors*) y los ancianos.⁵⁶

La función productiva del padre queda completamente oculta y, por lo tanto, no reconocida. Otro tanto pasa con la función reproductora. Si bien saben que se necesita del hombre para el engendramiento de un niño él no tiene importancia dado que es exclusivamente a través de las mujeres que se transmite el *nihimo*. “El *nihimo* es un nombre (Lapone, Mirasse, Marevoni...) por el cual se designan y se reconocen los individuos que pertenecen a un mismo grupo social (el clan). Es de las ‘madres’ que reciben el *nihimo*, las que a su vez lo recibieron de sus ‘madres’, *el nihimo detiene su curso, a través de las generaciones, con los hombres: éstos no transmiten nada a los hijos de sus esposas.*” (Ch. Geffray) (Destacado D. G.)**

Por el mismo acto por el que el *nihimo* establece una identidad, uniendo por un nombre al sujeto y al clan, transmite “la Ley” a la cual se debe someter en lo sucesivo el iniciado, “Ley” que los sobrepasa, dado que el *nihimo* proviene de los ancestros “maternos” y a ellos vuelve.

* Se llama *adelfia* al grupo social que tiene un lazo de pertenencia común que procede de una misma decana (*apwaya*), que podría traducirse por “madre nutricia” y que es una “bisabuela” que polariza en ella la totalidad de las relaciones constitutivas de esta comunidad.

** Lamentablemente Geffray no dice si el nombre del clan pertenece a un ancestro masculino o femenino.

Se ve aquí, una vez más, cómo el nombre y la Ley tienen un carácter y una función simbólica: identitaria y reguladora social.

Trataré a continuación de poner algunos ejemplos para ilustrar fragmentariamente la lógica de la designación de parentesco en la lengua makhuwa.

Una mujer joven llama a sus mayores de su sororia (grupo de mujeres alimentado por las reservas de un mismo granero, las mujeres mayores de su generación con las cuales ella creció) *mulupaliaka*. *Mulupiale* significa grande, y *aka* indica la posesión. *Mulupaliaka* se traduce exactamente por “mis mayores”, pero mayores de su propia generación y no como solemos utilizarlo nosotros en el sentido de los mayores, cuando hacemos referencia a la generación que nos precede y, en especial, a nuestros padres o abuelos. En contrapartida hablan de *muhimaaka* (“mis pequeños”), para referirse a los menores de su generación y no a sus hijos, como es en nuestro caso. La preocupación es la de distinguir a los mayores de los menores, porque estas categorías tienen un valor jerárquico en el seno de la sociedad. Ambas palabras (*mulipaliaka* y *muhimaaka*) tienen raíces distintas, lo que obliga a pensar que no designan dos modalidades del individuo único que nosotros llamamos “hermana”. Igualmente los hombres utilizan ambos términos para nombrar a los mayores y menores de su fratría (grupo de hombres alimentados por un mismo granero), respectivamente. Por lo tanto sería absurdo traducirlos por “hermana”, ya que designan tanto a hombres como a mujeres. La distinción entre los sexos, dentro de la misma generación, no está en la lengua sino en el discurso, en razón del sexo del locutor.

Para referirse a los individuos de la misma generación, tanto hombres como mujeres, utilizan la palabra *n'rokoraka*, a la cual agregan *mulupale* (grande) o *akane* (pequeño). Pero, además, disponen del término *amunna*, para designar al mayor de su generación y *apiipi* para la mayor de su generación y también a la “abuela” en el hogar de la cual se han alimentado en su infancia, sin que esto agote la polisemia del término.

Otro ejemplo: un locutor utiliza la misma palabra para nombrar a las mujeres de la generación *senior* (que le precede), donde se encuentra su “madre” y todas las congéneres femeninas de ésta, sus otras “madres”, todas ellas son, indiferentemente, *maama*. Para el caso de los hombres de las fratrías que preceden o siguen a la del locutor, y que no forman parte de su grupo de pertenencia, se los denomina *aalu*, que englobaría lo que para nosotros es el tío materno, el suegro, el yerno.⁵⁷

Las cosas son aún mucho más complejas porque la denominación establece las distinciones pertinentes entre los integrantes de los grupos de pertenencia y quienes no lo son, y distingue perfectamente cuáles son los matrimonios prescriptos y cuáles los proscriptos.

Por último: se puede afirmar categóricamente que así como padre y madre carecen de simbolización, no por insuficiencia sino por ser

otro el universo simbólico al que pertenecen tampoco existen palabras que puedan traducirse por “hermano”, “hermana”, “abuelo”, “abuela”, “tía abuela”, “tío abuelo”, como tampoco “nieto”, “sobrinos nietos”, etcétera, es decir, carecen de significación en el sistema de la lengua *makhuwa*.

Una palabra sobre los hombres. Hasta ahora pareciera que no tienen ninguna relevancia y sólo son productores. Sin embargo el poder de los hombres se ejerce en la jefatura, en la guerra, en el raptó de niñas, en caso de falta de mujeres, y en el establecimiento de las alianzas matrimoniales, pues ellos son los que casan a las mujeres de su adelfia.

En suma: el caso *makhawa* es relevante porque obliga a pensar las relaciones de parentesco no basadas exclusivamente en la consanguinidad. Por lo tanto el parentesco debe ser disociado de la paternidad y la maternidad, categorías que son, como dice Geffray, solamente figuras históricas particulares. “Es necesario encarar que la consanguinidad, el principio de la transmisión de la sangre o de los gametos de nuestros progenitores, como concepción de la filiación legítima, es estrictamente análogo, en cuanto a su motivación y su finalidad, al principio de la transmisión del *nihimo* o del espíritu de los ancestros *mukhawa*. Tanto en un caso como en el otro se trata de la simbolización de un lazo social que reporta al niño a la autoridad de aquel que pretende, en su nombre propio o en nombre de su grupo, haber transmitido el espíritu, el *nihimo*, la sangre o el gameto al niño.”

La carencia en un universo simbólico de los conceptos de “padre” y “madre” no es una falla en lo simbólico y entre los *makhawa* los procesos de identificación imaginaria y simbólica se producen sin dificultad. El *nihimo* es un nombre, un *significante*, no es ni el nombre de la madre ni el nombre del padre, sino el nombre del clan. Se desprende entonces que si el nombre del padre ha sido fundamental en una sociedad patriarcal, no lo es en otro tipo de sociedades.

Se me objetará que varios pueden ser los “nombres del padre”, es decir que el Nombre-del-Padre es un símbolo, pero no por ello deja de tener enorme peso el que, en una cultura determinada, el referente mayor de lo simbólico sea el nombre del padre.

UNA CULTURA MATRILINEAL Y MATRILocal SIN ESPOSO Y SIN PADRE

En el sureste de China, al norte de Vietnam y de Laos y el este de Maynmar (ex Birmania), en las colinas de Yongning, se encuentra la provincia de Yunnan. En el norte de esta provincia el antropólogo Cai Hua estudió a la sociedad *na* durante cuatro períodos en experiencia de campo desarrollada en 1985, 1986, 1988-1989 y 1992.⁵⁸

La fuerza de su organización social es tal que ha soportado los embates “civilizatorios” e incluso la coerción severa durante la época de la dinastía Qing (1698-1911) y de la revolución cultural de China, quienes, en vano, intentaron imponer el matrimonio monógamo.

Lo peculiar de este grupo es que en él no existe familia nuclear. Hay sí madres e hijos pero no padres, y el matrimonio, de hecho o de palabra, está prácticamente ausente.

Desde el nacimiento hasta la muerte los hermanos y las hermanas del linaje materno viven juntos bajo el mismo techo, conviviendo a veces dos, tres y hasta cuatro generaciones. Este núcleo social matrilineal y matrilocal –que está unido por el vínculo consanguíneo (son todos del “mismo hueso”), por un vínculo económico y un vínculo afectivo– tiene un jefe masculino y uno femenino.

La división sexual del trabajo opera entre los miembros del linaje. Cada linaje tiene dos jefes, uno masculino y otro femenino. La dirección del linaje está a cargo de los/las mayores de cada generación. Lo habitual es que el tío materno se ocupe de los asuntos exteriores y la madre de los asuntos internos. Pero –como dice Cai Hua– “el pensamiento simbólico de pura matrilinealidad no implica que la autoridad sea entregada al jefe femenino. No es porque el ‘padre’ falte que la madre monopoliza toda la autoridad doméstica. Desde esta perspectiva, lo que prima es la capacidad individual, pero, en la mayor parte de los linajes, el jefe masculino es el más influyente”.

A lo largo de la vida, tanto los hombres como las mujeres tienen múltiples amantes (*açia*), en forma sucesiva cuarenta, cincuenta y hasta ciento cincuenta o doscientos, y en forma simultánea dos o tres. “Para los *na* el juramento de fidelidad es vergonzoso pues es percibido como un negocio, un intercambio, lo que contradice a sus costumbres. He ahí un concepto clave [que] traduce que ninguna relación puede conducir a los amantes a prometerse el monopolio de su sexualidad, ni conducirlos a darse, intercambiarse o venderse. *La sexualidad no es una mercancía, sino un asunto puramente amoroso y sentimental que no implica ninguna restricción mutua.*” (Destacado D. G.)

En esta sociedad no existen bastardos, no hay palabra para designar a la promiscuidad, ni la infidelidad, ni los celos, porque ellas no caben en ese universo conceptual. Tampoco para el incesto, que es para ellos impensable.

Las formas de relación sexual institucionalizada son cuatro: *la visita furtiva, la visita ostensible, la cohabitación y el matrimonio,*

La visita furtiva

Con mucho, la *visita furtiva* es la forma más frecuente, *y aun cuando se practiquen algunas de las otras formas, la visita furtiva no se abandona nunca:* “La ‘visita’ [furtiva] es esencial y básica; es la modalidad preeminente de la vida sexual en esta sociedad. [...] Todos están obligados a seguirla, su práctica no está determinada por lo que el individuo desea sino por la coerción social”.

La visita furtiva tiene un carácter casual y no desarrolla un vínculo prolongado ni estable, lo que no entra en contradicción con el hecho de que pueda durar semanas, meses e incluso años, pero

siempre se termina, aunque a veces, luego de un lapso de tiempo, se puede restablecer. La condición ineludible es que la relación se desarrolle en ausencia de todo consanguíneo del sexo opuesto al de los interesados.

Los “amantes” se llaman entre sí *açia*. El prefijo *a* indica intimidad, afición, *çia* significa amante pero, en tanto verbo significa acostarse, tener relaciones sexuales.

Los hombres “visitan” a las mujeres en su dormitorio en forma furtiva, alrededor de la medianoche y siempre parten cuando canta el gallo, porque para los *na* las cosas deben funcionar como si los miembros del sexo opuesto de la línea del hombre y las personas del sexo opuesto de la línea de la mujer no puedan darse cuenta de este encuentro, aunque el encuentro no sólo es socialmente admitido sino que es socialmente impuesto.

La relación sexual se acuerda previamente por invitación directa del hombre o de la mujer. La “noche de amor”, puede ser una única o puede repetirse con intervalos de tiempo cortos o largos, pero nunca se establece como una relación ni definitiva ni exclusiva. Tradicionalmente los hombres y las mujeres gozan de una igualdad total. Estas visitas no marcan ningún cambio en la relación externa social entre las partes.

Puede suceder que un *açia* al llegar se equivoque de habitación. En ese caso la persona que lo recibe, que puede ser una hija o una madre, lo orienta hacia la habitación correspondiente de la madre o de la hija respectivamente.

Las relaciones no sólo se practican entre integrantes de un mismo grupo etario, sino que un hombre mayor puede tenerlas con una mujer mucho más joven y una mujer mayor con un joven. Tampoco es un impedimento que los individuos pertenezcan a estratos sociales diferentes.

Una mujer embarazada mantiene relaciones sexuales hasta el sexto mes, a partir de allí pasa a dormir en la sala común para no recibir visitantes.

Una consecuencia de este tipo de relación es que un “padre” puede tener relación sexual con su “hija”. El entrecomillado se debe a que entre los *na* estas categorías carecen de total sentido ya que el hombre en la procreación es solamente un *regador* (*ada* en *na*), no planta una semilla, únicamente riega el campo. Toda la forma y la materia, para utilizar un inadecuado lenguaje aristotélico, provienen de la madre (“son del mismo hueso”). Hay un proverbio *na* que dice “si la lluvia no cae del cielo las hierbas no crecen en la tierra”. “En todo caso –dice Hua– para los *na* el feto existe ya en el vientre de la madre. Para hacer un niño es suficiente que las mujeres sean regadas, poco importa quién las riegue. Todo el sistema de parentesco, aun la terminología, no deja ningún papel al genitor, y a los hombres no les interesan tener hijos. Lo que cuenta, en todo caso, es que la hermana tenga hijos.” A lo sumo el genitor se reconoce por el

parecido físico pero ello no tiene efecto sobre la relación con el “hijo” ni genera ninguna responsabilidad, pero existe un gran número de casos en que es desconocido y otros en que se indican más de un genitor. Que el genitor sea conocido o no, no tiene ningún efecto en el sistema de parentesco o en la valoración social. Como los trobriandeses, no es que los *na* desconozcan que los hijos son fruto de una relación sexual, pero en este dispositivo la paternidad es socialmente irreconocida y, además, es irreconocible dada la simultaneidad de las relaciones que una mujer mantiene al mismo tiempo. Pero, más importante aún, no interesa.

Ello no significa que la prohibición del incesto no exista. Todo lo contrario, es muy intensa. Los integrantes de una misma “casa” (*household*) no sólo no pueden tener relaciones sexuales entre sí, ni siquiera se puede aludir a temas sexuales en su presencia, ni pueden estar juntos en un cine en que se muestre una escena de amor. En contrapartida, como ya dije, frente a nuestra concepción del incesto, como en esa sociedad la paternidad no se conoce, los padres pueden eventualmente tener relaciones con sus hijas. Y un hombre puede tener relaciones con la hija-de-la-hermana-de-su-madre, que no es considerada, de ninguna manera, pariente.

La visita ostensible

Esta práctica era muy rara antes de los años sesenta. En ella el visitante no tiene que esconderse. Incluso puede llegar un poco antes de la medianoche y puede formar parte de la reunión familiar pudiendo discutir con los hombres, pero ocupando un lugar relegado.

Esta relación se consagra con la participación de la jefa de la casa (*household, maisonnée*). El hombre es recibido en la casa pero en ausencia de todos los hombres de la línea. En esa ceremonia se intercambian algunos regalos y se cena.

Como ya dijimos, esta relación no inhabilita la visita furtiva para ninguno de los *partenaires*, aunque es mal vista, pero todos saben que si un visitante ostensible parte por unos días, inevitablemente la mujer recibirá un visitante furtivo.

La existencia de una relación ostensible no obliga al hombre a visitar asiduamente a la mujer, ni a ésta recibirlo si no es de su talante. Intentar monopolizar a su pareja es considerado como una estupidez vergonzosa de la cual se burlan todos.

Desde luego que la relación ostensible no cambia el vínculo de cada uno de los integrantes con su núcleo. Cada uno sigue viviendo en su “casa” y produciendo para su linaje.

La cohabitación

En esta modalidad el o la *partenaire* pasa a vivir en la “casa” del otro. Las razones de ello son de naturaleza económica o biológica. La uxorilocalidad se produce cuando en una “casa” faltan hombres, y

por lo tanto mano de obra, entonces, un hombre de otro linaje pasa a vivir y producir y asegurar la subsistencia de la “casa”. La virilocalidad se da en los linajes en que no hay más que hijos varones o un solo hijo varón. En este caso la cohabitación tiene por finalidad perpetuar la descendencia. La tercera forma es la neolocalidad en la que la “casa” se divide por problemas intralinaje.

Las personas en cohabitación son “amigos íntimos”, no parientes. La filiación de los descendientes de los cohabitantes seguirá siendo matrilineal. En lo referente a la prohibición del incesto, los niños nacidos de una cohabitación virilocal pueden tener relaciones sexuales con los miembros de las otras líneas consanguíneas de la línea que los recibe, pero no con la línea de origen de su madre y de las otras líneas consanguíneas de ésta. En la virilocalidad, para mantener la situación de matrilinealidad, los hijos nacidos de la madre antes del traslado a su nueva residencia seguirán manteniendo su nombre matrilineal, mientras que los nuevos hijos recibirán el nombre de la línea matrilineal de la nueva residencia.

En la residencia uxoriocal los niños llaman al compañero de su madre *ewu* (tío materno). En el caso virilocal, los niños llaman a toda la línea de recepción como si se encontraran en una línea puramente matrilineal. Un hombre llamará a los niños de su pareja como si ellos fueran sus sobrinos, cualquiera fuera la residencia. De esa manera la terminología de la residencia se establece como si fuera puramente matrilineal: el compañero de la madre y sus hermanos son llamados como el hermano de la madre, todos son *ewu* para el niño. Las hermanas de la pareja de la madre son llamadas madre (*emi*), como la hermana de la madre.

Como en las otras formas esta modalidad se puede interrumpir por parte de cualquiera de los *partenaires*.

El matrimonio

Esta modalidad extremadamente rara, dado que Hua sólo encontró cinco parejas casadas, se da entre la “aristocracia”, y está determinada por las mismas exigencias que las de la cohabitación.

Entre los *na* no existe palabra para designar el matrimonio, al novia/o, a casarse o divorciarse. El casamiento se expresa como “dar”. El nuevo llegado o la nueva llegada adoptan el nombre del linaje en que se inserta. El hombre se transforma en *shuba* (marido) de la mujer y la mujer *chumi* (esposa), pero estos nombres no pueden ser utilizados delante de sus hijos, en función del tabú de la evocación de la sexualidad ante sus descendientes.

Los hijos llaman *ewu* al marido de la madre y éstos llaman a los niños sobrino/a. Un hombre casado puede decir “mi hijo, mi hija”, y sus hermanos que viven bajo el mismo techo pueden decir “los hijos y las hijas de nuestro linaje”. Si sus hermanos viven en otro lugar no pueden utilizar más esa expresión de referencia pues los niños no

son considerados más de su linaje ya que pertenecen solamente al linaje de su madre. Si excepcionalmente el marido de la madre tiene hermanas bajo el mismo techo que ellos, éstas llaman a los niños por su nombre y los consideran sus sobrinos; y, de su parte, los niños las llaman *emi* (madre). Para los hermanos de la madre, los niños son siempre considerados como sobrinos, y para las hermanas de la madre como hijas e hijos, donde quiera que residan.

La sexualidad entre estos hijos y los consanguíneos del padre no está prohibida. Si bien los niños respetan al tío como en el resto de las situaciones es el marido de la madre el que ejerce la autoridad sobre ellos.

Como en la cohabitación, este matrimonio no suspende las relaciones furtivas e incluso las parejas pueden ver a sus amantes sin esconderse.

El enorme interés de los *na* radica en que, por ahora, es el único caso en que la organización social no está basada en la familia y en que las relaciones sexuales se realizan con el sistema de *visita*, lo que lleva a un desconocimiento total de la paternidad. Con ello se desmorona el axioma de que la única forma posible de organización social sea la basada en la familia y también el lugar del padre pierde el lugar hegemónico que ha tenido en nuestra cultura.

Por lo tanto, la sociedad *na* muestra que “el matrimonio y la familia ya no pueden ser considerados universales ni lógica ni históricamente”. La “función paterna” se realiza sin padre y es jefe de la casa, el hermano-de-la-madre y la coerción del cuerpo social (podríamos decir lo simbólico) los que la ejercen. En cuanto a la “función materna” es cumplida por todas las madres de la misma casa.

Se desprende también, que las categorías tan importantes, postuladas por la antropología, como la de linaje, alianza y matrimonio, que parecían tener carácter universal, aquí se desvanecen. (Estos temas serán retomados en el capítulo dedicado a la prohibición del incesto y el complejo de Edipo.)

UNA CULTURA “BÁRBARA”⁵⁹

Vengamos ahora más cerca de nosotros, al Uruguay del siglo XIX. Nos guiaremos para ello, en sus líneas generales, con la obra imprescindible de José Pedro Barrán *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*, cuyo tomo I se titula “La cultura bárbara (1800-1860)”.⁶⁰

Como en tantas otras circunstancias los documentos de que dispone el historiador hacen referencia a las clases altas y hay pocos o ningún dato sobre otros sectores de la población, aunque en este tema es de suponer que no hubieron de ser muy grandes las diferencias de sensibilidad.

¿Cuál era la idea que tenían del niño? Emma Catalá de Princivale, maestra vareliana con fundamentos “bárbaros”, los definía así:

“El niño no es bueno por naturaleza, como piensan algunos; por el contrario, predominan en él los instintos salvajes. El hombre [...] cuando es chico, se parece al salvaje, tiene el instinto de la imitación muy desarrollado, y le gusta más imitar lo malo que lo bueno, más a los niños que a las personas mayores, a la gente soez que a la gente culta”.

La figura del padre en esta sociedad tenía todos los atributos de un padre terrible: lejano, poco cariñoso (ya que expresar afecto a un hijo varón era criarlo débil), cuya autoridad era indiscutida e indiscutible.

El castigo era la forma educativa por excelencia. Los padres estaban munidos de una vara de mimbre o un palo, cuando no de un rebenque o un talero, con los que sancionaban cualquier infracción en la conducta de los niños. Los maestros eran, en este sentido, nada más que la prolongación de la autoridad paterna en las aulas.

El poder de los padres era tal que sólo se perdía cuando el hijo se casaba y esto tenía que ser autorizado previamente por el padre. “El padre era un dios –dice José Pedro Barrán– al que se respetaba y adoraba, y probablemente se quería. Todos los padres daban la bendición a sus hijos al encontrarlos y si la costumbre persistió en el medio rural hasta el novecientos, fue porque dominaba el Uruguay ‘bárbaro’ por entero, cincuenta años atrás [...] Pero la autoridad era ‘bárbara’ no sólo porque la organización familiar fue patriarcal; la cuota tan alta de castigo físico que incluía nos debe alertar. La autoridad del padre, como la del Estado ‘bárbaro’, se creía y se quería basada más en el terror y el respeto que en el cariño o la adhesión sentimental de los hijos a los padres y de los súbditos a la nación.”

El sistema pedagógico estaba centrado en la violencia ejercida sobre los cuerpos. Barrán, cautelosamente, nos dice que por la lectura de los documentos es difícil apreciar, desde nuestra sensibilidad “civilizada”, la relación afectiva entre padres e hijos, pero, sin embargo, los documentos insinúan un tipo de relación afectiva que unía a padres e hijos. Tal vez –agrega Barrán– “los padres no querían a sus hijos [...] de la misma manera que nosotros [...] o tal vez no había que encariñarse tanto con ellos”. En esto tiene que haber incidido un factor demográfico de gran importancia, como fue el elevadísimo índice de mortalidad infantil. El caso de Francisco Solano Antuña es ejemplar. Tuvo dieciséis hijos de los cuales ocho murieron. El primer hijo murió al mes de nacido. En su diario Solano Antuña lo consigna de esta manera: “Hoy viernes a las 5 y media de la tarde falleció mi hijo Paulino al rigor de una tos epidémica [...] Era alto de cuerpo, de pocas carnes, muy blando y de preciosas facciones, entre las que se particularizaban sus grandes ojos negros. Quizás estas líneas me hagan ridiculizar algún día! Mas estoy bien seguro de que si es tierno padre el que las lee, no verá en ellas más que el triste consuelo de una sensibilidad extremada”. Luego, esa sensibilidad tierna queda reservada para los hijos que mueren con más de cinco años. Para sus hijos menores fallecidos sólo se consigna su fallecimiento, pero ninguna descripción de sus características, ni ninguna expresión de ternura.

Para estos padres el nacimiento de un hijo no era motivo para ausentarse de sus tareas o de sus diversiones. No sólo no acompañaban a la mujer en el parto, cosa inconcebible en esa época, sino que ni siquiera estaban en la casa, ni concurrían a ella si se les avisaba.

Por otro lado, entre los comerciantes acomodados de Montevideo era frecuente que enviaran a sus hijos de 6 ó 7 años a educarse pupilos en Buenos Aires, o en Inglaterra. En el primer caso el pupilaje en el Colegio del Salvador era tan estricto que los familiares sólo podían ver al niño los domingos de 10 y media a 12, y podían ir a sus casas una vez por mes, y los que se educaban en el Seminario Diocesano de Montevideo, no podían salir de él durante los once años de educación.

La conclusión de Barrán al respecto es la siguiente: “Sea lo que sea en el plano del juicio psicológico, en el de la relación del padre con el hijo hay, sin duda, indiferencia, la que casi siempre se transforma en ‘rigor’ o ‘severidad’, en otras ocasiones en azotes y a veces –¿cuándo?– en caricias. Lo que no hay es el esfuerzo consciente, que deriva de la cultura, por comportarse siempre afectuosamente con el hijo. Esa ausencia, más que la presencia tal vez inevitable del castigo físico, es el dato más entrañable, más íntimo, de la sensibilidad ‘bárbara’ en esta problemática”.

Una total coincidencia con esta visión se encuentra en el cuento de Francisco Espínola titulado “Visita de duelo”, primer cuento de Paco y escrito cuando tenía apenas 26 años. En él un hombre va a hacer la visita de duelo a un padre cuyo hijo murió abichado. En el conmovedor relato, el padre cuenta a su amigo la rebeldía del hijo que él trataba de domeñar a talerazos, pero ante ellos el hijo no se doblegaba, no emitía una queja ni una lágrima y aun desafiaba al padre diciéndole: “Pegue tata”, y el padre pegaba y pegaba. Todo ello era motivo de orgullo para este padre que, sin embargo, así lo confiesa con arrepentimiento al amigo, nunca pudo expresarle el cariño a su hijo. Esta sensibilidad se extendió hasta ya entrado el siglo XX.⁶¹

¿Cuál era la actitud de las madres para con sus hijos? Las mujeres de las “clases menesterosas”, trataban a sus hijos con relativa indiferencia, y a las “mujeres de mundo”, se las acusaba de olvidar los cuidados de la maternidad que requieren tantos desvelos, tantas abnegaciones, sometándose a las exigencias de una sociedad tirana, que las “obligaba” a concurrir a las tertulias y bailes, en detrimento del cuidado abnegado de los hijos. Desde luego que estas apreciaciones y juicios, hechos por el doctor Joaquín de Salterain, se pronuncian en 1893, cuando ya se está instalando la sensibilidad “civilizada”. En el mismo sentido, ya en 1834, el cónsul francés R. Barande había dicho que las uruguayas no eran madres tiernas.

No era ajena a esta “indiferencia” materna el hecho de que en familias muy numerosas, como eran las de aquellos tiempos, y por el hecho del elevado índice de mortalidad infantil “las madres veían con relativa indiferencia el futuro de los niños”, como decía Joaquín de Salterain.

Respecto al amamantamiento es recién avanzada la mitad del siglo XIX que empiezan a aparecer testimonios favorables del amamantamiento por parte de las madres, condenando la entrega de los lactantes a las amas de leche. En ese caso, la nodriza era conchabada para que viviera en la casa y el niño no era entregado a ella, como era la práctica en Francia en el siglo XVIII.

El vínculo afectivo a través de las caricias y del contacto corporal de los padres con el niño lactante y de éste con sus padres estaba grandemente limitado por el uso de “la faja” que impedía al niño todo movimiento, y que, más allá del hecho material, expresaba simbólicamente toda la concepción sobre la infancia, a la que había que limitar, contener, apresar, aislándola de todo contacto directo con sus padres.

Por lo tanto, lo que caracterizaba el vínculo madre-niño en la época “bárbara” era la alta tasa de mortalidad infantil, el uso de “la faja”, el recurso a las amas de leche, el elevado índice de infanticidios y abandonos, la escasa ternura en el trato y los castigos corporales.

El padre de la época “bárbara” realizaba la “función paterna” desde el lugar de un padre imaginario (terrible), y respecto a la madre no podemos verla cumpliendo las “funciones maternas”, tal como las hemos definido en la época “civilizada”, ya que no vemos que ella exprese ternura, ni que funcione el *holding*, ni el *handling*, ni que se preocupen por amamantar a sus hijos.

¿Dónde ha quedado en estas mujeres su “naturaleza maternal”, el famoso “instinto maternal”?

Por último, las relaciones entre el esposo y la esposa estaban regidas por el hecho del carácter patriarcal de la sociedad. El hombre era un “patrón” y la mujer estaba subordinada a él. Era habitual que el hombre de las clases altas tuviera más de una mujer y varios hijos naturales, en general no reconocidos, lo que era signo de hombría y masculinidad.

Como todo proceso histórico, los cambios de las mentalidades siempre son lentos y sus formas permanecen hasta bien entrada una nueva época. Así, muchos rasgos de la sensibilidad “bárbara” permanecían vigentes en los primeros años del siglo XX, como lo muestra el relato de Paco Espínola que comentáramos anteriormente.

EN NUESTROS DÍAS

Mi hijo, como muchos de los jóvenes de esta época, ha asumido su paternidad acompañando a su compañera desde el primer momento del embarazo, yendo con ella al obstetra, a los cursos de gimnasia del parto, etcétera. Durante el trabajo de parto fue con él con quien la madre hizo la gimnasia y la gimnasia del parto, para luego “parir juntos” y ambos recibir a su hija. Luego, junto con la madre, la acunó, la bañó, la mudó, la vistió. Después del destete, tanto él como

su compañera, "amamanta" a la hijita. La acaricia, juega con ella, la acuna, la hace dormir, y se despierta en la noche, a la par que la madre, frente a las señales de la niña que no estaba dormida. Tanto como la madre se preocupa de elegir sus ropas, con sensibilidad para combinar formas y colores. A los tres o cuatro meses, jugaba al fútbol con sus sobrinos mientras la llevaba a ella en brazos, así como "torea" a su perro con ella como "capa", y la hace andar a "caballito" en él.

A todo esto se le ha dado el nombre de "función materna". Es tal el peso de la cultura que no disponemos de otra forma de denominación más que la que seguimos heredando de la cultura patriarcal. El mismo Winnicott, con su fineza exquisita que nos puso al tanto de estos fenómenos, pudo pensar que estas funciones, cumplidas en el pasado sólo por las madres, no son exclusivamente "maternas", o "femeninas", pero no encontró forma mejor para nombrarlas. Son funciones que las puede cumplir tanto el padre como la madre, o ambos, de acuerdo a la cultura en que se está inserto. Que el padre cumpla esas tareas no significa que las haga como mujer, como madre, sino que las hace como padre, de la misma manera que un arapesh o un trobriandés lo hacen, sin que nadie, en su cultura, piense que son tareas exclusivamente femeninas.

De quedar con estos ejemplos podría parecer que el tránsito entre una época y otra, el cambio de mentalidad, se ha producido con facilidad y sin dejar restos y que ahora todo es armónico en la pareja, por lo menos en cuanto a los hijos se refiere. Lamentablemente sabemos que las cosas nunca son así. Los cambios y los tránsitos, como ya lo dijimos antes, se producen con lentitud, cargados de conflictos, y aun cuando ya se ha establecido una nueva mentalidad, perviven, de distinta forma, múltiples secuelas de las mentalidades anteriores.

Los cambios sociales y económicos, el nuevo lugar de la mujer en la esfera laboral y profesional, las luchas de los movimientos feministas, han implicado una nueva posición del hombre, una redefinición de sus funciones, un cambio de su mentalidad, que han cuestionado y derrumbado la estructura característica de la sociedad patriarcal que campeó durante el siglo XIX y gran parte del XX en Occidente en general, y en nuestro país en particular.

El viejo modelo de hombre, el del *padre padrone*, hoy obsoleto en grandes sectores de la sociedad, se desprende con relativa facilidad de la comprobación de las historias personales de cada cual, del cine, la literatura y el teatro. Pero nada mejor que tomar como referencia la evolución que ha tenido el modelo del "hombre duro", tomando algunos ejemplos sacados del arte por excelencia del siglo XX. Me refiero, obviamente, al cine, ya que ha sido éste el que ha concitado más adhesión en todos los tipos de público y en la gama social más variada.

Como espectáculo recibido por las masas el género del *western* y de las películas de aventuras en general han llevado la mayor parte. Un modelo del género *western* sigue siendo la formidable película de

George Stevens, *Shane*, (1953) interpretada por Alan Ladd, Van Heflin, Jean Arthur, Jack Palance, para evocar sus mayores protagonistas.

Para los más jóvenes, que no la han visto o no la recuerdan, digamos que su argumento es uno de los tantos que retoma la idea del caballero andante, justiciero, solitario, que aparece y desaparece luego de cumplir su misión de “ayudar a los pobres, salvar a las viudas”. El gesto épico conmueve y se explotan la lealtad, la justicia, la solidaridad. El personaje central, Shane, “el Desconocido”, es un solitario, no tiene hogar, no tiene familia, no tiene pareja. Sus únicas pertenencias son su caballo, su montura y su revólver. Sus gestos son escasos, casi inexpresivos, habla poco, no dice nada de sí mismo, ni de donde viene, ni adonde va, lo que aumenta la aureola de misterio que lo rodea. Valiente, desinteresado, “duro”, no se queja ni aun cuando terminada la faena lo vemos alejarse, herido, por la planicie, bajo la mirada de un niño, para quien se ha convertido en un ideal.

Otro ejemplo de los “duros” lo tenemos en Clint Eastwood, quien alcanzó la fama en los espaguetis de Sergio Leone primero,⁶² y en filmes policiales donde interpretaba al inspector Harry Callahan.⁶³ En todos ellos se trata del mismo personaje rudo, inexpresivo, sin sentimientos, solitario.

Junto con este tipo de héroes aparecieron en el cine los superhéroes que se habían consagrado en los comics, ya menos humanos, cuando no sobrehumanos: Batman, Doc Savage, El Fantasma, Superman. Todos con una doble vida, “solterones”, ya que las mujeres sólo forman parte accidental de sus aventuras, y sin descendencia. Y aunque los héroes de hace unas décadas eran paladines de la justicia, llegamos, por intermedio de James Bond, machista como el mejor, insensible como ninguno, y amoral como pocos, a ese otro ideal: el de el-hombre-máquina o de la máquina-“hombre”, insensible, indestructible, infalible, que no duda, que no piensa, simplemente ejecuta lo que se le ordena. A su lado debutan las chicas Bond, nuevo modelo de “heroína” cinematográfica, hermosas, seductoras, activas, violentas, promiscuas.⁶⁴ En esa línea podemos ubicar a las creaciones de Sylvester Stallone, Rocky, boxeador invencible, que termina aclamado por los rusos cuando éstos se han liberado ya del comunismo y se reintroducen en el buen camino de la democracia occidental, pero que, por lo menos tiene una familia; y al imbatible héroe Rambo, justiciero, al margen de la ley, solitario, duro entre los duros; sin olvidar a Arnold Schwarzenegger, que en los últimos años, signo del cambio de los tiempos, ha sabido mofarse de sí mismo en un filme lleno de encanto, humor y amor al cine, llamado *El último gran héroe*.

La última etapa nos ha traído a los robóts, como Terminator, máquinas programadas, sin sentimientos, sin emociones, sin moral; o máquinas-hombres como los cyborg y Robocop. Figuras intermedias en esta evolución son las que aparecen, como lo ha mostrado Sandino Núñez, en las creaciones de Luc Besson, de *Nikita (La femme*

Nikita, 1990) y *El perfecto asesino (The Professional, 1994)*, donde esos seres, sin historia, sin futuro, sin espesor psicológico, sin conflictos, transformados en máquinas para matar, son redimidos por el amor.⁶⁵ En el caso de Nikita, por un hombre, y en el del Profesional, por una niña. Pero esos ya son productos de la década del noventa.

En esta evolución se ve como el viejo ideal del hombre fuerte, duro, inflexible, llega a las últimas consecuencias al producir a esos seres-máquinas, que no sienten ni piensan, indestructibles, o casi, pero siempre invencibles. Como si el ideal de masculinidad condujera, por una dialéctica implacable, a su culminación, que es la anulación de lo humano.

Cuán lejos estamos –como lo señaló el mismo Sandino Núñez– de esos personajes del siglo XIX, como Drácula y Frankenstein, cuyo drama se podía, sin dificultad, reconducir a una interpretación donde las categorías psicoanalíticas nos permitían su comprensión. O, mejor, dicho de otra manera, la interpretación literaria y la interpretación psicoanalítica son dos versiones, dos narrativas, que tratan de dar cuenta de las problemáticas de una misma circunstancia epocal.

La sociedad patriarcal creó un ideal de hombre que se propuso desde la niñez, en donde ser viril es no sentir, o, por lo menos, es no expresar los sentimientos, porque sentir es signo de debilidad, es decir, de lo femenino, lo que hace que estos héroes nunca tengan vínculos afectivos duraderos, no sufran, no lloren. En suma: el ideal de eficacia y excelencia en la época de la tecnociencia.

Pero este ideal de tecnificación emula las creaciones literarias. En el día 7 de abril de 1998 las noticias informan que un grupo de investigadores, en el mejor estilo de *La isla del Dr. Moreau*, patentaron una técnica por la cual se puede crear una nueva especie mezclando genes de chimpancé, chanco, etcétera, con genes de hombre!

Esto parece una digresión, pero creo que está en la vía de una reflexión sobre las consecuencias de la concepción machista y patriarcal. Los ejemplos mencionados son muestras depuradas, “sublimadas”, podría decir, hasta alcanzar su esencia, la de la realización del ideal de la superioridad del hombre-macho, del “padre” burgués del capitalismo rapaz y sanguinario, del menosprecio y desprecio por el prójimo, del desconocimiento del “otro”.

Para ver la “evolución” del ideal de masculinidad tomaré, como en las secciones precedentes, un texto como guía. En este caso se trata del libro de Elisabeth Badinter titulado *XY. De l'identité masculine*.⁶⁶

El modelo de “hombre duro”, que no ha desaparecido, ha sido caracterizado por dos investigadores estadounidenses con los siguientes atributos:

- no tiene nada de afeminado;
- es un *big wheel* (una persona importante), tiene una exigencia de superioridad con relación a los otros. La masculinidad es medida por el éxito, por el poder y la admiración que se les tributa;

-es un ser independiente que no cuenta más que consigo mismo;
-debe mostrar una apariencia de audacia, ser más fuerte que los otros y, para demostrarlo, no tiene empacho en recurrir a la violencia.

Frente a éste, en los países nórdicos, ha aparecido el modelo contrapuesto, el del “hombre blando”, que se opone al primero casi punto por punto. Es como si en reacción hubiera renunciado a los caracteres que definían la masculinidad de una época y adoptó los de la femineidad.

Por el contrario, en Francia se definió el “hombre tierno”, que es aquel que no niega su masculinidad, pero no reprime los aspectos “femeninos”, definiendo otra virilidad.

Creo que aquí la idea de la bisexualidad, tan tempranamente postulada por Freud, nos puede ser de gran utilidad. Desde luego que cuando hablo de bisexualidad no me estoy refiriendo a ningún carácter biológico, sino a los avatares de la resolución del complejo de Edipo, con sus vertientes de identificaciones y elecciones de objeto, dentro del modo de sexuación predominante en Occidente en la modernidad. Desde esta línea, así como en el hombre quedan aspectos femeninos, aun cuando la identificación masculina se haya logrado satisfactoriamente, en la mujer restan aspectos masculinos junto con una adecuada identificación femenina.

Por lo tanto, el “hombre duro” es aquel que ha reprimido todo resto de identificación femenina. El “hombre blando” ha reprimido buena parte de sus aspectos masculinos, sin por ello ser un homosexual. El “hombre tierno” es aquel que ha hecho una buena identificación masculina, pero no ha reprimido los aspectos “femeninos” de su personalidad. Desde luego que este tipo de “solución” del complejo de Edipo no está sólo determinada por las figuras paternas, o de sus sucedáneos, sino que también está pautada por los ideales sociales.

Al respecto, y como muestra del cambio de las mentalidades, cabe señalar que en una encuesta realizada en Francia, entre hombres, en 1991, para determinar cuáles consideraban que eran los atributos masculinos, los resultados dieron lo siguiente: la honestidad el 66%, la voluntad el 40%, la ternura el 37%, luego venía la inteligencia, los buenos modales, la seducción, y, por último, la virilidad, que no recibió más que el 8%. Sin lugar a dudas las mujeres desde hace mucho comparten estos valores y han contribuido en gran medida a hacerlos aceptar.

La importancia de este estudio no está en las cifras en las que concluye. Desde luego que su valor está limitado a un país del primer mundo y, probablemente, sólo en los sectores urbanos y, dentro de ellos a las capas más cultas. Con seguridad las cifras serán muy diferentes en ámbitos rurales del mismo país, y, con mayor seguridad aún, nada tendrán que ver estos resultados con los que se obtendrían en los países del tercer mundo, como por ejemplo México o Uruguay. Pero la encuesta sí tiene valor si consideramos que no hace muchos años esos resultados hubieran sido inconcebibles en

Francia o Inglaterra, lo que nos habla del cambio de mentalidad, y en un mundo globalizado, donde los países del primer mundo tienen la hegemonía, sus pautas culturales, a la corta o a la larga, en mayor o menor grado, producen sus efectos, más allá de las realidades económicas tan dispares entre unos y otros.⁶⁷

HACIA UNA NUEVA PATERNIDAD

Me limitaré ahora a reflexionar sobre las nuevas formas de la paternidad y la maternidad en las parejas constituidas, dejando de lado los problemas que se presentan en los casos de familias monoparentales, de padres que se hacen cargo de la crianza de los hijos en ausencia o prescindencia de la madre, y de los más complejos aún de las parejas homosexuales que tienen hijos,⁶⁸ etcétera.

Al comienzo de la sección anterior describíamos las nuevas formas de la paternidad. En este sentido el cine dio una muestra cabal en el filme de Robert Benton *Kramer vs. Kramer* (1979), de enorme éxito en las taquillas.

Dijimos también que las nuevas formas de presencia de la mujer en el mercado de trabajo han modificado sustancialmente las relaciones familiares, la distribución de roles, y ha conducido a que los hombres de hoy día realicen tareas que era imposible concebir que las hicieran en la primera mitad del siglo XX, por ser consideradas específicas del “sexo débil” y, por lo tanto, si las realizaba un hombre era signo de debilidad, cuando no de sumisión u homosexualidad.

Todo eso “ya fue...”, pero no tanto. Esos cambios no son fáciles de procesar ni de elaborar. El hombre, aun aquel que realiza bien esas funciones, tiene que luchar contra el peso del “ideal” del “hombre duro”, contra el peso de la tradición y de los ejemplos que ha vivido; debe aceptar reconocer su parte “femenina” para dejarla actuar espontáneamente. La madre, por su lado, debe poder superar la rivalidad y los celos que le provocan la “usurpación” de una función que parece que habían recibido por derecho natural y divino. Todo ello, más allá de los rasgos personales, hace que el proceso sea conflictivo y no solucionable con declaraciones de buena voluntad, de amplitud, de conocimientos o de inteligencia.

A todo esto se agrega otra dificultad que oscurece el análisis del problema. Antes mencionamos algo cuando dijimos que Winnicott había sido sensible a esta problemática pero, al plantearla, lo hizo, como no podía ser de otra manera, con categorías de pensamiento que dependían de la ideología patriarcal. Por eso designó como “función materna” a la que se refería a todos los cuidados del bebé. Desde luego que aclara que esa función la cumplen tanto el padre, como la madre. Desde aquí ya Winnicott no puede definir con precisión la “función paterna”. Por eso creo mucho más adecuado nombrarla, como lo hacen los angloamericanos con el término neutro, *nurturing*,

que significa criar, educar, nutrir físicamente y afectivamente, sin dar preponderancia a la madre ni al padre, implicándolos a ambos, o de *parenting* (crianza). Ante la dificultad de traducción prefiero dejarlas en su idioma original, tal como ha sucedido con varios términos winnicottianos.

En esta misma línea un grupo feminista argentino propone los nombres de "*función narcisizante*", para lo que se ha llamado función materna, y "*función de corte*" para lo que se ha llamado función paterna. Estas designaciones me parecen mucho más adecuadas, ya que la designación se hace en relación con la función en sí y no en relación con el sexo o el género de un protagonista que las cumple, con exclusión del otro.⁶⁹

Cabe agregar que la función de corte se realiza sobre un sustrato que se origina en la etapa de narcisización donde el niño ya sufre la experiencia de separación. Primero con el fracaso de la realización alucinatoria del deseo (Freud), que lo hace ir hacia "el mundo", en donde encuentra –como lo planteara Lacan– que no es el único objeto del deseo de la madre (ni del padre), que hay otra cosa que la madre (y el padre) desean. En un principio, objeto oscuro y enigmático para el niño, que luego ocupará, en su imaginario, el padre y otras figuras que oficiarán como rivales para el niño, al sentir que él no puede constituirse en el falo de la madre.

Esta no es una mera disquisición teórica o terminológica. Tiene importantes consecuencias según la postura que se adopte.

Digámoslo en estos términos: el padre cuando cumple esas funciones, ¿lo hace como padre o como madre? De acuerdo a como se responda habrá lugar a tipos de conducta diferentes del padre. Dicho en los términos propuestos anteriormente: en esa función el padre ¿actuará como "hombre blando" o como "hombre tierno"? O, para expresarlo de otra forma: el padre, ¿dejará jugar sus aspectos "femeninos" junto con sus identificaciones masculinas? Se desprende de esto que la diferente actitud tendrá consecuencias en el plano de las identificaciones.

A mayor abundamiento: estudios realizados en países del primer mundo sobre las conductas de los padres y las madres en el cumplimiento de su *función narcisizante* (*nurturing*) han mostrado que los padres tienden a jugar más que las madres con el hijo/a, y sus juegos son más táctiles, más dinámicos, más excitantes y más perturbadores para el bebé. Las madres, por el contrario, prefieren los juegos visuales que tienden a estimular la fijación del niño. También el padre tiene mayor tendencia que la madre a tenerlo en brazos y a acunarlo (*sic*). Estos estudios no se pueden generalizar pero, por lo menos, sus resultados son concordantes en países del llamado primer mundo, como Estados Unidos, Suecia, Inglaterra y Australia.

Pero éstas no son las únicas diferencias entre la conducta del padre y la madre respecto al bebé. Tampoco es igual la conducta del padre respecto a un varón y una niña, lo que ha de tener consecuencias

importantes en el reconocimiento de la diferencia de género y, por lo tanto, en los procesos de identificación. Contrariamente a la madre, que trata al varón y a la niña de igual manera, el padre se muestra más preocupado por la virilidad de su hijo varón. No solamente pasa más tiempo jugando con él, sino que además alienta conductas, como la actividad física, la independencia, mientras que acaricia más a su hija y estimula sus caracteres femeninos. En lo referente a los cuidados corporales, el padre tiene menos inhibiciones en tocar los genitales del hijo varón durante la higiene que los de la niña, ante los cuales se siente algo cohibido.

Por lo tanto, en lo referente a la función narcisizante (nurturing), el padre puede hacer lo mismo que la madre, pero no lo hace de la misma manera. No es igual la conducta del padre que la de la madre, y la conducta del padre es distinta con los varones que con las niñas.

Estas diferencias, una vez más, no son expresión de una diferencia de esencia entre el hombre y la mujer sino que son diferencias culturales.⁷⁰

Clásicamente, la identificación del hijo varón con la figura del padre de la sociedad patriarcal está “forzada” por dos motivos, ambos movidos por la angustia de castración, ya que si quiere *ser como* la madre debe castrarse y si quiere *tener a* la madre va a ser castrado. Ante la nueva figura del padre es legítimo plantearse si la identificación masculina del hijo varón con su padre no se realizará más sobre una base de buen ejercicio de los aspectos “femeninos” (maternales) del padre. Son los aspectos “femeninos” del padre, *el amor que genera en el niño por los aspectos “maternales”*, los que propiciarían que el niño desee tomarlo como modelo identificador masculino.⁷¹ Es este el momento también en que el padre debe comenzar a aceptar una disminución de su función *nurturing* (*función narcisizante*) para que, en forma gradual, aumente su papel en la función simbólica (de corte) y oficie como modelo y mentor para el hijo varón. Tarea que no deja de estar cargada de dificultades, pero que es imprescindible para la culminación del proceso identificador.

Creo que todavía no disponemos de estudios sobre el efecto de estos cambios sobre la triangulación edípica, pero es una hipótesis verosímil la de que ellos disminuyan los efectos dramáticos de la peripecia edípica y de la angustia de castración.⁷²

El desarrollo expuesto anteriormente es realizado como recurso retórico y encierra una falacia propia de la mentalidad patriarcal, porque planteadas cosas de esta manera la función de corte sólo la realiza el padre, con lo cual recaemos en el planteo falocéntrico y paternalista. Debemos, para mantener la coherencia con el desarrollo de estas ideas, postular que si bien en la sociedad burguesa y patriarcal era al padre a quien incumbía la función de corte, este esquema va quedando superado en las nuevas organizaciones familiares, y tanto la función de corte como la narcisizante la pueden efectuar el padre o la madre o, en las variantes más complejas de las familias monoparentales, uno solo de los padres.

Pero aquí no terminan las complejidades. La *función narcisizante* (el *nurturing*) puede conducir a un sobreinversión del niño por una dedicación doble y exagerada hacia él por parte de ambos padres. El resultado puede ser el de un niño despótico, absorbente, que disuelve, en la atención exclusiva que exige, el vínculo entre los padres.

Se entiende también que ésta es una etapa de cambio y de transición, en que los hombres se debaten entre el modelo del “hombre duro” y el del “hombre blando”, y que no todos pueden, ni es sencillo, ocupar la posición de un “hombre tierno” que puede jugar sin dificultades sus partes “femeninas” sin por ello menoscabar su virilidad; como tampoco es fácil a las mujeres aceptar sus partes activas y “masculinas”, sin que por ello sean menos femeninas.

A ello hay que agregar la temprana salida de los niños de sus casas y de los cuidados parentales, (ya sea en guarderías, o por la precoz escolarización), con las cuales las figuras que cumplen las funciones antes explicadas se multiplican.

Todos estos son retos que dependen no sólo del sepultamiento del complejo de Edipo, de la forma en que se construyen sus imágenes identificatorias, sino también de las circunstancias sociales que tanto inciden en la constitución de las mentalidades.

NUEVOS DESAFÍOS PARA EL PSICOANÁLISIS

Frente a todos estos cambios, y los que se avecinan, que ni siquiera podemos prever, podemos preguntarnos por la vigencia de ciertos presupuestos teóricos de la ciencia psicoanalítica y antropológica.

