



Universidad de Artes y Ciencias Sociales

Área de Ciencias Sociales y Humanidades

Escuela de Psicología

LA DOMINACIÓN ROMANTICA
La construcción social del amor romántico a través de la dominación

Tesis para optar al título de psicólogo

Integrantes:

Rodolfo Antonio Escobar Arévalo
Marcela Alejandra Hurtado Rodríguez
Nicole Larissa Vargas Sandoval

Profesor/a Guía:
Javier Quintanilla N.

Asesor/a Metodológico/a:
Javier Quintanilla N.

Santiago, Chile
2013



Universidad de Artes y Ciencias Sociales

Área de Ciencias Sociales y Humanidades

Escuela de Psicología

LA DOMINACION ROMANTICA
La construcción social del amor romántico a través de la dominación

Tesis para optar al título de psicólogo

Integrantes:

Rodolfo Antonio Escobar Arévalo
Marcela Alejandra Hurtado Rodríguez
Nicole Larissa Vargas Sandoval

Profesor/a Guía:
Javier Quintanilla N.

Asesor/a Metodológico/a:
Javier Quintanilla N.

Santiago, Chile
2013

AGRADECIMIENTOS

A mis padres por todo el amor que me han entregado, por enseñarme a amar y permitir que ame a otros.

A mi hermano por las interminables discusiones sobre la libertad, las cuales han contribuido a mi desarrollo como ser humano.

Gracias a ellos he construido mi persona.

En memoria a las personas que han luchado por un mundo mejor y a las que seguirán resistiendo cuando dejemos de existir.

¡Adelante con todas las fuerzas!

¡Adelante con todas las fuerzas de la historia!

Rodolfo Escobar Arévalo

A mi familia: mamá, papá sin su apoyo incondicional este arduo y enriquecedor proceso no hubiese sido posible. Hermana, tus actos y palabras no dejan de inspirarme para seguir luchando...

Y a mis amigas y amigos por ser los mejores contenedores en este viaje lleno de sueños...

Agradezco por todo lo recibido, y por todo lo que está por llegar.

Nicole Vargas Sandoval

A mi Madre por enseñarme a vivir con alegría a pesar de las adversidades. A mi Padre por formar en mí una visión crítica de la realidad. A mi Hermano por perseverar en los sueños.

A mi Tata por ser un ejemplo de consecuencia. A mis amigos por el amor incondicional.

Y sobre todo a Matías y Nahuel, porque sin saberlo hacen crecer en mí, enormes deseos de construir para ellos un mundo mejor.

Marcela Hurtado Rodríguez

DEDICATORIA

A todos los que sueñan con un mundo justo...a ellos quienes nos han hecho creer que es posible.
A nuestras familias, amigos, compañeros y profesores que sembraron con sus palabras el enorme
deseo de luchar...

... A nuestro compañero Sergio Gachón por haber llenado de alegría nuestras vidas.

A todos los que luchan por amor, y que saben que para amar hay que dejar de hacerlo como hoy lo hacemos, a todos los que luchan sin temor frente a las contradicciones que habitan en su ser y que están dispuestos a que una parte de ellos muera para que nazca una nueva, un amor en libertad.

INDICE

RESUMEN	5
INTRODUCCIÓN	6
OBJETIVOS	14
PLAN DE ANALISIS	15
DESARROLLO	19
PRIMERA PARTE	
1. Enfoque teórico del socioconstruccionismo	19
1.1. La construcción social de la realidad	19
1.1.1. Qué es y cómo entendemos la realidad	19
1.1.2. Vuelco paradigmático	24
1.1.3. Supuesto y comprensión de la realidad desde el socioconstruccionismo	27
1.2. Construcción y cambio social	33
1.2.1. Crítica al construccionismo como nueva herramienta de poder	33
1.2.2. Oposición a la concepción de discurso	34
1.2.3. Crítica al concepto de objetividad	36
1.2.4. El ineludible posicionamiento político	38
1.3. Psicología social y comunitaria	41
1.3.1. Crítica interna y cambio social	41
1.3.2. Dificultades y críticas de la problematización	44
2. El poder a través del discurso	46
2.1. Producción discursiva del conocimiento verdadero como verdad	46
2.1.1. Un diálogo posible	46
2.1.2. El camino hacia la verdad	47
2.2. El discurso es poder	50
2.2.1. Cambio de mirada con respecto a la concepción de discurso	50
2.2.2. La acción del discurso y el poder	52
2.2.3. Voluntad de saber y disciplina	56