Por ejemplo: el postulado lévi-straussiano de que una cultura se caracteriza por el intercambio de bienes, mujeres y palabras, puede tener valor para las sociedades primitivas (y tal vez ni siquiera todas, como lo reconociera Lévi-Strauss al final de su vida) y a alguna otra sociedad, pero no es válida para las sociedades occidentales de la actualidad. Este principio antropológico va a la par con la preeminencia de la figura del hombre y la del padre, es decir, de la sociedad patriarcal.

Las circunstancias actuales han hecho disminuir, cuando no desaparecer, esa preeminencia. De ahí el tan mentado y discutido decaimiento de la figura paterna. En las páginas precedentes hemos mostrado que es de otra manera en que la cultura actual estipula y distribuye los roles de los padres, el de padre entre ellos, diferente del modelo de padre heredado de la sociedad burguesa del XIX. Se trata, por lo tanto, de otro modelo de padre. Pero entonces, ¿cuál será su relación con la ley, con la famosa ley del padre, y del Nombre-del-Padre con la construcción de lo simbólico? ¿Cuál el lugar asignado al falo, que, más allá de ser el signifiante del deseo y de la falta, y de que no es lo mismo el falo que el pene, es también el signifiante propio del hombre, ya que la mujer carece de signifiante que signifique

a su sexo? Y aunque sostengamos que el significante es material, el falo radica su fuerza en su posición trascendente. Esta objeción está inspirada en las propias palabras de Lacan cuando comenta la preocupación de Lévi-Strauss sobre el peligro de la trascendencia, y que creo se le puede aplicar a él: "Lévi-Strauss está en tren de recular ante la bipartición tan neta que hace entre la naturaleza y el símbolo y de la cual siente, sin embargo, su valor creativo, pues es un método que permite distinguir entre los registros y, al mismo tiempo, entre los órdenes de hechos. Él oscila –y por una razón que nos puede parecer sorprendente, pero que es totalmente confesada por él – teme que, bajo la forma de la autonomía del registro simbólico, reaparezca, enmascarada, una trascendencia para la cual, por sus afinidades, por su sensibilidad personal, sólo experimenta temor y aversión. En otros términos, teme que luego de haber hecho salir a Dios por una puerta lo hagamos entrar por otra. No quiere que el símbolo, ni aun bajo la forma depurada bajo la cual él nos lo presenta, sea una representación de Dios bajo una máscara". (Seminario 2, p. 48) ¿Pero acaso el falo, en la teoría lacaniana, no ocupa una función trascendental cuando se "enfrenta", como primer significante, con la Cosa o con un "real primordial" y a partir de él se despliega la cadena de los significantes?⁷³ Se me podrá objetar que Lacan supera el tema de la primacía de lo simbólico cuando establece la paridad entre los tres registros, pero cuando quiere expresarlo topológicamente lo hace a través de la topología con las que San Carlos Borromeo metaforiza a la Santísima Trinidad, es decir, el misterio de ser Uno y Trino. Y, por si fuera poco, Lacan establece una estrecha relación entre el orden simbólico y el Nombre-del-Padre.⁷⁴

Como lo ha señalado Alain Badiou, el psicoanálisis mantiene una relación ambigua con el problema de Dios: por un lado, y siguiendo a Feuerbach, Dios no es más que la proyección de la organización familiar y de su simbólica constituyente, organizando una de las funciones donde se articula el deseo;⁷⁵ "pero por otro, en tanto que da referencia a la estabilidad de esta función, y ninguna constitución subjetiva puede carecer de ella, asegura a Dios, en el interior de una muerte supuesta, una perennidad conceptual sin precedente".⁷⁶ Perennidad que no se agota en el ámbito de la familia sino que abarca todas las formas del saber, ya que, como sostiene Foucault: "¿Quién es que aseguraría al conocimiento el poder de conocer verdaderamente las cosas del mundo y no ser indefinidamente error, ilusión, arbitrariedad? ¿Quién es que garantizaría esto en la filosofía occidental, sino Dios? Dios, ciertamente, luego de Descartes, por no ir más allá, y aun en Kant, es el principio que asegura que hay una armonía entre el conocimiento y las cosas a conocer".⁷⁷

Tampoco es ajena a esta "presencia" de Dios la indisoluble unión entre el deseo y la falta (carencia, pecado), que hacen al hombre sujeto-de-deseo, concepción metafísica que hereda todo un pensamiento filosófico de Occidente desde Platón y la religión judeo-

cristiana hasta Hegel y Kierkegaard, llegando a Lacan. Para Platón el mundo sensible (copias y realidades materiales) son reproducciones-representaciones, siempre imperfectas, del mundo inteligible, de las Ideas, al cual pocos pueden alcanzar; para el judeo-cristianismo el hombre es creado a imagen y semejanza de un Dios perfecto al cual el hombre no puede alcanzar por su condición de pecador. En el corazón de ambos pensamientos está implícita la idea de deseo como falta: amor a la verdad, al Bien, en Platón; amor a Dios, en el pensamiento judeo-cristiano, de una criatura imperfecta y pecaminosa. El hombre pensado como sujeto de deseo y al deseo concebido como carencia no refiere a una esencia del hombre sino que el hombre como sujeto-de-deseo es una construcción histórica de la modernidad.⁷⁸ La idea de carencia es subsidiaria del establecimiento de los derechos del Hombre (del hombre como universal). En un –y para– un esclavo la idea de carencia no tiene sentido. Se empiezan a carecer cuando la ley otorga un derecho que la sociedad niega en los hechos. Las ideas del deseo como deseo-de-deseo (Hegel) o de carencia-en-ser (Kierkegaard) etcétera, son todas posteriores a la Revolución Francesa. Es la Ley la que introduce el pecado, decía San Pablo; es la ley la que genera el deseo, dice Lacan, quien, al colocar al deseo no como prohibido sino como imposible (carencia), lo hace trascendental. (Véase “La prohibición del incesto y el complejo de Edipo”.) En contraposición con esta concepción –nos dice Ana María Fernández– tanto Spinoza como Nietzsche, y yo agregaría a Foucault, toman la idea de la producción y no la represión, de potencia y no de carencia, para pensar el deseo.⁷⁹

Aunque con escozor, los psicoanalistas debemos asumir que las dos grandes teorías de nuestra disciplina sobre el deseo, me refiero obviamente a las de Freud y de Lacan, están edificadas sobre premisas metafísicas indudables. Freud dice que “no sin buen fundamento (*sic*) el hecho de mamar del niño de pecho de su madre se vuelve paradigmático para todo vínculo de amor”, al punto que todo “el hallazgo del objeto es propiamente un reencuentro”. El “buen fundamento” de esta proposición teórica –nos comenta Allouch– es de régimen platónico ya que apela a la reminiscencia, y “corresponde a ese rasgo clínico que formula el observador y no, advirtámoslo, a las personas concernidas [el niño]”.⁸⁰ Vale decir que, sin desconocer el valor heurístico de la hipótesis de la experiencia de satisfacción, ésta no tiene ningún valor empírico. Y si en Freud este fundamento de la teoría del deseo era platónico, ni qué hablar de Lacan, en quien la teoría del deseo, más allá de sus formidables desarrollos, está construida sobre un evidente hegelianismo kojéviano.

Entre los grandes pensadores del psicoanálisis Lacan, como decía, es el último representante de este lugar conferido al padre, pero es también el primer socavador de él, porque –y es Allouch quien lo plantea– reduciendo la figura del amo a un significante, S1, lo destrona de su posición, ya que sólo vale con relación a otro significante,

S2.⁸¹ Pero con ello, ¿el amo no estará de nuevo sonriendo? Porque si bien el amo ya no está escondido en la figura del padre o en la de Dios ahora su travestismo es más sutil, menos manifiesto, más abstracto y neutro, pero no por ello deja de ejercer una violencia, la violencia simbólica, esa que Occidente inventó desde la modernidad y donde todo, para legitimarse, debe pasar por un instancia tercera. Esto, más allá de la posición de Lacan, es lo que sucede en la realidad porque los mismos lacanianos “propagan la confusión cuando ellos mismos usan el significante, contra la enseñanza de Lacan, actuando como si fueran sus amos en lugar de dejar que opere libremente la destitución del significante amo que, en cuanto mandato y tal como lo escribe el matema, se pierde en otro significante”.⁸²

No podemos olvidar, ni desconocer, que las categorías de pensamiento con las que trabajaron Freud y Lacan, y que siguen siendo las nuestras, son tributarias de una cultura patriarcal y de religiones del padre, como lo son la judía y la cristiana, y que no por casualidad Roma aceptó como religión oficial al cristianismo: un solo emperador en la tierra, un solo Papa en la Iglesia y un solo Dios en los Cielos.

La cultura occidental, estableció en el siglo XX, y sobre todo en su segunda mitad, bajo la égida de los paradigmas psicoanalíticos, al complejo de Edipo como clave de la interpretación de la cultura y la patología. El complejo de Edipo, como la navaja de Ockham, cumplía con los requisitos del pensamiento occidental de dar explicaciones que fueran sencillas y que tuvieran valor universal.

Pero, ¿podemos seguir considerando al complejo de Edipo como universal? ¿No será que *el complejo de Edipo es la organización fantasmática del deseo en las sociedades del padre*, y por ello “se desenvuelve como un drama casi burgués entre el padre, la madre y el hijo”? Desde esta hipótesis, el complejo de Edipo –como desarrollaremos en el siguiente capítulo– es un fantasma propio de la organización patriarcal y, en especial, de la familia burguesa del siglo XIX y XX, que por su lugar como clase dominante se ha generalizado por medio de una imposición interpretativa y lo ha establecido como un universal. Cosa que Lacan plantea en su análisis de Dora. Allí se propone realizar el análisis del “complejo de Edipo como un sueño de Freud”; de donde se concluye, según Erik Porge, que “el complejo de Edipo [la comedia edípica, como la llama Lacan en otro lugar] no es la ley del deseo de la histórica sino el resultado, el producto –en forma de saber con pretensión de verdad– del discurso que lo determina...”.⁸³

Por su parte la homosexualidad ha puesto de relieve el problema de las vías de la sexuación que no la implican sólo a ella. Desde esta perspectiva el complejo de Edipo ha perdido ese rol hegemónico explicativo que tenía hasta ahora. Jean Allouch plantea el problema en los siguientes términos: “La lección epistemológica de este descenso del complejo de Edipo del pedestal desde donde pretendía legislarlo todo puede formularse así: las vías de la sexuación son múltiples. [...]”

El axioma según el cual existen diferentes vías de abordaje del sexo o de la inscripción en el sexo nos ofrece así la posibilidad de estudiar esas diferentes vías sin tener que admitir *a priori* que algunos son normales y otras perversas...”⁸⁴

No nos extrañe entonces que las profundas modificaciones en la sociedad y en la estructura de la familia nos exijan toda nuestra inventiva para repensar los conceptos del psicoanálisis, a fin de que puedan dar cuenta de estos cambios.

NOTAS

1. Este trabajo fue presentado en una primera versión en abril de 1998 en A.U.P.C.V.
2. La influencia de la filosofía de la naturaleza y de la filosofía romántica ha sido señalada en innumerables oportunidades en el pensamiento de Freud. Estas filosofías retoman los pares de opuestos estableciendo una “la ley de las polaridades” como un principio fundamental. Para Schelling, por ejemplo, la naturaleza está hecha por parejas de polaridades, tales como el día y la noche, la fuerza y la materia, la polaridad macho y hembra que se extiende mucho más allá del mundo animal. Estas fuerzas antagónicas son complementarias, pudiéndose unir para neutralizarse o sintetizarse.
3. Al hacer la distinción entre *doxa* (opinión) y *episteme* (saber) estoy introduciendo un criterio jerárquico ya que la *doxa* son los “pareceres” de los mortales y, en el mejor de los casos, un conocimiento que puede conducir a la verdad, pero no es la verdad (Parménides); pero, en general, la *doxa* se opone, por un lado, a la ignorancia y, por otro, a la *episteme*, quedando, por lo tanto, del lado del error, mientras la *episteme* queda del lado de la verdad.
4. Foucault discute radicalmente esta idea. Pare él el sexo no es un hecho de la naturaleza: “¿‘El sexo’ es, en la realidad, el punto de anclaje que soporta las manifestaciones de ‘la sexualidad’, o bien una idea compleja, históricamente formada en el interior de un dispositivo de sexualidad? Se podría mostrar, en todo caso, como esta idea ‘de sexo’ se ha formado a través de diferentes estrategias de poder y qué papel ella ha jugado allí. [...] No es necesario imaginar una instancia autónoma de sexo que produciría secundariamente los efectos múltiples de la sexualidad a lo largo de su superficie de contacto con el poder. El sexo es, al contrario, el elemento más especulativo, el más ideal, el más interior en el dispositivo de sexualidad que el poder organiza en sus capturas sobre el cuerpo, su materialidad, sus fuerzas, sus energías, sus sensaciones, sus placeres.” Foucault, M., *Histoire de la sexualité*. T. I. Ed. Gallimard. París, 1976. pp. 201-205.
5. Esta conceptualización freudiana es claramente clasista porque si el niño es Su Majestad lo es en el caso de los hijos de los burgueses del siglo XIX y el XX, con su cohorte de nodrizas, criadas, institutrices. En el caso de los hijos de los proletarios y los campesinos el hijo que llega es, en general, una carga, debiendo sufrir privaciones, hambre, enfermedades, muerte prematura, viviendo en la cohabitación y el colecho y, en el mejor de los casos, esperando que alcance edad, siempre muy temprana, para ser nueva fuerza de trabajo que aporte su magra remuneración al sustento familiar. Dudo que en estos casos el hijo sea buscado como una *prolongación* narcisista de los padres, lo que no significa –como me lo señalara Damián Schroeder– que no sea una expresión narcisista de la madre, como parece ser el caso de las madres adolescentes en los grupos marginales en el Uruguay de hoy.
6. Carter, A., *The sadeian woman*. Ed. Virago Books. Gran Bretaña. 1997. p. 4.
7. Cito a T. S. Kuhn: “Los paradigmas obtienen su *status*, como tales, debido a que tiene más éxito que sus competidores para resolver unos cuantos problemas que el grupo de profesionales ha llegado a reconocer como agudos”. (*La estructura de las revoluciones científicas*) No se trata,

entonces, de la verdad o la falsedad de un paradigma, sino de la capacidad del nuevo paradigma de dar solución a *problemas agudos*. Pero tales problemas agudos nunca son meras especulaciones, sino problemas que, de alguna manera, atañen a la vida social y política. De ahí Foucault: "El poder político no está ausente del saber, por el contrario, está tramado con éste." (*La verdad y las formas jurídicas*).

8. Sigo aquí la distinción propuesta por Jean Laplanche, (*Problématiques*, T. II) quien la lee en el texto freudiano, entre *Unterschieden* (diferencia, distinción) y *Verschieden* (diverso, distinto), aunque en el uso corriente también significa diferente. Sucede lo mismo en castellano. Es interesante destacar que el término *distinción* refiere tanto al acto de *diferenciar* como a catalogar, sustantivándose, a algo o a alguno como *fino*, *de buen gusto*, *aristocrático*, *elegante*, etcétera, introduciéndose así una neta catalogación jerárquica.
9. Utilizo este concepto en el sentido freudiano. Si bien en el campo psicoanalítico el término *ecuación simbólica* se le atribuye al kleinismo, fue Freud quien en "Trasposición de las pulsiones, en especial el erotismo anal" lo explicitó con claridad, aunque sin darle ese nombre y en "Algunas consecuencias de la diferencia anatómica de los sexos" donde lo planteó por primera, y creo que por única vez, bajo esa designación. Allí dice: "Pero ahora la libido de la niña *desliza* –sólo cabe decir: a lo largo de la ecuación simbólica pene= hijo- a *una nueva* posición. *Resigna* el deseo del pene para *reemplazarlo* por el deseo de un hijo, y con este propósito toma al padre como objeto de amor". (T. XIX, p. 274) (Destacados D. G.) Es claro que para Freud la ecuación simbólica implica un deslizamiento metáforo-metonímico con reemplazo, sustitución y creación de nuevos sentidos, ya que cada una de las sustituciones (en el caso de la niña, heces-pene-niño) lo supone. Aquí lo utilizo para poner de relieve el proceso de metaforización, ínsito en esta etapa del proceso, en el cual es imprescindible la disponibilidad simbólica de la polaridad presencia/ausencia.
10. Es un abuso del lenguaje plantear esto con carácter evolutivo. En realidad la imagen del cuerpo fragmentado es el correlato de la imagen del cuerpo unificado. La una vale con relación a la otra.
11. En sentido más general los contrarios incluyen todo lo que no es blanco, dentro de la clase de los colores y fuera de ella.
12. Laplanche hace uso del concepto de *atributo* solamente en sentido lógico, es decir, como algo que se afirma o niega de un sujeto. Además, como es evidente, no empleo el concepto de *insignia* que Laplanche utiliza para el atributo en la situación de la diferencia absoluta. Como se verá más adelante prefiero recurrir a los conceptos aristotélicos de *atributo* y *accidente*.
13. En griego lo "diferente" se dice *héteron*, mientras que "diverso" se dice *alloion*, que tiene la misma raíz que *álo*, "otro".
14. Laqueur, T., *La construcción del sexo*. Ed. Cátedra. Madrid. 1994. p. 409.
15. Parménides, Fragmentos B2 y B6. Aunque la posición de Heráclito, con su idea del devenir, parece la opuesta de la idea de un ser uno, inmóvil ontológicamente, perfecto, esférico, inmutable, en el fondo, el devenir sólo es captado a partir de una identidad establecida por el *logos*, que es quien unifica las cosas, como lo señalara Heidegger.
16. Epicuro fue consciente de que esta polaridad lo dejaba en un atolladero, sin lugar para el cambio y la libertad, y por ello introdujo la idea de *clinamen*.
17. Freud fue de los primeros en poner en jaque esta dicotomía al subvertir

la noción de sujeto, considerado hasta entonces sólo como sujeto de la conciencia, pero su explicitación ha quedado embrollada por el uso de las mismas categorías y por desarrollar su teoría dentro de la filosofía de la representación, es decir, bajo el presupuesto de que el discurso representa algo que está ya allí y que representa las cosas tal cual son. Ha sido Lacan quien ha afirmado de manera categórica que lo subjetivo no se opone a lo objetivo: “Cuando se habla de lo subjetivo, e incluso cuando aquí lo cuestionamos, siempre permanece en la mente el espejismo de que lo subjetivo se opone a lo objetivo, que está del lado del que habla, y que por lo mismo está del lado de las ilusiones: o porque deforma o porque contiene a lo objetivo. La dimensión hasta ahora eludida de la comprensión del freudismo, es que lo subjetivo no está del lado del que habla. Lo subjetivo es algo que encontramos en lo real”. (Seminario 3, *Las psicosis*. Lección del 11 de abril de 1956).

18. Scavino, D., *La filosofía actual*. Ed. Paidós. Barcelona. 1999. pp. 1143-144.
19. *Universal* es tomado aquí en el sentido lógico que le da Aristóteles como “lo que por su naturaleza puede ser predicado de una pluralidad de cosas”, es decir, como el atributo común a una clase de sujetos. Desde el punto de vista ontológico, para Santo Tomás, su estatuto es triple: a) los universales tienen existencia como abstracciones de la inteligencia (conceptos), que están después de las cosas en la mente del hombre (*universalia post rem*); b) poseen una existencia real que tiene su fundamento en las cosas (*universalia in re*); y, por último, c) tienen una existencia real, previa y anterior a las cosas en el Espíritu Divino (*universalia ante rem*).
20. Ginzburg, C., “Lo alto y lo bajo. El tema del conocimiento vedado en los siglos XVI y XVII” en *Mitos, emblemas, indicios*. Ed. Gedisa. Barcelona. 1999. pp. 96-97.
21. Immanuel Kant fue el primero en hacer una distinción técnica entre los términos *trascendente* y *transcendental*. Kant reservó el término *trascendente* para entidades como Dios y alma, las cuales se cree existen fuera de la experiencia humana y son por lo tanto incognoscibles; utilizó el término *transcendental* para indicar formas *a priori* de pensamiento, es decir, los principios innatos con los que la mente configura sus percepciones y hace inteligible la experiencia. Dicho de otra manera: *a priori* es un saber que deriva sólo de la razón y de él se deducen proposiciones generales que se consideran verdad de todas las cosas. Kant aplicó el nombre *filosofía trascendental* al estudio del pensamiento puro y sus formas *a priori*.
22. McLuhan, M., *El medio es el masaje*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1997.
23. Whorf, B. L., *Lenguaje, pensamiento y realidad*. Ed. Barral. Barcelona. 1971.
24. Benveniste, E., “Categorías de pensamiento y de lengua” en *Problemas de lingüística general*. En este texto Benveniste compara las categorías del *ser* en los griegos y en la lengua ewe (hablada en Togo).
25. Con esto no pretendo negar la existencia de universales, lo que sí pienso que para aceptar un universal previamente debe pasar por una severa crítica. Tal vez lo que sí puedan ser universales, y en ello creo seguir a Kant en cierto sentido, son ciertas estructuras de pensamiento relacionadas con la estructura de nuestro sistema nervioso.
26. Bajtín M., *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Ed. Seix Barral. Barcelona. 1974.
27. Creo que se podría decir con legitimidad que lo grotesco funciona como una máquina deseante, tal como la describen Deleuze y Guattari.

28. Tal vez Bajtín no compartiría la idea de que tampoco sería una síntesis dialéctica, imbuido, como lo estaba en muchos aspectos de su pensamiento, por la filosofía materialista dialéctica.
29. Bajtín, M., ob. cit. pp. 370-372.
30. Gil, D., *Sigmund Freud y el cinturón de castidad*. Ed. Trilce. Montevideo. 1997.
31. Aristóteles, *Metafísica*. Libro V y VI. 1025-1030. Ed. Gredos. Madrid. 1998.
32. Bersani, L., *Homos*. Ed. Manantial. Buenos Aires. 1998. p. 52.
33. Butler, J., *El género en disputa (Gender trouble. Feminism and the subversión of Identity)*. Ed. Paidós. México. 2001. p.71.
34. Mead, M., *Sexo y temperamento*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1972.
35. Bourdieu, P., *La dominación masculina*. Ed. Anagrama. Barcelona. 2000. p. 17.
36. Bourdieu, P., ob. cit. pp. 23-24.
37. Lacoste-Dujardin, C., *Las madres contra las mujeres*. Ed. Cátedra. Madrid. 1993.
38. Fernández, A. M., "Orden simbólico. ¿Orden político?" *Revista Zona erótica*. Buenos Aires. Mayo. 1999.
39. Núñez, S., "Los garabatos de Wittgenstein" (inédito).
40. Navarro, M. y Stimpson, C., Prefacio de *Sexualidad, género y roles sexuales*. Ed. F.C.E. Buenos Aires. 1999. p. 9.
41. West, C. y Zimmerman, D., "Haciendo sexo" en *Sexualidad, género y roles sexuales*. Ed. F.C.E. Buenos Aires. 1999. p. 112. "La clasificación de los miembros de la sociedad en categorías inherentes como *niño o niña, o mujer u hombre*, opera de una forma claramente social. El acto de clasificación no implica una prueba positiva, en el sentido de un conjunto bien definido de criterios que deben satisfacerse explícitamente antes de poder realizar una identificación. Más bien, la aplicación de las categorías depende de una prueba de *si puede...* en la interacción diaria. Esta prueba estipula que si la gente *puede ser vista* como miembro de categorías relevantes, entonces se la clasifica de esa manera. (pp. 121-122)
42. Como se verá en lo que sigue, la definición de patrilocal y matrilineal, o matrilocal y patrilineal, está establecida de acuerdo al criterio clasificatorio de Occidente, referido a su concepto de padre y madre.
43. Hérítier, F., *Les deux soeurs et leur mère*. Ed. Odile Jacob. París. 1994. p. 256.
44. Como tantas veces el problema de traducción, y más cuando es entre lenguas de distintas culturas, puede inducir a grandes equívocos. ¿Es lo mismo la idea de trabajo o de juego en un pueblo "primitivo" que en Occidente? Con seguridad que no. Más aún, algunos pueblos "primitivos" no distinguen semánticamente el trabajo del juego. "Para que haya trabajo hace falta una captura de la actividad por el aparato del Estado, una semiotización de la actividad por la escritura." (Deleuze y Guattari. *Mil Mesetas*. Ed Pre-textos. Valencia. 1988. p. 403.)
45. En la fantasía de que el coito entre los padres puede provocar un daño al niño, que vemos repetirse en culturas muy diversas, ¿podemos encontrar una invariante de la organización psíquica del humano?
46. En esta cultura existe una gran preocupación por evitar las frustraciones al niño. El caso de la lactancia, con todo el componente lúdico-erótico compartido entre la madre y el niño, es el ejemplo paradigmático. Pero así es en todos los aspectos de su vida. La sociedad produce así seres afables,

- cuya agresividad nunca está dirigida a otro, sino que se desvía hacia los objetos. M. Mead los describe como seres confiados, amables y bondadosos.
47. Malinowski, B., *La vida sexual de los salvajes del noroeste de la Melanesia*. Ed. Morata. Madrid. 1971.
 48. Malinowski describe las concepciones de la anatomía sexual del hombre y la mujer y comenta la precariedad de dicho conocimiento. Al hacer este juicio Malinowski comete un error etnocentrista pues establece el parangón entre esta cultura y la nuestra. En realidad las concepciones anatómicas trobriandesas son absolutamente coherentes con el resto del entramado cultural, y las explicaciones que se dan responden a las necesidades de su cultura. Vistas como las ve Malinowski son tan “disparatadas”, como podría ser para nosotros la concepción del sexo único. Dicho de otra manera, no se puede descontextuar un conocimiento del marco cultural en que emerge y se mantiene, ni de la función que cumple en él. O mejor, y siguiendo a Sandino Núñez: el contexto está dentro del texto, con lo cual la separación texto-contexto deja de tener valor.
 49. Aristóteles demostraba la inferioridad de la mujer comparando la estructura ósea, la fuerza muscular, la estatura, etcétera, con la de los hombres, pero aun cuando la mujer tuviera algo en más, como las mamas, Aristóteles lo computaba en menos ya que si se compara la mama con el músculo de un hombre se ve que aquellas son blandas, y no hacía referencia a la función específica de secreción láctea. Como dicen los mexicanos, con este razonamiento “ni modo”. Por otra parte, la concepción de la medicina griega, en la Grecia clásica, era diferente a la de Aristóteles ya que consideraban que ambos, tanto el hombre como la mujer, aportaban materia y forma, pero ello no significaba que las mujeres estuvieran en igual posición que los hombres. Entre la mujer y el hombre no existía diferencia cualitativa pero sí cuantitativa, como lo planteaba Platón en *La República*. Para un desarrollo detallado de las ideas griegas ver el excelente libro de Giulia Sissa *L'âme est un corps de femme*, Ed. Odile Jacob. París. 2000.
 50. Escapa al alcance de este trabajo el análisis de esta sociedad donde no existe período de latencia, lo que desmiente la importancia de esta etapa para la puesta en marcha de los procesos sublimatorios, que son imprescindibles, de acuerdo a Freud, para la adquisición de conocimientos y el establecimiento del vínculo social.
 51. Malinowski, B., *Estudios de psicología primitiva*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1963. pp. 207-209.
 52. Clastres, P., *Chronique des indiens Guayaqui*. Ed Plon. París. 1972.
 53. Morgan, con una concepción evolucionista, cara a la época, planteó una teoría según la cual la familia humana y los sistemas humanos de parentesco han surgido a lo largo de etapas concretas y sucesivas de promiscuidad, matrimonio en grupo, poligamia y monogamia. (Morgan, L., *La sociedad primitiva*. Ed. Lautaro. Buenos Aires. 1946.)
 54. El entrecomillado de “naturaleza” es para significar que algo llamado “natural” ya está capturado en la red del lenguaje.
 55. Geffray, Ch., *Ni père ni mère*. Ed. Seuil. París. 1990.
 56. Es ajeno a la preocupación de este trabajo la exposición de las complejas redes de distribución entre los *juniors*, *seniors* y ancianos. En muy grandes líneas podemos decir que los *seniors* alimentan a los jóvenes y los *juniors* a los ancianos.
 57. Este sistema de parentesco nos parece muy extraño. Sin embargo, Platón, en la utopía de *La República*, plantea algo que tiene sus puntos de

contacto. Allí le hace desarrollar a Sócrates (460-462) una sociedad en la que los elegidos, los *Guardianes*, son los encargados no sólo de las funciones de gobierno y la guerra, sino también los encomendados para la procreación de los nuevos *guardianes* (militares), en una especie de selección artificial, para preservar a un Estado dirigido por “los mejores hombres”, que establecerá el tipo de uniones, algo así como el preservar la pureza de “la raza”. Estos hombres y mujeres vivirán juntos “entremezclados unos con otros [...] y por una necesidad natural, pienso, serán conducidos hacia la unión sexual”. Las mujeres procrearán para el Estado entre los 25 y los 40 años, y los hombres entre los 35 y los 50. En cuanto a los hijos nacidos de estas uniones no sabrán quién es el padre, pero tampoco la madre, “poniendo el máximo ingenio para que de ninguna manera perciba que es su hijo”. No bien nacidos, de ellos se encargarán los magistrados que “los entregará a las institutrices que habitarán en alguna parte del país separadamente del resto”. Luego de sobrepasar la edad de procreación “los dejaremos libres [a los guardianes] de unirse con quien quieran, excepto al varón con su hija y con su madre, las hijas de sus hijos y los ascendientes de su madre, y también a la mujer excepto con su hijo y con su padre y con los descendientes y ascendientes”. Pero con la advertencia, además, de que deben evitar cualquier tipo de descendencia y, en el caso de que la hubiera, el niño no será alimentado. Glaucón plantea, entonces, una pregunta que cae por su peso: “¿cómo distinguirán entre sí los padres, las hijas y todo lo que acabas de decir?” La solución de Sócrates es la misma que la de los *makhuwa*: todos los que nazcan en una misma época llamarán a todos los de su misma generación hermanos, a los antecesores padres o abuelos y “no se tocarán entre sí”.

58. Cai Hua, *Une société sans père ni mari. Les Na de Chine*. Ed. PUF. París. 2000. Se puede encontrar un excelente comentario de este libro en Geertz, C., “The Visit. A society without fathers or husbands: The Na of China”. *The New York Review*. Octubre 18, 2001. Agradezco al profesor Claudio Scazzocchio esta valiosa información.
59. Para el abordaje de este apartado se podría recurrir al ejemplo de los pueblos que profesan el Islam. Ellos aparecen casi como un paradigma de lo que es una cultura patriarcal. En estos pueblos, patrilocales y patrilineales, tal como lo describe Camille Lacoste-Dujardin (ob. cit.) en el caso de los magrebíes, el hombre es amo y señor, objeto de veneración y temor, pero su vida se desarrolla fuera del ámbito hogareño. La mujer tiene tres posibilidades: ser virgen, ser madre o ser puta. Las mujeres quedan relegadas (recluidas) al ámbito doméstico. Los matrimonios son concertados por los padres y la nueva esposa va a vivir en la casa de su marido, bajo el dominio de la suegra. Una mujer vale sólo cuando es capaz de procrear un hijo varón y éste queda en una estrecha dependencia, cargada de ambivalencia, con su madre por toda la vida. La nuera ocupa el lugar de una empleada doméstica, sin reconocimiento por parte de la familia del marido, hasta tanto no ha cumplido con la función social más importante que tiene: dar al patrilinaje un descendiente varón. Entonces se le permita acceder a otras funciones hogareñas quedando, sin embargo, bajo el dominio de la suegra hasta que ésta muera.
60. Barrán, J. P., *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*. T. I. “La cultura ‘bárbara’”. Ed. de la Banda Oriental. Montevideo. 1989.
61. Se puede rastrear en la obra de Espínola, cómo este prototipo de padre

se repite una y otra vez con variados disfraces, así como se lo encuentra en diversos testimonios personales.

62. *A Fistfull of dolar*, 1964. *For a few dolores more*, 1966. *The good, the bad and the ugly*, 1966.
63. *Dirty Harry* (1971), dirigida por Don Siegel. La secuencia se completó a lo largo de 17 años y fue la siguiente: *Magnum Force* (1973), dirigida por Ted Post; *The Enforcer* (1976), dirigida por James Fargo; *Sudden Impact* (1983), dirigida por Eastwood; *The Dead Pool* (1988), dirigida por Buddy Van Horn.
64. La serie comenzó en 1962 y con las magníficas interpretaciones de Sean Connery se realizaron, entre ese año y el año 1983, siete filmes: *Dr. No* (1962); *From Russia with love* (1963); *Goldfinger* (1964); *Thunderball* (1965); *You only live twice* (1967); *Diamond are forever* (1971); *Never said never again* (1983). Sus intérpretes posteriores no alcanzaron nunca ese nivel interpretativo y ni siquiera son dignos de mención. A pesar de ello se han seguido produciendo los filmes de James Bond. Vale decir que este personaje se mantiene continuamente en las pantallas desde hace 38 años y "sigue tan campante", hazaña sólo comparable, tal vez, con la de Tarzán.
65. La misma temática la prosigue Besson en *El quinto elemento e Invasión*, pero no con la misma felicidad.
66. Badinter, E., XY. *De l'identité masculine*. Ed. Odile Jacob. París. 1992.
67. Para aclarar más lo que quiero decir tomemos como un ejemplo un tema mucho más ríspido como es el de la homosexualidad. La excelente película de Jonathan Demme, *Filadelfia* hubiera sido imposible hacerla hace diez años. En primer lugar porque nadie la hubiera producido, en segundo porque nadie la podría haber enfocado de esa manera; en tercer lugar, de haber existido hubiera sido rechazada. Nada de eso pasa hoy. Y más aún, creo que incluso aquellos que tienen un profundo rechazo hacia la homosexualidad, si ven la película, sufrirán la misma evolución del personaje del abogado que interpreta Derzel Washington quien, desde el rechazo doble hacia la homosexualidad y el sida, va comprometiéndose entrañablemente con el personaje que magistralmente interpreta Thomas Hanks. Y, por último, no debemos olvidar que este filme es visto en todo el mundo en el cine y consumido por millones de espectadores de la televisión, cable y el video, con lo cual esta nueva sensibilidad respecto a la homosexualidad y al sida es recibida con empatía y comprensión a escala mundial.
68. En nuestro medio Cristina Canaparo y Rasia Friedler han abordado este tema en su trabajo "Parejas gay. El anhelo de paternidad", presentado en el XII Congreso Latinoamericano de Psicoterapia Analítica Grupal. FLAPAG. Buenos Aires. 1996.
69. Agradezco esta información a la psicóloga Rasia Friedler.
70. Pero la diferencia entre los hombres y las mujeres no se limitaría a sus funciones en la gestación y crianza de los hijos. Diversos estudios, muchos de ellos con una argumentación biológica, evolucionista y hasta anatómica (estructura del cerebro), afirman que las mujeres piensan en una forma contextual y más holística que los hombres, aplican juicios más imaginativos e intuitivos, piensan más en red que en forma lineal, son capaces de atender más cosas a un tiempo y captan mejor las emociones por los gestos, las posturas, las entonaciones, que los hombres. (Para un desarrollo de este tema véase: Fisher, H., *El primer sexo*. Ed.

Taurus. Madrid. 2000.) Sin embargo basta mirar a los menores de 30 años, hombres o mujeres, manejando una computadora, en la que han abierto varias ventanas, y trabajar simultáneamente en ellas, para darse cuenta que esta capacidad, que Fisher atribuye exclusivamente a las mujeres, se debe a que "los medios, al modificar el ambiente, suscitan en nosotros percepciones sensoriales de proporciones únicas. La prolongación de cualquier sentido modifica nuestra manera de pensar y de actuar –nuestra manera de percibir el mundo. Cuando esas proporciones cambian, los hombres cambian". (*El medio es el masaje*, M. McLuhan)

71. Esto se puede ver en Freud en su memorable historial de "El Hombre de los Lobos". En él Freud se debate entre los recuerdos de Segel de su padre, como padre real, y la necesidad de mantener incólume la teoría de la castración, aun cuando en el material clínico no aparece con la figura del padre imaginario. En realidad, de la (re)construcción de la escena primitiva no se deduce, necesariamente, el temor del niño hacia su padre. Por el contrario, el niño experimenta sentimientos de compasión, por la "pérdida" del pene del padre en el coito y de alegría ante su reaparición (*¿otro fort-da?*). La defecación que tiene en ese momento se puede interpretar como agresión pero también, en la ambivalencia propia de lo sádico-anal, como don. Por otra parte, Segel también se expresa tiernamente respecto al padre cuando lo ve enfermo. Se sabe, además, que la amenaza de castración no la recibió del padre sino de las mujeres, su madre y la nana. Cuando Freud, en distintas partes de su obra, habla de "la añoranza del padre", se está refiriendo a la liberación de los sentimientos de amor hacia el padre luego de su desaparición como padre imaginario. Quiero decir que el deseo parricida (odio) no se genera solamente por la rivalidad con el padre, en cuanto padre real, sino en tanto competencia con la figura de un padre terrible (imaginario). Pero Freud no puede, por el rigor de su articulación teórica y por la pelea con Jung, declinar la teoría de la castración (imaginaria) y entonces, en un lamarkismo trasnochado al que nunca renunció, impone la ideas de la fantasías primordiales, heredadas filogenéticamente. Freud no tenía en su caja de herramientas a la categoría de *padre simbólico* y por ello debió forzar, con la hipótesis de la filogenia, la acción castradora de un padre (imaginario). Si hubiera dispuesto de la categoría "padre simbólico" podría haber pensado parte de la peripecia del Hombre de los Lobos como una falla del padre real en su transmisión de la función simbólica. Más aún, la necesidad de un padre imaginario se hace más imperiosa en la misma medida en que la función simbólica es falante, tal como, de otra manera, la podemos leer en Schreber pero, en este caso y en las antípodas, con un padre que no transmite la Ley sino que la encarna.
72. Como es bien sabido Freud debió recurrir a la invención de las fantasías primordiales para explicar determinadas fantasías "toda vez que su propio vivenciar [el del niño] no basta" para dar cuenta de ellas, por ejemplo cuando la figura del padre no coincide con la potencia de la angustia de castración, pero alerta que "considera metodológicamente incorrecto recurrir a una explicación que parta de la filogénesis antes de haber agotado las posibilidades de la ontogénesis". Más allá de la discusión que merecería este recurso a lo innato, ya imposible de sostener como herencia filogenética, Laplanche y Pontalis sostienen que la castración (imaginaria) es la manera en que el humano da una respuesta a la pregunta sobre la diferencia de sexos. Si aceptamos esta posición se deduce de ella que las

respuestas serán variadas dependiendo de la historia singular de cada sujeto, de la manera en que construye sus fantasías y del marco cultural en el que está inserto. En ese sentido, el cambio de la figura paterna, *por lo menos*, modulará las fantasías de la imagen del padre y de la castración. Freud, en el *Malestar en la cultura* (T. XXI, p.126) sostiene que la severidad del superyó del niño no está en relación directa con el trato que ha experimentado y parece independiente de él pues niños que han recibido una “educación blanda” pueden tener un superyó de enorme severidad. Sin embargo inmediatamente matiza esta aseveración afirmando que la educación ejerce también un gran influjo sobre la formación del superyó. Creo que la severidad del superyó no se debe solamente a que el niño haya recibido malos tratos y castigos, o sea como papá Schreber, y en ello Freud tiene razón, pero me parece que una “educación blanda” no quiere decir que no pueda ser severa. En estos casos las imposiciones ideales que se aplican al niño pueden ser tan inalcanzables que el niño se sienta siempre en falta por el incumplimiento de las exigencias a que está sometido por el superyó. Por ello digo que el cambio en la figura paterna *por lo menos* modulará la exigencia del superyó.

73. Para una crítica del concepto de falo ver: Butler, J., “El falo lesbiano y el imaginario morfológico” en *Sexualidad, género y roles sexuales*. M. Navarro y C. R. Stimpson (comp.) Ed. F.C.E. Buenos Aires. 1999. Aunque el concepto de *falo lesbiano* es operativo y no ontológico y Judith Butler lo propone para criticar el concepto de *falo patriarcal*, éste sí ontológico, no por ello deja de ser problemático. De todas formas, el análisis que hace de la construcción del falo en Freud y Lacan me parece de una fineza y un rigor que merecen la mayor atención.
74. Gilles Deleuze en 1967, en su *Presentación de Sacher Masoch* (Ed. Taurus. Madrid.1974. p.66) dice: “Uno no puede menos que extrañarse al ver cómo el psicoanálisis, en sus más avanzadas investigaciones, trata de vincular la instauración de un orden simbólico con el ‘nombre del padre’. Pero eso supone querer conservar la idea, desde luego poco analítica, de que la madre representa a la naturaleza pasiva y que el padre es el único principio de la cultura y representante de la ley”.
75. Sandino Núñez invierte esta proposición sosteniendo que la organización familiar en la sociedad burguesa es la proyección del aparato estatal en la familia, delegando el poder en el padre.
76. Badiou, A., *Court traité d'ontologie transitoire*. Ed. du Seuil. París. 1998.
77. Foucault, M., “La verité et les formes juridiques” en *Dits et écrits*. T. II. Ed. Gallimard. París. 1994. pp. 546-547.
78. Escrito ya este trabajo encontré expuestas estas mismas ideas por Ana María Fernández en un excelente trabajo titulado “Orden simbólico. ¿Orden político?” Revista *Zona Erógena*. Buenos Aires. Mayo. 1999. Se le puede encontrar también en <<http://www.psicomundo.com/foros/genero/orden.htm>>
79. Fernández, A. M., “Genealogizar al Hombre de Deseo implica por lo menos dos operaciones deconstructivas: a) articular la noción de deseo como fundante de la subjetividad con un momento particular histórico social: la Modernidad; b) considerar la idea de ‘deseo como carencia’ como propia de un pensamiento filosófico y no suponer que la carencia es inherente al deseo. En síntesis: historia del Hombre de Deseo y no sujeto universal de deseo.” (ob. cit.)

80. Allouch, J., "El estadio del espejo revisitado". *El sexo del amo*. Ed. Literales. Argentina. 2001. p.133.
81. Dice Allouch ("Para introducir el sexo del amo". *Revista Litoral* N° 27. p. 99): "La escritura de la metáfora paterna en Lacan aparecía muy felizmente encarnada por Dios que hace que se agiten los falos humanos; así que también ésta debería ser situada con relación al discurso del amo, e incluso del amo. Algunos indicios discretos pero ineliminables hacen pensar en ello: el Nombre-del-Padre interviene como 'significante-amo' sobre el 'deseo de la madre' dominándolo. Esa escritura no tiene pues el alcance general que Lacan pareció atribuirle durante algunos años". Y unas páginas antes (p. 82, N° 72) señala que si bien "la metáfora paterna sirve de referencia y de engrama para la lectura del caso del pequeño Hans [...] ese matema no tuvo a continuación ni el desarrollo ni la fecundidad que se podían esperar a partir del seminario de *La relación de objeto*".
82. Allouch, J., *El sexo del amo*. "Introducción". Ed. Literales. Córdoba. 2001. pp. 26-27.
83. Porge, E., *Los Nombre del Padre en Lacan*. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires. 1998. p. 142.
84. Allouch, J., "Para introducir el sexo del amo". *Revista Litoral*. N° 27. 1999. Córdoba. Argentina.

CAPÍTULO 3
LA PROHIBICIÓN DEL INCESTO Y EL COMPLEJO DE EDIPO.
UNA REVISITA

En una palabra, todo el esquema del Edipo se debe criticar.

J. Lacan

INTRODUCCIÓN

Entre nosotros, en 1994, Marcelo Viñar publicó un artículo titulado “Notas sobre la prohibición del incesto”.¹ En él, partiendo de la antropología, hacía su articulación con el psicoanálisis, para luego desarrollar las relaciones que teje Freud entre indefensión, sexualidad infantil y causalidad psíquica para, por último, establecer la articulación entre el incesto, la fantasía y el proceso de subjetivación. En lo que sigue abordaré el problema desde otra perspectiva, procurando hacer una deconstrucción de determinados conceptos básicos y la genealogía de los mismos, que contribuya a repensar sus alcances, su vigencia, sus límites, su necesidad de actualización, dentro de los acuciantes problemas que nos asedian en nuestra práctica en una época en que la familia, la sexualidad, los valores, aparecen en crisis.

El complejo de Edipo ya no asusta a nadie, es tanto lo que se ha divulgado, cuando no vulgarizado. En *Anlyze this*, en un primer momento a Paul Vitti (Robert De Niro) le horroriza que le interpreten el deseo hacia su madre, pero es tal la manera en que el psicoanálisis se ha difundido en la cultura que, al poco rato, el mismo De Niro ya es el analista de Ben Sobol (Billy Crystal), su analista, un analista de *pocket book*, interpretándole a éste la rivalidad con el padre.

En el seminario del 15 de enero de 1958, Lacan decía que la función del padre “se encuentra en el corazón de la cuestión del Edipo” y que hay un polo histórico en el que “se trataba de saber si el complejo de Edipo, promovido al principio como fundamental en la neurosis pero que en la obra de Freud se convertía en algo universal, se encontraba no sólo en el neurótico sino también en el normal. Y por ello, por una buena razón, es que el complejo de Edipo tiene una función esencial de normalización (*normalisation*)”.²

Si bien la primera versión de *El mito individual del neurótico* –publicada sin la anuencia de Lacan– es de 1953 la versión definitiva es de 1966. Allí Lacan expresa con gran sutileza de matices el problema del Edipo tal como se nos presenta en la actualidad. No da soluciones pero sí abre el campo de problemas, algunos de los cuales se abordarán en este trabajo y en los otros que componen este libro.

Dice así: “El sistema cuaternario tan fundamental en los *impasses*, las insolubilidades de la situación vital de los neuróticos, es de una estructura muy diferente de aquella que es dada tradicionalmente –deseo incestuoso de la madre, la interdicción del padre, sus efectos de tachado– y alrededor la proliferación más o menos lujuriosa de los síntomas. Creo que esta diferencia debería conducirnos a discutir la antropología general que se desprende de la doctrina analítica tal como ella es hasta el presente enseñada. En una palabra, todo el esquema del Edipo se debe criticar. No puedo dedicarme a eso esta tarde, pero no puedo, sin embargo, no intentar introducir aquí el cuarto elemento del cual se trata.

Nosotros planteamos que la situación más normativizante de la *vivencia original del sujeto moderno, bajo la forma reducida que es la familia conyugal*, está ligada al hecho que *el padre se encuentra como el representante, la encarnación, de una función simbólica que concentra en ella aquello que hay de más esencial en otras estructuras culturales, a saber los goces pacíficos, o mejor, simbólicos, culturalmente determinados y fundados*, del amor de la madre, es decir del polo al cual el sujeto está ligado por un lazo, indudablemente natural (*sic*). La asunción de la función del padre supone una relación simbólica simple, donde el símbolo recubriría plenamente a lo real. Sería necesario que el padre no sea solamente el *nombre-del-padre*, sino que él represente en toda su plenitud el valor simbólico cristalizado en su función. Ahora bien, es claro que ese recubrimiento de lo simbólico y de lo real es absolutamente inasible. *Al menos en la estructura social como la nuestra* el padre es siempre, por algún lado, un padre discordante con relación a su función, un padre carente, un padre *humillado*, como diría Claudel. Existe siempre una discordancia extremadamente neta entre aquello que es percibido por el sujeto sobre el plano de lo real y la función simbólica. *Es siempre en esta separación que yace aquello que hace que el complejo de Edipo tenga su valor- de ninguna manera normativizante* (normativante), *sino habitualmente patógeno*”.³ (Destacados D. G.)

Más allá de que Lacan cae en la vieja antinomia de lo natural *versus* lo cultural y coloca a la relación con la madre como “natural”, obsérvese la precisión con que Lacan acota al complejo de Edipo: se trata de una función no sólo normalizante (plano de la patología) sino “normativizante” (plano de las conductas sociales), no de un sujeto universal sino del “sujeto moderno” bajo la forma de la familia nuclear propia de la sociedad burguesa en el siglo XIX y XX, y el padre es el “representante”, es decir que no es en sí, de una función simbólica.

Y más aún, se produce todo ello no en cualquier estructura social ni en todas en general, sino “en la estructura social como la nuestra” donde el padre se enfrenta a un *decalage*, imposible de superar, entre su lugar en lo real y lo simbólico. De ahí *el valor patógeno*, es decir, enfermante, más que normativizante, del complejo de Edipo.

Además creo que no hemos dado en general todo el relieve que tiene la afirmación lacaniana de que sus tres no son los de Freud, que sus tres son lo real, lo imaginario y lo simbólico. ¿Acaso con esta afirmación no está destronando al complejo de Edipo del sitio que tenía en el psicoanálisis?

EL COMPLEJO DE EDIPO Y SUS CRÍTICAS

Las críticas más severas a la concepción psicoanalítica del complejo de Edipo fueron hechas a principio de los años setenta por Deleuze y Guattari, creando el rechazo y la oposición por parte de los medios psicoanalíticos. Salvo Lacan que, no sin irritación, confiaba a la periodista María Antonietta Macciocchi que “estaba persuadido de que *El anti-Edipo* había sido fabricado a partir de sus seminarios donde se encontraba ya, según él, la noción de máquina deseante”.⁴

En una entrevista realizada a Deleuze y Guattari por Catherine Clement, afirmaban que el psicoanálisis, que descubrió el deseo como libido, es decir como producción, luego lo reprime reduciéndolo todo a la peripetia familiar. Guattari decía que “Freud descubre el deseo como libido, como deseo que produce; pero no cesa de enajenar la libido en la representación familiar (Edipo)”. Deleuze sostiene que “el psicoanálisis es algo extraordinario y, al mismo tiempo, desde el principio marcha en una dirección errónea” dado que, tanto en la teoría como en la práctica, ha oficiado como un freno de las máquinas deseantes reduciendo el deseo hacia coordenadas familiaristas. El Edipo así se constituye en un aparato de represión de las máquinas deseantes. Y agrega: “Tampoco deseamos sostener que Edipo, o sus equivalentes, varíen según las formaciones sociales consideradas. [...] es la constante de una desviación de fuerzas del inconsciente. Por eso atacamos a Edipo: no en nombre de unas sociedades que no implicarían a Edipo, sino debido a la sociedad que lo implica de modo eminente, la nuestra, la capitalista. No atacamos a Edipo en nombre de ideales pretendidamente superiores a la sexualidad, sino en nombre de la propia sexualidad, que no se reduce al ‘sucio secretito de familia’. [...] Lo que el psicoanálisis llama solución o disolución de Edipo es en extremo cómico, ya que se trata precisamente de la puesta en marcha de la deuda infinita, el análisis interminable, la epidemia edípica, su transmisión de padres a hijos”.⁵

No es que el psicoanálisis desconociera al deseo como producción, al inconsciente como máquina deseante. Todo lo contrario. Lo que sucedió fue que las máquinas de deseo, con su carácter esquizofré-

nico, vale decir, dispersivo, desterritorializante, perdieron el carácter productivo y cayeron en el campo de la representación, en máquinas teatrales (yo, ello, superyó), que representan, en mil variaciones, el mismo pequeño drama burgués entre papá, mamá y el nene. “Freud –dice Guattari– descubre el deseo como libido, como deseo que produce; pero no deja de enajenar la libido en la representación familiar (Edipo).

Ahora bien, una de las críticas que se han difundido más al Anti-Edipo es el recurso a la idea de esquizofrenia. Esta crítica, que pretendía desacreditar la reflexión de Deleuze y Guattari, ha tenido mucho de ignorancia, cuando no de mala fe. Lo esquizofrénico a lo que hacen referencia Deleuze y Guattari es la forma de nombrar el aspecto decodificante, desterritorializante, desedipizante, de ruptura de las normas que aherrajan el pensamiento y que traban el proceso revolucionario. De oposición, en suma, a los poderes del Estado. Deleuze y Guattari, distinguen a la esquizofrenia como proceso del esquizofrénico del hospital. En éste, justamente, es donde el proceso esquizofrénico ha fracasado. Deleuze y Guattari no están exaltando el derrumbe esquizofrénico, su apragmatismo, su huida del mundo, su catatonía. El proceso esquizofrénico pone en marcha a la máquina revolucionaria, a la máquina artística y a la máquina analítica. Se oponen al psicoanálisis en la medida en que éste se ha transformado en un instrumento más de la opresión capitalista y exaltan al proceso esquizofrénico en la medida que éste libera las fuerzas de la revolución.

Toda crítica a esta obra no puede dejar de lado su contexto de producción: el Anti-Edipo es hijo de Mayo del '68.

Por su parte, Foucault en *La verdad y las formas jurídicas*,⁶ resumía las críticas de Deleuze y Guattari de esta manera: “Deleuze y Guattari han intentado mostrar que el triángulo edípico padre-madre-hijo, no revela una verdad atemporal y tampoco una verdad profundamente histórica de nuestro deseo. Intentaron poner de relieve que ese famoso triángulo edípico constituye, para los analistas que lo manipulan en el interior del tratamiento, una cierta manera de contener el deseo, de garantizar que el deseo no termine invistiéndose, difundiéndose en el mundo que nos circunda, el mundo histórico; que el deseo permanezca en el seno de la familia y se desenvuelva como un pequeño drama casi burgués entre el padre, la madre y el hijo.

Edipo no sería pues una verdad de naturaleza sino el instrumento de limitación y constricción (*contrainte*) que los psicoanalistas, a partir de Freud, utilizan para contener el deseo y hacerlo entrar en una estructura familiar que nuestra sociedad definió en determinado momento. En otras palabras, Edipo, según Deleuze y Guattari, no es el contenido secreto de nuestro inconsciente, sino la forma de constricción que el psicoanálisis intenta imponer en el tratamiento a nuestro deseo y a nuestro inconsciente. Edipo es un instrumento de poder médico y psicoanalítico que se ejerce sobre el deseo y el inconsciente”.

Esta posición, a veces demasiado radical y siempre muy provocadora, ofrece puntos de reflexión, de acuerdo y disenso.

En primer lugar, debo plantear una discrepancia de principio: Deleuze y Guattari ontologizan al deseo, como si existiera un grado 0 del deseo sobre el cual luego los aparatos del Estado, el poder médico y psicoanalítico entre ellos, ejercerían su limitación, su represión, su coacción, su disciplinamiento. Diferente es la posición de Foucault que lo que hace es una genealogía del deseo.

En segundo lugar, discrepancia en cuanto al procedimiento ya que Deleuze y Guattari –diría– diabolizan al psicoanálisis. Es cierto que el psicoanálisis forma parte de los aparatos del Estado pero también es cierto que el psicoanálisis, como teoría y como práctica, no solamente ha creado un nuevo campo del saber, y por ende un nuevo sujeto, sino que también ha tenido una acción liberadora.

Ahora bien, estas objeciones no deben impedirnos reconocer los aspectos positivos de su crítica. Desde luego que con el complejo de Edipo no es una verdad de naturaleza, desde luego que puede servir como coacción para que el deseo no se difunda en el medio circundante y quede en el reducto de la familia, y desde luego que a través suyo se puede ejercer el poder médico y psicoanalítico.

Para no extenderme más voy a “robar” a Sandino Núñez los ejes, que me parecen fundamentales, de la crítica a Deleuze y Guattari:

“Si Edipo no es más que una *contrainte*, sometimiento por detención abrupta de los procesos productivos de las máquinas deseantes, domesticación del deseo y de las máquinas, sin decirlo, sostengo que:

a. las máquinas deseantes son espíritus o cuerpos libres, o la circulación y el ensamblaje libres de espíritus o cuerpos libres, anteriores al ejercicio del poder, con lo cual no puedo evitar la reificación de la metáfora y su rigurosa suprahistoricidad;

b. de los cuerpos teóricos o doctrinales y de los aparatos ideológicos (como proyecciones de una clase, un sujeto social) derivan las propias tecnologías de gobierno e intercambio social. ‘Cuidado con Edipo!: es la herramienta que utiliza cierta burguesía ilustrada para implementar o justificar su poder.’ Así, todo termina por funcionar, en cierta medida, como si la vasta civilización familiar se hubiera construido a partir de la *contrainte* edípica y psicoanalítica, y a poco de criticada o denunciada o desconstruida ésta, como avatar de un poder (o de ejercida una práctica consecuente con esta desconstrucción), se desvanecerían las arquitecturas y las consecuencias del familiarismo patriarcal moderno. [...] Edipo es sin dudas un discurso histórico, quiero decir, un discurso *de clase*. Pero el asunto es que obviamente el discurso ya asentado de una clase social no es solamente los contenidos ideológicos a través de los cuales esa clase intenta legitimar su poder (¿qué hay de la propia *legitimación* en tanto que procedimiento, exigencia o necesidad?). Más interesante que el mensaje es el medio, la tecnología. Más interesante que los hechos históricos de la educación es la propia acción e institución

educativa como hecho histórico. Más interesante que las ideologías y las doctrinas es la propia escritura que las hace posibles, en el buen entendido que la escritura es también un fenómeno histórico y de clase. Si la discursividad tiene que ver con la tecnología, ya no podríamos hablar de ella como herramienta de un poder o como objetivación de una *clase*, considerada como una especie de sujeto social fundante y rigurosamente sin historia, sino como un proceso estrictamente insubjetivable”. (Comunicación personal)

Por lo tanto no podemos dejar de reconocer que el complejo de Edipo, si bien no es una verdad del deseo como realidad ontológica, sí es una verdad histórica, en el sentido de que el Edipo edipizó toda la sociedad del padre y es por ello que operó como forma de disciplinamiento.

Pero todo esto no excluye, sino que implica, que el complejo de Edipo ha operado en el imaginario social y es una realidad efectiva (Wirklichkeit) en lo inconsciente. Dicho esto teniendo en cuenta que lo inconsciente y la teoría sobre el inconsciente son, también, construcciones sociales (culturales) de la realidad y, por lo tanto, no tienen estatuto ontológico, lo que no les priva de un enorme valor heurístico y de herramientas teóricas imprescindibles. Con estas salvedades, no es que el complejo de Edipo no exista en lo inconsciente y no sea un conflicto, pero una vez que se hace consciente es capturado en el campo del saber y penetra dentro de las formas del disciplinamiento al domesticar la fuerza de lo pulsional. Lo que sí importa, más que “descubrir” lo edípico, es cómo se han tejido historias, cómo se han construido fantasmas, cuáles han sido los procesos identificatorios, cómo se ha sepultado (¿o hundido?) (*Untergang*) el complejo de Edipo, cómo se ha constituido el superyó, procesos, todos ellos, que no son ajenos a las relaciones de poder.

Dicho de otra manera: una de las tareas imprescindibles para el psicoanálisis es la de retomar las líneas de pensamiento abiertas por Freud en torno a las relaciones entre lo público y lo privado y lo íntimo, tal como la está desarrollando Marcelo Viñar entre nosotros, para ver cómo la coacción social genera los procesos de autocoacción.⁷ Como sostiene Norbert Elías “el proceso civilizatorio supone una transformación del comportamiento y de la sensibilidad humanos en una dirección determinada. [...] Pero es evidente que en ningún momento ha habido seres humanos individuales que hayan tratado de realizar esa transformación, esta ‘civilización’, de modo consciente y ‘racional’ por una serie de medidas que persigan tal objetivo. [...] La civilización no es ‘racional’, y tampoco es ‘irracional’, sino que se pone y se manifiesta ciegamente en marcha por medio de una dinámica propia de una red de relaciones [sociales], por medio de cambios específicos en la forma en que los hombres están acostumbrados a vivir”. Lo que sucede es que por el hecho de vivir en sociedad los seres humanos establecen entre sí relaciones de interdependencia de las que “deriva un orden de un tipo concreto, un orden que es más

fuerte y más coactivo que la voluntad de los individuos y la razón de los individuos aislados que lo constituyen”. Los cambios sociales generan diferenciaciones y nuevas relaciones a través de las redes que se establecen y, por lo tanto, formas de coacción externa (social) que provocan autocoacciones.⁸

En suma: desde el momento que toda la cultura se edipizó *el Edipo ha sido la organización fantasmática del deseo en las sociedades del padre*, por ello “se desenvuelve como un drama casi burgués entre el padre, la madre y el hijo”, es decir, en la forma en que la familia se organiza en la sociedad burguesa. No es ajeno a esto el hecho de que el descubrimiento de Freud, uno de los mayores del psicoanálisis y de la cultura, fuera pensado bajo un modelo jurídico: el deseo como falta (delito), la prohibición como ley, la castración como pena.

Nada de esto desmerece el aspecto y efecto revolucionario del pensamiento de Freud ni cuestiona la vigencia del psicoanálisis, pero los grandes descubrimientos también son –y no podría ser de otra manera– como un Jano Bifronte, por un lado traen lo nuevo pero no por ello están desprendidos de las categorías de una época, de sus herramientas, de sus modelos teóricos, de sus mentalidades.

En un Estado de la modernidad, en la época contemporánea, nada queda fuera del Estado. No sólo pertenecen a él los clásicos poderes estatales (ejecutivo, legislativo y judicial) junto con el Ejército y la Policía, los partidos políticos, incluyendo los de la oposición, sino también los sindicatos, las Universidades, las instituciones científicas. Poder y saber forman una dupla indisociable y todo forma parte de la gubernamentalidad. (Foucault) Con la salvedad, en la cual insiste el Foucault de la última época, de que el poder no es nunca una entidad ontológica, sino que siempre se trata de *relaciones de poder*, es decir, de relaciones entre fuerzas, lo que las distingue de los *sistemas de dominio* (monarquías absolutas, sistemas totalitarios, regímenes dictatoriales) donde no existe lugar para la oposición, la confrontación, el disenso, aunque no debemos olvidar que *todo* instituido tiene una *tentación* totalizante y totalitaria.

Para los psicoanalistas la relación del complejo de Edipo con la prohibición del incesto es tan evidente que no genera cuestionamientos, va de suyo. Podemos decir que las prohibiciones, del incesto y del parricidio, son las contracaras, el complemento, de los deseos edípicos y parricidas.

Con la invención del mito de la horda Freud trató de explicar la aparición de lo social. El error no está en el “descubrimiento” del complejo de Edipo sino en su universalización. Al mito edípico –que si bien es una creación de la sociedad burguesa y patriarcal, se extiende a otras estructuras y no sólo a la familia burguesa (papá-mamá-hijo)– lo podemos considerar como una forma histórica concreta de un proceso más general de individuación de los sujetos y de producción de lo social.

Más allá de la explicación cargada de intencionalidad, Leo Bersani

dice que el mito edípico es “un vehículo privilegiado [en una época determinada] para la metaforización dramática de la *necesidad* del sujeto de que lo saquen de la intimidad y lo convoquen a lo social, que lo salven de las uniones extáticas que amenazan la individuación. El padre que prohíbe, después de todo, no es exterior al escenario de la unión con la madre. No invade desde afuera un apego sin ambivalencias; es un elemento constituyente de ese apego en cuanto salva al sujeto de los peligros del deseo. Permite la expresión de éste al garantizar que no será satisfecho”.⁹

EL COMPLEJO DE EDIPO Y EL MITO DE EDIPO

Como se sabe, si bien Freud hizo el descubrimiento del complejo de Edipo en una primera etapa a partir de su autoanálisis y del análisis de sus pacientes, más tardó en desarrollar el complejo de castración y en realizar las distintas articulaciones con el complejo de Edipo.

Por otra parte, respecto al complejo de Edipo, Freud efectuó primero una generalización y luego dos universalizaciones. La generalización consistió en extender su experiencia personal y su trabajo con los pacientes burgueses de una Viena victoriana de fines del siglo XIX y principios del XX, tomándolo primero como el complejo nuclear de las neurosis y luego como núcleo del psiquismo humano cuando aborda el tema de la sexualidad infantil. Pero tan importante –o más– fue su trabajo de universalización. El primer movimiento en este sentido fue simultáneo con el anterior cuando le da al complejo por él descubierto el nombre de complejo de Edipo, es decir, toma como referencia mayor el nombre del personaje de una de las tragedias más grandes de la Grecia Clásica. Vale decir que con ello el descubrimiento ya no sólo se refería a un momento de la cultura occidental, sino que se remitía al origen mismo de esta cultura en el pensamiento griego.

El segundo paso en el sentido de la universalización lo realiza muchos años después con su obra *Tótem y Tabú* donde la universalización adquiere su total magnitud: ya no se trata de un hecho referido y propio de una cultura sino de algo que no sólo es propio de lo humano sino que es fundante de lo humano. Los descubrimientos de la antropología, de los cuales se sirvió Freud, parecían confirmar, si no la hipótesis de *Tótem y Tabú*, por lo menos la tesis central de su obra: la relación entre el deseo incestuoso y el deseo parricida con la ley. Los aportes posteriores, a partir de la década del cincuenta, con el gran desarrollo del pensamiento estructuralista en antropología, fueron, para el psicoanálisis, fenómenos confirmatorios, sobre todo con la ilusión de un freudo-marxismo maridado por el estructuralismo.

Todo hacía entender que prohibición del incesto y complejo de Edipo iban de la mano y que la unión del psicoanálisis y la antropología era, sino ideal, por lo menos aconflictiva y mutuamente enriquecedora. En otros términos, el complejo de Edipo y la prohibición

del incesto eran isomórficos en el psicoanálisis y la antropología. Al correr en paralelo –y articulados entre sí– la prohibición del incesto, con su carácter universal, confirmaba la universalidad del complejo de Edipo. Sin embargo resulta llamativo que mientras en el psicoanálisis el complejo de Edipo aparece como central, materia prima de la práctica y núcleo de la teoría, en antropología estructuralista todo ha estado centrado en la prohibición del incesto y poca o ninguna importancia se le ha dado al complejo de Edipo.

Ahora bien, en el psicoanálisis, ¿en la relación entre el complejo de Edipo y prohibición del incesto, es primero el deseo y luego la prohibición, o a la inversa? En una primera lectura parece evidente que primero es el deseo y luego la prohibición, y creo que ésta era la lectura que hacía Freud. Sin embargo también es legítimo sostener, como se lo ha hecho a partir del pensamiento de Lacan, que la relación entre deseo y prohibición se puede invertir y que lo que había entre el macho de la horda (no el padre) y su progenie era del orden del instinto y no del deseo. Entonces, es el crimen, esta especie de protoparricidio, y la incorporación subsiguiente, lo que dan origen al padre y a la ley, y, desde allí, desde la prohibición, se originaría el campo de la ley, de lo simbólico, del deseo y de la pulsión. Parafraseando a San Pablo, y la paráfrasis no es inocente, podríamos decir que por la ley conocimos al deseo. Digo que no es inocente porque cuando sustituyo en el enunciado de San Pablo “pecado” por “deseo” estoy haciéndolo porque incluyo al deseo como pecado, lo que ha sido lo característico del pensamiento de la Iglesia.

No tomé, entonces, este ejemplo al azar, sino porque el tema de la articulación entre la ley y el deseo es fundamental en la cultura occidental.

Como decía antes, Freud descubre el complejo de Edipo a través de su autoanálisis y del análisis de sus pacientes. El recurso a *Edipo Rey* tiene una doble finalidad: dar una legitimación culta, por un lado, y, por otro hacer un primer movimiento de universalización.

Los helenistas han discutido esta argumentación. J. P. Vernant, en un memorable trabajo titulado “‘Edipo’ sin complejo”, efectúa esta crítica desde distintos ángulos, polemizando con Freud y con Anzieu.¹⁰ La discusión se realiza en varios niveles.

En primer lugar Freud argumenta que la universalidad del complejo de Edipo queda probada porque el *Edipo Rey* emociona tanto a los espectadores atenienses del siglo V a.C. como a los espectadores actuales y ello porque al levantar el velo que ocultaba a Edipo su deseo incestuoso y parricida, pone en escena, ante nosotros y ante *espectadores de cualquier tiempo y cualquier cultura*, esos mismos deseos. En este sentido la tragedia muestra lo que aparece a luz en el trabajo analítico.

Esta demostración –dice Vernant– está sin embargo fundada sobre un círculo vicioso: “Una teoría elaborada a partir de casos clínicos y de sueños contemporáneos encuentra su ‘confirmación’ en un texto

dramático de otra época. Pero este texto sólo puede aportar esta confirmación en la medida en que él mismo es interpretado en referencia al universo simbólico de los espectadores de la actualidad, tal, por lo menos, como lo concibe la teoría en cuestión. Para que el círculo no fuera vicioso hubiera sido necesario que la hipótesis freudiana, en lugar de presentarse al comienzo como una interpretación evidente por sí misma, apareciera, al término de un minucioso trabajo de análisis, como una exigencia impuesta por la obra misma, una condición de inteligibilidad de su ordenamiento dramático, el instrumento de un total desciframiento del texto". En su afán de universalización Freud proyecta al pasado la vivencia de los espectadores del siglo XIX y XX, desestimando el contexto histórico, social y mental, que es el que da al texto "todo su peso de significación". Con ello se desconoce, nada menos, que Sófocles escribe su Edipo en un momento de transición entre la Grecia arcaica y la Grecia clásica, momento de fundación de la Ciudad-Estado, en donde los ciudadanos ya no son más presa de un destino que los determina en su totalidad y empiezan a tener poder de decisión. Por lo tanto son responsables. Es el momento de pasaje de lo que se ha llamado cultura de la vergüenza a la cultura de la culpa, con todo el movimiento de interiorización que ello significa. *Edipo Rey*, en realidad *Edipo Tirano*, es la tragedia de la desmesura, la *hybris*, una de las cosas que más temían los griegos. Edipo es el hombre del poder y del saber en exceso, como lo ha planteado Foucault. Aunque resulte extraño, en griego no existe una palabra que designe explícitamente al incesto, lo que no significa que el incesto estuviera permitido. El incesto es calificado como "acto impío", "infame entre los infames" y recibe nombres distintos, por epónimos, de acuerdo con quien se efectuó el incesto.

Antes de retomar las críticas a D. Anzieu quiero referirme a mi trabajo mencionado anteriormente. En él, si bien compartía la mayor parte de las críticas de Vernant, discutía la posición de que Edipo no tenía complejo. Me basaba para ello en que Edipo, al conocer el oráculo, huye espantado ante la posibilidad de matar a Polibio y Mérope, para él sus verdaderos padres. Sostenía entonces que si huía era porque el temor al parricidio y al incesto era la expresión de su deseo. Argumentación claramente emitida desde el lugar del saber: si hay temor es porque hay deseo y represión. No me di cuenta entonces que al recurrir a este razonamiento cometía un grueso error metodológico, no sólo en psicología histórica sino, lo que es más grave, en psicoanálisis. Como el mismo Freud lo enseñó, el paradigma de la interpretación lo mostró en la metodología de la interpretación de los sueños con la asociación libre del paciente y, podemos agregar, el paradigma de la emergencia de lo inconsciente lo encontramos en el lapsus. Es decir que es en el discurso del paciente –y sólo en él– que emerge una verdad. Desde el campo de la psicología histórica el mismo rigor es requisito: sólo lo que está en el texto debe ser el fundamento del método interpretativo. Cuando analizando *Edipo*

Rey recorro al saber de la teoría, sin que en el texto se encuentre la confirmación, estoy realizando una extrapolación con elementos que no están en la obra. Revisando con detenimiento el texto de Sófocles no se encuentra en parte alguna ningún indicio, salvo el del conejo que ya puse en la galera, del deseo incestuoso y del deseo parricida. No afirmo con ello que en Edipo no existiera. Lo que sí digo es que siendo una hipótesis verosímil sin embargo no la podemos confirmar en el texto y, por lo tanto, no podemos utilizarla como demostración de que la obra de Sófocles es una confirmación de la teoría analítica. Entonces es cierto –como dice Vernant– que el Edipo, de *Edipo Rey*, es un Edipo sin complejo.

Para mayor abundamiento, existen otras versiones del mito edípico, aquellas de la Grecia arcaica. En una de ellas Edipo se casaba con Yocasta, tenían hijos, y vivían felices comiendo perdices, sin que ello significara, obviamente, que en la Grecia arcaica no existiera la prohibición del incesto. En otra Edipo mata a Layo en la disputa por el amor de Crisipo, hijo de Pélope, quien había protegido a Layo cuando tuvo que huir de Zeto y Anfión, al apoderarse éstos del reino de Tebas. En otra Yocasta no es la madre de Edipo sino su madrastra. En otra, si bien Yocasta se suicida, Edipo sigue reinando sobre Tebas, etcétera. Por último, las versiones épicas difieren mucho respecto a quién es la madre de Edipo, aparte de Yocasta.

En lo referente a la maldición que cayó sobre Layo, y que hace que Edipo cometa el parricidio y el incesto, ella es debida a que Layo se enamoró y raptó a Crisipo, violando la ley de la hospitalidad.

Por otra parte, en el siglo II, Artemidoro de Daldis, en su *Onirocrítica*, interpreta los sueños incestuosos como sueños sexuales, pero no en sentido edípico. Pero esto no es lo importante a los efectos de lo que quiero mostrar. Lo importante es que, en esa época los sueños de incesto no sólo no se acompañaban de horror, sino que ni siquiera eran sueños de angustia, y en el caso de la relación madre-hijo podían vaticinar los acontecimientos más favorables o los más desfavorables.^{11,12}

Pasemos ahora, someramente, a las críticas que Vernant dirige a Anzieu. El texto de Anzieu, escrito en 1966, que eran los momentos de gloria del psicoanálisis, aquellos en que, junto con el marxismo, eran los dos grandes metarrelatos que podían explicar la historia, la sociedad y el psiquismo.

En su pretensión omnicompreensiva, Anzieu cree demostrar que lo edípico se encuentra en toda la mitología griega desde la teogonía.

La tesis de Anzieu, aventurándose en la antigüedad clásica con las únicas armas del psicoanálisis, es la de que los helenistas no han podido reconocer, por sus propias resistencias, que en *toda* la mitología griega se puede descubrir la fantasmática edípica. Para Anzieu, todos los mitos griegos reproducen en forma de infinitas variantes el tema de la unión con la madre y el asesinato del padre.

Frente a ello Vernant sostiene que “se podría plantear como regla metodológica que no se encuentran jamás dos mitos cuyo sentido sea exactamente el mismo. Si todos [los mitos] por el contrario se repiten, si la sinonimia es la ley del género, la mitología no puede constituirse, en su diversidad, en un sistema significativo. Impotente de decir otra cosa que Edipo, y siempre Edipo, ella no quiere decir nada”.

Si, por ejemplo, edipizamos la cosmogonía dejaremos de lado que “en ella se están planteando los problemas de lo uno y lo múltiple, de lo indeterminado y de lo definido, el conflicto de unión de los opuestos, su mezcla y equilibrio, el contraste entre la permanencia del orden divino y la fugacidad de la vida terrestre”.

Tomemos el ejemplo de la *Teogonía* de Hesíodo: Caos es un vacío indiferenciado. A él se opone Gaia, la madre universal, quien crea, a partir de sí misma, su contrario *masculino*, Uranos, el cielo macho. Con Uranos Gaia engendra hijos, en sentido propio, que están formados por principios opuestos. Si bien tienen una individualidad están hechos de una manera desordenada. El cielo yace sobre la tierra cubriéndola enteramente y la progenie, sin distancia entre los padres cósmicos, no puede desarrollarse y revelar su propia forma. Entonces Gaia, irritada con Uranos, alienta a su hijo Cronos para que expulse a su padre y lo mutile. De esta manera el cielo y la tierra se separan y cada cual permanece en su sitio. En el espacio intermedio se suceden el Día y la Noche. Los testículos de Uranos dan origen a dos series de dioses. De la sangre caída sobre la tierra nacerán la Erinias, las Ninfas Melianas y los Gigantes, potencias de la venganza de sangre y de la guerra, de la lucha, del enfrentamiento; la sangre caída sobre el mar dará nacimiento a Afrodita Urania, que preside la unión sexual, el casamiento, las fuerzas de la armonía. “La separación del cielo y de la tierra inaugura un universo donde los seres se engendran por la unión de los contrarios, un mundo reglado por la ley de complementariedad entre los opuestos, que a un tiempo se enfrentan y acuerdan.”

¿Cuál es la interpretación de Anzieu? Uranos –nos dice– comete incesto con Gaia y Cronos ha castrado a su padre, “como el viejo de la horda primitiva, del cual Freud a forjado el mito en *Tótem y Tabú*, habría sido realmente asesinado y devorado por sus hijos”.

En su argumentación, Anzieu pasa por alto una serie de elementos: en primer lugar, Uranos no nace de Gaia fruto de ninguna relación sexual, no tiene padre, Gaia lo extrae de sí, al mismo tiempo como su doble y su contrario. Sólo por un forzamiento edipizante se puede “encontrar” allí la presencia del complejo de Edipo ya que no se puede decir que haya habido un padre, ni una unión incestuosa, ni siquiera una relación sexual. Por otra parte, Cronos no mató a su padre, por lo tanto no existió parricidio y es el único caso en la mitología griega en que un dios o un héroe ha sido emasculado.

Pero esto no arredra a Anzieu: “Los sustitutos simbólicos de la castración son identificables: tirar de la altura, cortar, perforar, tomar

el lugar y el poder". Más aún: la devoración de los niños por el padre o por las bestias salvajes a las cuales son expuestos constituyen una "forma primera y radical de la castración". Y continúa ahora Vernant: "Así los mitos de sucesión, de lucha por la soberanía, [...] las leyendas heroicas de exposición, los diversos temas de caída o de precipitación, de tragar y de envolver, todo viene a telescoparse y a confundirse en una universal castración (del padre por el hijo, o inversamente)".

Con esto quiero decir que el primer procedimiento freudiano de universalización, aquel que recurría a la tragedia de Sófocles, queda invalidado porque allí donde se encontrar al complejo de Edipo no se lo encuentra en el análisis riguroso del texto y porque, metodológicamente, no es admisible considerar que, como para el marxismo lo económico, el complejo de Edipo es la infraestructura desde se pueden explicar todos los fenómenos humanos.

EL COMPLEJO DE EDIPO Y LA ANTROPOLOGÍA

Para los psicoanalistas la segunda prueba de universalidad del complejo de Edipo viene aportada por la antropología, esto, por lo menos, desde *Tótem y Tabú*. Lo que resulta llamativo es que los antropólogos no analistas, reconociendo los méritos de la hipótesis freudiana, no la han aceptado y en las investigaciones antropológicas, en general, no se hace uso de lo que para los psicoanalistas es la clave comprensiva, y no podemos recurrir al fácil expediente de que ello se debe a las resistencias al análisis de los antropólogos, expediente demasiado manido que puede haber tenido su razón en algunos casos en las primeras épocas del psicoanálisis, actualmente es un argumento obsoleto.

No voy aquí a hacer una discusión sobre *Tótem y Tabú*, una de las obras más hermosas, creativas y osadas del pensamiento psicoanalítico. En ella, el intento de Freud es similar al que años después emprenderá Lévi-Strauss: pensar el pasaje de la naturaleza a la cultura, es decir, la aparición del *Homo sapiens*.

Como en la sección anterior el objetivo es discutir el argumento de universalidad que Freud pretende extraer de la antropología.

Las objeciones provenientes del campo de la antropología son de distinto tipo y no pienso agotarlas. Trataré, entonces, de enumerar algunas de ellas.

Los ejemplos que utiliza Freud son de pueblos cuya descendencia es unilateral y en especial, por lo menos en su "origen", matrilineal.

El totemismo no es un fenómeno que aparezca en todos los pueblos "primitivos" y la explicación de Freud fracasa en las sociedades no totémicas.

Por su parte, Lévi-Strauss realiza una crítica metodológica. Según él, las consecuencias que extrae Freud con su mito están incluidas

en las premisas que están implícitas en su punto de partida, ya que lo que hace Freud es proyectar el deseo edípico de sus pacientes hacia un supuesto origen al que luego lo constituye como momento fundante. Desde luego que para Freud este procedimiento es legítimo dada su convicción haekeliana de que la ontogenia repite la filogenia. Dice Lévi-Strauss: "Freud explica, con éxito, no desde el origen de la civilización sino desde su presente, y, al salir en busca del origen de una prohibición, logra explicar cómo se desea el incesto inconscientemente, pero no por qué es conscientemente condenado. Se dijo y se repitió lo que hace a *Tótem y Tabú* inaceptable como interpretación de la prohibición del incesto y de sus orígenes: gratuidad de la hipótesis de la horda de los machos y del asesinato primitivo, círculo vicioso que hace nacer el estado social de procedimientos que lo suponen. [...] Las satisfacciones simbólicas a las que se inclina la nostalgia del incesto según Freud, no constituyen entonces la conmemoración de un acontecimiento. Son otra cosa y más que eso: son la expresión permanente de un deseo de desorden o más bien de contraorden. Las fiestas desempeñan la vida social al revés, no porque antaño fue tal sino porque jamás fue así y no podrá ser jamás de otro modo".

En lo referente al punto capital que el mito pretende dilucidar, la incorporación del macho de la horda dando origen a la ley (prohibición del incesto y prohibición del parricidio) lo que obliga al intercambio de mujeres, base del vínculo social, no esclarece el punto más importante: el de cómo es posible que la incorporación de este macho, figura terrible, despótica y omnipotente, pueda dar origen a un padre simbólico, para utilizar la terminología lacaniana.

Claro, se podrá argumentar, efectuando un deslizamiento del complejo a la estructura, que si bien el complejo de Edipo no es universal, sí lo es la estructura edípica. Sin embargo, en su monumental obra *Las estructuras elementales de parentesco*, Lévi-Strauss describe una serie de variedades de estructuras básicas, elementales, pero no dice, al contrario, niega, que detrás de ellas haya una estructura básica a las cuales se puedan remitir todas las otras, lo que sería el caso si la estructura básica y universal fuera la edípica. Ello es coherente con su posición estructuralista: hacer eso sería oponer lo concreto a lo abstracto, o la forma al contenido, cuando, para el estructuralismo, la estructura no tiene contenido, lo que diferencia, además, al estructuralismo con el formalismo.¹³ Por otra parte, sería digno de sospecha el hecho de que la estructura básica, a la cual se pueden reducir todas las otras, ya fueran elementales o complejas, coincidiera con la estructura básica de la familia nuclear propia de la sociedad burguesa y del patriarcado, como si la estructura edípica, luego de una larguísima evolución, se hubiera actualizado al fin en la sociedad occidental y con el triunfo de la burguesía.

Y, sin embargo hay trabajos antropológico-psicoanalíticos que parecen dar razón a la universalidad del complejo de Edipo. Me refiero, en primer lugar, a la obra de Géza Róheim (1891-1953),¹⁴

en mi conocimiento el único psicoanalista que además era antropólogo. La enorme obra de Róheim fundamenta en forma elocuente la universalidad del Edipo con el análisis de los sueños, los cuentos populares, los mitos y los ritos en pueblos “primitivos” de distintas parte del mundo.

Si bien su concepción de la antropología psicoanalítica se basa en *Tótem y Tabú* difiere de Freud en que no adhiere a la tesis de que la ontogenia repite la filogenia. Para Róheim esto no es cierto y lo ontogénico alcanza para explicar la universalidad de lo humano a partir de la situación de indefensión (*Hilflosigkeit*) propia del recién nacido. En ello sigue la teoría de la fetalización de Bolk, lo que lo lleva a prestar mucha atención a la “etapa preedípica”, y a las concepciones de Imre Herman sobre el aferramiento del bebé de los primates al cuerpo de la madre (lo que luego Bowby llamará el apego), y también a las concepciones kleinianas. Pero aunque dé gran jerarquía a lo preedípico es en realidad para reforzar a lo edípico, y los mecanismos descritos por Klein le sirven de herramienta preciosa para desentrañar las relaciones de los sujetos y para comprender a los mitos y ritos como formas de elaborar no sólo las angustias edípicas sino también a las angustias primitivas que, para él, aparecen claramente entendibles en las formaciones culturales de los pueblos “primitivos”, y que son propias de la ontogénesis, común a todos los seres humanos.

Su experiencia de campo la realiza en los años 1929-1932, en Australia con los aranda, durante cuatro meses; luego en las Normanby de la Melanesia, durante nueve meses; y de regreso, con los indios yuma, en la frontera entre Arizona, California y México. Pero además analizó los documentos sobre los indios kaingang del Brasil, los yurok y los navaho de Estados Unidos, la cultura en las islas de Alor y la de las islas Marquesas, etcétera. Menciono todo esto para mostrar que su esfuerzo investigativo cubrió un amplísimo campo de pueblos y culturas. A lo que agregó la práctica del psicoanálisis hasta el fin de sus días.

En las islas Normanby, donde estuvo más tiempo, la organización es matrilineal y matrilocal, al igual que en las Trobriand. Róheim explica este tipo de organización como una forma de defensa ante el deseo incestuoso y parricida, desplazando hacia la hermana el deseo incestuoso y hacia el tío-materno el odio al padre. Toda la organización matrilineal y matrilocal tiene el fin de domeñar los intensos sentimientos parricidas. Los ritos de iniciación, sobre todo, la circuncisión y la subincisión serían formas de elaborar una angustia de castración poderosa. Róheim es conteste con otros antropólogos en la prácticamente ausencia de trastornos en la esfera sexual en los pueblos primitivos. En su experiencia no encontró nunca ningún caso de impotencia, frigidez, relaciones sádicas o masoquistas, y sus entrevistados no planteaban reparos hacia la *fellatio* o el *cunnilingus*; los casos de homosexualidad son rarísimos y no se describen cuadros psicóticos.¹⁵

¿Cómo pensar entonces esta disparidad entre la intensidad de los deseos edípicos y la angustia de castración y la falta de sintomatología? Se me ocurren dos hipótesis. La primera –que creo que sería la de Róheim– es la de que la organización social, con los procedimientos de desplazamiento y proyección de los impulsos hostiles a otros miembros de la parentela, fuera de papá-mamá, la ausencia de período de latencia, más los ritos de iniciación, permite elaborar y resolver de una manera mucho más efectiva la conflictiva sexual. La segunda es la de que estas sociedades y estas culturas no son edípicas y, por lo tanto, no están “neurotizadas”, lo que no quiere decir que en ellas no aparezcan angustias de fragmentación, separación, indefensión, castración. (Para las características de la sociedad trobriandesa véase, en este mismo volumen, “Lugares y funciones”.)

La argumentación de Róheim es impecable y, como ya dije, está fundada abundantemente en mitos, ritos, cuentos, sueños, a los cuales aplica la teoría psicoanalítica y demuestra la universalidad del complejo de Edipo, al punto que aparece como irrefutable. Y lo es... *siempre y cuando nos situemos dentro del campo psicoanalítico* y dejemos de lado el análisis del fundamento de su procedimiento interpretativo, que es el siguiente:

Róheim, *aplica* la teoría psicoanalítica al material etnográfico. Quiero decir con ello que, por ejemplo, para el análisis de los sueños, no utiliza la técnica que Freud nos legó, basada en la asociación libre del paciente para llegar a la interpretación, sino que para la interpretación de su material hace un *placage* de la teoría sobre el material y no trabaja sobre la “asociación libre” de sus entrevistados. Lo mismo para los mitos, ritos, etcétera. Es decir que Róheim se ubica en el lugar del saber y no de la verdad, para recurrir a una distinción lacaniana.

¿Qué dos operaciones debe cumplir Róheim para hacer operar su procedimiento interpretativo? ¿Cuáles son las condiciones de la demostración de la universalidad del complejo de Edipo?

La primera consiste en recurrir a una clave interpretativa que, aplicada al dato antropológico, permite realizar esa interpretación. La teoría del complejo de Edipo no se la encuentra al final del proceso interpretativo sino que está allí desde el principio y es la que da la coherencia y consistencia a la interpretación, si no la interpretación sería tan “mística” (B. J. Whorf) o “precientífica” (Bachelard), o del “pensamiento primitivo” (Lévy-Brül), como la de Artemidoro de Daldis para los sueños o la de la astrología o la de los mitos dentro de una cultura “primitiva”. Esta es la misma objeción que hacía Vernant a la interpretación freudiana de la tragedia de Sófocles, pero es más válida aun que en el caso de los griegos porque nos encontramos ante una cultura ajena a la nuestra.

La segunda operación de Géza Róheim consiste, como ya fuera analizado en el capítulo “Lugares y funciones”, en traducir todas las relaciones de parentesco, *cualquiera fuera la cultura*, a la relación

papá-mamá-hijo, es decir, a la estructura edípica. Como vimos en el trabajo citado es imposible reducir las categorías de parentesco de las Trobriand o las Normanby, etcétera, a las nuestras, como si a todas les correspondiera una estructura básica común: la edípica. No es legítimo traducir el término trobriandés *tama* por padre ni *kadagu* por tío materno porque ninguna de las dos palabras corresponden a nuestro significado de padre o tío materno. Si realizo ese procedimiento desde luego voy a encontrar el complejo de Edipo de una manera universal porque antes yo lo puse ahí.¹⁶

Pero la refutación empírica más categórica respecto a la universalidad del complejo de Edipo, aportada por la antropología, fue dada por Cai Hua en su estudio de los *na*.¹⁷ (Ver en este mismo volumen: 'Una cultura matrilineal sin esposo y sin padre' en "Lugares y funciones".)

El caso de la cultura *na* es, en este sentido, ejemplar, ya que en ella encontramos una sociedad sin esposo y sin padre, con lo cual queda definitivamente refutada la universalidad del complejo de Edipo. También con ello se cuestionan las dos variantes de la teoría antropológica la "del parentesco" (*kinship system*): la *teoría de la descendencia* y la *teoría de la alianza*, como condiciones *sine qua non* de la organización social. La primera dice que la familia nuclear básica, el hombre con su mujer y su hijo, fundada en requerimientos naturales, es universal y forma el núcleo duro en torno al cual se resuelve cualquier organización social. Como se ve esta teoría considera que la estructura básica de toda sociedad es la estructura de la familia burguesa del siglo XIX y del siglo XX. La teoría de la alianza establece que el matrimonio, con su intercambio de mujeres entre las familias, es el punto central del parentesco. La sociedad *na* invalida la pretensión de universalidad de ambas teorías.

"A partir de ahora—dice Hua—el matrimonio no puede ser considerado más como el único modo institucionalizado posible del comportamiento sexual. [La visita *na* demuestra que] la afinidad [relación de parentesco político], la alianza del matrimonio, la familia, [usualmente consideradas] esenciales en la antropología, están ausentes en esta cultura.

El caso *na* "demuestra en los hechos que el matrimonio, la alianza matrimonial y la familia (*tanto como el complejo de Edipo*) no pueden ser considerados más, ni lógicamente ni históricamente, como universales". (Destacado D. G.) Ello no significa que la prohibición del incesto sea menos rígida, todo lo contrario. A diferencia de los trobriandeses, en quienes la prohibición del incesto llevó a separar la matrilinealidad de la patrilinealidad, en los *na*, donde conviven hermanos con hermanas y los hijos de éstas, la prohibición del incesto se realiza por medio de una interdicción rigurosa que impide hablar de la sexualidad, ni siquiera en forma alusiva o velada, en presencia de consanguíneos. Asimismo, en la casa los dormitorios de los sexos están separados y en los lugares comunes cada sexo ocupa un espacio diferente.

Desde luego, se podrá decir que éste es un solo caso, pero, tratándose de los universales, la excepción en un solo caso los refuta. Por

otra parte, como señala Clifford Geertz, si bien el tipo de vínculo de los *na* aparece como inusual y como única institución que se sustrae al “sistema de parentesco”, tal vez se deba a que desconocemos lo que sucede, por ejemplo, en Papúa, en el Amazonas o en Asia Central.¹⁸

La existencia de esta forma de organización social, sin padre y sin familia, muestra que son culturalmente posibles nuevas formas del *ejercicio institucionalizado de la sexualidad*, de la relación del hombre, la mujer, de la procreación y de la crianza de los niños.

Pero estas diferentes formas de “paternidad” o su ausencia no es sólo una peculiaridad de algunos pueblos “primitivos”. En las sociedades antiguas la “paternidad” no estaba referida ni encarnada en una persona y el individuo no pertenecía a su padre sino al grupo en el cual tenía que ocupar una posición social. En la Grecia arcaica, por ejemplo, la “función paterna”, en tanto función de interdicción, era cumplida por los “Maestros de la Verdad”, como los llama Marcel Détienné,¹⁹ portadores de la palabra verdadera. Era desde ellos que los sujetos cobraban existencia. En estas culturas dicha función no era ejercida por el padre, que no detentaba ningún poder sobre sus hijos, sino que era ejercida por instituciones sociales (religión). Rosaura Oldani²⁰ sostiene que es solamente con el judaísmo que la paternidad pasa a ser encarnada por una persona que transmite un nombre y debe transmitir y mantener su religión, sus tradiciones, su raza, su pueblo. Así comienza a desarrollarse el “individuo”. Con el cristianismo ya no hay más pertenencia a una raza, ni transmisión del nombre (“porque todos sois uno solo en hijos en Cristo Jesús”. San Pablo. *Gálatas*. 3; 27-28). Ya no hay tampoco relación individuo-individuo, todo es mediatizado por la Iglesia, única representante de Dios. Pero con ello el lugar del padre no disminuyó. Todo lo contrario, se afianzó más que antes porque en estas religiones del padre, la imagen de Dios se construyó a partir de la figura del padre: un solo Dios, un solo Papa, un solo padre.

Dicho de otra manera: la misma cultura que edipizó a la sociedad occidental en el siglo XIX, edipizó la interpretación antropológica, habida cuenta que la propia etnología y antropología son creaciones a partir de la edipización, y encontró en todos los pueblos una misma y única estructura básica: la de la familia burguesa del siglo XIX y XX.

NUEVAS LECTURAS DE LA PROHIBICIÓN DEL INCESTO

En realidad, más allá del júbilo con que el psicoanálisis se “encontró” con la antropología en general y con la antropología estructuralista en particular, hay –como dice Foucault– dos teorías radicalmente diferentes sobre el incesto: “una que presenta al incesto como una fatalidad del deseo ligada a la formación del niño”, y otra, que “es la teoría sobre el incesto –ya no psicoanalítica sino sociológica– que describe la prohibición del incesto como necesidad social, como con-

dición de intercambios y de bienes [...]”.²¹ Esta inconmensurabilidad –pienso– ha sido pasada por alto por los psicoanalistas cuando hemos creído encontrar en la antropología argumentos que contribuían a demostrar la universalidad del Edipo, cuando, en realidad, no la confirmaban o la refutaban.

Pero lo que hay en común entre las distintas ciencias que se han agrupado bajo el nombre llamadas humanas (antropología, sociología, psicoanálisis, psicología) es la unanimidad en considerar que la prohibición del incesto es universal. A la par de ello están las distintas formas de explicarlo (teorías sociológicas, psicoanalíticas, estructuralistas), a lo que se agregan las innumerables formas en que la prohibición del incesto se expresa en las distintas culturas, ya que son enormemente variadas las maneras en que las culturas definen sus relaciones de parentesco, y no alcanza con decir que se prohíbe la relación de la madre con el hijo y del padre con la hija ya que no es igual la definición de padre o de madre en diferentes culturas.

Por otra parte, en distintas culturas, junto con las prohibiciones que se refieren a la prohibición del incesto, aparecen otras prohibiciones que no sólo no parecen relacionadas con ella sino que, además, aparecen como sin sentido, cuando no arbitrarias o disparatadas. Aquí Françoise Héritier, en una serie de trabajos y fundamentalmente en su libro *Les deux soeurs et leur mère*, plantea una solución llena de interés.

En la actualidad y en Occidente el incesto se define por la relación sexual directa entre parejas de sexo opuesto, consanguíneos en grado más o menos próximo o entre aliados matrimoniales: padre e hija, madre e hijo, hermano y hermana, pero también, por lo menos en el imaginario social y en la actualidad, entre un hombre y la hija de su esposa o la esposa de su hermano, etcétera. Desde luego en otras poblaciones y otras épocas las relaciones afectadas por la prohibición eran mucho más extensas o más variadas al punto que en algunos casos el incesto y el adulterio eran designados por el mismo término.

Retomando el pensamiento de Lévi-Strauss. Su preocupación, como dije antes, estaba centrada en cómo se pasa de la naturaleza a la cultura. Para ello estableció como central la prohibición del incesto ya que esto obligaba al intercambio (bienes, palabras y mujeres) y por consiguiente al don, lo que hacía que ciertas prohibiciones determinaban las alianzas y la formación de la familia y la sociedad. El recorte de lo real que realiza Lévi-Strauss es legítimo, se preocupa de la estructura, es decir de determinar las reglas de una combinatoria, pero no del deseo sexual, cosa innecesaria dentro de su marco teórico. Pero la prohibición del incesto es esto y mucho más. El *más* es que la prohibición del incesto no se limita a establecer las formas de la alianza (los matrimonios prohibidos, los preferenciales), sino que prohíbe determinados tipos de relaciones sexuales, algunas debidas a relaciones de parentesco pero otras fuera de ellas, con lo que la prohibición del incesto no puede quedar limitada a su relación con la alianza. Si la prohibición del incesto

sólo tuviera que ver con la alianza y el parentesco, ¿por qué en casi todos los pueblos y religiones se incluye la prohibición de relaciones sexuales con algunas personas que nada tienen que ver con el parentesco? Es más: con muchos ejemplos –el del *Levítico* entre ellos, que analizaremos más adelante– lo que se definen, exclusivamente, son las prohibiciones de determinadas relaciones sexuales y no se prescribe la forma de la alianza. Las prohibiciones buscan controlar al deseo sexual y, me atrevería a decir, las relaciones de parentesco, en todo caso, son el lado positivo de la prohibición, aquello que está permitido. No sostengo con esto que el fenómeno de la alianza no haya sido imprescindible en muchas culturas, lo que sí digo es que, en nuestra cultura, la comprensión de la prohibición se ha hecho con relación al deseo y viceversa.

Cuando hablo de deseo sexual no me estoy refiriendo ni a una concepción metafísica ni a una concepción metapsicológica, hablo de deseo sexual en su sentido más fenoménico y no le estoy otorgando una prioridad lógica ni ontológica sobre la regla. Digo simplemente que el deseo sexual, en nuestra cultura, no se ha podido pensar sin la prohibición pero que el deseo sexual no sólo trasgrede lo prohibido sino que lo desborda, lo rebasa y la prohibición va en su búsqueda para nuevamente dominarlo, controlarlo, disciplinarlo. Por eso Freud pensaba que el malestar en la cultura era debido al conflicto de la cultura con la sexualidad, cuando, en realidad, la sexualidad es ya una construcción de la cultura, de ahí las variaciones de la sexualidad en las distintas culturas y, dentro de nuestra propia cultura, sus modificaciones, sus cambios en el sentido de la valoración moral y de las prácticas. En una palabra, su dimensión histórica.

Por todo esto, si nos atenemos a la definición del incesto, tal como se usa habitualmente o como lo propone Lévi-Strauss, se hacen incomprensibles una enorme cantidad de respuestas en el imaginario social respecto a determinadas relaciones sexuales, o formas de una práctica sexual, que son vividas como incestuosas aunque nada tienen que ver con la definición antropológica o legal del incesto. Un ejemplo de ello fue el rechazo de que fue objeto recientemente el matrimonio de Woody Allen con Sun Yi.

Para superar estas dificultades es que Françoise Héritier propone la definición de un incesto de segundo tipo, si llamamos de primer tipo al que habitualmente hacemos referencia, el cual no sería más que un aspecto parcial del incesto de segundo tipo.

La idea de este tipo de incesto parte de un trabajo de Reo Fortune que plantea, incidentalmente, por qué, cuando se habla de incesto, se sobreentiende que se trata de contactos heterosexuales, cuando también podrían ser homosexuales. Esto llevó a Françoise Héritier a pensar en la posibilidad de “un incesto de naturaleza diferente entre consanguíneos del mismo sexo, que no son homosexuales, pero que comparten el mismo *partenaire* sexual”. Por ejemplo, en la Antigüedad sumeria, los textos condenan como incestuosa la relación de una madre con su hija si compartían el mismo *partenaire* sexual

y vivían juntas; y *El Corán* prohíbe que un hombre tenga relaciones sexuales con la hija de una mujer que ha sido su pareja. “¿Cómo decir más claramente que es el contacto de los cuerpos y el pasaje de los humores de uno al otro lo que funda la prohibición?” Igualmente la idea de la Iglesia católica de “una sola carne” consiste en afirmar que por el pasaje de los humores uno es el otro y, por lo tanto, no se puede tener relaciones con un consanguíneo.

“Cuando una sociedad define las prohibiciones que se aplican a la sexualidad, ¿qué entiende rechazar y por qué? ¿Qué quiere proscribir y qué prescribir? La existencia de un incesto de segundo tipo nos conduce a concebir la prohibición del incesto como un problema de circulación de fluidos de un cuerpo a otro. El criterio fundamental del incesto es la puesta en contacto de humores idénticos, cuando pone en juego lo que es más fundamental en las sociedades humanas: la manera en que ellas construyen sus categorías de lo idéntico y de lo diferente. Es, en efecto, sobre estas categorías que ellas fundan su clasificación de los humores del cuerpo y el sistema de prohibición/solicitud que rige su circulación.” (F. Héritier)

No existe cultura si no existe la posibilidad de distinguir lo idéntico, lo mismo, lo igual, lo semejante, lo diferente. Implica también la posibilidad de conceptualizar la permanencia en el tiempo para establecer una identidad y de allí un antes y un después y las relaciones causales, aunque lo referido al tiempo y al espacio pueda ser conceptualizado de diferentes maneras.

El *Homo sapiens* es el único animal parlante, es decir que dispone de lenguaje y por ello clasifica, ordena, y, al hacerlo, aplica categorías que no nacen de la experiencia y que son immanentes al lenguaje. Con ello crea un mundo como campo de representaciones. Pero la función del lenguaje no se agota en lo denotativo. Rousseau tuvo de ello la intuición cuando decía que el lenguaje se había creado para expresar emociones y por ello era metafórico. En este sentido es el cuerpo, como cuerpo sexuado, atravesado por la pasión y el deseo, que aparece como campo privilegiado para la curiosidad y como modelo explicativo del universo (antropomorfización) o, dicho a la manera de Lacan: “el conocimiento humano es paranoico”.

“La oposición entre idéntico y diferente –sostiene Héritier– es primera porque está fundada en el lenguaje del parentesco, sobre lo que del cuerpo humano es más irreductible: la diferencia de sexos. [...] *Thema* arcaico, de aquellos que subtienden toda producción intelectual, se le encuentra en el corazón de todo discurso científico y de todo sistema popular de representación.” (Esta afirmación de que lo más irreductible en el cuerpo humano es la diferencia de sexos no parece ser sostenible. En Grecia y en Roma, por ejemplo, como lo han demostrado los análisis de diversos historiadores, era más importante la actividad/pasividad como expresiones de la relación dominante/dominado. Es a través de ellas que se instituye la distinción entre lo idéntico y lo diferente.) El establecimiento de la oposición de lo idéntico y lo diferente puede ser considerado como

universal pero cada pueblo, cada cultura, le dará un contenido, una interpretación que le es propia.

De los múltiples ejemplos que nos aporta el libro de Françoise Héritier extraeremos algunos ejemplos. Se observará que en ellos las diferencias están polarizadas por lo frío/caliente, como si esta oposición fuera la oposición por antonomasia. Es probable que esta preferencia se deba a que frío/caliente es similar a muerte/vida.

Para los samo, la acumulación de lo idéntico provocará desastres en lo biológico, en lo social, en lo meteorológico. Los efectos se difunden y pueden pasar de un registro a otro o cometerse en un registro y repercutir no en él sino en otro. Juntar lo caliente con lo caliente provocará sequedad en el cuerpo y en el cosmos, así como unir lo frío con lo frío generará inundaciones, hemorragias, diarreas. El hombre es caliente y la mujer, antes de la pubertad y luego de la menopausia, es caliente y en el período fecundo, por menstruar, es fría. Tener relaciones con una prepúber es juntar lo caliente con lo caliente, lo que puede generar esterilidad por quemadura de sus órganos genitales. La introducción de semen en el útero aportará al niño la cantidad de sangre para nacer y la sangre menstrual, que “se retiene “ durante el embarazo, sirve para la constitución de su cuerpo. El padre debe seguir manteniendo relaciones con la madre hasta el sexto mes para que el hijo se forme bien pero luego, por la retención de la sangre de la madre debida a la amenorrea del embarazo, ésta se calienta, y si el padre prolongara las relaciones más del sexto mes se produciría un exceso de calor que dará origen a un albino o quemará al niño que nacerá muerto color ceniza. Tampoco se pueden tener relaciones sexuales durante la lactancia porque la mujer estando en amenorrea es caliente y se acumularía caliente sobre caliente. Ello no sólo dañaría al niño sino que provocaría la esterilidad del esposo. En caso del incesto los samo aplican la misma categoría: la relación incestuosa acumula más de lo mismo: el incesto –dicen los samo– calienta el cuerpo.

En los samo es el frío que atrae lo caliente, en cambio en los nyakyusa, que hablan en términos de pleno y vacío al tiempo que en términos de frío y caliente, no es la mujer vacía y fría que atrae, sino que es la mujer sobreabundante en calor y plenitud que atrae la debilidad, la viudez, el frío del parto, arriesgando hacer perder la vida. Cuando los humores se cortocircuitan y se ponen en contacto no aquellos de naturaleza opuesta sino los de la misma naturaleza, se corre el riesgo del exceso y la acumulación. El cortocircuito se puede realizar por contacto directo o a través de un intermediario que, en general, no es afectado.

Mientras que en los samo, que no permiten la acumulación de lo idéntico, dos hermanos, cualquiera sea, no pueden compartir sus esposas; en los nuer la identidad más fuerte es la de dos hombres consanguíneos agnáticos, es decir engendrados por el mismo padre, al punto de poder ser intercambiables. En este caso es absolutamente lícito tener relaciones con la mujer de un “toro”, es decir, la mujer

de un hombre del mismo linaje, fuera del núcleo central (padre y hermanos reales). La explicación es la siguiente: si un hombre se acuesta con la esposa de su padre, de hecho está en contacto con su propia madre por intermedio de su padre. Estamos ante un caso de incesto de primer tipo. En el curso de las relaciones sexuales el padre transmite los humores de sus esposas de una a otra. Teniendo relaciones con una de ellas el hijo encuentra los humores de su madre. Tenemos entonces un incesto irreal de primer tipo (con la madre), doblado por un incesto de segundo tipo con el padre.

Entre los nambikwara se recomiendan las relaciones homosexuales entre primos cruzados (cuyas hermanas serán sus esposas preferenciales). Estas relaciones deben cesar no bien se produce el casamiento. Uno de los motivos del cese de ello es el de que transformados en cuñados dejan de ser primos cruzados. Otra es la de que si prosiguieran los juegos homosexuales cada uno de los primos estaría en contacto con su propia hermana, es decir, se produciría un incesto de segundo tipo.

Queda en claro que cuando, en cualquier cultura, hay un hecho que pone en riesgo la distinción entre lo diferente y lo idéntico, circunstancia en que se borran las categorías –las leyes del espíritu humano, para utilizar los términos de Lévi-Strauss–, se produce un punto impensable que es como si el sujeto cayera en lo indiscriminado, lo no representable, quedando arrojado de la cultura, del mundo, y perdiera su condición humana. Esto se puede encontrar en todos los aspectos de la vida pero es en el campo de lo sexual y de las relaciones sexuales y de parentesco donde adquiere mayor relevancia por el lugar que tiene en el psiquismo humano la diferencia de sexos y de generaciones.

Si bien la prohibición del incesto del primer tipo, al establecer el intercambio de mujeres, cualquier sea la forma, es condición *sine qua non* para la mayoría de las culturas, la existencia de categorías de pensamiento, que distinguen lo idéntico de lo diferente, es la condición para que haya prohibición del incesto. El incesto de segundo tipo, es un aspecto de esta distinción y por ello es más abarcador que el de primer tipo, permitiendo comprender muchas prohibiciones en el terreno de lo sexual en general y de la alianza en particular que, de otra manera, quedarían incomprensibles, carentes de sentido o absurdas.

* * *

De los múltiples ejemplos que analiza Françoise Héritier para mostrar el incesto de segundo tipo, que van desde los pueblos ágrafos a los hititas y asirios, Grecia clásica, la Biblia y el Corán, la Edad Media, hasta la actualidad, tomaré tres de ellos, no por más representativos pero sí por más familiares. Ellos son *Edipo Rey*, el Levítico y el caso Woody Allen-Sun Yi.

Edipo Rey

Desde Freud *Edipo Rey* se ha constituido en el paradigma de la violación de la prohibición del incesto. Así ha sido leído por psicoanalistas y no analistas, más allá que compartieran o discreparan con la explicación freudiana. Todos, por igual, se han atenido en ello a interpretarlo dentro de la prohibición del incesto del primer tipo, que sin duda lo es. Pero F. Hérítier, munida de la ampliación conceptual del incesto de segundo tipo, pudo rescatar determinados fragmentos de *Edipo Rey* que confirman sus hipótesis.

Dentro del incesto del primer tipo Edipo comete el peor de ellos pues es el hijo que retorna al lugar de donde ha salido, cosa que no es el caso del incesto entre padre/hija, ni entre hermano/hermana. Pero he aquí, en las palabras del Coro, lo que encuentra Hérítier en el texto de Sófocles: “¿Infortunado, cómo, cómo pudieron los surcos paternos tolerarte en silencio durante tanto tiempo?” (verso 1210). Lo que Nicole Louraux comenta de la siguiente manera: “¿En el fondo de la madre, encontrar al padre?” Y un poco más adelante, vuelve a repetirse en los versos 1257, 1485 y 1497, pero allí haciendo referencia al seno materno.

El Coro no le dice a Edipo que se ha acostado con su madre, le dice que se ha “encontrado” con su padre en la matriz de su madre, como si esto fuera lo más terrible. Layo ha “trabajado” el cuerpo de Yocasta, los surcos de él lo han marcado. Edipo ha contactado con la misma sustancia de Layo, que ha dejado la marca permanente en el cuerpo de Yocasta, y es como si le dijera a Edipo “¿cómo es posible que tu padre haya podido soportar cohabitar contigo en una matriz donde él había dejado su huella, su identidad?” Edipo se constituye así en padre e hijo en la misma matriz. Confusión de fluidos y, a través de ellos, confusión de sexos y de generaciones en el cuerpo de Yocasta. Esto es típico del incesto de segundo tipo.

El Levítico

Ya en el capítulo XV habla de las impurezas sexuales y es claro la preocupación por los fluidos, el seminal en el hombre y el menstrual en la mujer, que los hace impuros y toda persona u objeto que está en contacto con ellos queda contaminado. Se establecen entonces las reglas para la purificación.

El capítulo XVIII del Levítico establece una serie de prohibiciones referidas a las relaciones sexuales expresada en todos los versículos como “descubrir su desnudez”.

En el versículo prohíbe acercarse a una consanguínea para descubrir su desnudez. Pero literalmente el versículo dice “a la carne de su cuerpo”.

Luego de este enunciado general se pasa a detallar todos los casos.

El primero (v. 7) hace referencia al padre y a la madre. El segundo (v. 8) a la mujer del padre, que no necesariamente es la madre, pero allí se agrega una importante aclaración: descubrir la desnudez de la mujer del padre es descubrir la desnudez del padre, es decir, es como tener relaciones sexuales con el padre. En el siguiente versículo (9) se refiere a la hermana completa o media hermana, tanto por línea paterna como materna. Lo que se reitera en el versículo 11. En el versículo 10 se refiere a la desnudez de los nietos pues Ego, al descubrirla, descubre “su propia desnudez”. Si unimos los versículos 9, 10 y 11, vemos que en el caso de la hermana lo que se descubriría sería la desnudez del padre de Ego, y en el caso de los nietos se descubre la propia desnudez. Aquí se articula dos elementos importantes: la desnudez del padre y la propia, pero en este caso “descubrir la propia desnudez” es igual a masturbarse. Los versículos 12 y 13, se refieren a las tías paterna y materna ya que son “carne de su carne” (del padre o de la madre); y en el 14 a los tíos políticos, (v. 7). El versículo 15 se refiere a la prohibición respecto a la nuera porque descubriría la desnudez del hijo, con lo cual se descubriría la propia desnudez. En el 16 se refiere a la cuñada y es complementario del versículo 9.

El versículo 17 es de enorme interés porque ya no se refiere a las relaciones de parentesco sino que la prohibición se amplía a la relación con una mujer y la hija de ella y permite ver la prohibición del incesto de segundo tipo y, al mismo tiempo, desde ella, releer las anteriores: “No descubrirás la desnudez de una mujer y la de su hija, ni tomarás la hija de su hijo ni la hija de su hijo para descubrir su desnudez; *son su propia carne*; sería un incesto”.²² ¿Por qué motivo la relación con una madre y su hija no sólo es un incesto sino que además es la propia carne? Ego, al estar en contacto con la madre y la hija, actúa como el mediador metonímico, contaminante, pone en contacto a la madre con la hija que son una misma carne. El versículo 18 es una reiteración refiriéndose al caso de dos hermanas, lo que implica que esta reunión es al mismo tiempo la reunión con la madre. (v. 17). Se trata de unión-confusión de lo idéntico, pérdida de la separación, de la distancia, de la individualidad, borramiento de la diferencia de los sexos y de las generaciones: el mismo sexo, el mismo género, la misma matriz, tal como lo vimos en Edipo, sin que el incesto de segundo tipo quede encubierto por el incesto del primer tipo.

En el capítulo XIX se establecen los castigos, de distinta entidad, de acuerdo a los pecados cometidos y ello permite valorar la magnitud de cada uno para el pueblo judío.

Así en el versículo 11, en relación con los versículos del capítulo XVIII, los que tienen relación con la mujer del padre, el castigo será la muerte para ambos; igualmente respecto a la nuera (v. 12) En el versículo 13 se establece la pena de muerte para la homosexualidad. En el versículo 14 se refiere a la relación de un hombre con una mujer y su hija (versículo 17 del capítulo XVIII) y en este caso

“serán quemados tanto él como ellas para que no haya tal tipo de incesto”. Curiosamente, el incesto con las dos hermanas o con la madre y las hermanas tiene una sanción especial: la incineración, pena que no se aplica a ningún otro. El incesto con la hermana es calificado de ignominia y tiene como sanción la muerte en presencia de su pueblo. Igual magnitud de pena tiene aquel que se acueste con mujer en período menstrual porque “ha puesto al desnudo la fuente de su flujo y ella también ha descubierto la fuente de su sangre”. En cambio la relación con las hermanas del padre o de la madre (v. 19) recibe como sanción “la iniquidad” por “descubrir su carne” y el que se acueste con la esposa del hermano del padre (v. 20), por descubrir la desnudez de éste, cargarán con su pecado y morirán sin hijos. Igualmente para el caso de la mujer del hermano (v. 21) en donde el castigo es el mismo.

En medio de todo este código, en que se establecen las penas para los distintos incestos, se intercala, sin embargo, algo extraño: el bestialismo (v. 15 y v. 16), en el primero en caso del hombre, en el segundo de la mujer. Para ambos la pena es la muerte para el infractor y para la bestia. Ubicado entre el incesto de las dos hermanas y la madre (v. 14) y el incesto con las hermanas (v. 17) parece un injerto sin sentido. Sin embargo, si consideramos que en el incesto, y en especial en éstos, se rompen todas las reglas y prohibiciones, los pecadores se comportan como las bestias en donde la prohibición del incesto no rige. Esta proximidad con lo bestial explica también la magnitud de la pena.

La violación de la prohibición del incesto con la hermana tiene la misma sanción que la relación con la mujer durante las reglas. Parece que entre ambos delitos no hay una relación que justifique esa paridad. Ello podría explicarse por la importancia que tiene para la religión judía todo lo referido a los flujos y su poder contaminante.

En suma: si una serie de prohibiciones se explican por la prohibición del incesto de primer tipo, como por ejemplo todas aquellas en donde el vínculo es sanguíneo, otras solamente son entendibles por la prohibición del incesto de segundo tipo, como en el caso de las dos hermanas y la madre o en aquellas relaciones que son por alianza y no cognaticias. Pero incluso dentro de las primeras lo que hay detrás de un incesto de primer tipo es un incesto de segundo tipo. Así en los casos en que cometiendo el incesto “se descubre la desnudez del padre”.

El caso Woody Allen-Sun Yi

Este caso es más elocuente aún, no sólo porque se trata de algo de nuestra época sino porque pone de manifiesto hasta qué punto la prohibición del incesto de segundo tipo está presente, más allá de las leyes y los códigos, y es propio del imaginario social.

Como se sabe Woody Allen fue acusado de una relación incestuosa con Sun Yi. Ante la acusación Allen se defiende diciendo que Sun Yi

no es su hija, natural ni adoptada. Por otra parte ni siquiera él es el esposo de Mia Farrow, quien tampoco es su compañera actual sino que ha sido su *girl-friend*. Por otra parte, Mia Farrow ni siquiera es la madre natural de Sun Yi, ya que fue adoptada por ella. Por lo tanto entre él y Sun Yi no existe ningún lazo natural ni legal que los una. Sin embargo esta relación provocó el escándalo y la indignación. Claro que Woody Allen tiene razón desde el punto de vista legal y desde el punto de vista de la prohibición del incesto del primer tipo. Sin embargo, un profesor de psicología dice de una manera elocuente y paradójica que “igual es un incesto, aunque no lo sea verdaderamente”. ¿Cómo puede ser un incesto si no lo es verdaderamente? De esta aporía se sale si se lo piensa desde el ángulo del incesto de segundo tipo, ya que a través de Woody Allen se ponen en contacto madre e hija. Entre Mia Farrow y Sun Yi existe un lazo social y la prohibición del incesto de segundo tipo se aplica a las relaciones de un hombre con una hija y su madre, haya o no-relación legítima. Pero, aun así, se podría argumentar que Sun Yi no ha estado dentro del vientre de Mia Farrow y, por lo tanto, la relación de Woody Allen con ella no pone en contacto sus humores con los de su madre. Pero esto –como agrega F. Héritier– coincide con la creencia popular según la cual el alimento y la palabra compartida son tan fuertes como la sangre.

El caso de Woody es un ejemplo de “incesto” de segundo tipo. Pero, además, pone de manifiesto las reacciones tan comunes que se dan aun en situaciones más alejadas, como pueden ser los casos de uniones entre un hombre (o una mujer) mayores con alguien que *podría* ser su hijo ya que *evocan* el incesto de primer tipo. Ante estos casos la respuesta se mueve siempre entre la indignación y la sorna.

Desde esta perspectiva, para Françoise Héritier, “el incesto primordial, fundado sobre la identidad de género en el seno de la consanguinidad, es el incesto de segundo tipo, [y] en todas formas de base que él puede tomar –madre/hija, padre/hijo, tía/sobrina, hermana/hermana, hermano/hermano, tío/sobrino, etcétera–, la forma fundadora es la de la relación madre/hija pues, además de la identidad de género, está el hecho físico de la reproducción de la misma forma en el mismo molde. El molde y aquello que sale de él son idénticos. La explicación vale para la identidad de las dos hermanas. Si la identidad padre/hijo y hermano/hermano pasa por la identidad de género, inducida por la fuerza de la sustancia espermática nutricia, ella es inferior en lo absoluto a la identidad perfecta madre/hija por la razón antedicha. [...] Desde mi punto de vista, el incesto fundamental, tan fundamental que no puede ser dicho más que de manera aproximada, tanto en los textos como en los comportamientos, es el incesto madre/hija. La misma sustancia, la misma forma, el mismo sexo, la misma carne, el mismo devenir, salidas las unas de las otras, *ad infinitum*, madres e hijas viven esa relación en la connivencia o en el rechazo, el amor o el odio, siempre en el temblor. La relación más normal del mundo es también la que puede revestir los aspectos más ambiguos”.

Soy consciente que la postura de Françoise Héritier es próxima a la de Lévi-Strauss, en el sentido que reintroduce la existencia de una invariante, en este caso la de la polaridad idéntico/diferente. Parece que para aprehender lo real sólo se lo puede hacer *construyendo* la realidad y esto requiere de una operación en donde entra en juego una invariante, de orden idealista, el *a priori* kantiano; o de orden materialista: leyes del espíritu (Lévi-Strauss) relacionadas con el lenguaje, o el sistema sensorial y el sistema conceptual (von Glasersfels) relacionado con la estructura del sistema nervioso. El mismo Foucault preocupado, como lo estaba, por el acontecimiento, por lo aleatorio, dice por algún lado que no niega la existencia de invariantes pero que su objetivo es el de estudiar lo contingente. Debemos advertir, sin embargo, que las categorías de lo idéntico y lo diferente, así como la de lo mismo y lo otro, son propias de la filosofía occidental y responden a la metafísica del Uno, y que, a pesar de haberse universalizado (globalizado), ello no significa que sean un universal. (Véase en “Lugares y funciones” ‘Lo idéntico y lo diferente’).

En suma. El horror al incesto es, para la antropología, la expresión de la consecuencia de la desaparición del elemento fundamental que hace lazo social: el intercambio (Lévi-Strauss); o la pérdida de las categorías de lo idéntico/diferente, que permiten construir el mundo. Desde ambas concepciones el hombre abandonaría su condición de ser cultural y caería en “la naturaleza”. Para el psicoanálisis, en cambio, el horror al incesto es una consecuencia, más que de la violación de la ley en sí (prohibición del incesto), del castigo que recibiría (castración).

LA REGLAMENTACIÓN DE LAS RELACIONES DE PARENTESCO: ¿HORROR AL INCESTO O PROBLEMA DE ESTADO?

Aunque cause asombro, el matrimonio monógamo e indisoluble, fundado sobre el consentimiento recíproco de los esposos, demoró más de un milenio en fundarse y generalizarse.

En la Alta Edad Media, entre el siglo IX y el siglo XII, se producen modificaciones tales, en lo que a las relaciones de parentesco y las reglas de alianza se refiere, que modifican las estructuras familiares aristocráticas y se torna un momento privilegiado para observar cómo las formas de la prohibición del incesto se articulan, y dependen, de las razones de organización del Estado.

Cuando el Imperio Carolingio desfallece es a la Iglesia que le cabe reemplazarlo en su función de asegurar la paz y conducir al pueblo a su salvación. Es, entonces, a mediados del siglo IX, que los grandes prelados intervienen en los asuntos matrimoniales para mantener el hecho fundamental de que “la estrategia matrimonial es una estrategia de poder”. (M. Sot)

Hasta el siglo IX el concubinato es admitido en la tradición germánica: al lado de la esposa legítima había numerosas concubinas y,

por lo tanto, varios hijos “bastardos”. Recién en el siglo XI el sentido de bastardo adquiere la acepción que hoy le otorgamos al punto que si un noble no tenía hijo de su esposa legítima, era el “bastardo” quien heredaba.

A fines del siglo IX, Hicmar, arzobispo de Reims, afirma, en nombre de la tradición de la Iglesia, la doctrina de la indisolubilidad del matrimonio y, por consiguiente, al matrimonio monogámico como el único legítimo. Es en ese mismo momento, al final de la época carolingia, que la Iglesia establece algunas prohibiciones en las relaciones de parentesco, pero es recién en el siglo XII, cuando el poder de la Iglesia católica se asienta, que la definición de los matrimonios prohibidos (“incesto”) se amplía enormemente y tiene efectividad social, por lo menos entre la aristocracia. La *relación de afinidad* (parentesco político) estaba prohibida hasta el cuarto grado canónico y la de *consaguinidad* en séptimo. Piénsese que el cuarto grado canónico hace que la relación se remonte al tatarabuelo y la de consaguinidad a siete generaciones a partir de *ego*. Como los grados referidos equivalen a las generaciones que separan a cada uno de los parientes de un ancestro común, la enormidad de la zona prohibida, más aun si se tiene en cuenta las dimensiones de la sociedad con una coresidencia que hacía que muchos de estos parientes vivieran en el mismo castillo. Como si esto fuera poco se agregaban las prohibiciones de *parentesco espiritual* que, entre los siglos VI al VIII, prohibían el matrimonio entre padrino y ahijada y entre la madrina y el ahijado; luego entre el padrino y la madre de la ahijada y entre la madrina y el padre del ahijado y, por último, entre los ahijados y los hijos de los padrinos. Con este rigor, ¿cómo era posible establecer alianzas?

Analizados estos hechos fuera del contexto social, político, económico, todo haría pensar que en esa época no sólo existía horror al incesto, sino que este horror se había transformado en pánico.

Esta época de transición entre el derrumbe del Imperio Carolingio y el establecimiento del Estado feudal, se constituye en un momento privilegiado para ver las articulaciones entre las relaciones de parentesco (la prohibición del incesto) y la organización del Estado. Quiero decir con esto que ya no se trata de encarar la prohibición del incesto como una ley antropológica universal, sino de ver cómo se hace efectiva en el ámbito de la realidad social, constituyendo uno de los elementos del aparato del Estado en lo atinente a la regulación de los parentescos, matrimonios, herencias, propiedades, afianzando a la familia patriarcal.

George Duby ha realizado investigaciones en este campo que nos permiten ilustrar el problema.^{23,24} La relación de filiación de padres a hijos no fue siempre un tema de preocupación. A fines de la Alta Edad Media, estas relaciones se pueden seguir documentadamente desde el siglo XII hasta fines del siglo IX, pero más hacia el pasado se pierden en la ignorancia, no por falta de documentos que las pudieran

precisar, sino porque no se registran indicios que permitan establecer con certeza las filiaciones patrilineales. En esa época las relaciones eran de tipo horizontal y lo que importaba más era la relación a un benefactor, en especial el rey, que otorgaba títulos, tierras, honores, etcétera. Más que los antepasados eran los “allegados” o “próximos”, de la propia sangre o no, los que otorgaban los beneficios. Si lo que importaba era el “beneficio”, que no se otorgaba por la filiación, era lógico que en el derecho carolingio la pena por el delito de incesto fuera leve, apenas una multa.

Un cambio sustancial se produce cuando el imperio se fragmenta y se origina la disgregación de los poderes reales. En ese momento comienzan a establecerse las genealogías, primero de los príncipes que se liberan de la tutela real a fines del siglo IX; luego los condes, cuando se liberan de los príncipes; después los señores de un castillo cuando se liberan de los condes; y por último, pero ya en el siglo XI, los caballeros que se liberan de su condición doméstica pueden afincarse en una tierra con autorización de su señor. “Por lo tanto —dice Duby— *la modificación de las relaciones de parentesco parece proceder de dos transformaciones conjuntas cuyo desarrollo se prolongó a lo largo de dos siglos*: una transformación de las estructuras políticas que hizo diseminarse los poderes de mando; y una transformación de las condiciones económicas, que se tradujo en la dispersión de los grupos de ‘amigos’ antiguamente asociados a las casas principescas, en la dispersión de fortunas, desde la cima hasta las extremidades de la clase señorial, y en el progresivo arraigamiento de los miembros de la aristocracia.” (Destacados D. G.) Estas transformaciones hacen que los hombres —por lo menos y en principio de la aristocracia— dejan de ser *beneficiarios* y pasan a ser *herederos* de un bien que se transmite de padres a hijos. El cuerpo de parentesco es entonces vertical, constituido por un linaje de varones y la búsqueda de un ancestro que funde el linaje se torna preocupación dominante. Pero claro que, como la preocupación por la herencia a través del linaje no era lo vigente antes del siglo IX, es hasta allí, a lo sumo, que se podía llegar la identificación de un ancestro. Entonces, como cualquier movimiento que busca un origen cae en el mito, acá los nobles “encuentran” un antepasado mítico.

Un ejemplo de ello lo encontramos en las novelas de caballería del Ciclo Artúrico que hacen referencia a episodios ficticios del siglo V pero que fueron escritas durante el siglo XII. Perceval (Perlesvaus o Parsifal) es descendiente de José de Arimatea, soldado de Pilatos y hombre rico de Arimatea, quien pidió el cuerpo de Jesús luego de la crucifixión y le dio sepultura. En el *Perceval* de Robert de Boron es el que recoge la sangre de Jesús en el Santo Grial. José de Arimatea era el tío abuelo de Perceval, aunque entre uno y otro pasaron cinco siglos. Lanzarote es, como Jesús, de la estirpe de David. Arturo, hijo de una relación adúltera con Ygerne, hija de un duque, es criado por Merlín. Este último, mago y profeta, de importancia capital en el

ciclo, es hijo de un íncubo y la hija de un rey. Sus poderes se deben al padre, pero su bondad a que no bien nace es bautizado.²⁵

La instauración de la descendencia agnática a partir del año mil (los linajes se convierten en linajes de varones, que pasan exclusivamente por los hombres, tanto en línea directa como colateral) estuvo acompañada por otras medidas de las cuales dependía, tal como el consentimiento de los miembros de un linaje a la enajenación de una parte del patrimonio a fines del siglo XI, la exclusión de las mujeres de la sucesión y, por lo tanto, haciendo del varón primogénito el único heredero. Esta medida se acompañó con la limitación de los matrimonios. Todas ellas tendían a limitar los peligros evidentes de las divisiones sucesorias, con la consiguiente fragmentación de las propiedades y el consecuente debilitamiento del poder.

Estas medidas eran seguidas, más o menos, por la aristocracia y sectores de la burguesía que rápidamente copiaron el modelo.

El derecho a la progenitura, que separaba a los *seniores* (casados y administradores de la fortuna familiar) de los *juvenes* (solteros por obligación, privados de mando y propiedades, independientemente de la edad que tuvieran), creaba enormes tensiones en el seno de la sociedad feudal, desde las rebeldías, los adulterios, los hijos ilegítimos y la violencia de estos “jóvenes” que desahogaban sus furias y frustraciones en batallas, torneos y en el amor cortés.

Es evidente, entonces, que la severidad sancionada por la Iglesia en lo atinente a las relaciones de parentesco no se debe a ningún horror al incesto sino a que esta estructura nueva “se constituyó en torno a un poder [feudal] que se había vuelto autónomo, sujeto únicamente a los deberes inciertos del vasallaje; esta nueva estructura de parentesco se forma en el mismo momento en que el Estado se descompone, en que el rey o el duque relajan su autoridad sobre la aristocracia que hasta entonces estaba en su totalidad englobada en su propia ‘casa’. Y es aquí cuando la progresiva descomposición de las estructuras estatales se vuelve patente”. Las nuevas reglas de las alianzas tenía como fin preservar la nueva organización estatal, luego del derrumbe del imperio, estableciendo, por un lado los derechos del primogénito, legitimados por el linaje patriarcal; y, por otro, la exigencia de matrimonios fuera del grupo definido por la regla social (exogamia), que fomentaba alianzas matrimoniales que permitían ampliar los dominios y las propiedades. En relación con ello, dichas prohibiciones tuvieron otro uso político: el de servir para la invalidación de matrimonios por el “parentesco”, habilitando nuevas alianzas.

La preservación del patrimonio que buscaba el feudalismo con las limitaciones de las relaciones de parentesco, chocaba con la doctrina de la Iglesia del casamiento por mutuo consentimiento. Sin embargo, la Iglesia, como en tantas ocasiones, se puso al servicio de los intereses de la clase dominante.

Hacia el 1200 las limitaciones del matrimonio estallan, los hijos menores se casan libremente y crean señoríos marginales. “El enri-

quecimiento general de Occidente –dice Michel Sot– resultado de la concentración ancestral de fortunas, y la afirmación de las grandes formaciones políticas garantizan el privilegio de los nobles. [...] Cuando la coacción económica del linaje, que se había opuesto al principio al modelo eclesiástico del matrimonio, se relaja, el matrimonio cristiano puede extenderse.”²⁶

En lo referente al campesinado fue mucho más fácil que aceptara el casamiento monogámico. En realidad, como lo piensa Philippe Ariès,²⁷ no se trataba tanto de que aceptaran dicho casamiento por una mayor obediencia a la Iglesia, sino que ya ese casamiento era la forma habitual entre los campesinos porque las relaciones económicas así lo determinaban.

PARA UNA GENEALOGÍA DE LA PROHIBICIÓN DEL INCESTO

Por genealogía entiendo, siguiendo a Foucault, no el estudio de la racionalidad interna de una ciencia, de la legitimidad de sus procedimientos, de sus criterios de validación, en una palabra de su epistemología, ni su historia, sino el estudio de *las condiciones históricas de la aparición, producción y desarrollo*. Para ello se deben analizar los discursos para saber cómo se han desarrollado, cómo han chocado, cómo unos han sepultado a otros, cómo unos desacreditan a otros. En ese sentido los saberes científicos, con su ambición y pretensión totalizante, han generado *saberes sometidos*, ya sea saberes eruditos que han sido desplazados por otros saberes eruditos, o saberes de la gente, saberes comunes. La genealogía busca liberar esos saberes del olvido y transformarlos en tácticas de batalla contra los saberes totalizadores. La genealogía no busca establecer las leyes que jerarquizan los saberes dentro de las categorías de lo verdadero o de lo falso, la genealogía descubre los discursos, cómo se han producido, a qué han servido, cómo han evolucionado, cómo nos han hecho ser lo que somos.

Mi función y ambición en este caso es la de realizar una tarea de *transmisión* que nos permita, en este momento crucial del psicoanálisis, realizar una tarea crítica.

En el caso de la prohibición del incesto, obviamente, no se trata de hacer una historia de ella, ni siquiera de un análisis antropológico, es decir de las distintas formas en que aparece este universal.

Lo que aquí resumiré es en qué momento, enmarcado en qué luchas, comienza a constituirse *un discurso* sobre la prohibición del incesto. De más está decirlo, no se trata de saber cuándo apareció la prohibición de determinado vínculo sexual y eventualmente una prohibición de tal o cual tipo de relación de alianza, dado que ha existido en toda cultura, lo que se trata de saber es cuándo, en Occidente, se empieza a hablar sistemáticamente de la prohibición del incesto, primero como tema social y político y luego cómo se

organiza como discurso de saber científico, jurídico, psiquiátrico, antropológico, psicoanalítico.

Comenzaré con la exposición de las ideas que desarrolla Platón porque ellas han estado vigentes por más de veinticinco siglos, si bien los argumentos para fundarlas han variado en las distintas épocas.

Platón, en *La Leyes* (libro VIII, 837-841), hace hablar a El Ateniense quien discurre sobre el problema sexual, las perversiones del amor, y las reglas de la sexualidad. Respecto a la prohibición del incesto, que nunca es llamada de esa manera sino que se refiere a ella a través de epónimos (Tiestes, Edipo, Macareo),²⁸ señala que aquellos que lo cometieron “una vez descubierta su falta se apresuran a darse a sí mismo muerte para castigarse”. Pero muchos otros vínculos sexuales forman parte de una “ley no escrita” y a ella se someten tanto los animales como los humanos. Pero no escapa a su análisis el hecho de que los animales cumplen sólo aquello “que está en su naturaleza”, mientras que hombres que “no son de baja condición y están exentos de labores extremas son muy particularmente capaces de alcanzar la violencia pasional”. Por lo tanto, la ley de la naturaleza (universal), en el caso de los humanos, a diferencia de los animales, si bien no está escrita, tiende a ser transgredida por los ciudadanos: “Sabemos perfectamente, y también la mayor parte de los hombres en la actualidad, me imagino, que por más constreñida que sea su conducta, saben con qué facilidad, con qué perfección se separan de ella, y no contra su gusto, sino con las mejores ganas...” Queda en claro, entonces, la diferencia entre las leyes naturales y las atinentes a la cultura. Esa ley no se refiere solamente a lo que nosotros denominamos relaciones incestuosas sino que abarca todo tipo de desmesuras y, dentro de ellas, las de las relaciones sexuales. En el mismo plano quedan la relación “con aquel o aquella a quien debemos la vida”, la indicación de “abstenerse de sembrar cualquier surco femenino de donde uno no quisiera recoger el grano”, y la de “abstenerse de tener relaciones sexuales con los machos [...] ya que uno no va a sembrar en las rocas ni en las piedras, donde jamás el grano tendrá raíces y jamás alcanzará su poder reproductor natural”.

Pero la severidad de la ley es mayor aún: aquellos que son de buena familia y de condición libre no deben osar tocar a ninguna mujer, excepto a su propia mujer legítima; no deben atreverse a sembrar un fruto bastardo en el seno de una amante. La procreación se debe tornar en el único fin de la sexualidad y los hombres deben alcanzar, en esto, la perfección de los animales, quienes “hasta la época en que procrearán a sus pequeños tienen una existencia virginal, inocente de toda copulación, una existencia de pureza. Por otra parte, cuando han llegado a la edad que es para ellos la de procrear, entonces, una vez que, de acuerdo a sus preferencias, han formado una pareja, un macho con una hembra, una hembra con un macho, llevan el resto del tiempo una vida santa y justa”.

Platón, exponente máximo, junto con Aristóteles, de la cultura griega, siente horror por la *hybris* (la desmesura), que no se limita al

plano sexual sino que abarca todo tipo de excesos, como la comida, la bebida, la codicia, etcétera. De ahí las formas que propone para controlar los desvíos de la ley y lograr “reducir a la servidumbre a una pasión”, para vivir “en un dichoso dominio de nosotros mismos”. Para ello se debe recurrir a tres clases de constricciones: “el respeto religioso; luego la preocupación por el honor; y, en fin, el hecho de apasionarse, no por la belleza corporal, sino por aquella que reside en las maneras de ser del alma”.

Ya en Platón, entonces, está claramente expuesto el ideal –y el mandato– de la temperancia, la moderación, la continencia, el matrimonio monogámico y la sexualidad cuyo único fin debe ser el de la reproducción. La prohibición del incesto es una más dentro de una larga lista de prohibiciones que procuran lograr la formación de buenos ciudadanos para el gobierno de la *polis*, y no aparece como el fundamento último de la sociedad. Incluso, frente a la minucia del *Levítico* en la especificación de aquellas relaciones de parentesco en las cuales rige la prohibición del incesto, Platón, en lo que al parentesco se refiere, se limita, en forma explícita, a prohibir las relaciones sexuales entre hermanos y entre padres e hijos y nada más.

Si no se supiera que es de Platón al leer partes de este texto uno creería estar ante un texto cristiano. El éxito de estas ideas ha tenido un largo y fructífero recorrido en Occidente. Ellas fueron retomadas y reelaboradas por la Iglesia, dándoles nuevos fundamentos, pero el control de las pasiones, el análisis del alma, el conócete a ti mismo, el control de los deseos, en especial en todo lo referente a la sexualidad, condujeron sustantivamente a nuevas formas de subjetivación y a ser lo que somos.

Notemos, sin embargo, que en la realidad social griega y romana, cualquier miembro de la familia estaba puesto a la disposición del *pater familias* para fines sexuales, comprendiendo, al parecer, a sus propios hijos: “besa (coje) a tus hijos si tu quieres, eso no esta mal”, decía Marcial. “Las hijas perdían su rango social y su valor si no llegaban vírgenes al matrimonio, lo que las ponía al abrigo de eventuales abusos paternos. [...] Es muy difícil determinar si los niños eran corrientemente víctimas de ultrajes sexuales en el mundo antiguo: la palabra corrientemente empleada para designar a un niño en latín y en griego significaba también al esclavo, por lo que cuando se hablaba de las relaciones sexuales de un adulto con una persona así nombrada podía tratarse perfectamente de su esclavo o de un familiar”. (J. Boswell)²⁹

El largo período que va desde el fin del Imperio Romano hasta el comienzo de la época moderna estuvo signado por la presión de la Iglesia en el modelado de las conductas sexuales, sobre todo dentro del matrimonio. Para Tertuliano (155-222) el matrimonio, tanto para los hombres como para las mujeres, era una larga preparación para la *castitas*, que no quería decir virginidad sino reducción de la actividad sexual dentro del matrimonio, para abandonarla totalmente

en la viudez. Así, la preocupación era por la continencia y el peligro del abandono del cuerpo como tabernáculo de Dios al placer.

Hasta fines del siglo XV si bien la lujuria era uno de los pecados capitales estaba ubicada entre los de menor importancia, junto con la gula.³⁰ Ello no quiere decir que, a nivel del matrimonio, no tuviera relevancia, dado que el matrimonio se debía aproximar en todo lo posible al ideal de la vida monástica. Recién en el año 1490, un penitencial anónimo, dice que la fornicación (relación sexual fuera del matrimonio) es un pecado “más detestable que el homicidio o el robo, que no son sustancialmente malos”, pues en caso de necesidad se está autorizado a matar o robar, pero “nadie puede fornicar a conciencia sin cometer un pecado mortal”, y ya en 1604 aparece como el pecado que desagrade más a Jesucristo.

Dentro de la lujuria, el incesto era uno más entre las múltiples desviaciones que provoca el deseo y la concupiscencia, pero ni siquiera de los más graves e incluso, en un manual de confesión (*Confessio generalis, brevis et utilis*), dentro de una jerarquización de los pecados sexuales (lujuria), en una clasificación de gravedad creciente del uno al dieciséis, el incesto ocupaba el lugar undécimo y era seguido por la masturbación, las posiciones inconvenientes, las relaciones sexuales no naturales, la sodomía y el bestialismo.³¹ Se sabía, y se negaba, que en los castillos feudales, donde la cohabitación de hermanos y primos era la regla, y en las casas de los burgueses y de los campesinos la cohabitación era la regla, las relaciones sexuales entre parientes próximos proliferaban protegidas por la oscuridad de las cámaras, de lo que se infiere que no era el “incesto” un tema de preocupación.³²

La gran preocupación, entonces, no estaba centrada en las relaciones sexuales incestuosas sino en las alianzas. En lo atinente a ellas las cosas no eran para nada permisivas. Todo lo contrario. En la realidad social muchos reyes, ejemplos para el pueblo, se casaban con “primas” en quinto o sexto grado. El IV Concilio de Letrán (1215) se vio en la obligación de recordarlas, lo que habla de que en aquella época ya no se estaba cumpliendo como era estipulado.

Ya en la edad moderna (siglos XV, XVI y XVII) cuando la brujería, es decir la tentación que proviene del exterior, inducida por el Demonio, se transforma en obsesión, el tema del incesto aparece de otra manera. Se decía que en los aquelarres se practicaba el incesto, el canibalismo y el infanticidio, la sodomía, pero ellos quedaban relegados a formas externas de la sociedad que la *Sagrada Inquisición* debía combatir.³³ También fue la época de las grandes conquistas, y el caballito de batalla fue el tema del canibalismo y el incesto, como características de los “primitivos”, de los salvajes. Pero estos fenómenos eran de los otros, los extraños.

En estos mismos siglos se va produciendo un cambio fundamental en el examen de conciencia y la confesión que adquieren nuevas modalidades, lo que va a modificar la idea del pecado. La tentación

no proviene de afuera sino que la condición de pecador es intrínseca de lo humano. Ya no se trata simplemente de la indagación, por parte del confesor, de *actos* que signifiquen pecados capitales.³⁴ Ahora se buscan más los pensamientos, los sentimientos, las fantasías, la búsqueda de los placeres en una detallada cartografía del cuerpo. Con ello se va creando, a través de una atención e indagación permanente por parte del feligrés, de todos los recovecos del alma. Así aparece una nueva subjetividad.

La reactivación de los temas del incesto y la antropofagia a fines del siglo XVIII está en relación con la reorganización del poder político y a sus nuevas reglas de juego. Es con la Revolución Francesa que estos temas reaparecen en el corazón de la sociedad, pero, en este caso, nuevamente, es para expulsar hacia un afuera a un nuevo personaje: el monstruo. Y allí son dos tipos de monstruos los que afloran: uno, el de arriba, de la nobleza. Maria Antonieta se constituyó en el paradigma de él: noble, incestuosa, homosexual, prototipo del desenfreno sexual. El otro, el de abajo, es el populacho, la turba, la chusma. Casi un siglo después, cuando la Comuna de París, todo el poder burgués tiembla y la intelectualidad francesa, salvo honrosas excepciones, tanto en las artes como en las ciencias, pone su pluma al servicio de la burguesía, recurriendo a los mismos argumentos. Ambos monstruos son los enemigos de la burguesía, el primero por exceso de poder, el segundo porque rompe el pacto social.

En un primer momento estas monstruosidades aparecen en ambos extremos de la jerarquía social; sin embargo, el monstruo de arriba es más un monstruo incestuoso y el monstruo de abajo es más un monstruo antropófago. “Me parece –dice Foucault– que el monstruo humano, que la nueva economía del poder de castigar ha comenzado a dibujar en el siglo XVIII, es una figura donde se combinan estos dos grandes temas del incesto de los reyes y el canibalismo de los hambrientos. Son estos dos temas, formados a finales del siglo XVIII, en el nuevo régimen de la economía de los castigos y en el contexto particular de la Revolución Francesa, con las dos grandes formas de fuera-de-la-ley según el pensamiento burgués y la política burguesa, es decir, el soberano despótico y el pueblo sublevado; son estas dos figuras las que ustedes ven ahora recorrer el campo de la anomalía. Los dos grandes monstruos que vigilan sobre el dominio de la anomalía y que no se han dormido aún –la etnología y el psicoanálisis dan prueba de ello– son los dos grandes temas del consumo prohibido: el rey incestuoso y el pueblo caníbal.” (p. 250-251)

Lo interesante es que estos dos temas, que surgen al final del siglo XVIII, se transforman en la base para la construcción de un conocimiento científico (jurídico, médico, psiquiátrico, antropológico, psicoanalítico) que se constituye en el siglo XIX y evoluciona en siglo XX.

En este paso una figura fundamental fue Emile Durkheim (1858-1917). Su proyecto, desde el campo de la sociología, es un proyecto político, basado en un “conocimiento científico” que permitiera ase-

gurar el orden en la compleja sociedad industrial en donde los lazos tradicionales que unían al individuo a la sociedad se han roto y así poder recuperar la estabilidad que existía en el *Ancien Régime*, pero ahora bajo las condiciones nuevas de la sociedad burguesa. El modelo que tomó fue el de las ciencias médicas: la sociedad está constituida, metafóricamente, por órganos, aparatos, sistemas, que tiene una fisiología, que está regida por leyes, y hay que descubrir esas leyes para regular el buen funcionamiento y restituir las funciones, que se han descarrilado, a su buen camino. Su modelo fue el de Claude Bernard. Si –como decía Bernard– la normalidad es el silencio de los órganos, en el ámbito político se debe restituir un orden cuando se desvía, es decir, acallar el ruido, el bullicio, el escándalo de la enfermedad social, que es el desorden, la revuelta y la revolución.

La metáfora médica es grávida de consecuencias porque a través de ella se articulan por un deslizamiento la norma, la ley, campo de lo jurídico, con lo normal y lo patológico, campo de la medicina. De ahí el lugar privilegiado de la medicina, y el médico, en relación con lo jurídico, que dará nacimiento al saber psiquiátrico.

En las sociedades complejas la solidaridad orgánica es también compleja ya que la diferenciación de los individuos en funciones y clases supone inevitablemente conflictos. Se debe entonces crear una autoridad externa a ellos que fije sus límites. Esta autoridad externa es la conciencia colectiva que no está constituida por la suma de conciencias individuales sino que se constituye a partir de una fuerza que modela a los individuos y evita la anomia, fuerza que debe ser ejercida por el estado burgués.

Para ello Durkheim se remonta a estudiar la organización de las sociedades primitivas para encontrar los fundamentos de la sociedad. Así, en uno de sus primeros trabajos de 1898, titulado “La prohibition del incesto et ses origines”, vincula las dos grandes prohibiciones: la alimentaria y la sexual, la prohibición de la antropofagia y la prohibición del incesto, como base del lazo social. El totemismo, detrás del cual Durkheim lee la antropofagia ritual, como exaltación de la comunidad, es la absorción de cada uno en el cuerpo social, y es lo que se escande, de tiempo en tiempo, como la memoria de un hecho pasado, que fue el esbozo del lazo social. La prohibición de comer el cuerpo de otro, de beber la sangre del otro del mismo clan, de no poder tocar a la gente del mismo clan, a las mujeres en particular, (nuevamente, diría François Héritier, no juntar lo idéntico), se “re-pite” en el gran festín totémico, pero ahora como reminiscencia, lo que se produce por la prohibición de la antropofagia y del incesto.³⁵ Pero además la prohibición del canibalismo pre-supone la prohibición de matar a alguien del mismo clan ya que los casos en que existe endocanibalismo sólo se produce después de la muerte de un integrante del clan.

Por lo tanto la prohibición alimentaria, con el implícito de la prohibición de matar, y la prohibición del incesto, herederos de los temas del monstruo, se constituyeron desde Durkheim en los pilares

desde donde se desarrolló la investigación antropológica y uno de los fundamentos del psicoanálisis. En antropología, primero Lévy-Bruhl retoma el tema del totemismo, vale decir de la antropofagia, y luego Lévi-Strauss partiendo del totemismo lo rebate sobre la alianza, es decir, sobre la prohibición del incesto.

Como sostiene Foucault, algo similar pasó con el psicoanálisis: para Freud el tema central para explicar la neurosis es el de la prohibición del incesto aunque la antropofagia forme parte de su recurso heurístico en *Tótem y Tabú*, ya que la "antropofagia" tiene anterioridad respecto a la prohibición del incesto y del parricidio, pero en lo atinente a las fantasías canibalísticas en sus pacientes, si bien no las desconoció, fue Abraham y, sobre todo Melanie Klein, quien recurrió a la devoración para pensar las fantasías más tempranas y la psicosis.

La ironía es que aquello que la burguesía expulsó en un afuera o en una periferia,³⁶ el incesto y la antropofagia, con las brujas primero, luego los salvajes, los proletarios, los locos, los perversos, los vagos, las prostitutas, vuelve ahora, pero no en la realidad objetiva (*realität*), sino en la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) en el seno de lo inconsciente. El mecanismo de la introyección es base de la fantasía de devoración y la proyección de las fantasías de expulsión. En lo social, el primero estará en relación sobre todo con la educación, mientras que el segundo estará en relación con el disciplinamiento (la cárcel, el manicomio y el exilio),³⁷ aunque estos dos procedimientos no se encuentran en estado puro.

Dos grandes temas se articulan desde fines del siglo XVIII y todo el siglo XIX para contribuir en forma eficiente en la constitución de la familia burguesa. Ellos son el de la lactancia y el de la masturbación.

Marilyn Yalom³⁸ ha mostrado, a través de la iconografía, que a fines de la Edad Media aparece el "pecho sagrado": la Virgen muestra su pecho amamantando al Niño Jesús. Una trasmutación se produce en el Renacimiento cuando aparece el "pecho erótico". La lactancia pasa a ser tarea de nodrizas. Hasta el siglo XVIII el ideal de la aristocracia había sido "el pecho sin usar". Este ideal fue seguido luego por la burguesía desde el siglo XVII e incluso por las capas populares que podían pagarse una nodriza, a tal punto que a mediados del siglo XVIII la mitad de los nacidos en París eran enviados al campo para ser amamantados por nodrizas durante dos años. En 1780 sólo el 10% de los niños parisinos era criado en su casa. Esto se repetía en igual grado en todos los países católicos y en menor cuantía en los protestantes. Pero desde el último tercio del siglo XVIII médicos, religiosos, filósofos, moralistas, políticos comienzan una campaña a favor de la lactancia materna. Una de las explicaciones que se daban sobre la "decadencia" en el *Ancien Régime* era que las madres no amamantaban a sus hijos. La lactancia se transforma en culto para el cuidado de la salud del niño y de la Patria. En dicho discurso no dejaban de mostrarse prejuicios clasistas: las clases bajas, a las cuales pertenecían las nodrizas, podía transmitir malos humores pero

también malos hábitos. El pecho vuelve a ser nutricio pero ahora con una nueva connotación, se trata de un “pecho patriótico”.

En 1788, una sociedad de beneficencia, *La Charité Maternal* exigía, para recibir sus beneficios, que las mujeres estuvieran casadas, presentaran un certificado de buena conducta y amamantaran a sus hijos. El Estado francés, aunque no tan exigente como las Damas de Caridad ya que asistía a las madres solteras, no las ayudaba si no amamantaban a sus hijos. Tal era la resolución de un decreto de 1793, cosa que retomaron los prusianos un año después. Como decían las Damas de la *Charité...*, expresando con una claridad sin tapujos el objetivo de control social de una nueva burguesía que afianzaba el patriarcado: la lactancia era una forma de “*estrechar los lazos familiares, vincular a la madre a sus deberes, obligarla a quedarse en casa y, de esta manera, evitar que llevara una vida desordenada, o que se dedicara a la mendicidad*”.

En un momento en que se declaran los Derechos del Hombre y del Ciudadano, por una sutil vuelta de tuerca y bajo los nobles argumentos de la salud del niño y de la Patria, cuando a ésta se la representa como una madre generosa de pechos turgentes y enhiestos, a la mujer se la vuelve a recluir en el hogar, en su función materna y de ama de casa. Era el triunfo de la familia burguesa patriarcal del papá, la mamá y los niños.

Es recién con Freud, desde los *Tres ensayos...*, en los primeros años del siglo XX, que el pecho nutricio es uno y el mismo que el pecho erótico o, mejor dicho, el apuntalamiento hace que el pecho nutricio sea un pecho erótico.

El otro gran procedimiento de constitución y consolidación de la familia burguesa fue la campaña contra la masturbación. En esta economía el niño (burgués) es una pieza fundamental ya que no se trata de alguien de afuera, de lo extranjero o de lo extraño, pero tampoco se tratan en él de meras fantasías. Por ello todo el sistema de vigilancia y de educación que se implementan para su formación.³⁹ Ambos de consuno contribuyen a la formación del superyó. Pero no se trata de cualquier aspecto de la infancia sino el de la sexualidad infantil.

El tema sexual estaba presente en la cultura occidental desde la Edad Media a través de la confesión católica. Pero la confesión sufrió un lento pero continuo proceso de perfeccionamiento hasta llegar al examen de conciencia donde el sujeto debe realizar una indagación y una vigilancia permanente de sus actos, de sus palabras, pensamientos, sobre sus deseos, en relación con la ley y el pecado.

A mediados del siglo XVIII, un médico de Berna, Tissot, publica en 1758 un libro titulado *L'onanisme, ou Dissertation physique sur les maladies produites par la masturbation*, seguido de otros varios sobre el tema de la salud. Su antecedente inmediato fue en Inglaterra en 1710, en un libro anónimo titulado *Onanie condamne*.⁴⁰ Hasta ese momento la masturbación era un pecado mortal pero del que se podía ser absuelto por la confesión.

A partir de ambos textos comienza una campaña que se expande desde Inglaterra, pasando primero por los países de religión protestante, para alcanzar luego al resto de Europa. Esta campaña tuvo todo el carácter de campaña publicitaria y panfletaria. No se trataba, en ese momento –como lo fue más tarde, a partir de mediados del siglo XIX– de un discurso científico. La masturbación apareció como la etiología general de todas las enfermedades somáticas o psíquicas. Asombrosamente, en ese entonces y hasta mediados del siglo XIX, la masturbación –a diferencia del discurso cristiano de la carne, del deseo y del placer– no se la relacionó con ellos. En la exhaustiva investigación arqueológica que efectuó Foucault, sólo en un caso, pero ya en 1830-1840, un médico dice que la masturbación se practica porque da placer. Pero así como no se la vinculaba con el placer tampoco se refieren a ella en tanto práctica del niño ni del adulto. En pocas palabras: la sexualidad está prácticamente ausente o, a lo sumo, aparece como un placer de órgano, para utilizar las categorías freudianas. No es que no se supiera de ella, pero no se quería saber nada o no era mayor motivo de preocupación. Recordemos que Charcot, casi en secreto dijo a Freud que siempre se trataba de “*la chose sexuel*”; y en 1868 el doctor Bergeret, en su libro *Des fraudes dans l'accomplissement des fonctions generatrices*, comunicaba el caso de un joven médico que aliviaba a sus pacientes histéricas conduciéndolas, con hábiles caricias sobre los genitales, a lograr orgasmos repetidos. A pesar de sus “éxitos terapéuticos”, la terapéutica fue mal vista por las familias de sus pacientes.⁴¹

Pero eran tales los supuestos efectos de la masturbación que en 1882, en la prestigiosa revista *L'Encephale*, el doctor Demetrius Zambaco, publicó un artículo titulado “Onanisme avec troubles mentaux chez deux petites filles”. En él, además de describir los desastres provocados por la masturbación, propone como terapéutica la cauterización del clítoris y los labios vulvares con un hierro al rojo vivo. El padre Debreyne sabía que las mujeres poseen “un órgano fatal, fuente de todas las tentaciones: el clítoris”. Como el clítoris no tiene ninguna función en la reproducción, si se revela como un punto de excitación permanente, se lo debe extirpar, ya sea en forma quirúrgica o con nitrato de plata. Este último procedimiento tenía la “ventaja” de que podía cauterizar también los labios vulvares, con lo que el más mínimo frotamiento provocaba intensos dolores. Por la misma época el mismo padre Debreyne establece una serie de recomendaciones para evitar la masturbación, que van desde la forma de acostarse, que debe ser siempre de costado; comer y beber alimentos fríos; aplicar refrigerantes locales; usar vendajes contra el onanismo, que se vendieron hasta 1914. Pero, para los casos rebeldes, el profesor Lallemand, indicaba para los varones, la cauterización de la porción prostática del canal uretral por medio del nitrato de plata.⁴²

Dentro de la economía de los poderes, ¿qué función cumplió entonces esta campaña contra la masturbación a mediados del siglo XVIII,

antes de ser capturada en el discurso científico de la *psychopatia sexualis* (Kafft-Ebing, 1886) y el psicoanálisis, desde fines del siglo XIX y el siglo XX?⁴³ La masturbación sirvió para gestionar el pasaje entre la familia extensa, propia de la Edad Media y el comienzo de la modernidad, hacia la familia nuclear propia de la sociedad burguesa que comenzaba a formarse.⁴⁴

El hecho es que desde mediados del siglo XIX la masturbación, considerada como un flagelo, pero no relacionada con la sexualidad, se une, en la *psychopatia sexualis*, con el viejo tema desarrollado por la Iglesia del deseo, del placer, del examen de conciencia. Es ahí que el poder eclesiástico comienza a ceder el lugar al poder médico. Es ahí que el despertar precoz de la sexualidad en el niño (teoría de la seducción) se considera que tiene un efecto traumático (teoría del trauma); es ahí que los padres deben ocupar la función de vigilancia permanente del niño, (qué hace cuando se acuesta, cuando está solo, cuáles son las juntas) y no dejarlo en manos de gentes de “clases inferiores” cuya sexualidad es promiscua y que, como dirá Freud algunos años después, tienen poco desarrollo de su superyó. Esa función paterna prosigue en la escuela a través del maestro y los vigilantes.⁴⁵

Pero he aquí que las histéricas relatan siempre que es el padre quien las seduce. Freud se da cuenta que esto no puede ser más que una exageración y sostiene que no se les puede creer a la histérica, pero es allí que, en un movimiento genial, descubre el campo de la fantasía. Con ello exime al padre pero no a la madre, la que desde los cuidados más tempranos despierta la pulsión en el niño y “considera al bebe como un objeto sexual con pleno derecho”, es decir que la madre pasa a ser la seductora. El padre, apoyado cada vez menos en el poder eclesiástico y cada vez más en el poder médico, se transforma en el juez, el vigilante, el policía, es decir, es el padre represor del patriarcado, pero que ya empieza a ser también un padre educador.

“Creo –dice Foucault– que a lo que asistimos allí es a la puesta en escena de toda una dramaturgia familiar que todos conocemos muy bien, que es la gran dramaturgia del siglo XIX y XX: este pequeño teatro de la comedia y de la tragedia familiar, con sus camas, sus sábanas, con la noche, con las lámparas, con los acercamientos a paso de lobo, con los olores, con las manchas sobre las sábanas cuidadosamente inspeccionadas; toda esta dramaturgia que acerca indefinidamente la curiosidad del adulto sobre el cuerpo del niño. Sintomatología menuda del placer. En este acercamiento cada vez más apretado del adulto con el cuerpo del niño, en el momento en que el niño se encuentra en estado de placer, en el límite se va a encontrar la consigna, simétrica de la consigna del adulto de la que hablaba hace un momento, que es la presencia física inmediata del adulto a su lado, a lo largo del niño, casi sobre el niño.” (p. 232) Con esta nueva forma de organización de la familia burguesa, como familia nuclear, con esta función de vigilancia tan estrecha sobre la

sexualidad del niño, sexualidad que está organizada en torno al placer del cuerpo y al deseo edípico, todo lo incestuoso queda del lado del niño, a lo sumo algo de la madre, pero detrás de esta preocupación, de esta obsesión por controlar la sexualidad del niño, fruto de todos los males, se escondía y se negaba las nuevas fuentes de placer que procuraba a los padres esta función, ¿reedición de sus deseos edípicos?

La gran familia relacional estaba basada en relaciones sexuales y alianzas prohibidas y permitidas. Pero, como me lo ha señalado José Pedro Barrán, según su impresión, en nuestro país, en esa gran familia relacional, tan endogámica por otra parte, no era nada infrecuente que los vínculos “incestuosos” efectivos se dieran en forma muy frecuente, entre cuñados por lo menos (incesto de segundo tipo), y no sólo en el campesinado sino también en la clase terrateniente. En el siglo XIX –según Fourier (*El nuevo mundo amoroso*)– el incesto era una práctica corriente. En el siglo XX, en el cuarto mundo, Gérard Vincent sostiene que el incesto –sobre todo padre-hija, vinculado a condiciones “objetivas” de existencia– es mucho más frecuente de lo que se piensa y *no suscita sentimientos de vergüenza*.⁴⁶ ¿Ello no será debido a que este cuarto mundo es un mundo no edipizado?

En cambio el “incesto” de la familia nuclear es muy de otro tipo, se trata más de un *incesto epistemofílico*, como lo llama Foucault, cargado de vigilancias, de miradas, de gestos, de contactos, de pesquisas alrededor del cuerpo del niño.

Desde fines del siglo XIX estaba todo dado para el éxito de la aparición de la familia nuclear, para lo cual la edipización fue factor fundamental: la sexualidad infantil, el gran tema de la prohibición del incesto y del deseo incestuoso en el niño, el papel del padre como transmisor y vigilante del cumplimiento de la ley, secundado por la educación y la medicina. Pero ello va a implicar una transformación del padre desde el padre patriarcal (militar) al padre paternal, gobernador (educador).⁴⁷ El complejo de Edipo está pues en la base de todo un sistema de gobierno donde se asienta la familia nuclear que crea la burguesía y donde la función de vigilancia, de legislación, de educación y de prevención, es delegada en la figura paterna.

Debo a José Pedro Barrán la siguiente observación: si bien estos movimientos están en estrecha relación con el desarrollo del capitalismo, cuando éste se encuentra en el momento de acumulación de capital, no es éste el único factor determinante de las transformaciones de la familia. Debemos recordar que fue también en el siglo XIX, expandiéndose en el XX, que aparecieron dos grandes movimientos, en ese momento incipientes pero ya amenazantes, que ponían en jaque a la figura del padre del patriarcado; ellos son el movimiento feminista y el movimiento homosexual. Y no es casual que el psicoanálisis naciera en la misma época. “¿Acaso el psicoanálisis –me comenta José Pedro Barrán– no refuerza el poder, la función simbólica del padre? ¿No legitima científicamente a la ‘ley’ y a la autoridad y las vuelve necesarias para la maduración del sujeto? Esto, ¿no

es un intento de restablecer el orden patriarcal o, simplemente, el orden cuestionado de la familia burguesa del Novecientos?" Freud, y todo el psicoanálisis a partir de él, no han sido ajenos, y tampoco podían dejar de serlo, al intento de recomponer la figura del padre y otorgarle, desde la ciencia, un nuevo lugar de preeminencia, pero ya no como déspota, sí como vigilante, pero sobre todo como legislador, juez y educador. Me atrevería a decir que Lacan se encuentra en el final de este camino de preservación de la preeminencia del padre.

¿Pero esto era igual para las familias de la clase obrera?

En el siglo XII la Iglesia logra establecer como obligatorio el matrimonio eclesiástico. Esta situación hegemónica se mantiene en forma incambiada hasta fines del siglo XVIII y principios del XIX. Cuando comienza a desarrollarse el capitalismo se produce, en un primer momento, una gran movilidad de la incipiente clase proletaria, pero luego, el mismo auge del capitalismo, requiere una estabilidad en los lugares de desarrollo industrial y para ello una estabilidad del vínculo familiar. Se proyectan entonces barrios obreros en los que, si no en la realidad sí en la intención, trataban de diseñar una vivienda en la que los espacios estuvieran bien delimitados: un ambiente común, una habitación para los padres, otra para los hijos y, de ser posible, dos habitaciones para separar a los niños de acuerdo al sexo. Este ordenamiento trataba de conjurar ya no el peligro de la sexualidad infantil, preocupación de la burguesía para con sus hijos y referida a un incesto que se desarrollaba en el plano de la fantasía, sino el peligro de un incesto real sobre todo entre padre e hija o entre hermanos. El objetivo era la consolidación de la familia obrera, pieza clave para el buen desarrollo del capitalismo. Pero no se trataba sólo de una "necesidad" del desarrollo del capitalismo, sino de todo el orden y las creencias centrales burguesas. Se trataba, en este caso, de transformar el cuerpo del placer en un cuerpo para la producción, o mejor, para la explotación. Mientras que para la burguesía la obsesión hacia sí misma era la sexualidad infantil, la preocupación de la burguesía hacia el proletariado era la sexualidad del adulto que, en este caso, sí era el seductor.

Simultáneamente se producen entonces, entre el fin del siglo XIX y comienzos del XX, dos movimientos: el primero, que se dirige hacia las "clases bajas", trata de encuadrar el peligro de la sexualidad del adulto y trata de retirar al niño de la familia ante el peligro del ejercicio de la sexualidad por parte del padre o de los hermanos; el segundo, dirigido hacia la burguesía, se desarrolla a partir del discurso psicoanalítico y busca establecer el sistema de control, de vigilancia y educación, que reinserta el deseo incestuoso, pero en este caso del niño, dentro de la familia bajo los cuidados del padre.

Se puede apreciar entonces los dos grandes procedimientos de control que se desarrollan: el de la *anatomopolítica* que, a través de la vigilancia e inspección atenta y permanente del cuerpo, busca explorar hasta en sus mínimos detalles sus movimientos en lo

referente al deseo y al placer sexual, siguiendo una vieja tradición de la Iglesia con la confesión, realizando una verdadera cartografía del cuerpo (llamémoslo zonas erógenas) para lograr un control que se interioriza (llamémoslo superyó); y, por otro lado, una *biopolítica* que busca regular a la población: nacimientos, muertes, longevidad, salud, fuerza de trabajo disponible, desocupación, etcétera. De ahí el nacimiento de disciplinas como la sociología, la demografía, las estadísticas, etcétera, y, por qué no, del psicoanálisis y la sexología. Desde luego ambas, anatomopolítica y biopolítica, no funcionan como compartimentos estancos y sobre todo la anatomopolítica ha desbordado sobre el proletariado coadyuvado al sistema de control del Estado, a la gubernamentalidad, como antes lo había hecho la Iglesia sobre las clases pobres desde la Edad Media.⁴⁸

Como se desprende de lo dicho, la articulación entre la anatomopolítica y la biopolítica está dada por la sexualidad, de allí el papel preponderante que ha tomado ésta en el siglo XIX y XX, porque es a través de ella que se ha establecido el control de los cuerpos y de las almas.

EL INCESTO EN EL CÓDIGO PENAL URUGUAYO

Abro el diario y en la sección policial aparece la noticia de un hombre que fue procesado por la denuncia de su mujer de que había violado a niña de 8 años, hija de ambos. Comprobado el delito la justicia lo condena y lo procesa con prisión por “dos delitos de violación real con un delito de violación en grado de tentativa”. Este caso no es excepcional y cualquiera que ha trabajado en el hospital de niños sabe que no sólo no es excepcional sino que se ve con relativa frecuencia. Sin embargo en los archivos del Poder Judicial son muy raras las penas aplicadas por delitos de incesto. ¿Cómo se puede entender esa disparidad entre la frecuencia de los “incestos” y la rareza de las penas que los sancionan, y que, por otra parte, cuando aparecen, lo hacen bajo la rúbrica de violación?

Por ello, si partimos de la premisa de que la prohibición del incesto y la prohibición del parricidio son crímenes mayores que fundan la cultura, es obligatorio analizar cómo y de qué manera eso se refleja en el Código Penal, es decir, cómo el delito es sancionado por el Estado.

Para abordar este tópico he recurrido a la colaboración del doctor Gustavo Bordes quien elaboró un informe con ese propósito.

Dada la riqueza de dicho aporte jurídico lo reproduzco en su totalidad en un apéndice de este trabajo. Aquí utilizaré alguno de los datos que me parecen fundamentales y realizaré algunos comentarios.

El delito del incesto estaba previsto en el derecho romano y las penas iban desde ser arrojados desde la roca Tarpeya a la deportación o a ser flagelados y enterrados vivos.

En el derecho germánico se castigaba en forma pecuniaria.

En nuestro Código Penal, heredero del Código Penal italiano, el delito del incesto se encuentra establecido en el Título X (De los delitos contra las buenas costumbres y el orden de familia), Capítulo IV (De la violencia carnal, corrupción de menores, ultraje público al pudor), sancionado en diciembre de 1933 y entrado en vigencia en agosto de 1934.

El delito se encuentra tipificado en el artículo 276 del Código y dice así:

“Cometen incesto los que, con escándalo público, mantienen relaciones sexuales con ascendientes legítimos y los padres naturales reconocidos o declarados tales, con los descendientes legítimos y los hijos naturales reconocidos o declarados tales y con los hermanos legítimos.

Este delito será castigado con seis meses de prisión a cinco años de penitenciaría”.

Este artículo tiene un antecedente en el primer Código Penal, el de 1889, momento de coincidencia por la preocupación en las sociedades europeas por el problema del incesto y momento, también, en que está comenzando la transición entre la familia extendida y la familia nuclear y el Estado ha emprendido la gran tarea edipizatoria de la sociedad.

En el Título VIII de dicho Código, “Delitos contra las buenas costumbres y el orden de la familia”, el artículo 287 dice: “Las relaciones incestuosas, mantenidas con escándalo público, entre ascendientes y descendientes, aunque sean ilegítimos, entre hermanos y hermanas, consanguíneos o uterinos, se castigan con penitenciaría de 2 a 4 años”.

Comparando ambos textos se ve que en el Código de 1933 se introduce el requisito de que los padres o los hijos naturales, entre los cuales se comete incesto, “sean reconocidos o declarados tales”. En este sentido la ley de 1889 es más abarcadora que la de 1933. Al mismo tiempo, la ley de 1889 es más severa que la de 1933, ya que si bien ésta establece una pena máxima de cinco años, contra cuatro de la ley de 1889, la pena mínima es de dos años para la ley de 1889 y de seis meses para la de 1933.

Del análisis del artículo de 1933 se desprenden varios comentarios.

En primer lugar, la ley establece el alcance de la relación de parentesco que puede ser imputada de relación incestuosa en el caso de que hubiera relaciones sexuales. Se trata de aquellos ascendientes o descendientes legítimos o aquellos ascendientes o descendientes naturales reconocidos o declarados tales. Esto es claro dado que la ley no se puede aplicar si no existe un reconocimiento legal de la relación de parentesco.

En segundo lugar, el incesto es delito si se practica con parientes en grado directo (padres o abuelos con sus descendientes legítimos o reconocidos, legalmente, como tales). Se desprende, además, que si la relación es entre hijos naturales no cae bajo el peso de la ley, como tampoco es imputable la relación entre el padre y la hija natural, o entre el abuelo natural con su nieta, dado que éstas son relaciones

biológicas pero no legales. Llama la atención –como dice Bordes– por qué no provoca la misma reacción en el legislador la relación sexual entre hermanos naturales, aunque sean legales (reconocidos), que la relación entre hermanos legítimos, ya que la ley no lo recogió.

En tercer lugar, se trata de “relaciones sexuales”. Esto, desde el punto de vista jurídico, implica no sólo a la relación sexual con penetración, que se designa como “conjunción carnal”, sino a todo tipo de vínculo sexual.

En cuarto lugar, para que se configure la figura delictiva del incesto es necesario que la relación sexual sea consensual, es decir, que ambas partes deben prestar su consentimiento, en forma libre, para su realización. En el caso en que no sea así, o se trate de un menor, otra es la figura legal, por ejemplo, la violación.

En quinto lugar está el aspecto más curioso y problemático de esta ley. Se trata de que para que se configure el delito debe haber “escándalo público”. Vale decir que si se mantiene relaciones incestuosas y no se configura el escándalo público, el incesto, aunque fuere conocido, no llega a adquirir el carácter de delito y, por lo tanto, no es penado.

Pero, ¿qué se entiende por escándalo público? Cuando una disciplina determina su léxico debe hacerlo con el mínimo de ambigüedad posible. Obviamente el derecho no es ajeno a ello. Ahora bien, el concepto de escándalo público no reúne ese requisito. En primer lugar porque si hace referencia a lo “público” esta cayendo en la esfera de lo social, de la sociedad civil, en donde los requisitos epistemológicos no son los que predominan y mucho más si se trata del campo de las opiniones (*doxa*), que son de la esfera de lo social y no de lo jurídico. Nos encontramos pues ante la paradoja de que aquello que puede hacer punible el incesto no es el incesto en sí, pasible de ser definido con precisión por la ley, sino un hecho social tan *opinable* como el escándalo público. Por otra parte si es el escándalo público el que viabiliza la penabilidad, es escándalo porque se hace público. De ahí que la denuncia (que puede ser un chisme, una difamación o una venganza), que provoque escándalo público, se transforma en la “prueba” del incesto, a no ser que existieran hijos que dieran la prueba fehaciente de la paternidad, ya que, como vimos, la figura jurídica del incesto establece que las partes impugnadas tienen que haber tenido relaciones sexuales por mutuo acuerdo y, por lo tanto, no son ellas las que lo hacen ni en público ni público. Desde luego que no todo escándalo público es sancionado por la ley. El caso Woody Allen, mencionado antes, es un ejemplo de ello. La relación de Allen con Sun Yi fue tildada de incesto, y provocó escándalo público, pero como dicho “incesto” no entraba dentro de la definición antropológica, ni sociológica, ni jurídica, era imposible que fuera penado.

Por otra parte, ¿qué es lo que genera el escándalo público? Campos Saldaña dice, refiriéndose al incesto, que “el objeto jurídico tutelado es el pudor público”; Antolisei sostiene que la conducta que “despierta

en la sociedad la vuelve intolerable”; y Maggiore dice que “los vínculos de sangre se castigan por la repugnancia social que provocan”.

El centro de la figura delictiva es, entonces, que las relaciones sexuales sean mantenidas con escándalo público, que sería la reacción social ante un hecho que, como dice el Título X, atenta “contra las buenas costumbres y el orden de la familia”. En última instancia se trata de preservar la familia y su orden.

Pero, ¿cuál es el alcance jurídico de esta expresión?

Cairolli dice que la figura jurídica “escándalo público” hace referencia a “un hecho objetivo, de notoriedad oprobiosa [...] [que], además de ser público, determine una reacción en la sociedad, acompañada de disgusto y repugnancia”. El punto más débil de esta postura es el de que se trate de un “hecho objetivo”. Como dije antes, no es obligatorio que el “hecho objetivo” del incesto provoque notoriedad oprobiosa, disgusto, repugnancia y escándalo público, ya que, en determinados lugares, en el medio rural en nuestro país por ejemplo, ha existido tolerancia para con las relaciones incestuosas.

Preza dice que las relaciones incestuosas deben tomar estado público y llegar al vecindario, sin que sea necesario que las relaciones sexuales sean vistas. ¿Cuál es entonces la condición de objetividad que requeriría Cairolli? Además, ¿acaso “el vecindario” se puede tomar como objetivo para juzgar la veracidad de un hecho?

Maggiore cuestiona que se requiriera escándalo público pues decía que eso podía favorecer una protección o complicidad con el incesto cauto y clandestino. Por ello reclama que el escándalo deba ser un efecto real, no solamente posible, sin que ello implique que sea necesario probar que toda la población, ni siquiera una parte de ella, se escandalizó efectivamente. Verdaderamente esto supera mi comprensión y tal vez ello se deba a mi ignorancia jurídica, pero, ¿cómo es posible que *no sea necesario probar* que “toda la población o [es decir, ni siquiera] una parte de ella se escandalizó efectivamente”?

Por último, la magnitud de la pena. Por lo menos desde Beccaria el derecho sostiene que la magnitud de la pena debe de estar en relación con la magnitud del delito. Ya vimos que era muy disímil la pena al incesto entre los romanos, que se castigaba con la muerte o la deportación, y en los de los germanos, que se castigaba con una multa. Esta incongruencia entre el delito y la magnitud de la pena también ha sido señalada por Maggiore quien, en un lenguaje con un tufó fascista, decía que “hay lacras de la vida social que tienen que ser curadas con hierro y fuego”.

Causa asombro ver que en el derecho penal uruguayo, la pena, para un delito que desde el punto de vista antropológico y psicoanalítico se debiera considerar como un delito mayor, tenga una pena que podemos catalogar como débil, ya que otros delitos que atañen a la sexualidad y a la familia, tienen penas iguales o mayores. Así en la bigamia la pena es de uno a cinco años, el rapto de una mujer casada o menor dos a ocho años, la violación de dos a doce años.

La comparación con delitos que dañan a la propiedad es aún más elocuente. El hurto por sorpresa es penado como mínimo con dos años de penitenciaría; la rapiña consumada con cuatro a dieciséis años; el copamiento con ocho a veinticuatro años; y la extorsión con cuatro a diez años.

Esto pone de manifiesto que la propiedad privada preocupa más al legislador que el incesto e incluso otros delitos que afectan a la sacrosanta familia burguesa.

Respecto a la frecuencia del delito del incesto llama la atención que en Uruguay, prácticamente, no se conoce. ¿A qué se puede deber ello? Creo que el análisis de la ley permite explicarlo.

En primer lugar, el alcance de la relación de parentesco que permitiría la imputación nos muestra que los grados de parentesco y el requisito para que sea reconocido el vínculo natural por el poder judicial, hace que sean escasos los parientes a los cuales se les puede imputar el incesto de haber habido relaciones sexuales.

En segundo lugar, el hecho de que el incesto quede definido como una relación sexual en que ambos participantes lo hagan de mutuo acuerdo.

En tercer lugar, el hecho de que, en tanto la relación sexual se mantenga dentro de lo privado y no genere escándalo público, el incesto no es punible.

Con todo ello el legislador ha logrado que el delito de incesto, prácticamente, no exista en nuestro país.

En cuarto lugar, el que en determinados sectores sociales, como el medio rural y los sectores marginales, el incesto es más tolerado y los vínculos de parentesco son más complejos y difusos (quién es el padre cuando los compañeros de la madre son poco durables y los hermanos naturales pueden ser muchos y de distinto padre). En esos sectores no son raros los incestos de primer tipo, pero más frecuentes son aún los incestos de segundo tipo (el concubino con las hijas de su compañera). En realidad cuando decimos que en esos sectores existe más tolerancia al incesto estamos dejando de lado que si la estructura familiar es más compleja y no se puede asimilar a la de la familia nuclear, tampoco es correcto aplicar el modelo de la estructura edípica, a no ser que consideremos que en estos casos, se trata de una anormalidad de dicha estructura. Quiero decir que para poder hablar con propiedad de la tolerancia, previamente tendríamos que definir con exactitud cómo ese grupo define las relaciones de parentesco.

Algunos penalistas e historiadores tienen *la impresión*, además, que las relaciones incestuosas se dan con más frecuencias en las capas altas que en las capas medias. De ser esto así, lo que es difícil de probar, lo que entraría en juego aquí serían los pactos de silencio.

Pero, ¿por qué, ante un delito tan “horrendo”, que provoca “repugnancia”, que “atenta contra las buenas costumbres y el orden familiar”, la ley es tan indulgente? ¿Por qué esa tolerancia de la ley ante el incesto? En suma, ¿por qué esta desproporción entre el

horror que, según se afirma desde distintos campos (antropológico, psicoanalítico, jurídico), provoca el incesto y la magnitud de la pena al delito?

Se podría argumentar, con cierto facilismo psicologizante, que el horror es la expresión del conflicto entre la represión y el deseo incestuoso; y se podría decir que la tolerancia es la expresión del mismo deseo. El mismo argumento, para explicar dos fenómenos opuestos no lo hace muy sólido.

Tampoco se podrá decir que ello se debe a que es tal el horror que provoca en el ámbito social que se produce un mecanismo de desmentida (*Verleugnung*) o de desestimación (*Verwerfung*), que el legislador no hace más que consagrar como omisión en la ley. Esto es válido al nivel de la psicología individual, pero tratándose de fenómenos sociales, y nada menos que de la prohibición del incesto, se hace insostenible porque, de ser así, la prohibición del incesto no se produciría. Explicar los fenómenos sociales por medio de un reduccionismo psico-patologizante es un error que lo que hace es confundir y oscurecer los problemas.

Por otra parte, el horror al incesto (Freud y Lévi-Strauss *dixit*), y hablo del horror al incesto como discurso, es algo que aparece a fines del siglo XIX y en el siglo XX en relación con la familia nuclear. Ese horror no se veía en la familia en el Imperio Romano ni en la Edad Media, ni en la familia extendida de la sociedad burguesa. Por ello el horror al incesto no lo debemos considerar como un fenómeno universal y ahistórico sino que debemos contextualarlo con el momento de la edipización de la sociedad.

Como dije antes, y resulta evidente, al legislador le ha preocupado más la preservación de la propiedad privada que la familia. La familia es el instrumento a través del cual el Estado burgués en parte ha delegado en el padre del patriarcado los mecanismos de vigilancia, control y educación.

EL DELITO DE INCESTO por Gustavo Bordes⁴⁹

1. Antecedentes

Lejos de ser una construcción moderna, el delito de incesto ya estaba previsto con diversas variantes en el derecho romano. Allí se distinguía incluso entre el incesto civil y el incesto religioso.

El primero consistía en mantener relaciones sexuales entre parientes cuyo matrimonio estaba prohibido. La pena que se aplicaba a los que cometían este delito era la de arrojamiento desde la roca Tarpeya, y más adelante –en el derecho justiniáneo– la amenaza de la deportación.

El segundo, en mantener relaciones sexuales con las vestales, y determinaba la muerte de los agentes que eran flagelados y enterrados vivos.

El derecho germánico también conoció esta figura, y se sancionaba cuando se celebraban nupcias en grado de parentesco prohibido civilmente. La pena, sin embargo, no tenía el grado de gravedad y crueldad de la del derecho romano, ya que se castigaba en forma pecuniaria a los infractores.

El derecho canónico castigó con penas graves las nupcias celebradas entre parientes en grado tal, que su matrimonio estuviera prohibido por principios religiosos.

En el derecho moderno, se preveía la figura tanto en el Código Penal sardo (art. 481) y toscano (art. 294) aunque sus disposiciones legales no requerían el extremo de la pública notoriedad, que como se verá más adelante, se erige como requisito central de la descripción típica.

El Código Penal italiano (antecedente de nuestro Código) prevé la figura en el art. 564.

Nuestro Código Penal, describe el delito mencionado en su art. 276 que está redactado de la siguiente forma.

Artículo 276 (Incesto).

Cometen incesto los que, con escándalo público mantienen relaciones sexuales con los ascendientes legítimos y los padres naturales reconocidos o declarados tales, con los descendientes legítimos y los hijos naturales reconocidos o declarados tales, y con los hermanos legítimos.

Este delito será castigado con seis meses de prisión a cinco años de penitenciaría.

Este artículo se encuentra ubicado en el Título X (De los delitos contra las buenas costumbres y el orden de la familia), Capítulo IV (De la violencia carnal, corrupción de menores, ultraje público al pudor) del Código Penal sancionado por la ley N° 9.155 del 4 de

diciembre de 1933, que preveía su entrada en vigencia a partir del 1º de julio de 1934, prorrogándose sin embargo al 1º de agosto del mismo año.

2. Objetividad jurídica y sujetos del delito

Sobre cuál es el objeto jurídico tutelado por la ley penal, no existe acuerdo en la doctrina.

Salvagno Campos⁵⁰ entendía que no podía ser otro que el pudor público.

Antolisei,⁵¹ que la objetividad de la tutela consiste en su particular reprobación moral y en la torpeza que dicha conducta despierta en la sociedad que la vuelve intolerable. En realidad, más que a los intereses de la familia, ofende a la moralidad pública y a las buenas costumbres, opinión que avala en nuestro país Bayardo⁵² y Preza.⁵³

Maggiore,⁵⁴ en una posición que podríamos llamar extrema, entiende que el incesto se castiga por la repugnancia social que suscita la unión entre personas ligadas por vínculos de sangre. Afirma que este sentimiento de reprobación y horror, es tan profundo e invencible, que el incesto se debería castigar por sí mismo, sin tener en cuenta el escándalo público. “Hay lacras de la vida social que tienen que ser curadas con hierro y fuego”..., puesto que de lo contrario, se podría caer en una protección o complicidad del incesto cauto y clandestino.

Los sujetos que pueden ser agentes de esta conducta deben ser parientes en el grado que señala la ley penal. Se trata de un delito bilateral, esto es, que las dos personas que realizan la conducta prohibida son sujetos activos de este delito, y por lo tanto pasibles de pena.

Cabe aclarar que la condición de padre, abuelo o hijo natural en la referencia que hace el artículo, emerge del reconocimiento realizado ante el Oficial del Registro de Estado Civil o por sentencia ejecutoriada, que declara la condición de hijo, padre o abuelo natural. Por ello, si la relación entre el padre y la hija natural o entre el abuelo natural con la nieta, es simplemente biológica y no legal, no podrá inculparse esta figura por falta de tipicidad. A su vez quedan descartados los hermanos naturales, ya que se hace referencia sólo a los legítimos. Llama la atención por qué no puede provocar la misma reacción en la sociedad, la relación entre hermanos naturales y sí entre los parentescos y grados ya vistos.

3. La figura delictiva

El verbo nuclear de la figura es “mantener”. Sin embargo, no se le puede dar a este verbo ni su sentido etimológico (mantener proviene de *manus*, mano y *tenere*, tener) ni las acepciones más comunes de los diccionarios de la lengua española, ya que no se trataría tampoco de “conservar una cosa tal como es” ni “sostener una cosa para que no se caiga” sino más bien “sostener un acto”.

La referencia “relaciones sexuales” no implica sólo la conjunción

carnal sino todos aquellos actos diversos del coito que vulneran la moralidad pública. Es así que cuando la ley hace referencia específicamente a ello, utiliza justamente la expresión “conjunción carnal” tal como ocurre en el artículo 272 del Código Penal (violación).

Asimismo, cabe destacar que, si bien se alude a la relación en forma plural, así está empleado en sentido indeterminativo, por lo que un solo acto cobraría relevancia penal.

Como lo indica el propio texto legal, las relaciones sexuales deben ser mantenidas “con escándalo público”. Ello implica que esta referencia, se erige en centro de la propia figura delictiva, ya que de no existir este elemento, la tipicidad no se completaría y en consecuencia no se puniría.

Importa entonces determinar cuál es el alcance que se le debe dar a esta expresión.

Según Cairolí, el escándalo supone “un hecho objetivo, de notoriedad oprobiosa derivada del modo de actuar. Además debe ser público, lo que supone ser de muchos o de todos, eso es lo que determina una reacción de la sociedad, acompañada de disgusto y repugnancia”.

Para Preza, habrá escándalo público toda vez que las relaciones sexuales entre parientes tome estado público y llegue a conocimiento del vecindario, sin que sea necesario que esas relaciones sexuales sean vistas.

Maggiore entiende que es la reacción moral acompañada de sentimiento inevitable de disgusto y de indignación de la conciencia pública. Agrega además que el escándalo debe ser un efecto real, no solamente posible, sin que ello implique que sea necesario probar que toda la población o parte de ella se escandalizó efectivamente.

Otro punto a dilucidar es determinar si lo “público” son las relaciones sexuales o el escándalo. En esto no hay mayores dudas puesto que parece claro que el adjetivo “público” se refiere al escándalo, en especial por su ubicación y coherencia lógica dentro del artículo.

Por último, debemos destacar que las relaciones incestuosas a las que se hace referencia deben ser consensuales, es decir, ambas personas deben prestar libremente su consentimiento para que se lleven a cabo las mismas. Si existiera violencia de un actor hacia el otro, o en el caso de que uno de ellos sea menor, ya no estaríamos hablando de incesto sino de otra figura penal.

4. Análisis crítico

Como decía gráficamente Roxin,⁵⁵ “un Estado de Derecho debe proteger al individuo no sólo *mediante* el Derecho Penal, sino también *del* Derecho Penal”.

Es por ello que no ha de extrañar que la potestad punitiva del Estado –el llamado *jus puniendi*– aparezca concomitantemente limitada por principios y regulaciones tendentes a evitar que lo que se erige en instituto de protección social termine por constituir el avasallamiento ilimitado de las libertades individuales.⁵⁶

Sin entrar a discutir si las relaciones incestuosas nos parecen inmorales o no, lo que importa en este análisis es si las mismas ofenden un bien jurídico digno de ser tutelado por el derecho penal y por tal motivo incriminarse con una pena. Sabemos que existen otras prácticas que a muchos parecen inmorales, y otras tantas que hace algunos años lo eran y hoy, por el simple paso del tiempo son admitidas en especial por las generaciones más jóvenes sin despertar el repudio de antaño, que sin embargo ni las unas ni las otras son incriminadas penalmente.

Luego de que el legislador llega a la conclusión de que el bien jurídico que ofende esa conducta debe ser protegido, y que su vulneración afecta los pilares más importantes de una sociedad, y que por ello debe ingresar a la tutela penal, reservada sólo para los casos más graves de violaciones de normas de convivencia. Entonces, ahí debe describir en la forma más precisa la conducta que pretende incriminar, para que la sociedad toda y los aplicadores del derecho, sepan distinguirla de la inmensa mayoría de acciones que son lícitas y están fuera de la autoridad de los magistrados.

En el delito de incesto no parece nada claro cuál es el objeto jurídico que se pretende tutelar. Si lo que se trata de reprimir son las relaciones incestuosas en sí mismas, se deberían castigar cualquiera fuera su consecuencia en la sociedad como opinaba Maggiore. De lo contrario, si quienes practican estas relaciones lo hacen en un barrio de depravados que aprueban las relaciones entre consanguíneos, o tomando las precauciones para no ser descubiertos o despertar sospechas, los mismos no cometerían delito alguno.

De acuerdo al giro de la descripción típica, parecería que lo más importante entonces es la reacción que provoquen esas relaciones en un ámbito que para nada está delimitado, como se analizará más adelante. En definitiva parecería que se quisiera tutelar entonces un pudor público genérico pero sometido a la condición de que se ratifique en cada caso concreto.

Como puede verse, entonces, la expresión “escándalo público” delimita notablemente las conductas delictivas, puesto que, de mantenerse relaciones sexuales entre las personas allí descritas sin provocar esa reacción en la sociedad, las mismas no estarían atrapadas por la figura penal.

Entonces la interpretación de esta referencia pasa a tener suma importancia en la determinación del alcance de la descripción típica.

El artículo de incesto plantea, como se vio, y como ocurre en tantos otros, una singular problemática de interpretación. Ello no es intrascendente a la materia penal, cuyo principio rector es el de “legalidad”. Este principio consiste en forma sucinta en el hecho de que no puede existir delito ni pena sin ley que lo establezca previamente (*nullum crimen nulla poena sine lege*). Ello implica que los delitos deben estar descritos por una ley (en sentido formal y material) en forma clara y precisa. De esta manera, como derivación (entre otras tantas que no se nombran porque excede este breve trabajo) se encuentra la

prohibición de la analogía *in malam partem*. Es por ello que un juez no puede someter a proceso y condenar a una persona por haber realizado una conducta que no sea exactamente la descrita en el código penal, sino una parecida.

En otras palabras, el legislador cuando prohíbe determinada conducta humana, la describe (o debería describir) de la manera más precisa posible para poder identificarla y diferenciarla de las innumerables conductas humanas que son distintas o parecidas a esa que intenta identificar. Claro que para ello, utiliza una técnica jurídica acorde, puesto que de lo contrario, cada artículo del Código Penal ocuparía varias hojas y los códigos en consecuencia serían enciclopedias. Sin embargo, los términos usados en la descripción típica no pueden entonces ser ambiguos o dejar dudas.

Entiendo que la expresión “escándalo público” es sumamente imprecisa y de difícil delimitación. Si bien podemos tratar de interpretar la expresión del punto de vista teórico, cuando llevamos la teoría a la práctica nos encontramos que no es posible determinar exactamente qué es un escándalo, es decir, si nos referimos a los comentarios que se hicieron en el barrio, a que los vecinos se indignaron y no saludaron más a los incestuosos, si fue una reacción más visible y determinada en los más allegados, si alcanza con dos vecinos, etcétera. En otras palabras, no se puede medir en términos objetivos, cuándo existió una reacción moral de muchos o todos, reacción que amerite la sanción penal de la conducta y además, determinar a qué tipo de reacción nos estamos refiriendo.

La expresión se torna tan imprecisa que hace muy difícil la aplicación de este delito en la realidad, so pena de infringir el principio de legalidad.

En los hechos, si bien se conocen muchos casos de relaciones sexuales incestuosas, lo cierto es que es un delito prácticamente inexistente en los juzgados.

A su vez, cabe destacar que el delito de incesto no es considerado un delito grave en nuestro Código Penal si lo comparamos con las penas que se aplican en otros delitos.

No se conocen datos acerca de la cifra negra (es decir, las conductas delictivas que no se denuncian o no llegan a conocimiento de la justicia) de este tipo penal. Lo cierto es que si la cifra es significativa, la conclusión no puede ser otra que el desinterés del Estado, de los operadores del derecho y de la sociedad en general de castigar esas conductas, como ocurre con el delito de aborto.

Véase que en general, cuando pese a la prohibición una determinada conducta se comete con incrementada frecuencia, el legislador cree llegado el momento de aumentarle la pena, sea a la conducta en sí misma, a sus agravantes, a la participación en ella, o a los pasos previos a su consumación (aumento de la penalidad de la tentativa por ejemplo), como si fuera cosa cierta y averiguada que lo que detiene a los delincuentes es la magnitud (o aun la ferocidad) del castigo, en lugar de la inexorabilidad de su aplicación.

NOTAS

1. Viñar, M., "Notas sobre la prohibición del incesto", en *Antiguos crímenes*. Ed. Trilce. Montevideo. 1994. pp. 17-27.
2. Lacan, J., *El Seminario 5. Las formaciones del inconsciente*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1999.
3. Lacan, J., "Le mythe individuel du névrosé". *Ornicar?* Nº 17/18. París. 1978.
4. Roudinesco, E., *Lacan*. Ed. F.C.E. Buenos Aires. 1994. p. 507. La misma Roudinesco (p. 506) dice que Lacan, poco después de la publicación de *El anti-Edipo*, se reunió con Deleuze y sus alumnos en su casa. Luego de comentar que, excepto Miller, sus discípulos eran nulos, le dijo a Deleuze "Es alguien como usted lo que necesito absolutamente". Agradezco esta información a mi amigo José De Los Santos.
5. Deleuze, G., "Entrevista sobre El Anti-Edipo". (*L' Arc* Nº 49, 1972). *Conversaciones*. Ed. Pre-Textos. Valencia. 1999. pp. 30-31.
6. Foucault, M., "La verité et les formes juridiques". *Dits et écrits*. T. II. Ed. Gallimard. París. 1994. pp. 553-554.
7. Viñar, M., "Tótem y Tabú: Mito, historia, ciencia" (inédito).
8. Elias, N., *El proceso de la civilización*. Ed. F.C.E. Madrid. 1993. p. 449 y ss. Compartiendo esta idea, la crítica que creo que merecería, siguiendo a Foucault, es que ha puesto demasiado el acento sobre los aspectos coactivos y limitantes y no se han observado los fenómenos productivos, consecuencia también de los nuevos fenómenos sociales y de las nuevas redes de relacionamiento.
9. Bersani, L., *Homos*. Ed Manantial. Buenos Aires. 1998. p. 174.
10. Vernant, J. P., "Edipo sin complejo" en Vernant, J. P. y Vidal-Naquet, *Edipo y sus mitos*. Ed. Complexe. Bruxelles. 1988. Este tema ya la he abordado en otro trabajo titulado "Ni Edipo sin complejo ni Edipo con simplejo", en *Antiguos crímenes*. Ed. Trilce. Montevideo. 1994.
11. Foucault, M., "Rêver de ses plaisirs. Sur L' Onirocritique d' Artemidore", en *Dits et Écrits*. T. IV. Ed. Gallimard. París 1994. pp. 476 y ss.
12. Gil, D., "Ni Edipo sin complejo ni Edipo con simplejo" en *Antiguos Crímenes*. Ed. Trilce. Montevideo. 1994. pp. 69-70.
13. Para Lévi-Strauss la estructura no es algo de orden trascendental, *a priori*, como lo son las ideas innatas para Kant. La estructura es inmanente de la materia.
14. Se puede consultar con provecho y con placer las obras de Róheim *The Ridedle of the Sphinx (L'Énigme du Sphinx*. Ed. Payot. París. 1976); *The Gates of the Dream (Les portes du rêve*. Ed. Payot. París. 1973); *The eternal ones of the Dream (Héros phalliques et symboles maternels dans la mythologie australeinne*. Ed Gallimard. París. 1970); *Psychanalysis and anthropology (Psychanalyse et anthropologie*. Ed. Gallimard. París. 1967); *The origin and fonction of culture (Origine et fonction de la culture*. Ed. Gallimard. París. 1972).
15. Estas consideraciones deben ser motivo de caución. En primer lugar porque la existencia de vínculos "homosexuales", si bien considerada rara, no excluye las relaciones homosexuales que se realizan dentro de algunos ritos de iniciación entre el "padrino" y el iniciado. En segundo lugar porque las preguntas de Roheim forman parte de una intensa preocupación que, en Occidente, apareció en el siglo XIX y XX, dentro de la obsesión que tuvo la medicina, la psiquiatría, la justicia, la policía, la literatura por ese tema. En cuarto lugar que dichas preguntas, mediadas por los intérpretes, no sabemos en qué medida eran integrables por el "primitivo" dentro de su ámbito cultural. Quiero decir que para Róheim

- esas prácticas se encuadraban dentro de la patología y para el “primitivo” no era así y si se censuraba la “homosexualidad”, como en el caso de los tupinambas, ya mencionado, era por motivos completamente diferentes a los que tenía el mundo occidental en la época moderna. Otras investigaciones, como las realizadas entre los nativos de Nueva Guinea, muestran que entre ellos los vínculos “homosexuales” no eran raros. Por último, no sabemos hasta qué punto los entrevistados entendían lo que se les preguntaba, o por qué se les preguntaba eso, o si estaban dispuestos a transmitir sus prácticas sexuales de manera sincera.
16. Una crítica similar a ésta es la que realiza Carlo Ginzburg (*Mitos, emblemas, indicios*. Ed Gedisa. Barcelona. 1999. p. 204) cuando dice que Róheim “lee en la iniciación onírica de los *taltos* –figura chamánicas del folclore húngaro– una iniciación sexual, la disparidad entre la oscura complejidad de la documentación y el esquematismo del análisis aparece evidente.
 17. Geertz, C., “The Visist. A society Without Fathers or husbands: The Na of China”. *The New York Review*. Octubre 18, 2001.
 18. Si bien la refutación empírica es de enorme valor no debemos, como me lo ha señalado Sandino Núñez, dejar de lado la pregunta de por qué una cultura ha tenido necesidad de crear la categoría de los universales para fundar legitimidades.
 19. Detienne, M., *Les maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque*. Ed. la Découverte. París. 1990.
 20. Oldani, R., “Função paterna e individualismo. Dumont e Lacan”. *Revista Acheronta*. Nº 13. Julio 2001. <<http://www.acheronta.org/acheronta13/antropos2.htm>>
 21. Foucault, M., *Les anormaux*. Ed. Gallimard - Le Seuil. París. 1999. p. 258.
 22. En la *Biblia de Jerusalén* dice “son tu propia carne”. En esto sigo la traducción que utiliza F. Héritier que dice “son su propia carne”, lo que me parece mucho más correcto. Por otra parte en el capítulo XX, v. 19, al referirse a la relación con la hermana del padre o con la hermana de la madre, dice la misma *Biblia de Jerusalén* que al hacerlo se descubrirá la desnudez del padre.
 23. Duby, G., “Estructuras familiares en la Edad Media Occidental” en *El amor en la Edad Media y otros ensayos*. Ed. Alianza. Madrid. 1990.
 24. Duby, G., “Estructuras familiares aristocráticas del siglo XII en relación con las estructuras del Estado” en *El amor en la Edad Media y otros ensayos*. Ed. Alianza. Madrid. 1990.
 25. Alvar, C., *El Rey Arturo y su mundo*. Ed. Alianza. Madrid. 1991.
 26. Sot, M., “La genèse du mariage Chretien” en *Amour et sexualité en Occidente*. Ed. du Seuil. París. 1991.
 27. Ariès, Ph., “Le mariage indissoluble” en *Sexualités occidentales*. Ed. du Seuil. París. 1984.
 28. Tiestes, hermano de Atreo, tuvo su hijo Egisto, el futuro asesino de Agamenón, de la unión con su propia hija, Pelopia. Macareo, hijo de Eolo, se unió con su hermana Canacé y tuvieron un hijo. Al enterarse Eolo de la existencia del niño lo arrojó a los perros para que lo devoraran y envió una espada a Canacé para que se suicidara. Por su parte Macareo, enterado del nacimiento de su hijo fruto del incesto, también se suicidó.
 29. Boswell, J., *Les unions du même sexe dans l'Europe antique et médiévale*. Ed. Fayard. 1996. pp. 79 y 236. Agradezco a José Pedro Barrán el aporte de esta información.

30. En la Edad Media, la avaricia, y dentro de ella la usura, eran considerados tanto o más graves que el adulterio. Para otros lo eran el orgullo y la envidia, por ser los pecados que cometieron los demonios. Dante, en la *Divina comedia* (principios del siglo XIV) ubica el pecado de la carne, cuando va unido al amor, en el segundo círculo del Infierno; en cambio, la homosexualidad, junto con la usura, está ubicada en el séptimo círculo. En cambio la pereza adquiere relevancia a partir de fines del siglo XV y aumenta durante el siglo XVI, en relación directa con el ascenso de la burguesía. Quiero decir con esto, como se verá a continuación con el tema del incesto, que la jerarquía dada a los pecados forma parte de estrategias políticas.
31. Delumeau, J., *La péché et la peur*. Ed. Fayard. París. 1983. Cap. 6 y 7.
32. La distribución de las habitaciones en los castillos durante los siglos XI y XII no es un tema fácil. Los datos se obtienen por la arquitectura y, sobre todo, por la literatura (testimonios y novelas de caballería). Lo que parece claro es que había una distinción entre la sala y la alcoba, pero esta última no era simplemente el lugar de dormir, en ella se hacían reuniones y hasta servía de comedor. Respecto a las otras habitaciones parece que los niños y las personas que los cuidaban dormían juntos, a lo sumo podía darse una separación por sexos. Además estaba la habitación donde dormían otros integrantes de la familia y los invitados. Las separaciones entre las habitaciones consistían en tabiques. Como se comprende la idea de lo íntimo y lo privado difiere mucho de la que tenemos en la actualidad. Para más detalles véase Dibie, P., *Historia de la alcoba*. Ed. Gedisa. Madrid. 1989. Barthelemy, D., "Las instalaciones del espacio privado". *Historias de la vida privada*. T. II. Ed. Taurus. Madrid. 1985.
33. En los aquelarres o sabbat ecuménicos las brujas y los brujos adoraban al Diablo. Luego de hacer una parodia de la misa y de la Eucaristía comían sustancias repugnantes y todo terminaba en un festival orgiástico donde se practicaba la sodomía y el incesto y el Diablo copulaba con cada mujer, hombre y niño.
34. Los *pecados capitales* tienen una larga historia que en sus orígenes se remonta a lo Padres del Desierto, pero fueron San Agustín primero y Santo Tomás luego los que establecieron su estatuto. Los pecados capitales son aquellos que violan la ley eterna, por lo que no son perdonables. Cada uno de ellos es la cabeza (*caput*) de otras faltas que de él se desprenden. El orden de gravedad de los pecados capitales tuvo variaciones en el tiempo, como se desprende de lo dicho en texto, y se debía, más que allá de la fundamentación teológica, a estrategias políticas. Se oponen a ellos los *pecados veniales* (lat. *venia*, perdón), que no atentan contra la ley eterna y, por lo tanto, son perdonables.
35. En *El Libro de la selva* de Rudyard Kipling, el santo y seña para no atacarse entre los distintos animales era pronunciar la frase "somos de la misma sangre tú y yo".
36. Igualmente para la distinción entre "afuera" y "periferia" véase el trabajo de Sandino Núñez.
37. Para la distinción entre "disciplinamiento" y "educación" véase Sandino Núñez.
38. Yalom, M., *Historia del pecho*. Ed. Tusquets. Barcelona. 1997. pp 131-177.

39. Para esta distinción véase el trabajo de Sandino Núñez y mi trabajo "La familia, el matrimonio, la Iglesia y el Estado".
40. Para una información más extensa véase Rosario, V. A.- *L'irrésistible ascension du Pervers*. Cap. I "Les onanistes et la menace publique du pollutions phantastiques". Ed. EPEL. París. 2000.
41. Corbin, A., "La petite Bible des jeunes époux" en *Amour et sexualité en Occident*. Ed. du Seuil. París. 1991
42. Guerrand, R.-H., "Haro sur la masturbation" en *Amour et sexualité en Occident*. Ed. du Seuil. París. 1991.
43. Freud otorga una gran importancia a las masturbación desde distintos ángulos, el placer de órgano, la relación de la masturbación con las fantasías edípicas, con la envidia del pene, con las fantasías perversas y con la conciencia de culpa (necesidad de castigo).
44. Hablar de familia extensa o extendida, denominación consagrada por el uso, supone ya la existencia de una familia nuclear, cosa que se produciría tiempo después o, lo que es más grave, pre-supone una estructura fundamental a partir de la cual se organizan todas las familias.
45. Foucault, M., *La vida de los hombres infames*. Cap. 5. Ed. Nordan-Comunidad. Montevideo.
46. Vincent, G., "Una historia del secreto" en *Historia de la vida privada*. T. V. Ed. Taurus. Madrid. 1990. pp. 362-363.
47. Véase el trabajo de Sandino Núñez, ob. cit.
48. Por *gubernamiento*, y de allí *gubernamentalidad*, Foucault recupera el sentido que tenía en el siglo XVI en que "no se refería solamente a las estructuras políticas y a la gestión del Estado; sino que designaba la manera de dirigir las conductas de los individuos o los grupos [...] *Gobernar*, en este sentido, es estructurar el campo de acción eventual de los otros. El modo de relación propio del poder no se debería buscar del lado de la violencia y de la lucha, del lado del contrato y del lazo voluntario (que pueden ser, a lo sumo sus instrumentos): sino del lado de este modo de acción singular –ni guerrero ni jurídico- que es el *gubernamiento*". "Le sujet et le pouvoir", en *Dits et Écrits*. T. IV. Ed. Gallimard. París. 1994. p. 237.
49. Profesor adjunto en la Cátedra de Derecho Penal de la Facultad de Derecho y Ciencias sociales. Profesor Titular de la Cátedra de Derecho Penal del Instituto Universitario de Punta del Este.
50. Salvagno Campos, *Los delitos sexuales*. Editorial Peña. Montevideo. 1934. pp. 395 y 396.
51. Antolisei, F., *Manual de Derecho Penal. Parte Especial*. Ed. Temis. Bogotá. 1988. p. 330.
52. Bayardo Bengoa, F., *Derecho Penal Uruguayo, Parte Especial, Tomo VII*. Ediciones Jurídicas Amalio Fernández. Montevideo. 1981. p. 123.
53. Preza Restuccia, D., *Estudios de la Parte Especial del Derecho Penal Uruguayo, Tomo II*. Ind. Gráfica Nuevo Siglo. Montevideo. 2000. p. 68.
54. Maggiore, G., *Derecho Penal*. Temis. Bogotá. 1972 p. 208.
55. Roxin, C., *Derecho Penal, Parte General, Tomo I*. Ed. Civitas. 1997 p. 1.
56. Chaves Hontou, G., *El Derecho Constitucional y el Derecho Penal en Estudios de la Parte Especial de Derecho Penal Uruguayo, Tomo II*. Ind. Gráfica Nuevo Siglo. Montevideo. 2000 p. 127.

m/f

SANDINO NÚÑEZ

CAPÍTULO 1

PARANOIA

CINDERELLA

Hace algunos años, gracias a la *tevé*, alcanza cierta notoriedad un caso de la justicia penal argentina. Un dentista (el señor D.) ha matado a su mujer, a sus dos hijas y a su suegra.

Arrogante, inexpresivo, típicamente *militar*, el dentista habla de cierto sentido superior de la higiene y el ahorro contra el descuido, el despilfarro, la indiferencia y el desgano de sus compañeras de vivienda. Habla de una guerra secreta contra el adversario femenino complotado. Habla de ese complot femenino, larvado y oculto detrás de la divertida indiferencia de sus parientas pero que él es capaz de reconocer, señor, porque contra su inteligencia superior no podrían nunca esos demonios menores agujereados.

Ellas gastan el dinero que él provee. Él es el titular de los bienes. Ellas, las usuarias. Toda la casa es entendida y construida por una mirada militar. Las mujeres ocupan la parte inferior. Él, recluido en un altillo, traza mapas, diseña complicadas estrategias de espionaje sonoro a través de ventilaciones y ductos, anota llegadas, salidas, itinerarios, agendas. Dice: "Ellas comían, tomaban y fumaban ¿usted cree que se molestaban en ordenar y limpiar y reparar el destrozo que habían hecho? No. Para eso estaba *Conchita*". Él es *Conchita*. Él se siente *conchitizado* por ellas. Los súcubos juegan, lo preparan. Arrastran al varón luchador a una atroz metamorfosis transexual: coreografía lenta y humillante de la que resultará una mujercita obediente, obsesiva, higiénica.

Una mañana decide actuar. Recorre la casa con una escopeta. Prolijo, metódico, higiénico, mata a las mujeres, una por una. Luego limpia escrupulosamente el *happening* de sangre, acomoda mejor los cuerpos y se entrega. Luego, durante todo el juicio, se muestra tranquilo, severo, convencido. Nadie, ni juristas ni religiosos ni clínicos ni policías, podrá arrancar jamás la voz de la turbación, de la culpa o el arrepentimiento. Si tuviera que volver a hacerlo lo haría.

La lengua freudiana pone, en este momento, sus asociaciones a mi disposición: paranoia, misoginia, homosexualidad. Paranoia homicida, delirio misógino-transformista, terror despótico a la mujer que hay en él. Pero pretendo leerlo de otra manera.

Él se ha resistido discretamente al proceso de *conchitización*. Un día se indigna con la cantidad de polvo acumulada sobre uno de los muebles. Allí, con el dedo, escribe *gea*. Quiere dar a entender el deterioro, el abandono, la negligencia femenina. “*Gea* es tierra”, aclara, como si eso fuera necesario. *Gea* (¿por qué no directamente *tierra* o *polvo* o *limpiame sucia*?) es la advertencia callada de una voz culta, clásica, superior. Es las formas superlativas de su genio, su cultura y su inteligencia. Es la intraductibilidad entre el lenguaje de Dios y las voces inarticuladas de la horda, de lo plebeyo femenino. Es un mensaje militar encriptado que habla de la hiperdiscriminación, del anonimato y de la autoridad. Es la respiración sorda y asmática detrás de la máscara de neutralidad de la escritura, su gran furia contenida. Es una escritura traspuesta. No sirve como herramienta de un poder clásico en sus funciones heterogéneas de conquista y administración. Pero al mismo tiempo, por algún motivo, no puede no estar ahí. No articula un poder razonable o verosímil (la escritura propiamente dicha, la del Estado moderno) ni indica resueltamente una autoridad (los discursos despóticos). Es retraída, defensiva. Tramita un miedo: el de no ser (no ser moderno, no ser culto, no ser apto para gobernar, no estar a la altura de su exigencia histórica –no ser *hombre*, en suma). No entiende cómo se ejerce el poder pero debe ejercerlo. En su miedo se exagera, se vuelve monumental. En su inseguridad se inviste con los atributos de un Otro Superior, se traviste, se disfrazaba con las ropas del escritor, del estadista. Es la imposible escritura militar: *paranoia*.

¿Cómo es posible o qué hace posible esta máquina defensiva, esta violencia miedosa, esta *paranoia*? Imaginemos una entidad anterior al Estado y a la sociedad civil, anterior al ejercicio moderno del gobierno-administración, anterior a las instituciones y a su distribución de roles, su asignación de funciones, su dispensación de identidades. Imaginemos una entidad anterior a hombre/mujer. Imaginemos que esa entidad ha sido colocada en (o muy cerca de) las funciones de hombre de Estado, de padre laico, empujado al lugar de un *varón* cívico que debe proveer, organizar y legislar un territorio. Razonablemente, no puede hacerlo sin conflictos evidentes, dolorosos, sangrientos. Eso no puede ser un padre –a menos que ejerza exacerbadamente, mediante formas despóticas. Su vocación, con todo, si hay que asociarla con alguna figura estatal, está más cerca del policía que del administrador o del juez. El propio despotismo no parece sino enmascarar o ser el refugio de una violencia que se me ocurre anterior o externa a la relación gobernante-gobernadas. No es en absoluto extraño que el territorio a gobernar resulte inevitablemente ingobernable, animalesco, femenino (para el caso, se trata de un territorio objetivamente femenino: es una horda, una tribu de mujeres). Para poder cumplir con su papel de hombre de Estado, con

su destino masculino, él debe, inevitablemente, *hipermasculinizarse*.

Llegado el momento, nuestro hombre no pretende, aparentemente, ni respeto ni obediencia ni lealtad por parte de sus súbditas (ni siquiera diría que pretende *reconocimiento*): él solamente quiere que ellas detengan el aparato demoníaco que lo está capturando, ese peso que lo arrastra a lo femenino más bajo –serás Conchita, sirvienta, mujer de mujeres. Fracasar en el arte del gobierno es caer en una casta más baja que la de sus gobernadas. El delirio, las construcciones narrativas de esta defensa, de esta paranoia, son un capítulo bastante tardío en la historia. Una exterioridad radical al Estado que se ha convertido en un terror al Estado (a no poder ejercer como hombre de Estado) ha sido interpretada como un miedo a la mujer.

El delirio misógino, el terror a ser mujer, a devenir mujer, le pertenece a la historia del guerrero que ya ha sido *militarizado*, es decir, estatalizado, capturado por un aparato de gobierno y llamado a cumplir funciones de Estado, de padre. Es el discurso de algo *hipermasculinado* por la disciplina, la responsabilidad, la rectitud de la conducta y los hábitos, algo enfatizado y teatralizado por la corrección, la coherción, la vigilancia. El delirio militar es siempre un delirio de Estado o una modalidad subsidiaria del Estado. Latorre se retiraba de su gobierno hablando de la “ingobernabilidad de los orientales”. Quiero agregar que ese *ingobernable* es siempre animalesco, infantil, femenino.

SEXUALIDAD

Los *nervios de mujer* se alocan en lo profundo del cuerpo paranoico. Pero esta locura no es sexual: es cívica, histórica. Insisto: la polaridad de la ecuación parece haber estado invertida. No es que su masculinidad civil sea problemática porque existan conflictos en su masculinidad sexual. Es al revés: su masculinidad no es cómoda *porque* su investidura estatal no es cómoda. No puedo ser hombre *porque* no puedo ser padre, que es lo mismo que decir que no puedo ser hombre de Estado. Ese conflicto genera una mutación, y esa mutación, sin dudas, es un travesti. Pero en el travesti no podemos ver únicamente un mutante sexual. No podemos entender la errancia sexual como mera errancia sexual. Se trata de un mutante socio-funcional, un mutante cívico. El travesti siempre será excesivo, hipercorrectivo, hipercompensatorio: su furor mimético va a rebasar sus límites, a exceder su propio objetivo. Es un *pathos* del énfasis.

El paranoico militar no puede ser hombre. Aterrorizado, se convierte en un superhombre, en algo más hombre que un hombre. El hombre gobierna. El paranoico controla, somete, avasalla. El hombre organiza, clasifica, cuenta. El paranoico disciplina, moraliza, militariza. El hombre escribe, es culto. El paranoico sobreescribe, monumentaliza, se rebusca, se hace barroco, escribe en griego, comete

solecismo. Son prótesis eréctiles de alguien incapaz de entender la masculinidad moderna, una masculinidad ya no erecta y conquistadora sino refractaria y organizativa, la masculinidad no del guerrero sino del hombre de Estado, el padre, el maestro, el administrador, el arquitecto, el escritor, el médico.

El dilema no parece ser en absoluto el de la homosexualidad psicoanalítica, edipizada, neurótica: ser hombre o ser mujer. Es más bien el de *ser hombre o no ser*. Quiero decir: o bien soy hombre armado, soldado o guerrero, o bien soy mujer, animal, niño, bárbaro o iletrado. No entiendo las nuevas formas aparentes de la masculinidad: ser hombre de Estado, padre, escritor, sujeto jurídico. En ese dilema, a falta de una masculinidad estatal, el señor D. recurre a una masculinidad de *viejo régimen*, una masculinidad que ya resulta caduca, que no puede dejar de aparecérsenos como crecida y apuntalada por prótesis y recursos enfáticos (rectitud, disciplina, severidad). Una masculinidad, finalmente, que no puede dejar de mostrar y hasta de exhibir su fragilidad. Doble exposición: esta virilidad ya vacilante debe, para el caso, gobernar a un pueblo de mujeres. Ellas son las culpables, el pueblo es el culpable, la plebe es la culpable, los bárbaros son los culpables. Naturalmente que *hombre/mujer* es parte de la historia de las identidades civiles, y no de la metafísica de las identidades sexuales. *Mujer* no es la alternativa de *hombre*. La sexualidad misma (y con ella, el sexo) es parte de la historia de las identidades civiles, y la propia distinción ya está marcada: es masculina. Insisto: el dilema es entre ser hombre y no ser.

EL PADRE, APARATO TRANSFERENCIAL DE ESTADO

Al igual que Deleuze o Foucault, no me parece que la identidad sexual o la sexualidad edípica narren una historia fundamental o profunda del deseo humano (*El Anti Edipo, La verdad y las formas jurídicas*).¹ Aunque, a diferencia de ellos, no diría que se agotan en una *contrainte*, en la implementación y el ejercicio de un poder médico (a través del psicoanálisis, para el caso). Edipo no solamente tramita e implementa un poder: también expone, tematiza y metaforiza la implementación de un poder, un tipo bien específico de poder, históricamente localizado. Edipo puede ser visto como hipótesis de trabajo acerca de las características de un período histórico muy preciso: el moderno Estado del padre.

Las figuras modernas de autoridad (el juez, el maestro, el policía, el médico) no son una metáfora del padre o un envío o una *transferencia* al padre. Es bien al revés: el Estado moderno comienza a gobernar y a administrar articulando un juego de autoridades jerárquicas que necesita al padre de la familia nuclear para ejercerse capilarmente. El padre moderno será policía, será juez, será maestro.

Allí donde antes había un poder masivo, discontinuo y externo, separado del cuerpo social e inevitablemente despótico, comienza

a haber un poder más fino, articulado y articulante, un poder que escribe, un poder que segmenta, clasifica y da forma al cuerpo social. Allí donde antes el objeto a gobernar era –correlato de esa autoridad– también masivo y en bloque (la horda oral, la masa), comienza a haber un mapa y una anatomía, principios clasificatorios, censos, encuestas y mediciones, partes diferenciadas, arquitecturas funcionales, estructuras jerárquicas (escritura). Allí donde antes había un cuerpo social extraño, masivo y loco (el cuerpo es, por definición, extraño y loco), comienza a aparecer la moderna *sociedad civil*. Las instituciones estatales modernas (la familia, la educación, la escritura, la división del trabajo), son aparatos que gobiernan a condición de quebrar el éxtasis de la mirada dual del cuerpo social, la mirada grotesca e imaginaria (estoy tentado de decir *la mirada narcísico-autista*) de la gran máquina comunitaria oral. Gobiernan porque segmentan, individualizan, censan, cuentan y teorizan (escriben), pero sobre todo porque *enseñan* a segmentar, a individualizar y a contar. Del *poder-autoridad* al *poder-gobierno*.

El padre (el que fecunda y provee, el que protege y educa, el que planifica y guía, el que cura y vigila), articulación microscópica en la familia nuclear de la acción y las funciones del Estado moderno, se convertirá en su gran metáfora. Esta irrupción, sobre un suelo imaginario, de la terceridad, el símbolo, la escritura, las instituciones y la ley, no es parte de la Historia Profunda de la sexualidad humana, sino un paso (aunque fundamental) en la economía política histórica del poder.

Para el caso, la mujer (mamá) ha quedado excluida de la gran ecuación moderna (Estado-sociedad civil). Relegada al campo de las formas mitológicas de la vida y de la naturaleza, es anterior a la cultura, al Estado y a la ley, anterior al símbolo y a la escritura. La mujer, nunca cerrada o completa en sí misma (el canon corporal moderno de Bajtin),² siempre es *mamá*, entidad compleja, doble. Es el cuerpo múltiple, barroco o grotesco (agujeros, flujos, embarazo). Es la segundidad, la cadena lineal, la serie y no el orden. Es la fascinación especular imaginaria, el enamoramiento, la fusión de cuerpos y miradas (tentado estaría de hablar de *miradas audiotáctiles*). Es oralidad: la voz, el arrullo, el tono, el canto, la *doxa*. Al igual que el niño, la mujer es, en suma, el suelo premoderno sobre el cual va a operar la territorialización civilizadora, la acción estatal y gobernante, la organización y las clasificaciones, la terceridad racionalizante, el símbolo, la escritura. La mujer es la gran metáfora de un cuerpo social premoderno que debe ser inscripto, escrito, segmentado, clasificado, sometido a una economía. Es la máquina deseante de Deleuze y Guattari. Lo femenino habla del estado bárbaro preestatal, animal, salvaje o infantil, el vocinglerío agramatical de la calle y la plaza, la gran orgía horizontal, sin jerarquía ni organización ni estructura.

Nuestro paranoico no puede escribir el cuerpo de la mujer. Entonces decide aplicar la solución final: la mata, la extermina. Ser hombre, ser Estado, gobernar –he ahí el gran asunto de la masculinidad moderna. Para él esto no es un asunto, una situación problemática: es un *enigma*. Él no entiende eso, se desespera, lo milagrosea, lo fetichiza. Como todo advenedizo, lo aterroriza no estar a la altura de aquello a lo que ha sido promovido. No encuentra otro procedimiento: se exagera, se llena de prótesis eréctiles, se muscula. Artificialmente duro, como un soldado o un cocainómano, él no debe salir de su priapismo vigilante, lo atemoriza la posición de descanso, la distracción, el sueño, la hipotonía muscular –si depone las armas seguramente no volverá a conquistar una nueva erección.

Comienza a vivir inmóvil, catatónico, entre dos poderes imposibles: el poder-gobierno y el poder-autoridad (si bien él es este último: él es una voluntad externa, omnipotente y feudal, ejercida sobre la tierra y las cosas que sobre ella están: él es Dios, un dios-guerrero vencedor que gobernaría por autoridad, por mera exhibición intimidatoria de su poder triunfal). El primero, el moderno, no puede asumirse pues no puede entenderse siquiera. Y el segundo, el feudal, es impracticable: no puede ejercerse sin evidentes transgresiones y escándalos históricos. En esta implasticidad, en esta *inactualidad*, lo militar necesita un delirio (y ese delirio es paradójal): lo ingobernable no se alza ni se subleva –se complota. En otras palabras, la paradoja es: *el caos se organiza*. Lo que lo aterroriza es el *caos* (lo ingobernable bárbaro, lo ingobernable femenino, lo ingobernable infantil, lo ingobernable animalesco), pero lo que enciende su máquina militar es la *organización* (en el sentido de complot, de conspiración –él no es muy capaz de entender la organización en términos no militares). Es la hipótesis conspirativa lo que lo obliga a una *posición militar* –o mejor: lo que lo legitima en una posición militar anterior al vínculo con sus gobernadas.

Paso uno. La imposibilidad de gobernar hace que para él todo aquello a gobernar sea algo *ingobernable* (rebelde, sublevado, desobediente, *incivil*). Paso dos. Un pueblo rebelde, bárbaro e incivil, justifica, y quizá desea, una mano severa –no se debe gobernar sino tiranizar. Algo pide a gritos la intervención de un poder despótico, un poder feudal ejercido sobre cosas-propiedades (ya que no un poder gobierno que crea personas, sujetos, clases, categorías), un poder *sadoparanoico*, incluso tramitado a través de ritualizaciones, controles y procedimientos obsesivos. Pero otro algo, a su vez, está impidiendo la implementación de este poder (seguramente las propias mujeres, seguramente él mismo). Paso tres. Lo ingobernable se complota y se convierte en objeto persecutorio. Ahora el proceso es irreversible. La máquina de guerra ha sido obligada a convertirse en un aparato defensivo, contenido, aterrado (es la definición misma de

paranoia). La mirada militar del sadoparanoico convertirá todo en una amenaza, en un objeto persecutorio. La enfermedad del niño, la desobediencia del animal, la tos del vecino, el murmullo callejero, una postura corporal incorrecta o torcida, una luz que no enciende. Lo ingobernable está lanzado en su contra. Todo comete delito de lesa majestad: personas, animales y cosas cuestionan y amenazan su autoridad. Todo, finalmente, conspira: lo arrasa, lo avasalla y lo envuelve. Un carnaval de demonios y duendes, mujeres y niños, bárbaros y animales, lo apronta para la gran carcajada final, la ceremonia bufa, sodomita o travesti, que decreta su fracaso y clausure definitivamente toda esperanza de ser hombre.

Máquinas frívolas, máquinas de ensuciar, esos duendecitos sucios y pérfidos llamados mujeres van y vienen con insolencia por la tierra del señor acorazado: buscan tocarlo, convertirlo en algo peor que uno de ellos, travestirlo. Defensivamente, él se contrataviste. Seguramente pasan meses o años. En medio de esa guerra sorda y silenciosa, él sigue rígido, vigilante, defensivo. Finalmente decide matar a sus mujeres, a su pueblo, a su prole, a su tribu, a sus animales, a toda su propiedad animada, a toda marca, a toda heráldica de su autoridad. El sadoparanoico mata a su objeto persecutorio, es claro. Pero sobre todo mata a lo ingobernable (ya que un objeto podría ser sometido): mata a su propia imposibilidad de ejercer el poder.

Algo ha fracasado en el proceso social de producción del padre moderno. Y esa falla, entre lo social-histórico y lo familiar-individual (quiero evitar las grandes formas tranquilas de la dialéctica clásica o de la sociológica académica: *individuo-sociedad*) es *política*, es un asunto de economía política.

TRANSFERENCIA SALVAJE Y ESCRITURA MILAGROSA

Seguramente se equivoca Tausk cuando no ve en la paranoia otra cosa que la proyección del propio cuerpo, y, más específicamente, del *cuerpo genital*. La invención de *adentro*, la operación de *internalización* (y luego la de *genitalización*) de los conflictos siempre irresueltos entre poder-autoridad (despótico, feudal) y poder-gobierno (civil, político, representativo, simbólico), es históricamente bastante reciente. Si la paranoia siempre va a resultar de un conflicto entre estos dos poderes (digámoslo así: un militar es convocado para ejercer el gobierno y ahí hay problemas), también es precisamente ahí que puede ocurrir, y a menudo ocurre, una hipocondría, una *fase milagrosa de la paranoia*: introyección, internalización, sexualización individual de los conflictos políticos de la modernidad. Milagro implosivo, inscripción, en el cuerpo individual moderno, de la violencia histórica del choque de los poderes. Es precisamente lo que le ocurre al Presidente Daniel Paul Schreber.³

El enloquecimiento de los “nervios de mujer” en el cuerpo cerrado del varón moderno, el terror de Schreber a las *máquinas deseantes*

dentro de su propio cuerpo, parece resultar de una violenta inversión del principio militar de la paranoia. *Fase milagrosa*. La conspiración *afuera* es leída como *adentro*: *hipocondría*: los órganos enloquecen, arremeten contra el cuerpo-bunker, lo atavían para la emasculación y el ritual copulante con el propio Dios. Aunque su incapacidad de gobernar o de participar en el aparato moderno de la gobernabilidad parece ser la misma, Schreber es netamente libresco y educado. Schreber maneja la escritura con desenfado, narra su locura, es autobiográfico, novelesco, literario, introspectivo: *Schreber tiene un alma*. No es en absoluto extraño que la tragedia ocurra en su *interior*, allí donde (llegado el momento) el odontólogo está lanzado, es puro *afuera*, no tiene sentimientos sino que es pura afectividad sin lugar ni continente, es decir, sin alma. *Acting-out*.

El *acting-out* o la *transferencia salvaje* (la expresión es de Lacan) pivota en los bordes de dos grandes aparatos de Estado: el policíaco y el médico. El psicopático es siempre una figura crítica para la economía política de la gobernabilidad: el señor D. estará siempre entre el delincuente y el enfermo, entre la crónica roja y la monografía psiquiátrica, entre la ausencia de alma del reo, y el crecimiento descontrolado, mórbido y torcido del alma del loco o el enfermo psiquiátrico. Se entiende que el dentista no es un psicópata: en todo caso comete un acto psicopático (*pasaje al acto*). Su conflicto es, en cierto sentido y por así decirlo, *interno*. Él no es como el delincuente o el marginal. Éstos –privados de un espesor, de una interioridad y de un drama, absorbidos por una especie de etología social, avatares del hacer y no del ser, de la necesidad y no del deseo, del conductismo y no del psicoanálisis– indican una especie de catástrofe frontal de los aparatos letrados del Estado. En cambio el señor D. tiene un alma. Un alma que no es el producto cómodo y asentado de un proceso político y social, sino el residuo de alguno de sus conflictos. Un alma rudimentaria, campo de batalla entre la autoridad y el saber, entre lo militar y lo político, que funciona como simple artefacto de contención o de retención. Límitrofe, atrófica, habitante conflictiva de dos mundos, hija boba y no querida de un proceso que no prospera bien, el alma de nuestro héroe es una lección de economía política. Y, sobre todo, no es un bien por el que valga la pena luchar. Nunca podría suceder aquí una implosión, nunca podría solaparse aquí la fase milagrosa de la paranoia.

Matar *–la explosión–* es, entre otras cosas, una manera de resolver el dilema, entregándose a la policía. *Arrésteme, sargento*. Él no quiere ser medicalizado, no quiere ser psiquiatrizado, no quiere ser juzgado. Ni sujeto jurídico ni sujeto clínico. Él va contra un poder-autoridad, pues *no se reconoce sino contra* un poder-autoridad (policía). No va, no puede ir contra un poder-saber (medicina, psiquiatría). No entiende el poder-saber, no tiene idea de cómo funciona ni por qué ni qué clase de magia lo legitima o lo mantiene de pie. Él quiere perder su alma, su alma pequeña, rudimentaria, dolorosa, molesta. Durante

su juicio, el señor D. no solamente no muestra arrepentimiento por lo que ha hecho. Está por fuera de los procedimientos jurídicos, desesperadamente al margen de todo aparato de Estado. Nadie, nada civil, nada humano puede juzgarlo. Desdice y descalifica todas las intervenciones de los profesionales que procuran mitigar la gravedad del crimen alegando desórdenes mentales –*usted no sabe nada*. Obediente, disciplinado, militar, el dentista acepta la pena. Pero nunca podría aceptar el juicio civil, el enjuiciamiento, el dispositivo jurídico, las razones y los saberes que lo apuntalan y legitiman.

Schreber, en cambio, desea psiquiatría y psicoanálisis. Quiere conservar su alma, su lugar, su identidad civil. A diferencia del dentista, él es seguramente hijo de otra clase social (ciertamente es hijo de otro tiempo). Familiarizado con un ambiente libresco, culto, repasado y autorreflexivo, Schreber tiene una *propiedad interior*, un alma (por torcida y conflictiva que sea, y más aún: cuánto más torcida y enferma, más alma) cuya pérdida lamentaría. Su peor horror, aquello que lo clava durante días en el estupor alucinatorio: *el almicidio*. Alguien tiene la *autoridad* para asesinar su alma y convertirlo en un hombre idiota, pero alguien tiene el *saber* para organizarla y curarla. Schreber es un converso: admirador loco del deslumbrante aparato del poder-saber, se rinde, entrega las armas, entrega su hombría, acepta hacerse emascular por un dios inferior sabio. Entrega su cuerpo en hipocondría, en paranoia milagrosa, porque no quiere arriesgar su alma, porque no quiere ser un hombre idiota. Sobre esa base, Schreber está en condiciones de inventar la máquina célibe⁴ que le permite aflojar definitivamente su erección defensiva (la paranoia propiamente dicha, su fase militar), hacerse emascular y entregarse radiante, no humillado, finalmente lleno de gloria. *Hacerse coger: la entrega posconciliar del varón moderno*.⁵ Esta máquina es su famoso delirio de redención, una especie de *acting-inside*. Ormuz, un dios superior viril-militar y despótico –pero ignorante, idiota– y Arimán, un dios inferior sabio –pero pusilánime, femenino– se fusionan en el orden de la escritura: por él sí puedo dejarme emascular. Una vez más: la deriva no es sexual, es política. O mejor, es la inscripción sexual de la colisión de dos tecnologías de poder. Schreber lo dice así: “Quisiera ver a un hombre que, puesto ante la opción de convertirse en un hombre idiota con parte masculina o en una mujer de gran cultura, no eligiera esto último”. O parte masculina o gran cultura, o militar o administrador, o autoridad o saber. (Si para el señor D. no había alternativa, el dilema era entre ser hombre o no ser, en Schreber este conflicto adopta la forma de un dilema transexual: hombre o mujer.)

Cuarenta años después, en el mismo lugar y frente al mismo problema, el nacionalsocialismo, al igual que el señor D., invierte la solución de Schreber. Ormuz, dios superior, es varón, ario y guerrero. Arimán, dios inferior, es judío, comerciante, administrador, letrado y afeminado. [En las *Memorias*, efectivamente, Arimán simpatiza con

los pueblos de raza trigueña (semitas) y Ormuz con los pueblos rubios (arios).] Arimán, el nuevo Estado, necesita que el ario deponga las armas, que se convierta en mujer. Así se podrá instalar un Estado educador, paternalista, negociante. Ante la alternativa schreberiana de ser un hombre idiota (un militar, un déspota) o una mujer de gran cultura (un administrador, un educador, un padre), el nacionalsozialismo elige ser un hombre idiota, con *parte masculina* (armas). En realidad, la disyuntiva es la del Sr. D.: guerrero o Conchita, arma o agujero, hombre o no ser.⁶

Finalmente, lo que legitima, lo que redime (y sin dudas: lo que *ampara*) es precisamente el *orden* (del universo, de la escritura), y no los fines superiores, el gran destino. El milagro, finalmente, cabe en una frase asombrosamente simple: *Schreber escribe*. Se comprenderá que, paradójicamente, no hay conciliación posible entre autoridad y saber (no hay un después del fin del mundo, una máquina célibe, un paraíso protestante, una cura, una captura estatal del paranoico), a no ser a través de la escritura, que es lo que opera la fase milagrosa de la paranoia. La escritura, el síntoma hipocondríaco, redime. El logocentrismo siempre gana.

Seguramente la alienación no está en lo que se me quita, en aquello de lo que se me priva, sino en lo que se me agrega. El paranoico siempre esconde un advenedizo, y el advenedizo siempre va a tener algo de paranoico. Hipotéticamente, diría que el alma de Schreber se construye por un exceso político y la del dentista por un defecto. El señor D. parece contar la historia de una incomodidad social ascendente. Promovido a la ciudad de las letras, el señor se educa, estudia, va adquiriendo un alma que parece privilegio e investidura *natural* de otros sujetos sociales, de otras clases. Es, propiamente, un advenedizo. Esa condición es lo que desata su artefacto travesti de exageraciones, hipérboles y énfasis. Grandilocuente, ceremonial, rodeado por una prótesis de disciplinas ritualizadas, D. no quiere *dejarse castrar* como un buen padre moderno. En cambio, Schreber es, si se quiere, más "evolucionado": nos habla de un *asentamiento* letrado, de un *sujeto*, de alguien que ya respira una atmósfera libresca, liberal, administrativa. Nos habla de alguien, de alguna manera, ya *castrado*. Y aunque una parte militar erecta se resista furiosamente (papá, la aristocracia militar, el linaje), su advenimiento es adaptativo, y su adaptación es la hipocondría y el delirio, la forma ya literaria de la paranoia: *memorias*.

YO DE COLMENA

Entre el *esquizo* (¿será mejor decir *lo* esquizo?) y su famosa imposibilidad de decir *yo*, esa presencia verdaderamente loca e indiferente, horda o manada extraterritorial al margen del Estado y de la familia, y el *neurótico* que no puede dejar de decir *Yo*, el *yo* mórbido y crecido

de un buen sujeto dramático clavado en el propio centro gravitacional del territorio, hiperintegrado al familiarismo y al gran juego transfe-rencial (representativo, simbólico) del Estado moderno, el *paranoico* es la forma más pura de una *tensión política*, de una contradicción, de un conflicto. Su figura trágica, altísima y eleática, se levanta en los umbrales más conflictivos y sangrientos de la modernidad, en sus pliegues calientes y sus líneas de fuego. Entre autoridad y gobierno, entre conquista y administración, entre lo viril y lo humano, entre gobernantes y reyes, entre políticos y militares, entre juristas y mé-dicos, entre policías y psiquiatras, entre la manada esquizofrénica y el buen sujeto neurótico, entre lo bárbaro y lo civil. Figura limítrofe y excéntrica, traicionado por burócratas y afeminados, abandonado por la modernidad política y los estados de derecho, necesario en el momento de conquistar y fundar el territorio, y en el momento de controlarlo y corregir las desviaciones, pero absolutamente caduco en el momento de gobernarlo y administrarlo.

El paranoico dirá *yo* (y con frecuencia no dirá sino *yo*), pero, a diferencia del neurótico, no será un yo dramático, lírico o teatral, sino un yo que huye del territorio, un pequeño yo atrófico y glosolálico que se agiganta en rituales, ceremonias e himnos, y que se infla y acoraza en gimnasia y disciplina hasta componer la figura deslumbrante de un yo monumental, faraónico –mampostería de superproducción de Hollywood. Un yo *implástico*, erecto y armado, al que el Estado, el padre, ha arrinconado en una posición defensiva, inventándolo como soldado o como ejército –qué diferencia hay. Él no desea gobernar o ser gobernado, no quiere verse arrasado a ser *papá* o a ser *yo* (dos posiciones que para la utopía política aristotélica se separan solamente por razones de método o de prolijidad: *gobernar* contiene *ser gobernado* y también al revés). Para su masculinidad erecta de viejo régimen, la masculinidad avasallante del guerrero y el conquistador, los pequeños *papá* y los pequeños *yo* que dibujan con su *dramática* la trama utópica, familiar y discreta del Estado moderno, son pusilánimes, acobardados, contemplativos y humanistas, en fin, poco varones.

En este conflicto, el paranoico buscará entonces ser anulado por un yo obsesivo helado y severo, un yo-bunker construido inevitablemente “afuera”. Así como se ha hablado de una manada sin yo, de un yo grupal o incluso de un yo de masas, para el caso me gustaría hablar de un *yo de colmena*. El paranoico querrá desaparecer en la estructura dura y vacía de un ejército, un cuartel, una orden de caballería, un partido, una cárcel, un hospital, una iglesia, una misión, una comunidad terapéutica. El cuerpo armado comienza a devenir cuerpo dogmático. Pero el propio dogma, los objetivos sagrados, el delirio hipostático y los relatos que buscan orientar al cuerpo hacia lo necesario-trascendental y proyectarlo en Destino (el ejército defiende la soberanía, la cárcel corrige, la comunidad terapéutica cura, la iglesia salva), no interesan. Pues detrás de esas formas, o al costado,

allí, quietas, impersonales, sólo están la estructura, la disciplina, la severidad, las jerarquías, la cadena de mandos, los automatismos, los reflejos, el adiestramiento. Tiempo biológico, metabólico, tiempo sin historia, tiempo hecho de ciclos, de rutinas, de regularidades. El ejército como máquina célibe: por fin se puede vivir sin *yo*. El señor D. *se cura* en la cárcel, se tranquiliza, se socializa, enseña filosofía a sus compañeros, estudia.

Lo que el Presidente Schreber conquista en la escritura, la recreación literaria y las *memorias* de un neurópata, milagroseando su propio cuerpo a través del cuerpo de la escritura, agigantando su *yo* para ponerlo a la altura del gran sacrificio civilizatorio, el paranoico militar lo logra en un *yo de colmena*. De todas maneras, demasiado impresionante, demasiado teatral en Schreber es la construcción de su *yo* monumental, la fabricación de ese andrógino demandado por dioses antiguos y modernos, superiores e inferiores, como para recordar que el presidente necesita armar, quizá antes que nada, en la escritura, en el delirio, su *yo de colmena*. Antes de decidirse a ser un sujeto moderno, antes de entregarse como sujeto de un saber, antes de ser la neurótica, la histérica hipocondríaca, prostituta sagrada, reina del deseo de dios, él debe ser parte del orden, del gran orden del universo, debe respirar el aire disciplinario y acuartelado de un universo panóptico, ser la pieza de una enorme máquina inmanentista –una pieza más, por imprescindible o vital que sea.

El *yo de colmena* constituye un fundamento, un suelo. Y ese suelo no es en absoluto religioso. Es teológico. Esta sutileza es decisiva. La fe está fuera del ámbito teológico: no interesa que un teólogo crea o no crea. Su misión es darle una forma a la creencia, un orden, para terminar mostrando que lo importante no es en absoluto la creencia, sino el orden. Un discurso teológico no está destinado a capturar al creyente o a estimular la fe o la creencia sino a organizarla. No educa en el amor o en el temor a Dios sino en su legitimación, en la participación en los juegos internos de su escritura o su institucionalidad. Dios no es el ojo altísimo que me ama y me cuida, o me vigila y me castiga (esa atmósfera que promueve la histeria, la confesión, el arrepentimiento, la oración, pero también el triunfalismo, el canto celebratorio, el himno). Es el suelo sobre el que estoy parado. Nietzsche decía que el de Kant era un lenguaje teológico. Se trata de un lenguaje anti-trágico por excelencia. Es menos un lenguaje que una gramática, una máquina abstracta que genera muchos lenguajes posibles.

En las puertas del cielo, Gabriel cuenta que un arcángel puede resucitar a los muertos o sanar a los enfermos incurables o multiplicar la comida o arrancar a un recién nacido de los brazos de su madre y yugularlo para probar la fe del padre o calcinar y convertir en sal a una ciudad pecaminosa. Lo verdaderamente angelical es hacer todo esto con indiferencia y eficacia, pero no por estar resignado a que en su papel haya faenas infames sino por ser rigurosamente *inocente*:

por ignorar, por no reconocer diferencias éticas o morales entre los trabajos. No hay una tecnología iniciática para lograr la ataraxia e inhibir la culpa: no hay culpa. No existe la menor piedad cuando sana. No existe la menor crueldad cuando daña o mata. Para el arcángel, Dios no es la voz superior de la cadena de mandos (ya que puedo rebelarme contra una orden injusta). Es la propia cadena, la organización, el juego (ya que no puedo no participar en el juego). Una vez más. Como para el teólogo, Dios es el suelo, las reglas y la gramática. No hay dramas, pero tampoco hay tragedias ya. Lo angelical es el *yo de colmena*: la diseminación de un yo transitorio, pequeño y doloroso, en una gran arquitectura jerárquica, en una teología, en una ciencia natural. La tercera persona.

ESCRITURA MILITAR Y ESCRITURA POLÍTICA

El problema paranoico-militar no está allí donde Deleuze y Guattari ubican el conflicto entre el Estado y la máquina de guerra.⁷ El Estado nunca se enfrenta a la máquina de guerra, al furor puro e ingobernable del hombre de guerra, esa furia nomádica de los espacios lisos que la captura estatal (el Estado convierte al hombre de guerra en militar, en ejército, en aparato armado) no puede nunca neutralizar por completo. En el medio hay una *escritura militar* (el panoptismo) que se me ocurre anterior al moderno Estado jurídico. Quizá, incluso, hay un origen militar, o por lo menos, un *momento militar* de la escritura.

Antes de que aparecieran y cobraran forma y peso social las mitologías de la interioridad (ese universo de discursos filosóficos, religiosos o científicos que ha construido distintos campos de análisis y objetos parafrásticos: alma, sujeto, yo, personalidad, psiqué, conciencia), ha existido una escritura impersonal y *objetal*. La escritura renacentista y clásica, escritura de la mirada frontal, nace y crece en la época de las grandes empresas militares como la conquista de América y el colonialismo. Me gustaría hablar de una *escritura panóptica* o de una *escritura militar*, para referirme a esta escritura óptico-geométrica, de cálculos, anticipaciones y resolución de problemas: un tratado acerca del universo físico y del comportamiento de los objetos en un universo físico. Aplicada sobre la tierra, está diseñada primero para vencer y conquistar. Luego, sobre la población, para dominar y controlar (*pro vincere*: establecimiento de campamentos y fortificaciones, regímenes de visibilidad y vigilancia, exterminio del conquistado u obtención de fuerza de trabajo).

Las grandes empresas militares inventan casi por fuerza una cultura que necesita reticular y medir el espacio, calcular las distancias y los tiempos, trazar cartas y mapas (pienso en la compleja tecnología renacentista de la *representación* planar del espacio), diseñar rutas e itinerarios de viaje y desplazamiento, orientarse por los astros,

resolver problemas de balística. Es una escritura que también está diseñada para vigilar y controlar territorios, provincias, cuerpos y fuerza de trabajo: construye campamentos y fortificaciones, levanta ciudades, alimenta todavía hoy la utopía urbana de la gran visibilidad, los sueños de un poder centralizado que todo lo ve gracias a un complejo arte óptico, a las tecnologías de la iluminación. Objetividad hecha de luz y contraste, opacidad del cuerpo recortado contra la fuente de luz. Es una tecnología visual de la conquista y la vigilancia que da lugar a una metafísica de la positividad: *la ciencia*. Un ojo trascendente, discontinuo y separado como el propio poder monárquico, ha levantado un universo euclideano o newtoniano hecho de distancias, de regularidades, de lógica de contacto y relaciones mecánicas, de partículas opacas, de objetos. Es el modelo panóptico descrito por Foucault –que es, claramente, un modelo militar. Es una escritura de la no persona, de la tercera persona: vive en las ciencias exactas o en las naturales, en la física, la estética, las artes plásticas, el paisajismo, el conductismo o la etología, la óptica o la astronomía (todas estas disciplinas tienen que ver con un sujeto-cero y con una metafísica eleática del objeto). La modernidad como un desbalance sensorial hacia el ojo causado por la escritura fonológica y la impresión mecanográfica que señalaba McLuhan, está en realidad históricamente mucho más localizada y circunscripta: tiene que ver, precisamente, con este momento militar-panóptico de la escritura, y cuyo inicio podemos situar, un poco convencionalmente, en el siglo XVI. La tensión dialéctica que dispara esta escritura es *ojo-objeto* (y por *objeto* entenderemos cosas, accidentes geográficos, cuerpos, animales), sin que el *sujeto*, invención netamente política, intervenga todavía.

Hay un segundo momento en el cual la escritura comienza a volverse marcadamente política (se entenderá que por ahora simplemente estoy oponiendo *político* a *militar*). El siglo XVII marca los comienzos de la *era de la gobernabilidad*: se trata de un movimiento lento, silencioso y subterráneo a veces, explosivo, ceremonioso y enfático otras, que atraviesa los siglos XVII, XVIII y XIX –y que seguramente no ha terminado aún. En América comienzan a establecerse las misiones jesuíticas, donde la educación y la enseñanza de la lengua sustituyen, con eficacia y economía, a la vigilancia militar. En Francia y España comienzan los planes centralizados de educación a gran escala a través de las escuelas parroquiales. Para el siglo XVII, *barroco* no es necesariamente un contramodelo estético o un contraestilo; es, antes que nada, la definición de una nueva complejidad en las relaciones sociales. *Barroco* es la trama fina de un nuevo poder moderno: *la política*. La mirada frontal se problematiza, el poder se lateraliza y disemina, consejeros, funcionarios y organismos del Estado son los ojos y los oídos del cuerpo del rey, la escritura y la plástica se combinan para producir emblemas y empresas que aconsejan o advierten al joven príncipe y lo educan en el nuevo arte resbaladizo y oblicuo de gobernar o que persuaden a la plebe con su retórica multimedia.⁸

La autoridad comienza a dejar de ser el procedimiento del poder.

La escritura ya no es solamente un registro secreto y obediente de lo observable. No es apenas un saber atesorado por una casta invisible que permite, gracias a la iluminación y a un ojo trascendente, frontal o cenital, el dominio y el control sobre las cosas y su adversidad (sobre todo cuando esas cosas son hombres, y más aún si son hombres armados). Silenciosa, conspirativa, envolvente, la nueva escritura circula, fluye y atraviesa, está aquí y allá, de un lado y del otro de las paredes. El palacio es como una gran oreja. La escritura está dando lo que podríamos llamar un *giro auditivo*. Pues a pesar de que el siglo XVIII iba a ser nuevamente luminoso, lleno de utopías arquitectónicas de lo visible y de miradas jerarquizadas por lo racional, hay un mundo en el que los murmullos, los rumores y los dialectos circulan a través de edificaciones y ciudades que no parecen poder descansar en el orden quieto de la omnivisibilidad y del panoptismo.

Nada de esto quiere decir que haya habido una especie de “regresión” a la oralidad después de haber dado con la escritura luminosa, frontal y ontológicamente firme de las grandes misiones militares. Ocurre que hay un momento en que todo el poder vacila, duda, se indecide. Las relaciones de poder se problematizan. En el proceso educativo se está gestando algo distinto a ese *objeto* que era el correlato de la mirada militar: algo más complejo, capaz de lenguaje, de reflexión y conciencia. El *otro* (¿cómo llamarlo si no?) está dejando de ser un cuerpo observable y medible, tal como lo concibe el panoptismo. Ya no me separa de él la distancia imposible del paisaje. Las distancias se acortan: el otro es ahora alguien que *habla*, lee y escribe y genera una discursividad sobre sí mismo –su propio *metalenguaje*. La ciudad como una fortificación rodeada de enemigos, aborígenes o animales, va cediendo lugar a la creación de una zona próxima, una zona de negociaciones y pactos *entre semejantes*, es decir, una *periferia*. Comienza el accidentado itinerario desde la *autoridad* a la *governabilidad*.

Este cambio, económicamente inevitable (educar comienza a resultar más barato, más eficaz y menos moroso que vigilar), será vivido de un modo conflictivo por el poder barroco (y quizá *barroco* no sea sino una calificación de esa conflictividad). La política barroca, la incipiente política moderna, será inevitablemente teatral y ceremonial. Está hecha por la arquitectura entreverada y anamórfica de una sabiduría imaginaria, llena de desconfianzas, advertencias, conspiraciones, murmullos, ojos que caen en las trampas. La política es el *ars* de la retórica y la sofística, de la persuasión, del simulacro y del engaño –pero también, y sobre todo, es el nacimiento de su gran antídoto moderno: *la crítica*.⁹ Así como la mirada militar-panóptica empuja a la filosofía hacia los grandes temas constructivos del sujeto cognitivo clásico y de la epistemología, la política abre el camino de la filosofía *crítica* –discursividad tensa y dramática que ve y desenmascara *ilusiones* allí donde todo el mundo ve *cosas* u *objetos*, que

en nombre de esa conciencia y de esa lucidez desea liberar o curar. Si la gran dialéctica de la escritura militar es *ojo-objeto*, la de la escritura política es *sujeto-otro*.

* * *

Se entiende entonces que la escritura política es completamente diferente a la militar, ya que se enfrenta a problemas diferentes: es un fenómeno netamente urbano, arte de la gobernabilidad y la jurisprudencia, del comercio y la negociación, de la organización y administración (y ya no vigilancia) de la fuerza de trabajo y la libido. Es una escritura que educa y enseña, fabrica sujetos y hombres, los clasifica y los administra. Se mete en el cuerpo social (*socius*) y lo organiza, lo convierte en organismos y anatomía, en sociedad civil, en personas, *selves*, caracteres, identidades civiles, psicología. Se trata de una escritura de gobierno: inventa el derecho y a su sujeto.

La escritura militar, en cambio, no educa: adiestra, condiciona, corrige, endereza y concentra el saber que produce. Opera de un modo externo y discontinuo: separa, segrega, prohíbe. La escritura política moderna funciona en la medida en que se enseña: su poder gubernativo no está en los contenidos sino en la tecnología. Es irreductiblemente democratizante: opera por anexión y contagio. La militar, en cambio, es una escritura de castas. No se enseña, no podría enseñarse: concentra un saber que se acumula y se afina, pero que no se negocia (no puede negociarse: la vida o el éxito de una operación dependen no solamente del saber sino también de la reserva). Opera por exclusión y secreto. Si la decadencia de los regímenes totalitarios monárquicos tiene que ver con el hecho de que llega un momento en que vigilar comienza a resultar más económico que castigar (conquistas territoriales, extracción de riquezas, control de la fuerza de trabajo, vigilancia del cuerpo productivo y del cuerpo armado), la catástrofe de la escritura militar tiene que ver con que llega un momento en que gobernar, educar y legislar comienza a resultar más económico que vigilar y corregir (administración de riqueza acumulada, circulación de bienes y dinero, sociedades mercantiles, de negociación).

De todas maneras, aunque la escritura militar sea una escritura *objetal*, no puede decirse que en ella el sujeto esté completamente ausente y que no haya aparecido ya –siquiera bajo una forma larvaria o problemática. Y esto por dos razones. La primera es que la propia escritura, cualquier escritura (por lo menos, cualquier escritura fonológica), va a crear, inevitablemente, un sujeto. La escritura separa al lenguaje de su contexto de lucha, va a operar un hiato entre el pensamiento y la voz, entre la voz y el grafo, entre el pensamiento y la acción. La idea de que un individuo *es* alguien, aun sin necesidad de *hacer* algo, proviene directamente de la tecnología de la escritura. Además, su estabilidad, su enorme poder organizativo (*dispositio*, texto como organización de acuerdo a estructuras piramidales, sub-

ordinaciones e incrustaciones, manejo privilegiado de semantemas complejos que *logicizan* y dan *espacialidad* al lenguaje –*si-entonces, sin embargo, pero, mientras, a pesar de*– allí donde antes había esquemas aditivo-acumulativos del tipo *y-y*, inevitablemente va a revertir sobre los mitos de un pensamiento clásico, claro y distinto, organizado por un esqueleto lógico, por el clivaje primitivo del sentido, dándole fuerza gráfica a la idea de una interioridad inmaterial estable, tratable, objetivable (es más: este sujeto trascendente del racionalismo clásico tiene que ver en forma directa con la mirada militar). El sujeto no es en absoluto una mera construcción ideológica: es un *efecto* de la tecnología de la escritura.

La segunda razón es, por así decirlo, histórica. La coexistencia de la escritura militar panóptica y la escritura política hace que la mirada militar se contamine con los problemas del sujeto propios de la escritura política. Una escritura que controla y vigila con la tecnología de la visibilidad medible, convive con una escritura que gobierna con las tecnologías del sujeto. De hecho, la escritura militar ha servido como base de organización del espacio urbano civil. Decir *una tecnología*, en el sentido de una herramienta, una escritura (textos, tratados, ordenanzas, circulares y reglamentos como los de Montgommery o Walhausen, o los *Reglamentos para la Infantería Prusiana* citados por Foucault, etcétera), supone ya la necesidad política del Estado de controlar a los hombres armados, así como la de capitalizar y dirigir sus acciones militares. Supone la necesidad de convertir a la máquina de guerra en un aparato, de tener un ejército, es decir, supone una cierta mirada *civil*, exterior al cuerpo de guerra, que lo segmenta, lo organiza, lo clasifica, lo cuenta y lo individualiza. En otras palabras, lo militar comienza a tener una escritura, a producir un saber acumulativo, solamente cuando el Estado tiene la necesidad organizativa y administrativa de montar grandes empresas militares.

Sin dudas el panoptismo, la vigilancia, la individuación, el encauzamiento, la disciplina y los procedimientos correctivos, tienen mucho que ver con los llamados “procesos civilizatorios” de la modernidad, pero son por completo heterogéneos con respecto a lo que podríamos llamar *procedimientos políticos de subjetivación* o de *humanización* (más importantes, si se quiere, que los anteriores, en el gran dibujo de la civilización), como la confesión religiosa, la educación, el derecho o los saberes médico-psiquiátricos o aun sociales cuando funcionan como asistencia a la decisión jurídico-penal. Es obvio que esta última es la gran área de invención de las *interioridades*, de la tematización del sujeto moderno. El disciplinamiento militar reconocerá, posiblemente, cuerpos, individuos, funciones o fuerza de trabajo, pero no personas o almas, sujetos amarrados a los juegos estatales de la representación, el símbolo y la terceridad –el gran *estadio del espejo* de la cultura política moderna. Tiene moral, disciplina, reglamento, honorabilidad, pero no tiene alma. El *yo colmenar* tiene formas de sujeción pero no sujeto.

No estoy diciendo que la mirada objetualizante gracias a la cual el ojo militar invade, conquista y controla, haya sido sustituida (o que deba ser sustituida), gracias a una especie de magia humanista, por una técnica mejor, más respetuosa y filantrópica, que ha decidido tratarnos como sujetos o como hombres y ya no como cosas o animales. Sencillamente, ambas son tecnologías. Llegado el momento, la primera comienza a resultar más cara que la segunda. En las colonias americanas, el control militar comienza a dar paso a otro tipo de técnica. Se discute si los nativos tienen o no tienen alma. Se traen negros para aliviar la extenuante faena de los indios. Se establecen misiones evangelizadoras. Se comienza a educar a los nativos en la fe cristiana. Es claro que en esta operación (y ésta es la gran diferencia entre la escritura militar y la política, entre adiestramiento y educación), la fe, la creencia o la doctrina son irrelevantes: lo importante es la educación misma como tecnología, la enseñanza de la escritura. Eso es lo que va a poner un alma en el individuo para convertirlo en sujeto, en gobernado. Por otro lado, buena parte de las grandes contradicciones culturales modernas se deben precisamente al hecho de que la escritura política no suplanta a la militar, sino que se solapa y se acopla. Y este malentendido, esta confusión, atraviesa toda la historia del Estado moderno: adiestrar o educar, controlar o gobernar, individuos-cuerpos o sujetos-almas.

En la manada nómada o en las sociedades ágrafas no hay *adentro* / *afuera*, no hay lugares sino espacio, no hay centros ni periferias sino movimiento y anamorfosis: no hay sujetos, no hay yo, no hay alma. La escritura moderna, organizando el espacio doméstico-privado y separándolo de lo público, creando lugares, instituciones y subjetividades, interioridades, mitos individuales, novelas familiares y fantasmas psicológicos, es la que inventa y reifica el par *adentro* / *afuera*, o mejor (en el siguiente capítulo se verá por qué es mejor), *centro* / *periferia*. En el medio, entre lo oral y lo escrito, la escritura militar resulta, en este aspecto, paradójal. Tiene, claramente, un *afuera*, un afuera radical, absoluto, *infinito*: es el *objetivo*, objeto a ser conquistado o dominado, el objeto persecutorio del paranoico. *Adentro* es un *concepto cero*, una especie de valor cero, de umbral o de piso. Pero el gran ojo militar, trascendente y separado, mirada helada que ha convertido ya al *ambiente* del nómada en *paisaje* militar, por neutro que se pretenda o se quiera, es algo, o comienza a ser algo, gracias a la necesidad del Estado de tener un aparato armado, un ejército. Es, por lo pronto, un superorganismo complejo organizado defensivamente, es decir, autoritariamente. Un casi-sujeto sostenido por la magia de una erección perpetua. No puede crear subjetividades pero sí distribuir funciones, subordinar y compartimentar en jerarquías. No puede educar pero sí adiestrar. El adiestramiento responde a un máximo de eficacia militar, pero como herramienta gubernativa resulta poco económico: controla, visibiliza pero no delega, no establece relaciones de representación a través de símbolos, saberes

legitimantes, investiduras o tribunales. Para la escritura militar o bien todo es adentro-cero o repetición del adentro-cero (estructura jerárquica, cadena de mandos), o bien todo es afuera-infinito. Es una escritura sin sujeto, una escritura impersonal, una escritura de la tercera persona. Otro nombre para el *yo de colmena*, o para el *yo monumental* del paranoico.

Antes de terminar este capítulo quiero resumir un punto que tiene una importancia, por así decirlo, *filosófica*. La dialéctica *sujeto-objeto* no puede plantearse como una distinción conceptual básica de la cultura occidental moderna a ser desconstruida o criticada. Sujeto y objeto nunca se despliegan en la misma línea; remiten a dos universos histórico-conceptuales completamente distintos –uno es militar y el otro es político. El objeto es el correlato de un artefacto óptico-militar llamado ojo. *Objeto* es el producto de ese artefacto óptico-militar. En su apareamiento y su dialéctica, el *ojo* y el *objeto* no se tocan, no intercambian, no negocian. El ojo es trascendente con respecto al universo objetual que inventa, mide y cuadrícula: *el paisaje*. El sujeto, en cambio, no se separa: se pliega en un *otro* que es también un sujeto: *el mismo*. Sujeto nunca es heterogéneo con respecto a aquello con lo que se relaciona. La relación es siempre sujeto-sujeto (esto no quiere decir que sea una relación lineal-binaria). Aunque se abra al juego político de multiplicar y tematizar las *diferencias* (ésta es su principal característica y ahí reside su fuerza), el sujeto siempre se moverá dentro del contrato básico de la gobernabilidad: centro-periferia, neurosis de transferencia, representación, símbolo.

AFUERA Y PERIFERIA

No es en absoluto lo mismo *afuera* que *periferia*. *Centro/periferia* componen una dialéctica de la proximidad, del contacto, del intercambio, de las negociaciones. La periferia siempre está, real o virtualmente, tomada por el centro –está *medida*, capturada en conceptos o categorías (prácticas y discursos como la medicina o la jurisprudencia, pero, sobre todo, la educación). El Estado moderno es básicamente educador. Implementa sus tecnologías centrales de gobierno creando zonas de proximidad para operar capturas y reclutamientos, es decir, creando *periferias*.

Gobernar es crear periferias. Educar es crear periferias. Se trata de una técnica anexionista que opera proyectivamente, *humanizándolo* todo. El periférico, el otro a gobernar, es siempre conocible, explicable y justificable, porque, al educarlo, le proyecto un alma, y así, comienza a parecerseme. Educar es dar un alma, una psicología, como un don. El gobierno incorpora la periferia al centro, cuidándose de anotar carencias, excesos o desviaciones como conflictos, zonas de tematización, áreas de producción de enunciados y de saberes. Pero sobre todo, creando el interés y la voluntad de *saber-de-sí* en

la propia periferia. La mujer es un hombre *menos* algo. El travesti es una mujer *más* algo o un hombre *más* algo. Para el conquistador europeo, los nativos americanos eran hombres *menos* algo (alma, fe cristiana, barba). El loco o el enfermo es un hombre (sano) *menos* o *más* algo. Siguiendo esta tecnología, antropológicamente, conocer quiere decir proyectar, sobre el otro, mi cuerpo, mi psicología, mi interioridad, como un fondo, una base o una permanencia sobre la cual aislar lo que se desvía, lo que falta o lo que sobra. Conocer es educar, enseñar a leer y escribir, proyectarme en el otro: es la más impresionante y económica técnica de organización de la población. Su modelo de otro deriva de una asociación entre la práctica médica y la educativa: el *enfermo crítico*, el enfermo-sujeto, el alma torcida no como objeto de una intervención correctiva sino como campo de aparición de un saber, y, sobre todo, de un saber reflexivo, un autoser, un saber de gobierno.

Adentro/afuera, en cambio, es un tajo. Es una dialéctica de la exclusión y la exterioridad. La mirada militar solamente puede tener *afuera*, *infinito*, la distancia imposible de un paisaje al que el ojo trasciende. Solamente hay tierra, geografía, cosas, objetivos. No se trata de una técnica de gobierno sino de dominio. No le interesa administrar u organizar. Sencillamente segrega, aparta, confina, expulsa y rechaza al *afuera* en un solo gesto masivo, investiéndolo de un carácter dañino y hostil. Es, ciertamente, una técnica paranoica. Si pudiéramos hablar de un *otro* (pues en rigor no hay otros: solamente hay objetivos, cosas a conquistar, a tomar, a dominar) ese otro es incognoscible, inexplicable e injustificable, opaco y masivo, objetividad pura, materialidad, conducta. El modelo de otro que de ella deriva es policíaco o forense: el delincuente, el psicópata. En un discurso policíaco las conductas extrañas, siempre peligrosas, parecen exigir, antes que explicaciones o razones, antes que intencionalidad o motivos o causalidad, la búsqueda simple y superficial de hábitos y regularidades. La etología es el único discurso posible sobre el delincuente. La etología, en principio, es la imposibilidad misma de toda hipótesis proyectiva o humanizante. Es un discurso defensivo: investigar los hábitos, los lugares, los itinerarios del animal, significa la posibilidad de prever su próximo golpe, de organizar mi defensa, de salvar mi vida. Y es, sobre todo, un saber críptico, un saber-capital, un saber secreto, que no se enseña.

La tecnología militar desata revueltas de liberación, movimientos de acción antisegregacionista, cuestiones militares de supervivencia. Alguien que conquista o controla se enfrentará siempre a *aliens*, *freaks*, monstruos irruptivos, psicopáticos y mudos, animales, predadores, guerrilleros y emboscadores. Lo militar fabrica *otros absolutos*, o lo que es lo mismo: fabrica *objetos persecutorios*. Las relaciones *adentro/afuera* son trágicas. Las tecnologías de gobierno, en cambio, provocan guerras independentistas, declaraciones constitucionales, cuestiones filosóficas de soberanía, identidad y derechos, debates, discursividad

reflexiva. Quien gobierna, educa o administra tratará siempre con *nerds*, neuróticos, monstruos románticos, incompletos, que hablan y quieren decir *yo*. Las relaciones *centro/periferia* son dramáticas.

EDUCAR, ENFERMAR

Me da la sensación de que la gran faena de los gobiernos modernos está bastante lejos de lo militar, y que incluso debe entenderse *contra* lo militar. Ésta no ha consistido tanto en construir cuerpos sanos y obedientes, cuanto en producir *almas enfermas*.

El ojo médico-militar se apoya en valores discretos y normativos de *salud/enfermedad* que disparan conductas correctivas o preventivas, toda una serie de medidas sobre el cuerpo enfermo y torcido, o de cuidados y observancias sobre el cuerpo susceptible de enfermar o de torcerse. En cambio, la acción médico-educativa ha hecho de la sociedad moderna una sociedad enferma. Quiero decir: la sociedad debe estar enferma para poder ser gobernada. Se trata de una enfermedad que no se pone con relación a valores de salud. Se trata de una especie de *enfermación*, una operación educativa y crítica que demanda una producción permanente de enunciados sobre las desviaciones y la proliferación de los síntomas. Pero, sobre todo, el enfermo debe reconocer sus síntomas como síntomas y sus desviaciones como desviaciones. Se trata de enunciados producidos por el propio enfermo sobre el propio enfermo y sobre la *differènce*. Se trata de un saber-de-sí, un saber introspectivo. Se trata de crear el deseo o la voluntad no de cuidarme sino de *conocerme*. Como en la confesión religiosa, se trata de una verdadera anagnórisis: la enfermedad (el reconocimiento de la diferencia, la confesión de la diferencia), me arranca de mi peripecia trágica y me da un espesor dramático, me dice qué soy y quién soy, me coloca una identidad y un alma.

Barthes decía que las clases que dominan son las capaces de metalenguaje. Eso es indiscutible. Pero si el metalenguaje (un lenguaje autorreflexivo, consciente, lúcido y crítico: una escritura) es un capital, un bien retentivo, un tesoro, una reserva o un privilegio de clase, quizá se equivocaba: las clases que dominan son las que *enseñan y negocian* el metalenguaje.

La educación, el derecho y la psicopatología han sido los tres grandes aparatos estatales de ejecución del proyecto político de gobierno moderno: *civilizar-humanizar-enfermar* al cuerpo social. Aparatos letrados. Así como el militar-policíaco, el médico sanitario y el científico-natural han sido los grandes aparatos del proyecto panóptico de control: contar, individualizar, prevenir o corregir las desviaciones del cuerpo productivo. Aparatos mensores.

No resultará extraño que al ojo militar estas nuevas ontologías amplias y profanas hablen del colapso de los sistemas representativos. No de su quiebre o su fractura, sino de su catastrófico destino

manifiesto. El padre maricón, el padre travesti, el padre transexual, *la mujer de gran cultura*. Para el militar, toda la modernidad es afeeminada, todo su movimiento es absurdo, liberal, libertino, tolerante, inconducente. Una falta es una falta porque está asociada con una pena y un castigo. Esta asignación es unívoca, apromblemática, codificada. No entiendo a doctores y monos sabios que lateralizan el procedimiento, que multiplican las voces, que enrarecen las decisiones, que hablan de derechos, que consideran que el reo y el torcido son capaces de hablar (o mejor, de *decir de sí*, aunque no hablen). No entiendo este carnaval que viene a colocarse allí donde antes había una estructura autoritaria, este curso caótico de pequeños monstruos inteligentes y cultos, esta feria de juristas, escritores y comerciantes, este desfile de *nerds*, maricones, melindrosos y mujeres cultas que es la modernidad. Hay que expulsar a los mercaderes del templo. No es que cuestionen mi autoridad, es que ponen en crisis la estructura, el suelo unívoco y objetal sobre el que estoy parado, la teología, la cadena eleática de la metafísica y la *episteme*, la escritura militar y su discreto *yo colmenar*.

Tampoco resultará extraño que en esta economía de discursos, de tecnologías y de metáforas, para la psicopatología y para el psicoanálisis (agentes de la enfermedad), el paranoico (agente o residuo de un conflicto entre *enfermación* y *panoptización*) tenga, lisa y llanamente, problemas con su identidad sexual.

PARANOICO-MILITAR: EL PADRE HUMILLADO

Entre adiestramiento y educación, entre control y gobierno, entre individuos-cuerpos y sujetos-almas, entre afueras y periferias, el proceso civilizatorio moderno no ha podido nunca dominar el arte de producir *buenos padres*. Es, quizá, el alcance de las palabras de Lacan:

“Nosotros planteamos que la situación más normativizante de la vivencia original del sujeto moderno, bajo la forma reducida que es la familia conyugal, está ligada al hecho de que el padre se encuentra como el representante, la encarnación de una función simbólica que concentra en ella lo más esencial de toda estructura cultural; a saber, los goces pacíficos, o mejor, simbólicos, culturalmente determinados y fundados, del amor de la madre, es decir del polo al cual el sujeto está ligado por un lazo indudablemente natural. La asunción de la función del padre supone una relación simbólica simple, donde el símbolo recubriría plenamente a lo real. Sería necesario que el padre no fuera solamente el nombre-del-padre, sino que él represente en toda su plenitud el valor simbólico cristalizado en su función. Ahora bien, es claro que ese recubrimiento de lo simbólico y de lo real es absolutamente inasible. Al menos en una estructura social como la nuestra el padre es siempre, por algún lado, un padre discordante

con relación a su función, un padre carente, un padre *humillado*, como diría Claudel".¹⁰

Un padre educador y gobernante, un padre administrador que debe garantizar largos periodos de paz (relevos pacíficos sobre cuerpos de escritura, sobre cuerpos administrativos y legislativos estables), resulta frecuentemente avasallado por sus propias funciones. Está lejos de haber resuelto el problema entre adiestramiento y educación, entre poder despótico (autoridad) y poder-saber (gobierno). La convivencia conflictiva entre la escritura militar-panóptica y la escritura civil-política ha sido la gran máquina moderna de fabricar *padres humillados*, y esta falla, esta *humillación*, se concentra en una figura políticamente aberrante: el paranoico, el militar. Ellos parecen ser los residuos de un proceso político que no prospera bien: artefactos acorazados en medio de una ciudad de mujeres o de animales, de cosas o de trigueños, de ladrones o delincuentes, de chusma o de pichis: el Sr. D., Schreber, el ejército, la policía, la violencia doméstica –todos los imposibles gobiernos militares.

No hay institución *humana* que no tiemble ante su cercanía, su furor, su aristocracia de orden de caballería, su soberana indiferencia. Como el Sr. D. ante el tribunal. Algo en el paranoico resulta demasiado inquietante, políticamente siniestro. Aunque tranquilice pensar al ejército como cuerpo armado del Estado, como brazo armado de papá, *eso*, ese cuerpo, funciona. El brazo es anterior a papá y su funcionamiento parece autónomo, entidad independiente del propio cuerpo, una *cosa*. Y esa cosa, obviamente, se ríe del Estado, de papá, del nacionalismo, de la constitución, de la defensa de las instituciones, del derecho (una carcajada sagrada ante la voz civil de los nuevos dioses menores y laicos). Pero más aún: se ríe de su propia épica corporativa, de su propia trascendencia, de sus ideales superiores, de lo patriótico, de la defensa del territorio, del mesianismo militar (una carcajada anterior a Dios ante la voz de Dios). Pues por mucho que haya aquí una clave de interpretación del fenómeno militar, a veces se me antoja que lo doctrinario trascendente parece servir apenas para darle una forma discursiva a la paranoia –los *fundamentalismos*: la gran clarinada de Dios llamando a limpieza en nombre de la superioridad étnica, o las cosmogonías religiosas, o las conspiraciones que deben ser reducidas o eliminadas, o el mero sentimiento de corporeidad y todo su arsenal de reivindicaciones. Más acá o más allá de estos enormes cuerpos doctrinarios no parece haber sino rituales, faticidad, monumentalidad, disciplina. Así como la máquina redentora de Schreber, antes que nada, respeta el orden del universo, el soldado presupone un ejército y el paranoico presupone un yo monumental, un delirio consistente, no contradictorio.

Por momentos los rituales fáticos, la conducta obsesiva y protocolar, parecen risibles por lo excesivamente teatrales: el nacionalsocialismo monta su gran *show-business*, lleno de heráldica, de emblemas y logotipos imperiales, de megaformaciones ceremoniales en espacios

grandilocuentes, de códigos gestuales, de protocolos recitativos. Pero es probable que en esta payasada que se ofrece como el rasgo más superficial de la máquina descansa su eje más básico. El cuerpo no se estira en un furor imperial, ni marcha encandilado hacia la pureza étnica, ni es guiado por la promesa de una vida mejor en un mundo hegemonizado por los míos: se agota en sus propias formas obsesivas y ceremoniales de organización. Estamos parados sobre la forma más cruda de un *suelo teológico*, de este monumental yo de colmena del que hablaba más arriba: una especie de locura estructural hecha de organización pura y hueca, sin objeto. Nada que esperar, nada que desear, ninguna trascendencia: solamente pautas, regularidades y ritmos, jerarquías y disciplinas desprovistas de economía. Quizá esta locura sea el precio que hay que pagar para obtener una contrafuerza que aquiete y contenga cierto tipo especial de fuerza, una fuerza estrictamente *incivil*. Lo inquietante de los ejércitos no está en que el Estado ha creado entidades corporativas que llegado el momento adquieren una vida, un fundamento que los hace capaces de traicionar, de volverse contra el propio Estado. Lo inquietante es que toda su paranoia, su organización obsesiva, su pulcritud, su monumentalidad, parecen estar allí para esconder otra cosa, una especie de *furia*. No quiero mitificar esa furia, cargarla a la cuenta de lo inexplicable, lo enigmático, lo primordial. Algo anterior al Estado, que es como decir anterior a la escritura política, por fuera o al margen del régimen de dispensación de identidades civiles construidas alrededor de los aparatos letrados del Estado, solamente puede darse una forma moderna a condición de ser hipertrófica. Es la hipercorrección de la persona que no está muy segura de su propia lengua. Es la hipermasculinidad de quien no está demasiado seguro de su masculinidad. *Solecismo y travestismo*. Advenedizo y humillado.

EL ESTADO FENICIO

La moderna sociedad del padre (familia nuclear-sociedad civil vs. padre-Estado educador, negociante, creador de sujetos), *en toda su femineidad*, nunca ha podido ser criticada, en la medida en que nunca alcanzó un estatuto claro en su funcionamiento y su régimen. Más simple ha sido lanzarse por las formas de sensibilidad militante abiertas por un Foucault demasiado fácil y tentador: una especie de erizamiento intelectual tardío causado por la escritura militar, por el panoptismo, la vigilancia y la ortopedia sobre los cuerpos. Las críticas al padre anclan en críticas, inevitablemente jurídicas, al *patriarca*, al autoritarismo, a los Estados policiacos o a las incrustaciones y pervivencias policiaco-militares en los Estados modernos.

“El capitalismo del siglo XIX era una concentración, para la producción, y de propiedad. Erigió la fábrica en lugar de encierro, siendo el capitalista el dueño de los medios de producción, pero también

eventualmente propietario de otros lugares concebidos por analogía (la casa familiar del obrero, la escuela). En cuanto al mercado, era conquistado ya por especialización, ya por colonización, ya por baja de los costos de producción. Pero, en la situación actual, el capitalismo ya no se basa en la producción, que relega frecuentemente a la periferia del tercer mundo. Es un capitalismo de superproducción. Ya no compra materias primas y vende productos terminados: compra productos terminados, o monta piezas. Lo que quiere vender son servicios, y lo que quiere comprar son acciones. *Ya no es un capitalismo para la producción sino para el producto, es decir, para la venta y para el mercado.* Así, es esencialmente dispersivo: la fábrica ha cedido su lugar a la empresa.”¹¹

Paradójica, irónicamente, las minorías (homosexuales, gays, feministas, etnias subalternas) han sido grandes agentes continuadores de la tarea gobernante del Estado-del-padre moderno. Reivindicar los derechos de ese pleonasmo que es el *sujeto enfermo* (su derecho a ser, a ser reconocido por otros, a hablar), y al mismo tiempo denunciar toda forma militar, paranoica, autoritaria y represiva de poder (prohibición, segregación, vigilancia, acciones correctivas): ¿puede uno imaginar una utopía más moderna, más estatal? Pues sin dudas ha habido, y hay, una lucha entre el padre y el militar, y esa lucha, a veces sorda o helada, a veces explosiva y sangrienta, metaforiza una de las grandes tensiones de la historia moderna, donde las minorías se alinean del lado del padre, aun para reformarlo y *deshumillarlo*, para limpiar sus residuos de autoritarismo y devolvernos una especie de Schreber reconciliado con sus nervios de mujer, desmilitarizado, purificado por la historia.

Por otra parte, a partir de las luchas jurídicas, teóricas y terapéuticas de minorías y subalternos (las luchas neuróticas de los hijos contra el padre): ¿podría uno imaginar coartadas tan humanistas para el triunfo y la apoteosis definitivos de una sociedad negociante, comercial, mercantil y de consumo especializado que prospera necesariamente *contra* lo represivo-militar? En cierto sentido, puede decirse que el padre moderno no reprime, no quita ni prohíbe la voz a ningún individuo, no enmudece ni amordaza a nadie. Por el contrario, su arte de gobernar es el de poner y multiplicar voces en los otros cuerpos, ya sea a través de la magia de la ventriloquia (*vorstellung*), o, sobre todo, la de la confesión laica (*talking cure*). Es el arte de estimular la discursividad, de fomentar la curiosidad, el saber y el conocimiento. La lengua del padre moderno es, sobre todo, una lengua de contacto comercial y de negociaciones: es menos una gramática normativa o una estructura autoritaria que un *pidgin*, una máquina de mezclar, de negociar y de capturar desviaciones y diferencias. El lenguaje de papá, por así decirlo, está mucho más cerca del mercado que de la ley, más cerca del dinero que del signo lingüístico (y sin dudas el papá neoliberal verifica esta metáfora). Papá nace –y puede decirse que en este sentido nace *contra* el patrón, el déspota, el dueño o el

amo— para educar hijos neuróticos y torcidos, es decir, conscientes, autorreflexivos, discurrendos, racionales. Luego, razonablemente, comienza a retirarse. Los nenes, ya grandecitos, si no son buenos hijos en el sentido de relevos aproblemáticos de papá, son buenos hijos pródigos que generan discursividad sobre sus propias desviaciones y torceduras, y pueden participar de la milagrosa explosión de una economía imaginaria de comercio y consumo especializado basado en la *diferencia* y en la *biodiversidad*: bienes y servicios, discursos, saberes y terapias, lucha y militancia (literatura feminista, cine chicano, música gay, juguetes para niños negros, supermercados para lesbianas roncadas).

Quiero decir: allí donde los hijos *nerds* aprietan una paradójica lucha pacífica contra un padre paranoico y despótico (y digo *pacífica* en el sentido de teórica, discursiva, reflexiva), el Estado se repliega y absorbe, refuerza al padre educador y gobernante que estimula la curiosidad del nene, metaboliza los discursos, critica o juega a criticar su componente autoritario-represivo (pues sabe, siempre sabe, que él no está ahí donde se lo critica) y se distiende más. Quiero decir: se vuelve más comerciante, más mercantil. Más estimula los flujos de dinero, de cosas, de mercancías, de teorías, de *diferencia*, de drogas, de adictos, de militancia, de utopías y contrautopías.

NOTAS

1. Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa. Barcelona 1998.
2. Bajtin, M., *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*. Barral Editores. Barcelona. 1974.
3. Schreber, D. P., *Memorias de un enfermo nervioso*. Ed. Carlos Lohlé. Buenos Aires. 1980. También S. Freud. "Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente", en *Obras Completas*, XII, Amorrortu. Buenos Aires. 1986.
4. Carrouges, Michel, *Les machines célibataires*. París. Chêne. 1976.
5. Quiero agradecer la orientación dada por el doctor Daniel Gil en este punto, y especialmente por haberme acercado su trabajo "Muerte o emasculación. Una alternativa schreberiana", texto presentado en las *Jornadas sobre el Yo*, organizadas por A.P.U. en 1982.
6. Curiosamente, voy a remitir a un trabajo de Eric Santner que no he podido leer aún. Cito un pasaje del *abstract* que aparece en el *website* de la *Princeton University Press*, que me exime de justificar esta extravagante referencia: "The crucial theoretical notion that allows Santner to pass from the 'private' domain of psychotic disturbances to the 'public' domain of the ideological and political genesis of Nazism is the 'crisis of investiture'. Schreber's breakdown was precipitated by a malfunction in the rites and procedures through which an individual is endowed with a new social status: his condition became acute just as he was named to a position of ultimate symbolic authority. The Memoirs suggest that we cross the threshold of modernity into a pervasive atmosphere of crisis and uncertainty when acts of symbolic investiture no longer usefully transform the subject's self understanding. At such a juncture, the performative force of these rites of institution may assume the shape of a demonic persecutor, some 'other' who threatens our borders and our treasures." <<http://www.pup.princeton.edu/titles/5794.html>>. Santner, Eric L., *My Own Private Germany: Daniel Paul Schreber's Secret History of Modernity*. Princeton University Press. 2000.
7. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, "Tratado de Nomadología: la Máquina de Guerra", en *Mil Mesetas*. Pre-Textos. Valencia. 1988.
8. Me refiero a la circulación de textos y tratados que atraviesan los siglos XVII y XVIII, que incluyen el gran antecedente de Maquiavelo, pasan por Sir Thomas Hobbes e incluyen prescripciones políticas, arquitectónicas, etcétera. Véase, en este punto, a Maravall, J. A., *La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica*. Ariel. Barcelona, 1975. González García, J.M., *Metáforas del poder*. Alianza. Madrid. 1998.
9. Paz, O. *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*. Seix Barral. Barcelona. 1982. p. 199.
10. Lacan, J., "Le mythe individuel du névrosé", en *Ornicar?* Nº 17/18. París. 1978.
11. Deleuze, Gilles, "Posdata sobre las sociedades de control", en *El lenguaje libertario (Tomo II)*. Christian Ferrer (comp.). Nordan-Comunidad. Montevideo. 1991. (Destacados S. N.).

CAPÍTULO 2

LA CIUDAD DE LAS MUJERES

1

Couples, teens, over 40, bizarre, interracial, bestiality, lesbian, gay, cumshots, celebrities, amateur, oral, anal, blowjob, facial, orgy, masturbation.

La pornografía es la muerte de la dialéctica. La pornografía está clasificada horizontalmente. Y quizá no sea más que esa clasificación horizontal, pues el objeto maravilloso del consumo americano es menos la pornografía (en el sentido un poco trivial de “contenidos pornográficos”) que la lógica obsesiva que él mismo produce, su escritura, su mapa. Toda circunstancia parece finalmente codificada, aquietada, convertida en categoría o en combinatoria. Como en el estructuralismo, como en los códigos hebreos o chinos, como en el obsesivo, todo se convierte o tiende a convertirse en un rubro o en un género. Menor de edad con señor mayor de bigotes o con señor mayor calvo o con dos señores de saco y corbata; director de *college* con una *cheerleader* o con dos, de frente o de espaldas; dos mujeres asiáticas con perro, en la cocina, de mañana; impúber latino con señora mayor en el cine.

El placer voyeurista se dispara en finísimos andariveles narrativos (el placer voyeurista, supongo yo, no debe ser sino eso). El flujo de la Gran Perversión (el *voyeur*) ancla en formas locales y temáticas de perversión (coprofagia, zoofilia, orina, hermafroditas, adolescentes, viejas, homosexualidad femenina o masculina, juguetes, enanos, amputados).

Se ha dicho tantas veces que lo pornográfico muestra mientras que lo erótico oculta y sugiere, que es mejor sugerir que mostrar, etcétera. La perversión freudiana está en el erotismo, en el juego literario decimonónico de imaginación y memoria. Lo pornográfico, unario, pleno y rotundo, no es perverso: es blanco, inocente, ingenuo. Es, rigurosamente, angelical. Carece de contravalores, de inhibiciones y prohibiciones, y, por tanto, carece de moral y de dobles discursos. Ignora los funcionamientos dialécticos modernos del tipo muestro/oculto, permito/prohíbo, deseo/reprimo. La orgía fotográfica ha arrasado con los funcionamientos triangulares, con la organización piramidal o arborescente del pensamiento clásico y ha instalado los juegos horizontales de la clasificación.

Quizás aún no esté de más observar que erotismo/pornografía no son dos registros o dos estilos que podamos valorar y calificar para poder elegir uno y descartar al otro. Son relevos. Pertenecen a tiempos históricos y a tecnologías bien distintos. El primero es literario, psicoanalítico, vive gracias a la hipótesis de los dos mundos o los dos niveles. El otro es microrrealista, masivo, indialéctico. Si lo perverso (erotismo) es aquello que se oculta, que no se muestra o que no se dice, lo pornográfico es aquello que se codifica (la codificación es también un procedimiento de *sobreexposición*).

La tecnología pornográfica por excelencia es el *zoom*: la microscopización y multiplicación horizontal de las categorías y casilleros de la clasificación, la ausencia radical de miradas genéricas (planos generales, narrativas, teorías, ideologías). Pero uso *zoom* también, y sobre todo, en un sentido literal: la ampliación fotográfica del objetivo. Un universo microscópico espera detrás de la bidimensionalidad del signo. La técnica del *zoom* aparece como un hiperrealismo holográfico, que prefiero llamar microrrealismo por la definición enloquecedora que promete. El mundo pornográfico es un mundo intolerablemente preciso como el del Funes de Borges. Un mundo más real que lo real. La pornografía es el fin del panóptico y el pasaje al microóptico, aún bajo la forma de una especie de hiperestesia, de exacerbación alucinógena de los sentidos. La pornografía es una sensibilidad visual tan aguda que ha devenido táctil u olfativa.

Una microcámara fue instalada en el ducto vaginal: la idea era registrar un orgasmo simultáneo. La pareja estelar debió repetir la faena una y otra vez durante casi una semana. Este experimento no fue realizado por Gerard Damiano¹ sino por un equipo médico en una universidad inglesa. Seguramente la curiosidad científica hoy, ya sin los grandes finalismos iluministas que la sobreordenaban, es pornográfica. El contexto científico o académico de esta microfilmación (quizá no esté de más anotar que lo pornográfico no es en absoluto el tema del filme sino su tecnología) ejemplifica la tragedia de una cultura pornográfica, el ardor de su deseo: quiero *ver* eso más de cerca, quiero *estar dentro* de eso, quiero *ser* eso.

2

Qué tranquilidad, señora mamá, cuando Mick Jagger, gesticulando como un poseído o como un demonio travieso o simplemente como un simio, cantaba *Sympathy for the devil*. Qué sencillo cuando el vampiro fascinaba, seducía y finalmente yugulaba a sus víctimas como una forma de realización del *self*, una introspección y una problematización que eran también una confirmación sorda de esa subjetividad robusta y avasallante. Qué reconfortante cuando la atrocidad estaba rodeada y apuntalada por discursos y escritura y

se cometía deliberadamente en nombre de un arte, de una estética, de una sensibilidad o de una inteligencia. Qué alivio saber que lo orgiástico y lo dionisiaco estaban al servicio de una especie de hiperdiscriminación, de la construcción de una subjetividad retorcida y mórbida –y por ello mismo, crecida y notoria. Qué tranquilidad, finalmente, saber que un discurso contestatario o reactivo (la glosolalia contra la racionalidad despótica, la juventud rebelde contra papá, la indiferencia contra el humanismo burgués, el cuerpo contra la espiritualidad cristiana, la fiesta callejera contra el Estado) organiza el infierno y da sentido al caos.

La Samantha y la Natalia² son otra cosa. Una cosa mucho más otra, más extrema, más desconcertante y siniestra. Ellas son quizá la *avant-garde* de una nueva raza de clones o de *döppelganger*, de *zombies* o de *stuffed-men*. Dueñas (¿cómo decir *dueñas?*, ¿cómo asignarles o atribuirles *propiedad* alguna?), dueñas, decía, de una indiferencia radical, ellas son pequeñas máquinas de anti-erotismo, máquinas obscenas.

Ellas son, sin lugar a dudas, ángeles. Son ángeles que anuncian –sin entusiasmo, sin alegría, sin conflicto, sin dolor– una forma nueva y atroz de la inocencia. Son el grado cero de la ética. O mejor quizás: son el grado cero de la psicología. Sexo sin sexualidad. Drogas y faras orgiásticas sin frenesí ni coartadas románticas ni furor satánico. Dinero y buena vida sin deseo ni aspiración ni ambiciones. El mundo es una especie de vértigo helado. La droga, los estimulantes químicos (éxtasis) o los alucinógenos no parecen ser sino recursos enfáticos: el verdadero éxtasis es el mundo –un éxtasis apagado, sin relieve y sin brillo: empresarios, yates, celulares, fiestas, autos, policías, jueces, revólveres, crímenes, periodistas, fotógrafos, viajes, ricos, famosos.

Un torbellino silencioso, una especie de fuego frío, las arrastra los jueves. Cuando despiertan ya es lunes o martes. Una magia química las mantuvo de pie durante tres días y tres noches de juerga. Están flacas, anémicas, descalcificadas. Observan, con tenacidad obsesiva, rigurosas dietas líquidas –son severas medidas de purga, entre el lunes y el miércoles, que no tienen más sentido que el de una mera economía energética: la desintoxicación y la higiene orgánica intensiva, para poder, el jueves, empezar de nuevo. Son monstruos, como el RoboCop (recuerdo cuando el héroe, al igual que el Terminator, pide herramientas para desensamblar alguna parte de su cuerpo y así poder repararla). Son soldados, máquinas funcionales, organismos naturales pautados alrededor de ciclos y automatismos biológicos.

El caso de las señoritas éxtasis es la forma misma de la pornografía: es la muerte definitiva del erotismo y de toda forma de perversión y doble moral en manos de una especie de monismo blanco y devastador. Todo el porno es estrictamente angelical. Todo es inocente, todo es superficie, todo está expuesto: nada que ocultar, ninguna moral a subvertir o a violentar, ningún orden contra el cual levantarse o llamar a la revuelta. Masturbación, parejas, tríos y multitudes, anal

y oral, penetraciones múltiples, lluvias de esperma y orina, lesbianas y gays –todo el sexo se verifica como un ritual biológico frío y cansino, como una gran máquina de fifar: una máquina limpia, indiferente, rítmica, incesante.

No es en absoluto extravagante entonces que la Samantha tenga un discurso casi infantil y remita a un orden familiar ligeramente tonto como el de los Ingalls, allí donde cabría esperar una forma de protesta, de violencia antifamiliar, de venganza o de fuga. Pero esto tampoco habla de dobles vidas o dobles códigos: su familia sabe exactamente lo que ella hace, sigue su juego (hasta lo estimula o lo celebra), no parece haber conflictos ni fricciones. Todos se miran a los ojos: nada hay que ocultar. En la pornografía discursiva todo-está-ahí, no hay ninguna colisión, ningún enfrentamiento, ninguna épica, ninguna dialéctica.

La pornografía es *éxtasis*: una especie de fusión de después del final (de después del fin del mundo). Es la composición de un cuerpo discursivo enorme, fofo, invertebrado. Es la promesa de una reconciliación paradisíaca futura entre el bien y el mal, entre la familia con su sagrada división del espacio doméstico, y la gran prostitución sin espacio ni tiempo, la máquina fisona, la gimnasia sexual de la nena de 14 años: una coreografía blanca y sin espesor con drogas y estimulantes y jovatos generosos y policías disfrazados y cadáveres.

3

Admitamos, por comodidad, la convención de que *pornográfica* es una cierta forma de tratar el *tema* (en el sentido musical, o mejor, pictórico, de la palabra) del sexo o del cuerpo. Entonces “adentro”, en la galería porno, dentro de ese universo hipersexual *representado* o creado, la mujer es la reina de la creación (oh novedad). Ella está acoplada a un poni, a una linterna, a un varón humano. Lo mismo da. Ella es la estrella. Todas las luces la enfocan, la recortan y la encienden. Todo el cuadro le da relieve y espesor. La rodea una prótesis de personajes secundarios desdibujados y sombríos que también cumplen un papel enfático: animales, juguetes, cosas, hombres, pedazos o fragmentos de cosas o de animales o de hombres, penes, dedos, lenguas.

Castigado con un descenso en la escala zoológica, el hombre es una más entre tantas bestias, un ejemplar (y no de los más valiosos, supongo yo) en el circo zoológico del apetito sexual omnívoro de la mujer. Privado de toda participación, paradójico eunuco erecto y obediente, el hombre es uno más entre tantos artefactos de proporcionar placer a lo único humano que la pornografía tolera y estimula: la mujer.

El cuerpo de ella es capaz de las más graciosas figuras coreográficas. Se tiende, se estira, se curva: es plástico. El cuerpo de él,

en cambio, cuando aparece, es masivo, torpe, grotesco. La cara de ella se enciende en una sensibilidad casi exacerbada: es de placer o de picardía, de dolor o de éxtasis, incluso de ternura o de cariño. La de él no indica la menor emoción, el menor afecto. Inescrutable, *impenetrable*, como un animal, él se deja manejar, incluso cuando maneja. Su expresión es neutra; quizá ligeramente concentrada – como un cirujano– en lo que está haciendo, en lo que lo conecta a la reina. La única misión del autómatas es acoplar alguna parte saliente de su cuerpo con alguno de los agujeros del cuerpo de la mujer para provocar placer (o sufrimiento, o lo que sea). Eso disparará el milagro, el clic de la cámara fotográfica. Impensadamente, la pornografía termina por registrar así el drama clásico del amor: la relación injusta entre el obsesivo y la histérica narcisista.

Lo que se fotografía (lo que se filma, lo que se graba, lo que se registra) no son los cuerpos, ni la cópula, ni la escena primaria, ni sus variantes perversas o sus desviaciones. Ni siquiera es el cuerpo de la mujer, la belleza coreográfica de su permanente demanda. Lo que se fotografía, paradójicamente, es *el alma* de la mujer: el verdadero objeto sagrado (*the real thing*) que ella muestra y desnuda en la pornografía. Lo que se fotografía es el *drama* de lo que ella siente y experimenta. Se fotografía el juego teatral de transparentar el alma en el cuerpo. Un juego que exige una complicada tecnología de acoplamientos, de extravagancias posturales, de dispositivos sexuales de fabricar sensaciones y emociones. Como en la clínica de la histeria, es el juego casi religioso de sacar afuera el alma de la mujer, de hacerla visible durante algunos segundos, entre tanto cuerpo, para poder registrarla en la magia mecánico-química de la fotografía.

La pornografía usa los mismos procedimientos que la fotografía *kirlian* o que el exorcismo. Hay que apresar el alma con la magia congelante (robársela, como temían los bosquimanos), antes de que suceda la *petite mort*.

4

Bella mariposa, el personaje de *Species* (1994) es, para variar, un mutante, un organismo barroco: híbrido entre un lenguaje genético humano y otro remoto e indescifrable. Salta de impúber a mujer adulta luego de no más de una noche en estado de crisálida. Del capullo abominable y pestilente emerge una *barbie* de soberanía, inocencia e indiferencia verdaderamente angelicales. A poco de educarse (basta una noche de filmes eróticos en la tevé de un hotel), empieza un itinerario experimentalista que le pertenece menos al deseo que al gran narcisismo de la especie, a la reproducción. La rubia de dos mundos busca desesperadamente ser fecundada por un varón terreno que esté a su altura biológica. Se ha convertido, casi literalmente, en una *men-eater*.

Máquina histórica. Seducción. Ella no es pero aprende a ser o a parecer (doble juego estimulante: especie de histeria de segundo grado) una atorranta en celo perpetuo, ninfómana con atavío nupcial que vagabundea por calles y pubs de Los Angeles, dominando el arte de excitar a la muchachada noctámbula y calentona.

Máquina biológica. Ella es, debajo de esa piel, un monstruo, una especie de insecto-reptil copulante, exigente, carnívoro y sin deseo, bicho itinerante y letal que elimina sin misericordia a cuanto galancete no aprueba el biodiagnóstico o a cuanto competidora se atraviesa en su camino.

Máquina autista. Narcisismo angelical o animalesco. Ella es, finalmente y sobre todo, un ángel, una aparición blanca, un increado, un *bild*. Sin memoria ni deseo, es decir, sin pecado, ella conquista su objetivo. Se aparea, logra el embarazo. Razonablemente, descuartiza a su *partenaire* y se retira a las cloacas a parir con tranquilidad. Hay que detenerla: dados su ritmo de crecimiento y su fertilidad, esta raza sustituirá a la humana en algunas décadas.

Este ángel es la promesa de una nueva raza femenina. Amazonas del siglo XXI lanzadas a la locura endógena de su autorreproducción. Separadas, ajenas, excluyentes, completas. Madonna, Xuxa o Jodie Foster, monumentos a la solitaria aventura de la femineidad, no tienen hijos. Tienen hijas. (Xuxa ha llegado a lamentar en público no haber conocido a la familia del padre de su nena antes de haberse fecundado: al parecer él es el único lindo en una familia de feos: ese descuido puede resultar fatal.) Toda la vasta tecnología de la fertilización asistida no deja de estar al servicio de la épica de lo femenino excluyente. El varón parece recobrar una inocencia perdida: no interviene a no ser bajo una modalidad técnica, quirúrgica, instrumental. Cuando es, el hombre no es sino un retorcido procedimiento que la mujer utiliza para llegar a sí misma.

Aparentemente, esta nueva raza no operaría sino una inversión, simple y grosera, del procedimiento cristiano. Antes el varón se reproducía a través de la mujer; ahora la mujer se reproduce a través del varón. El varón se reproducía y la mujer era la matriz. Ahora la mujer se reproduce y el hombre es la herramienta.

Pero a poco de examinar más de cerca advertimos que se trata de algo bastante distinto: más horizontal, menos mediado, sin apelaciones a los juegos simbólicos de la terceridad (*representación*, autorización, institución). En la tradición occidental, y por así decirlo, el hombre ha contado menos como hombre que como *padre*, como símbolo, como estructura social, como fuerza de trabajo y como capacidad para organizarla. Menos que a él mismo, el varón reproduce ese orden, esa estructura. Ordinariamente se entiende que la sociedad occidental masculina ha sido irreductiblemente *patriarcal* (conquista, somete, castiga, corrige, controla), pero también *paterna* (distribuye, organiza, educa, gobierna). La nueva sociedad femenina no será *matriarcal* (un orden, una estructura, una gramática), sino, simple,

tautológica, indialéctica, asimbólicamente, *femenina* (un estado, un ejercicio, un empuje). Su movimiento no es explosivo sino implosivo. No busca capturar o crecer o gobernar. Ni siquiera busca excluir. No busca: sencillamente ignora. Ignora todo no-femenino. No puede no ignorar: la aceptación del par opuesto *femenino-no femenino* sería mortal pues presupone la dialéctica, la terceridad y la estructura, que (me dicen) son masculinos. La mujer no reproduce, no representa: se clona. Estamos en el Año 0 de una era augurada por un nuevo y paradójico sacrificio virginal del varón.

5

Unas mujeres son bailarinas exóticas en el *Bristol*. Otra mujer llamada Patti Kaplan hace, sobre ellas, una serie documental para la televisión de los Estados Unidos, llamada *G-String Divas*. *Divas* no puede resistir la tentación de sobreactuar el desprecio al varón, componiendo la coreografía sexual de una venganza de género largamente esperada. Ellas no deben ser tocadas: la excitación debe ser únicamente visual. En las sesiones individuales hay una forma permitida de contacto: ellas pueden tocar pero no ser tocadas. Allí ellas no solamente exhiben su cuerpo ante la libido rudimentaria, aborta y quieta de ese varón que alguna vez las sometió y las violentó: también son enfermeras o psicólogas: lo aconsejan, lo guían y dejan que él se vaya enamorando (¿cómo podría *eso* no enamorarse de ellas?). Él dice que es casado y que claro que su mujer sabe que él está ahí ahora, porque las mujeres que son compañeras entienden que los hombres tienen necesidades de las que ellas carecen. La diva se ríe livianamente ante ese sexismo anacrónico e ingenuo (Patti Kaplan y todo el *staff* femenino del documental se ríen): excepto ese palurdo y su mundo palurdo, todos sabemos que ella es una heroína, que ha venido a este mundo con una misión sagrada, y que así está redimiendo o vengando a su gemela distante, esa provinciana que ha quedado en su casa esperando que el marido regrese de la juerga con la atorranta.

Pero aparte de que todo está crecido o exagerado, aparte del formato feminista en el que la Kaplan presenta el universo de las divas, aparte de que las propias divas, obedientes, ansiosas por estar a la altura de los intereses de la hermana mayor (la intelectual), se ponen a actuar y a componer *feminismo*, hay algo en ellas, de todas formas, que me detiene. Entre tantas miradas y tantas cámaras, tantos cuerpos y tanto deseo, ellas bailan solas. *Se prefieren*: aunque actúen, aunque se proyecten, aunque se exageren a través de la mirada del varón, aunque la histeria sea la ecuación espectacular de un cuerpo que solamente promete sexo y por tanto todo suene resueltamente a teatro o a ceremonia (un cliente humedece con semen la pierna de Jordan; la diva se limpia con alcohol, obsesivamente: el líquido

es terriblemente dañino para su piel), ellas, en verdad, *se prefieren*. Se prefieren como compañeras, como socias, como novias y amantes. No odian al varón. Ni siquiera lo desprecian. Sencillamente no lo incluyen, no lo tienen en cuenta, lo ignoran. Y no solamente por cuestiones de solidaridad femenina (fragilidad de princesas en un mundo masculino y agresivo, infancias difíciles, vidas penosas y violentas). Como un gran organismo complejo conectado empáticamente, ellas se entienden: entienden sus cuerpos y los ritmos de la vida y el deseo en sus cuerpos (los dolores, las tensiones, el placer, la cadencia, la musicalidad, la suavidad, la textura de la piel, la sensibilidad minuciosa a las caricias sabias y a los cuidados), o la arquitectura complejísima de su belleza, del atavío y el ornato (qué altura deben tener los tacones de acuerdo a la estatura y anatomía de quien los lleva, qué cavado tendrá el biquini, qué colores favorecen o cuáles perjudican).

Como el amor de Dante por Beatrice, tanto ha sido el esfuerzo, tanto el gasto, tan sacrificial el itinerario, que el objeto del amor deja de ser importante y finalmente muere sepultado por el sentimiento amoroso (qué ingenuidad conmovedora, por otra parte, llamar *sentimiento* a ese empuje, a esa fuerza ciega). Tanto he esculpido o dibujado mi cara y mi cuerpo, tanto he afinado el arte coreográfico y espectacular de seducir o de dejar pasmado al otro, al varón, al bobo, que el único destino posible de esa desmesura es otra mujer –yo misma. El varón, en todo caso, quedará absorto y húmedo ante el milagro, ante la aparición del ángel, ante el monumento. Pero no entenderá nada: no entenderá de procesos ni de producción ni de su lógica microscópica. Qué descanso pensar, o mejor, dejarse llevar por esa utopía empática y audiotáctil de una gran conexión de mujeres, ballet horizontal y lentísimo de madres e hijas, lleno de caricias, de arrullos y de cuidados –y por fin sin varones, por fin sin urgencia, sin ansiedad eyaculatoria, sin ese ritmo mecánico y grosero de fábrica, de paso militar: la historia.

Se podría argumentar que todo este fabuloso universo femenino ha sido creado o estimulado por un deseo bien masculino (que me gustaría llamar “militar”:³ el *voyeur*. Una industria produce atorrantas y mujeres hipersexuadas para estimular la sexualidad perversa del varón. La hipótesis es discutible: aun en caso de haber sido así, ya es demasiado tarde, me parece, para una interpretación tan ingenua. Si alguna vez lo fue, la mujer ya no es el objeto cautivo de un mercado perverso y mirón. Quiero decir: ¿es realmente una mirada y un mundo masculino lo que obliga a la mujer a tenderse como objeto sexual? ¿es, por otra parte, el objeto sexual un objeto servil?) No. O por lo menos, ya no.

Irigaray dice que si las mujeres en tanto que *commodities* se niegan a “ir al mercado”, la base de la sociedad patriarcal se romperá.⁴ Pero da la sensación de que, allí donde se podría soñar un boicot, una huelga de mujeres, una retirada del mercado, se instala más

bien lo contrario. Las mujeres se agrupan, precisamente, en el mercado, allí donde la explotación es más aparatosa (en el consultorio, en los medios, en las pasarelas y los escenarios). Eso posibilita una impensada contraofensiva. La atorranta de la segunda mitad del siglo XX es al mercado *voyeur* lo que las histéricas en el siglo XIX eran a Charcot (si somos fieles a la interpretación de Foucault). La objetividad sexual del cuerpo femenino no es un invento del varón, ni del neurólogo, ni del mercado del espectáculo o de la imagen. Lo *espectacular-femenino*, aun admitiendo que ha sido originalmente construido por una mirada masculino-militar,⁵ no tarda en devenir una máquina célibe: el narcisismo autista de una sexualidad femenina clausurada, no negociable. Y digo *femenina*, no *feminista*. Pues no se cansa uno de observar la necesidad estatal de *reclutar* a la pornografía (quiero decir, desde la sobreexposición y la exhibición del cuerpo hasta lo promiscuo y lo libertino) para una causa militante o rebelde como el feminismo (o la libertad sexual, o la revolución de la libido). La heterosexual, ama de casa, monógama, madre y esposa dócil, obediente y pasiva, con su exasperante aproblematicidad para vivir y reproducir un orden patriarcal represivo e injusto, requiere desesperadamente un contramodelo literario y libertario: la atorranta de cabarute, la sexualidad hipertrófica y carnívora de la *porno-star*.

Hay ciertas dificultades para entender que lo femenino y lo pornográfico (¿qué diferencia hay?) nunca se ponen contra el Estado. No funcionan en la denuncia, la rebelión o la confrontación (ya sea en sus promesas de liberación o de utopía, o en su mera insolencia o agresividad). Si inquietan o exasperan es precisamente por su indiferencia, por su helada soberanía, por su desinterés y su extra-territorialidad, por su forma de estar afuera del mundo clásico hegeliano y por su forma de no saberlo y de no interesarse. Si resultan irritantes es por su inocencia, por la ausencia de contramodelos, de contravalores o de dobles discursos. Nadie los produce por elección intelectual o moral. Nadie los *sostiene* –a menos que previamente los haya *tomado* y los quiera *recuperar* para una buena causa, como la Kaplan con las divas.

Lo femenino no se para a las puertas de la ciudad o del Estado a desafiar o a provocar a un poder, a subvertir un orden, a criticar a la sagrada familia o a denunciar una moral represiva. No más proyecciones, no más teatro, no más histerias de conversión.

Notas

1. Realizador de filmes pornográficos de bajo presupuesto, Damiano es considerado uno de los padres del género. Dirigió a Linda Lovelace en *Deep Throat*, EE.UU., 1972.
2. Hablo de Samantha Farjat y Natalia De Negri, jóvenes que adquirieron notoriedad en la farándula bonaerense en el año 1997 por estar vinculadas al “caso Coppola”. Entusiasmadas con la súbita notoriedad que les daba ser las testigos-estrella en un caso que involucraba a tanta gente importante y famosa, durante un tiempo sus vidas no pudieron separarse de episodios policiales con crímenes, tiras, farras orgiásticas, tráfico de drogas e influencias, delaciones, pruebas incriminatorias plantadas, y, sobre todo, exposición pública. A partir de esta celebridad, Samantha se hizo actriz y tuvo por lo menos una gran temporada en el verano marplatense, y Natalia, de delicada vocación musical, grabó un tema intitulado *Quién me la puso*.
3. Véase Núñez, S., “Escritura militar y escritura política” en *Paranoia*, en este mismo volumen.
4. Irigaray, Luce, “Commodities Among Themselves” en *This Sex Which is Not One*. Trans. Catherine Porter. Ithica: Cornell University Press. 1985. pp. 192-197.
5. Se puede anotar que mientras la histérica vienesa ensaya, a través de lo sexual, un discurso, es decir, un llamado cívico, la atorranta ahora no le responde a nadie o a nada: simplemente vuelca una especie de torrente estrictamente sexual sin sexualidad, sin ninguna clase de coartadas, de exhibicionismo estratégico o de discursividad. La máquina entiende que hay más placer en su funcionamiento que en su objetivo.

1

En *Vigilar y Castigar*, citando la *Instruction méthodique pour l'école paroissiale* (1669), Foucault anota que debido al aumento del número de alumnos y al desorden y confusión consiguientes se instala un procedimiento para ayudar al maestro que consiste en elegir entre los mejores alumnos a “oficiales” en funciones de vigilancia. Los *observadores* anotarán quién ha abandonado su asiento, quién charla, quién tiene mal comportamiento en misa, quién comete acto de inmodestia, etcétera. Los *admonitores* se encargan de llevar la cuenta de los que hablan o estudian sus lecciones emitiendo un zumbido, los que no escriben o juegan, etcétera. Los *visitantes* investigan, en las familias, sobre los alumnos que no han asistido a clase o que han cometido faltas graves. Los *intendentes* vigilan a todos los demás oficiales. “Solamente los *repetidores* –dice Foucault– desempeñan una función pedagógica: hacer leer a los alumnos en voz baja, de dos en dos.”¹

Todo el aparato educativo todavía es visto por Foucault, en *Vigilar y Castigar*, como un artefacto de vigilancia-disciplinamiento. Los cuatro primeros cuadros vigilan, y el último, en todo caso, es *pedagógico* en la medida en que *adiestra*, aplica una rutina coercitiva de disciplina, no muy diferente a un ejercicio físico cualquiera en un cuartel, una cárcel o un internado. Pero hay por lo menos una función tímida, indecisa, indiferenciada en la enumeración de Foucault, que es radicalmente distinta a las demás y que está destinada a germinar en un campo muy diferente y mucho más rico que el de la mera vigilancia y las eventuales medidas disciplinarias posteriores. Es la de los *visitantes*. Mientras todos los demás *anotan, tienen en cuenta o registran*, los *visitantes investigan* el entorno no escolar del alumno buscando razones que *expliquen o justifiquen* inasistencias o faltas graves. Se va *familiarizando* el espacio extraescolar. Se entiende que en ese espacio vive una gran verdad, una verdad primordial, origen o estado embrionario de la incorrección, la desviación o la falta, a ser investigados y descubiertos. Se trata de una verdad que va a venir a violentar la asignación aporética de la relación coercitiva *falta-punición* (la decisión del juez desde la verticalidad de un código o un reglamento), pero también la red *desviación-corrección-prevención* sostenida por la estructura de vigilancia.

La falta, la desviación, la enfermedad o el pecado ya no son objeto de castigo y tampoco de adiestramiento o disciplina normalizadora: son objeto de una curiosidad y un interés que anclan en *zonas próximas y en periferias*, en la vida no escolar del alumno, el barrio, la morada, la familia. El principio de la autoridad unívoca y discontinua de la cadena de mandos (órdenes, instrucciones, castigos) o de las redes de vigilancias jerárquicas (anotaciones, registros) va dando paso a una producción de saberes laterales, asistenciales, de apoyo (investigaciones, seguimientos, causas atenuantes, razonabilidad). Se apronta el cuerpo mudo del alumno para que comience a hablar. Eso es típicamente político-educativo: el Estado comienza a triangular, a construir voces autorizadas, a gobernar. Enferma al individuo para convertirlo en sujeto –y lo enferma de familia, de entorno doméstico, de relaciones próximas, de biografía, de Edipo. Crea *periferias*, es decir, reticula todo un espacio finísimo al que no llegan las instituciones de claustro, y lo hace siguiendo una tecnología completamente distinta a la panóptico-militar: *hablar por y hacer hablar a*. Ciertamente, la internalización de la tecnología de la escritura es fundamental para la aparición de este *enfermo crítico*: por eso se controla tan obsesivamente la lectura “sin zumbido”, la *lectura interior* de Agustín, capaz de separar la voz del pensamiento, de crear una “actividad interior” y de preparar la escena para la aparición del alma.

La *desviación* (el delincuente, el vago, el loco, el enfermo, el extranjero, el alumno) es la figura emblemática sobre la cual el poder se ejerce. En lugar de castigarla, segregarla, corregirla o prevenirla, las formas políticas y gubernamentales del poder comienzan a asumir, a comer y a metabolizar la desviación. Se crea así un artefacto mucho más potente y económico que la vigilancia, una especie de *estructura perversa* a la que toda desviación –a condición de que hable, de que diga su verdad crítica, arrepentida o lúcida– parece pertenecerle. Nació la era de la gobernabilidad.

2

En *La República*, Platón, mutante bicéfalo, a caballo entre un mundo oral y otro escrito, entre el viejo desorden y la sociedad legislativa de nuevo tipo, no puede no distinguir entre *doxa* y *episteme*. *Doxa* y *episteme* son metáforas o mitos nacidos de los conflictos de establecimiento del nuevo orden de la gobernabilidad. *Episteme* es el registro público, el discurso de los que manejan la escritura, la voz autorreflexiva de las clases que se distancian (por el manejo de la tecnología alfabética, por su propia posición de clase) de sus condiciones de existencia, de *ananké*. *Episteme* triangula sin ningún conflicto: de la escritura a la voz, de la voz a la idea, del representado al representante, de las clases que no tienen voz autorizada a los ciudadanos libres que pueden debatir en orden los destinos de

Kallipolis. Episteme es la voz del *deseo* espiritual e intelectual (*Nous*) del filósofo rey. *Doxa* es la opinión, el enunciado no autorizado, que no califica para entrar en el universo de la Idea. Y antes que nada es, traducción literal, el número *dos*. Eso remite al diálogo y a la palabra fracturada, pero sobre todo remite a la circulación meramente horizontal del discurso, a la conexión pedestre uno-dos (*y-y*), sin envíos al Cielo de la terceridad para que la palabra se bañe en la luz primordial de la Idea y luego regrese, autorizada y autorizante (transferencia).

Doxa está al margen de toda terceridad (toda ley, toda gramática, todo tribunal, toda institución garante). *Doxa* es la voz pretransferencial, preedípica. Es irreductiblemente loca, es la voz inmediata y anclada, la palabra incapaz de levantarse por encima de la emergencia social. *Doxa* es la voz de los *instintos* y *apetitos* de artesanos y granjeros, la voz del hambre y de la sed, es el gesto del lenguaje y los actos de habla (los *performativos* de Austin pero también *acting*, la *transferencia salvaje* de Lacan). Es el discurso en situación y el discurso-fuerza, el rumor callejero y el vocinglerío doméstico: voces, gritos y quejidos, pedazos de frases o de palabras, órdenes, ruegos e insultos, risas, llantos y pedos. El incesante rumor de lo imaginario, la locura (el desorden) de los “objetos *a*”.

Quiero, antes que nada, postular y reconocer el poder metafórico y metaforizante del discurso de la psicopatología y del psicoanálisis –y al mismo tiempo también, si se quiere, toda su ingenua soberbia, su pretensión de soberanía y universalidad, su modo de quererse por encima de clases, poderes e historia, o de sentirse inocente con respecto a las estrategias de gobiernos y Estados. En la nueva *Kallipolis*, quiero decir, en las mitologías construidas en y por los procesos de la gobernabilidad moderna, los grandes héroes de la novela de la psicopatología no solamente metaforizan figuras histórico-políticas sino que también las construyen, las tematizan, les dan un campo de aparición y predicabilidad: neurótico transferencial, psicótico, paranoico, histórica. Trataré de exponerlo razonablemente en las líneas que siguen.²

3

Los aparatos humanizantes del Estado recortan el perímetro de la gobernabilidad: las zonas próximas, *las periferias*. Las periferias hablan. Ésa es su gran característica. Son como las neurosis de transferencia. Aunque es mejor sacar el operador léxico de la metáfora y decir: *son* las neurosis de transferencia. De hecho, *neurosis de transferencia* es una bellísima expresión. Metáfora exactísima de una acción de gobierno que decide fundar en (extender a) la escena de la familia nuclear una compleja trama de relaciones políticas. Se *transfiere*, se metaforiza, se vehiculiza, se transporta, se lleva de

un lado a otro, siquiera para devolver la carga al lugar de partida. Se nos involucra en un juego de autoridades que *representan, delegan, transfieren, simbolizan*: del Estado a papá, del cuerpo al alma, del conflicto al síntoma, del síntoma a la palabra, del alma al entendimiento.

Las estrategias humanizantes del gobierno moderno, es decir, todo lo que podríamos bautizar con el nombre de *Aparatos Transferenciales del Estado* (educación y enseñanza, derecho, psicopatología),³ operan a través de voces *autorizadas* y no *autoritarias*. La voz autoritaria siempre baja del cielo a la tierra: es unívoca, externa y discontinua. Las voces autorizadas son disparos tierra-tierra, se lateralizan y cruzan, atraviesan y habitan el cuerpo a gobernar, se apoyan en una legitimidad, en una razonabilidad o en una necesidad. A pesar de esto, las *voces autorizadas* necesitan, es obvio, alguien o algo que las autorice, una terceridad, una entidad garante, una institución, un *simbólico*: la verdad, la razón, la episteme, la necesidad, la representación, el consenso, la mayoría, el Espíritu Santo. Lo moderno, el Estado Transferencial, o el *Estado del Espejo* no va nunca de uno a dos, del cuerpo a la imagen, a no ser a través de un *re-conocimiento* y ese reconocimiento presupone un tercero, una autoridad, una institucionalidad, un piso o un ojo allá arriba. Así gobierna el Estado moderno, triangularizándolo todo. Como la hipóstasis de la Trinidad, va del Padre (*firstness*) al hijo (*secondness*) a través del Espíritu Santo (*thirdness*). Es decir, va de uno a dos (doxa) pasando antes siempre por Tres (episteme, tribunal, sujeción). El Tres moderno será la educación y la escritura, el derecho y la jurisprudencia, la institucionalidad, la científicidad, la racionalidad. Dibuja la figura de una especie de Notario Superior: la garantía misma de una sujeción firme: dos individuos solamente se reconocerán y se interpelarán en un *tercero* (el sujeto, el Estado, el centro de la ciudad, la familia, el partido, el sindicato, el género, la edad). Tenemos alma y tenemos derechos. Somos críticos, conscientes, autorreflexivos.

La voz autoritaria silencia. Las voces autorizadas terminan por dar, dispensar, donar, poner una voz (un soplo, un alma, un *pneuma*) en el cuerpo que antes no hablaba. El trabajador se proletariza, se alfabetiza y se educa. Se hace consciente y lúcido, se convierte en *clase-para-sí*, negocia y se sindicaliza, adquiere una identidad, toma un lugar con respecto a los medios de producción, lucha por sus derechos. Se ha convertido en un aparato de Estado. Esto es lo que Marx problematizaba como *Vorstellung* y que podríamos traducir libremente como *ventriloquia*: su propia voz intelectual tomando el cuerpo del trabajador. Asistidos por la universalidad, por el *logos*, por la verdad de la justicia o de la ciencia, el escritor, el jurista y el intelectual se verán reconocidos en su propio derecho a hablar *en nombre de aquellos que no hablan*.

Con esto quiero decir que es obvio que detrás de toda voz autorizada hay siempre una axiomática de la autoridad y un larvado autoritarismo. Pero demasiado se ha insistido en los últimos treinta

años con el procedimiento crítico libertario de desenmascarar una *voz autoritaria* detrás de las *voces autorizadas* de la racionalidad. Demasiado hemos buscado al patriarca detrás del padre, al juez despótico detrás del jurista político, al militar detrás del maestro, al policía detrás del médico. Se han descuidado la singularidad y la novedad histórica de los aparatos *transferenciales del Estado*, la discontinuidad y heterogeneidad entre los dispositivos panópticos y los educativos. Pues no es en absoluto lo mismo corregir-disciplinar el cuerpo (individualizar) que hacer hablar-dejar hablar al alma (sujeto). Tampoco es del todo lo mismo, aunque se parezca bastante, hablar *en nombre* del otro que *hacer hablar* al otro. La moderna es menos una sociedad disciplinaria o normalizadora que una sociedad educadora. Hace y deja hablar. Ya no individualiza: da identidades. El esclavo, el indio, el soldado y el trabajador del capitalismo temprano son cuerpos, cuerpos mudos y armados, fuerza de trabajo o fuerza de asalto y vigilancia. Hay que controlarlos, vigilarlos, confinarlos, hacerlos producir y evitar o corregir los desvíos. El gobernado, el educando, en cambio, es un alma, un sujeto cívico. El sujeto habla, está obligado o condenado a hablar: por definición *sujeto* es todo lo que habla. Pero la condena o la obligación funcionan bajo la forma del derecho, de la ley justa y de la convocatoria autónoma a luchar por la ley justa. Sujeto es quien tiene derecho a hablar.

En la lógica del *Aparato Transferencial del Estado*, el pecado (y no digo el miedo al pecado sino el pecado mismo) es imprescindible para que exista el creyente, pues *impecabilitas* es laxa, chata, no genera discursividad ni saber: solamente en la incursión en pecado hay posibilidades de autorreflexión y crítica y por tanto una adhesión mucho más fina y razonada a la institución. Lo mismo ocurre con la enfermedad. El sujeto moderno es siempre un *enfermo crítico* (o un *pecador crítico*), vive en enfermedad y por la enfermedad. El *sujeto* es un dispositivo que pertenece ya no a un capitalismo volcado a la producción y a la acumulación, sino a un capitalismo administrador de la circulación de bienes y riqueza, un capitalismo administrado a su vez por la política, jurídico, parlamentario, representativo.

Un centro letrado de humanistas políticos, juristas, educadores, universitarios, psicopatólogos y filósofos reyes, parece oponerse a una periferia neurótica, edipizada o edipizable, de enfermos críticos que generan su propia discursividad. Pero esta división aristocrática es tramposa y antieconómica: no está destinada a durar. Se entiende que el propio centro debe enfermar para poder ejercer el gobierno. El centro no inaugura literalmente una geografía socioeconómica (aunque ésta es una buena metáfora: pobreza, analfabetismo e ignorancia a medida que me alejo del centro), y el mapa político de las periferias incluirá sobre todo particiones etáreas y generacionales: los propios hijos del centro son periferia: deben enfermar para asegurar relevos pacíficos (no puedo educar si no me he educado, no puedo ser padre si no me han castrado, no puedo analizar si no

me he analizado, no puedo tratar con enfermos si no soy yo mismo un enfermo). Si el orden autofágico de la gobernabilidad hace que toda desviación le pertenezca (no hay norma, la enfermedad no se coloca contra valores normativos de salud), el gobierno mismo será ejercido desde alguna forma de desviación crítica. El centro también es periferia. *Neurosis de transferencia* es el pacto entre gobernantes y gobernados, es el dispositivo y el régimen de intercambio y de circulaciones *centro-periferia*.

En el afinamiento y microscopización de las técnicas transferenciales que lleva desde la *representación* (hablar en nombre de) hasta la asunción de las voces autorizadas como propias (hacer-dejar hablar), las periferias irán siendo creadas y capturadas por la nueva compleja red de la gobernabilidad. A través de las técnicas transferenciales se crean y se capturan sujetos de gobierno (de derecho, de discurso). La iglesia, la familia, la escuela, el partido, el sindicato, la organización barrial, son típicos *Aparatos Transferenciales del Estado* (ATE).

4

Así como los ATE inventan y captan periferias, zonas próximas y centrípetas, zonas humanas y *neuróticas*, siempre habrá zonas centrífugas con respecto al centro letrado de la ciudad. Son las *esquizias* (la esquizofrenia siempre fue un gran enigma para la psicopatología, y el gran silencio del psicoanálisis) o las máquinas deseantes de Deleuze-Guattari. La esquizia es *dos*. No tiene acceso a Tres –al símbolo y a la Ley. Las máquinas esquizofrénicas establecen acoples y ensamblajes en régimen binario “*y-y*” (Deleuze-Guattari, en *El Anti-Edipo*),⁴ así como los teóricos de oralidad-escritura afirman que el discurso oral es aditivo (y-y) mientras que la escritura es jerárquica y estructurante (Chafe, Goody, Ong).⁵

Neurosis es todo lo que habla, todo lo que dice *yo*. Civil, tranquila y letrada, *neurosis* es lo que simboliza, transfiere, representa y se deja representar, garantiza y se deja garantizar. Es *episteme*. Es la sociedad civil: la forma misma de la utopía céntrica de la gobernabilidad: la periferia dócil como un buen satélite del centro, el alma enferma con su incesante discursividad. *Psicosis* en cambio, un problema técnico de la gobernabilidad, termina por ser un gran enigma para el saber de Estado. *Psicosis* no dice, no quiere o no puede decir *yo*. Es *doxa*, lo dual, lo imaginario, lo pretransferencial. Es lo que no tiene acceso a Tres, lo que no simboliza ni se deja edipizar, lo que actúa en lugar de semantizar y poner en palabras. Es lo incivil, lo bárbaro-ingobernable. O, por lo menos, es lo difícilmente gobernable: es la *resistencia* del cuerpo social a transformarse en sociedad civil. Conflictos en la circulación tranquila de las neurosis de transferencia *centro-periferia*, los “objetos-problema” de la gobernabilidad tienen muchas figuras insulares: el delincuente, el ágrafo, el pobre, el ex-

tranjero, el niño, la mujer. La gobernabilidad querrá siempre poner en este raro un conflicto, un alma y un discurso (es la fuerza misma del poder político), pero en él va a asomar inevitablemente la figura siniestra de una *ajenidad radical*, la amenaza de una locura masiva, pura y asocial; una locura negativa, original, por ausencia, a través de la cual podemos intuir también un mapa de la teleología política moderna: conforme me alejo del centro retrocedo en la historia, entro en el pasado, en la prehistoria de la ciudad, en el espacio contrautópico de los sectores *atrasados*.

En *psico* se cruzan y se enlazan por lo menos dos miradas o dos tecnologías bien distintas: la militar y la política. Así como para la escritura política toda periferia es neurosis, para la no persona de la escritura militar, todo afuera es siempre *loco* en la medida en que es cuerpo opaco, impenetrable y mudo, sin lenguaje. Animal. Partícula de comportamiento errático y amenazante, es un cuerpo a ser vigilado, aislado, corregido, disciplinado. El saber que se produce sobre él es práctico, empírico, descriptivo y secreto. El panoptismo reclama el principio de la opacidad del cuerpo observado: para poder recortarlo entre el ojo y la fuente, la luz no debe atravesar el cuerpo, debe detenerse en él. Los cuerpos panoptizados componen una coreografía incesante de hábitos, conductas, comportamientos. *Adentro* de él no hay nada, excepto más cuerpo, más opacidad: morfología, anatomía, histología. Solamente el alma es transparente, la voz, el juego mágico de los envíos, las transferencias, la representación. La política, en ese sentido, es siempre *glasnost*. Cuando el poder político comienza a estructurar periferias y *zonas de proximidad* o de *transferencia* quizá sabe que hay cuerpos que quedan y quedarán fuera de la utopía de la transparencia del alma, manadas que se dispersan del centro, o mejor, que son completamente indiferentes al llamado del civismo y a las interpelaciones humanistas de la ciudad de las letras. Animales, cuerpos o máquinas, no son educables ni enfermables. No dicen *yo*, no transfieren, no se narcisizan, no hablan. Allí donde fracasan las tecnologías humanistas se apela a la mirada militar, creadora de *locura* y por tanto experta en *locura*. Allí donde la educación, el derecho o la psicopatología no pueden construir una sociedad gobernable, el ojo militar y la ciencia natural delimitan un territorio de observables, de partículas opacas. *Psico* será una cuestión policíaca o médico-policíaca. Las manadas serán un asunto militar o policíaco: se hablará de marginalidad y de delincuencia; se operará con encierro y vigilancia.

El militar no puede, por definición, gobernar. Pues allí donde el gobierno ya necesita escuchar a un *nerd*, el militar sigue viendo un *freak*.⁶ Allí donde el poder político da un alma, un conflicto, un trauma y un discurso, el militar aísla un cuerpo. Es un poder de ocupación y no de administración. Por otra parte, el Estado educativo, administrativo y humanizante, ese dispositivo fabricante de *nerds*, no puede dejar de aparecer como tolerante, pasivo y pusilánime al ojo celoso de un poder conquistador, vigilante, armado y erecto. El paranoico militar desprecia el pacto neurótico de los *nerds*, el pacto gobernantes-gobernados, centro-periferia. La pusilanidad y la pasividad que el militar ve en el *nerd* (ese personaje conflictuado, ensimismado, autorreflexivo; en suma: *demasiado humano*) será interpretada, por el propio poder político, como desprecio-temor al *afeminamiento*, interpretación que no tardará en ser aceptada por el propio militar. Esto hará del paranoico-militar el más sexualizado, o mejor, el más *sexualizable* de los conflictos políticos. Se cierra el circuito político paradójico de la identidad sexual masculina, o el ciclo de la homosexualidad del paranoico. Tentado estaría de simplificar su aventura. *Humano* se opondrá a *viril*, así como la educación y el derecho se opondrán a las armas y al panoptismo. El militar ha sido relevado (el paranoico dirá "traicionado") por un poder que él no es capaz de entender: un poder permisivo, educador y administrador –los *nerds*, el pacto Estado-sociedad civil. Una vez pasado el furor guerrero y conquistador, el poder debe ingresar en un período refractario, una especie de etapa de latencia en la que se aprenden las artes de educar, administrar y enfermar. Así, la virilidad, inevitablemente ligada a la guerra, a la conquista y a la vigilancia, resulta torpe, perjudicial, y llegado el caso, fatal, para el ejercicio de las nuevas formas de poder. Podría decirse que la sexualidad masculina está siempre dañada por el conflicto moderno entre lo militar y lo político. Aunque es más probable que toda la sexualidad masculina no sea sino un pliegue rencoroso de las colisiones entre lo militar y lo político.

Así como la paranoia es la patología política de la virilidad, la histeria es obviamente la patología política de lo femenino. De acuerdo a Foucault, la comedia entre Charcot y la histerica termina con la derrota del profesor al volcar la mujer su sexualidad y su deseo en un discurso permitido por el formato clínico.⁷ *Let's talk about sex*. En esta contraofensiva verbal, la mujer habría impedido la operación médica de pasar de un cuerpo observable (anatomopatológico) a un cuerpo obediente (neurológico), gracias a la interposición de un cuerpo sexual. Pero lo interesante, me parece, no es tanto la creación defensiva de un nuevo cuerpo sexual, cuanto la aparición de un cuerpo *que habla* (quiero decir que habla de sí mismo), y que no dice de sí a no ser a través de lo sexual. La sexualidad, para el caso, es el dispositivo que desencadena el lenguaje autorreflexivo. Al

modo de la confesión cristiana, el cuerpo femenino decide recurrir a la vida sexual para decir su gran verdad, es decir, para obtener un alma. En el enunciado "hablemos de sexo", *hablar* es políticamente más importante que *sexo*. Ante la mirada congelante del médico *voyeur* o la orden hipnótica del médico instructor, es decir, ante los procedimientos *militares* del médico (la mirada o el adiestramiento), la histérica, abundante y generosa, ofrecerá *sexo oral*. Pero, contra lo que podría pensarse, lo que desconcierta, escandaliza y finalmente derrota al médico no es lo sexual sino lo oral. *Eso* habla. Charcot, mirón y amaestrador del cuerpo opaco creado por el panoptismo, no está en condiciones de *escuchar* un cuerpo *transparente*, inmaterializado por la voz. No entiende ese paradójico cuerpo incorpóreo, milagroso, mágico, fantasmal. Aunque él mismo en parte lo haya propiciado con la hipótesis del *trauma*, nunca podrá entender qué clase de lógica o de pegamento es capaz de unir la parálisis y el habla, el cuerpo y el alma, lo material y lo inmaterial. La demanda de la histérica, esa contramaniobra ensayada frente al neurólogo militar, está precedida por la trama fina del poder político y la gobernabilidad: aunque la psiquiatría y la neurología no se hayan enterado, hace rato que ya no se disciplinan cuerpos sino que se gobiernan almas enfermas. Sujetos y no individuos. La histérica no quiere ser un *freak* neurológico: no es que hable por estar sexualizada o para expresar contenidos sexuales, sino que se sexualiza para hablar y ser escuchada, para tener voz, para ser *nerd*. Es una época y sus contradicciones lo que está gritando en la voz de la histérica, mujer fina y educada en los Aparatos Transferenciales del Estado (la histérica, *mujer moderna*, proviene obviamente de una clase social), pero quizá rodeada cotidianamente de paranoicos, silenciada por amos y militares, objetalizada por varones del viejo régimen. En una época que ya gobierna por la transferencia, la histérica quiere, razonablemente, *transferencia*. Salpêtrière era, para ella, la gran esperanza de una *enfermación crítica* (bajo la forma de una sexualización civilizada), pero Charcot parece no poder ir más allá de la hipnosis y de dar instrucciones para desencadenar los síntomas (¿orgasmos clitóricos?).⁸ Psiquiatría y neurología, disciplinas militares, no pueden gobernar como un padre, no pueden territorializar una periferia de *enfermos críticos*. La histérica pide un padre y el gobierno se lo va a dar. No es el padre sin historia del deseo primordial postulado por Freud, sino un padre bien histórico, el relevo político del militar, del paranoico, del médico. Ese padre es el propio Freud.

En otras palabras: todo preparaba la escena para el ingreso de Freud, buen padre que escucha y deja hablar. A través de la histérica, mujer sexuada, la locura se hace escuchable y legible: vamos de un *freak* a un *nerd*, de un cuerpo loco a un alma enferma, una voz crítica (aunque esa voz sostenga un lenguaje críptico). Histeria disociativa e histeria de conversión. Visto así, el comienzo del psicoanálisis no sería, como dice Foucault, solamente una empresa de

medicalización de ese nuevo cuerpo que ha desorientado a Charcot: el cuerpo sexuado de la histérica. Sería, mejor, el ajuste *político*, desencadenado por la demanda histérica, de una psicopatología clínica (y quizá, embrionariamente, de toda acción médica) que comienza a querer parte de una cultura de gobierno, de transferencia, de sujeto y de enfermación.

A través de la sexualización de la mujer, a través de la histérica, el siglo XIX comienza a sexualizar los conflictos políticos. La mujer, defendiéndose de la mirada militar, habla, se sexualiza y se subjetiviza en el juego transferencial del poder político, del poder-saber. Ese mismo poder-saber enferma al militar al sexualizarlo, y así compone la vasta arquitectura de la sexualidad masculina.

El Estado de laicidad, de civismo y de educación se va inventando, entre militares e histéricas, como *Estado de Latencia*, y también va inventando las claves para interpretar toda la modernidad como un estado de latencia. El Estado, capturando sujetos por sexualización de los conflictos políticos, polarizará la periferia en militar-superhombre u hombre de viejo régimen entendido como paranoico-homosexual contra mujer-supermujer-histérica. Un hombre sexuado es un paranoico y una mujer sexuada es una histérica. En el medio, el Estado multiplica sus procedimientos *no sexuados* de gobernabilidad (procedimientos “no sexuados” pero ya susceptibles de sexualizar, de enfermar, tal como lo va a enfermar mucho más tarde la desconstrucción y el feminismo teórico, hablando de logocentrismo y de falocentrismo): la familia nuclear y su sagrada división del espacio, las triangulaciones, los símbolos, las leyes, las transferencias, la latencia de la educación, del metadiscurso y del conocimiento –todo el arsenal de *sublimaciones*. Pero no estoy diciendo que exista una sexualidad anterior a la gobernabilidad, una sexualidad reprimida o silenciada –ni siquiera hablaría de una sexualidad *forcluida*. Estoy diciendo que al inventar los dispositivos de sexualización el Estado también inventa la latencia, la sublimación y, *après coup*, la represión (por eso italoizo o entrecomillo la expresión “procedimientos *no sexuados*”, por eso resulta problemática la noción de *latencia*: presuponen lo sexual como algo marcado, en una evidente transgresión de la cronología). Los procedimientos *no sexuados* son los que permiten la invención de la *sexualidad* como dispositivo de creación de sujetos por medio de los juegos de la identidad, de la autorreflexión, de las confesiones, de la anagnórisis. Después de todo, en la segunda mitad del siglo XVII –a través de la educación y de la visita social– ya se está efectuando claramente un plan de enfermación del cuerpo social, se está enfermando al individuo de espacio doméstico, de familia, de cotidianidad (desorganización, promiscuidad, inmoralidad), pero no necesariamente de sexo.

En el siglo XIX la mujer y el hombre comienzan a enfermar de ser mujeres y hombres –es decir, se enferman de sexo y de *diferencia*. La sexualidad de la mujer se entenderá sobreactuada, exhibicionista,

paroxística: la histérica, su terror al padre, su deseo de padre. El varón se construirá alrededor de una sexualidad considerada hipertrófica, contenida, posesiva, celosa, despótica: el paranoico, su terror a la homosexualidad, su deseo homosexual. En el territorio laico y asexuado de la *neurosis de transferencia*, ese pacto de *latencia*, esa pacificación que asegura el equilibrio civilizado entre el centro y la periferia, la histérica y el paranoico van a venir a abrir las puertas de la sexualidad, a dibujar los polos de una sexualidad enferma y ambivalente entre lo femenino y lo masculino (torrencial y actuada en un caso, retentiva y violenta en el otro). Siempre, en los buenos o malos sueños de la propia *civitas*, en sus sueños conservadores o libertarios, se tratará con una sexualidad reprimida por el pacto cívico de la laicidad moderna, una sexualidad silenciada o tachada que se empecina en reaparecer, en meter su cola, en inmiscuirse en la trama de la gobernabilidad, en entorpecer la educación y el comercio, para ofrecerse finalmente, insuficiente, incesante, mórbida, en el consultorio del médico, del psiquiatra, del neurólogo y del psicoanalista. En todo caso, la sexualidad debería entenderse en buena medida como una *sublimación* de la política y no al revés.

NOTAS

1. Foucault, M., *Vigilar y Castigar*. Ed. Siglo XXI. México. 1996. pp. 180 y ss.

2. Esto me condena a un uso extremadamente liberal, y hasta libertino si se quiere, de nociones de la psicopatología y especialmente del psicoanálisis, y, al mismo tiempo, me resguarda de objeciones de carácter teórico, técnico o conceptual. Completamente ajeno a polémicas nosológicas o nosográficas, a conflictos clasificatorios o a afinamientos técnicos, es decir, ajeno a toda la *dramática histórica* de una formación discursiva que debate su teoriedad o su científicidad, prefiero situarme en ese espacio resbaladizo donde las prácticas sociales empujan un discurso que dice mucho más de las propias acciones práctico-sociales que de sí mismo. Hay una mitología de la historia social sostenida y tramitada por *neurosis, transferencia, psicosis, paranoia, histeria, Edipo*, etcétera, que es lo que pretendo que no se pierda detrás de la teoriedad institucional. El psicoanálisis es una metáfora interesante del proceso histórico moderno, si lo vemos desde el lugar de los nuevos dioses laicos, el lugar, siempre *de clase*, del sujeto moderno: el lugar del escritor, del jurista, del político y del intelectual –el lugar del *educador*, en suma. El gobierno se apoya en dispositivos institucionales de saber (lo simbólico, las terceridades legitimantes, el padre) como los tribunales, las disciplinas y las especialidades: es decir, voces *autorizadas* y no voces *autoritarias*. El gran aparato de dispositivos estatales que crea la ilusión de que los saberes son producidos por los propios objetos sobre los cuales el poder se ejerce, es el que convierte a los *objetos* en *sujetos*, a los *delinquentes* en *enfermos* y a la *voz autoritaria* en *voces autorizadas*.

Mire: usted no es un loco ni un delincuente ni un monstruo, usted no será excluido ni confinado ni encerrado; ahora bien: usted debe hablar, debe aprender a reconocerse como sujeto, es decir, como *enfermo*, debe aprender a escribir, debe neurotizarse, aprender el arte de lo *transferencial* y el de mirarse al espejo, debe reconocer a papá y a mamá y a todo el drama fundacional de la familia nuclear. Así opera el Estado cuando educa y gobierna, así opera la clínica psicoanalítica cuando terapiza y cura. Para gobernar se educará. Se convertirá a todo individuo en sujeto. Se le pondrá a cada cuerpo un alma. Con sexo, libido, infancia y familia, se problematizarán las formas-cero del sujeto clásico (el militar, el kantiano, la máquina que ve y mide, que conoce y categoriza). El sujeto clásico no metaforiza (como tantas veces se ha criticado) la mirada contemplativa de una clase ociosa: venía de los problemas militares de la visibilidad, la conquista, el dominio, el control y la vigilancia. El nuevo sujeto psicopatológico proviene de los dramas políticos de la educación y el gobierno. Es obvio que la edipización es necesaria para convertir el cuerpo social en sociedad civil.

Ahora bien. Siempre es posible poner el acento sobre la *clínica* psicoanalítica, criticar su apoyatura teórica como modelo de clase y su acción social como acción de Estado. Es lo que hacen Deleuze y Guattari –y eso no solamente es posible, sino, llegado el caso, conveniente y deseable. Pero también podemos pensar la práctica teórica del psicoanálisis y de toda la psicopatología como un discurso no solamente de clase, en ese sentido reposado de “objetivación ideológica de un sujeto social”, sino como estrategias y máquinas de clase que han crecido en las zonas calientes de la lucha educadora y gobernante del Estado moderno, que se

han fabricado y enraizado en la invención de la sociedad civil, que han recortado y trabajado conceptos y categorías para la tematización de las líneas más finas de la instalación del Estado-papá que educa y administra, que han ayudado a entender que la *patologización* de todos y cada uno de nosotros (*psicopatología de la vida cotidiana*) es indispensable para darnos un alma como a los nativos americanos, y volvernos sujetos (sujetos políticos, sujetos de derecho, sujetos de discurso). Eso es lo que le da a la constelación discursiva de la psicopatología una potencia crítica con respecto a los procesos históricos de la civilización moderna que nunca podrían tener las disciplinas típicamente universitarias o académicas (la sociología, la etnología, la ciencia política, la historiografía). Éstas siempre serán discursos refractarios y diferidos con respecto a los procesos sociales, lengua de cuadros expertos y funcionarios del Estado que trabajan en condiciones laboratoriales –su misión ha tenido siempre menos que ver con la construcción de la civilización que con su mantenimiento, y hasta diría, con su papeleo, su burocracia.

Llegado el caso, hay mucho más información histórica y mucho más *verdad política en neurótico, paranoico, esquizofrénico, Edipo o transferencia*, que en *individuo, sociedad, democracia, totalitarismo o clase*. Pero no la información o la verdad de los meros documentos históricos, testimonios de un espíritu de época u objetivaciones ideológicas de una clase, sino una verdad operacional, capaz, incluso, de arriesgar una filosofía crítica del Estado moderno. No vale la pena resguardar, con el pretexto del método o la prolijidad teórica, la gran tópica de los dos mundos o niveles, el micro y el macro, que nos obliga a hablar por un lado de los grandes procesos históricos o las arquitecturas básicas de lo social y por otro de las pequeñas patologías individuales o familiares, para luego intentar las articulaciones que nos conduzcan de un universo a otro, con su juego de jerarquías y subordinaciones. Hay una interpretación *política* de la historia donde la oposición socio y psico carece competamente de sentido.

3. Se trata de una obvia referencia a Althusser y a sus Aparatos Ideológicos de Estado (AIE), donde prefiero subrayar la tecnología, el procedimiento o el dispositivo por medio de la cual se opera (la transferencia), e ignorar los “contenidos ideológicos” como objetivaciones de un *sujeto social* (clases dominantes). Los aparatos de Althusser tienen la virtud de enfatizar una diferencia desestimada por el Foucault genealogista y que creo importante no perder: es la diferencia entre la individuación y la sujeción, entre adiestramiento y educación, entre poder-autoridad y poder-gobierno. Por otro lado, ya lo mencioné, tiene los grandes inconvenientes de remitir a la *ideología*: me obliga a pensar ciertas prácticas discursivas contra la ciencia o la episteme, a considerarlas con respecto a una base objetiva en la historia, y por último, como proyecciones de un sujeto social definido y positivo. Althusser, L., *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado*. Nueva Visión. Buenos Aires. 1988.
4. “Las máquinas deseantes son máquinas binarias, de regla binaria o de régimen asociativo; una máquina siempre va acoplada a otra. La síntesis productiva, la producción de producción, posee una forma conectiva ‘y’, ‘y además’... Siempre hay, además, de una máquina productora de un flujo, otra conectada a ella y que realiza un corte, una extracción de flujo (el seno – la boca). Y como la primera a su vez está conectada a otra con respecto a la cual se comporta como corte o extracción, la serie binaria

es lineal en todas las direcciones.” Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *El Anti-Edipo*. Paidós. Barcelona. 1985.

5. Las expresiones de condición oral son acumulativas y aditivas y no subordinadas o analíticas. El ejemplo manejado por el padre Ong es la narración del Génesis en la inequívoca versión oral de Douay, de 1610, comparada con la *New American Bible* de 1970, con una sensibilidad moldeada por la escritura y la impresión. Allí donde Douay transcribe el hebreo *we* o *wa* simplemente como *and* (*y*), la *New American* lo interpreta como *and* (*y*), *when* (cuando), *then* (entonces), *thus* (por ende) o *while* (mientras), con el objeto de que la narración fluya con la subordinación razonada y analítica que caracteriza a la escritura. Ong, Walter, *Oralidad y escritura*. FCE. México. 1987.
6. Aunque ya usé estas nociones en el trabajo anterior, quiero explicitar algún aspecto de la oposición que decido hacer entre *freak* y *nerd*. Por un lado, ambos son raros, ambos son torcidos, ambos son monstruosos. En ese sentido, ambos metaforizan de un modo similar los conflictos y las preocupaciones del poder acerca de sobre qué o sobre quién se ejerce. Pero el *freak* es pura apariencia, fenómeno, espectacularidad, hostilidad aconflictiva, opaca y muda. El *nerd*, en cambio, es autorreflexivo: es un conflicto, una diferencia y su reconocimiento. El monstruo lovecraftiano, animal o demonio, es *freak*. El monstruo romántico o gótico es *nerd*. Aquél remite a problemas de instalación y ejercicio de un poder militar; éste, en cambio, es una figura creada por el poder político y el gobierno.
7. Michel Foucault, *Résumés de cours 1970-1982*, Juilliard, París, 1989.
8. “Alb..., âgée de 21 ans [...] les régions ovariennes sont douloureuses à la pression, et, en insistant un peu dans l'exploration, on ne tarderait pas à provoquer une attaque hystérique [...]”. Charcot, J. M., *L'hystérie*. Privat Editeur. Toulouse. 1971.

Se terminó de imprimir en el mes de abril de 2002
en Gráfica Futura, Agraciada 3182,
Montevideo, Uruguay.
Depósito Legal Nº 325 461
Comisión del Papel
Edición amparada al Decreto 218/96

“Familias eran las de antes”, dicen los veteranos con nostalgia, recordando las numerosas reuniones familiares donde se juntaban abuelos, varios hermanos, primos, muchos más y compartían alegrías, festejos, tristezas. Y tienen razón, porque ahora, en realidad, ya no existen las familias extensas y familias nucleares hay cada vez menos. Muchas “familias”, en sentido estricto antropológico, ni siquiera se pueden definir como tales, si “familia” es entendida en función de la unión, sancionada por un tercero, de una pareja monógama y heterosexual, tal como se constituyó en la sociedad burguesa desde el siglo XIX. Los cambios que se han producido en el siglo XX, y sobre todo en su segunda mitad, han sido de tal magnitud que se ha trastocado de manera radical a la familia, que era considerada como el núcleo de la sociedad. Sociólogos, antropólogos e historiadores están de acuerdo en que el factor fundamental para esta alteración social ha sido la transformación del lugar de la mujer en la sociedad, que ha conducido al derrumbe de la sociedad patriarcal. Estos cambios deben ser repensados desde la sociología, la historia, la antropología, el psicoanálisis y, sobre todo, desde los estudios culturales de género, pero –y esto es fundamental– la historia, la sociología y el psicoanálisis, deben ser estudiados desde estos cambios.

Los autores plantean, en una primera parte, historizar a la(s) familia(s) en Occidente; rever la función paterna y materna en distintas culturas y revistar al complejo de Edipo –considerado como un universal de toda cultura, cuando, a partir del posestructuralismo, se lo descubre como una producción social básica para la constitución de la burguesía, con lo cual la sociedad patriarcal y el patriarcado aparecen como una construcción social–. La segunda parte del libro analiza la psicopatología, y, específicamente al psicoanálisis, no en su dimensión científica, sino en su dimensión política, es decir como una construcción social, como un pensamiento de Estado, donde lo que se oye es la voz de un Estado-padre, un Estado educador y creador de sujetos.

DANIEL GIL es médico y psicoanalista. Entre otros ensayos ha publicado *La vida, la muerte y la pulsión* (1989), *El terror y la tortura* (1990), *El yo herido* (1995), *Sigmund Freud y el cinturón de castidad* (1997), *El capitán por su boca muere o La piedad de Eros* (1999).

SANDINO NÚÑEZ es licenciado en filosofía, docente y ensayista.