2.3. Subjetividad	59
2.4. Foucault, una caja de herramientas que debe ser utilizada	62
3. Teoría de la práctica social y de la dominación en Bourdieu	70
3.1. Constructivismo estructural	70
3.1.1. Contra la influencia inconsciente de los modelos científicos	70
3.1.2. Mitopoiésis y mitología científica	72
3.1.3. Objetivación crítica de la realidad	73
3.2. Conceptualización general de la práctica social	75
3.2.1. Construcción de la dinámica social, inmanencia del sentido práctico y la institucionalidad	75
3.2.2. Construcción del escenario histórico local y global de la práctica social	79
3.2.3. Mecanismos constitutivos de los habitus en el cuerpo	81
3.2.4. El capital es una fuerza social objetivamente objetivada	84
3.2.5. Dominación, desigualdad y violencia simbólica	87
SEGUNDA PARTE	
4. Materialismo histórico y construcción social de la dominación	92
4.1. De la ideología a la dominación, de la dominación a la afectividad	92
4.1.1. Sobre la ideología, una discusión necesaria	92
4.1.2. La ideología ilustrada	94
4.1.3. Construyendo una base real de la ideología	96
4.1.4. Objetivación y alienación, la naturaleza como ilusión	101
4.1.5. Matriz simbólica y materialismo	103
4.1.6. Discurso y capital	105
4.1.7. Discurso científico	111
4.1.8. Doxa, deseo y sentir en el cuerpo	114
5. Construcción de la dominación en el amor romántico	119
5.1. Producción histórica del amor romántico	119
5.1.1. Precauciones históricas	119
5.1.2. Un problema antropológico, el hombre y la mujer	120
5.2. Historia de la pareja y del amor en la familia patriarcal	126
5.2.1. La pareja y el amor en la antigüedad	126

5.2.2.La emergencia del amor romántico en la Edad Media	130
5.2.3. El amor en la modernidad	133
5.2.4. El amor en nuestros tiempos	137
5.3. Género en la lógica de la dominación	143
5.3.1.Aproximación a la comprensión del género	143
5.3.1.1. Estereotipos, roles y estratificación de género	144
5.3.1.2. Desplazamiento metafórico de los posicionamientos homólogos	146
5.3.1.3. Variación cultural del género	148
5.3.1.4. La transversalidad del género a través de la socialización	149
5.3.1.5. El papel del discurso y los actos performativos	151
5.3.1.6. Lo disciplinario e institucional en las relaciones de género	152
5.3.1.7. Violencia visible y dominación sutil	155
5.3.1.8. El precio de la feminización y la masculinización	157
5.3.1.9. Diferencias duraderas en nuestro papel histórico	160
5.4. La construcción del amor romántico	162
5.4.1.Enamoramiento	171
5.4.2.Atracción	177
5.4.3.Pareja	184
5.4.3.1. Las fantasías de estar en pareja	186
5.4.3.2. Celos y fidelidad	190
5.4.3.3. El amor en la vida cotidiana	191
5.4.4.Amor y dominación	193
5.5. Salidas al supuesto anquilosante de la dominación romántica	198
CONCLUSIÓN	202
BIBLIOGRAFÍA	208

I. RESUMEN

Esta investigación es una reflexión sobre la producción contemporánea de la dominación y su inalienable vínculo con la formación histórica del amor romántico, donde la fabricación de los individuos emerge de la producción de un modo de vida determinado. En ese sentido el amor romántico lo concebimos desde la producción de la vida misma, como deslizamiento del carácter social de la producción, en el cual se amalgaman tanto la construcción del sexo, la formación del deseo y la estructura del mundo social, las cuales funcionan miméticamente en la formación ideológica de la pareja y del romanticismo.

Es el orden androcéntrico como principio neutral y división originaria de la dominación, el que se manifiesta en el amor romántico, como un marco de acción donde la dominación se ha apoderado de los propios sujetos. Por esto el análisis está centrado en los dispositivos discursivos y mecanismos simbólicos que estructuran el orden social, específicamente en los artefactos sociales que operan como creencias incorporadas que permiten la emergencia de la experiencia amorosa.

En definitiva el amor romántico más allá de ser una vorágine de experiencias liberadoras o de un núcleo de creación y felicidad, se enmarca en la producción de una forma de afectividad y deseo que reproduce el orden social, por lo mismo, su análisis permite el estudio de la violencia en las relaciones, la cual ilusoriamente emerge como contradicción desde los mismos cimientos del amor romántico.

II. INTRODUCCIÓN

Vivimos en una época donde los seres humanos hemos logrado elevar a un punto nunca antes visto la ciencia y la tecnología, esta evolución ha permitido que poco a poco la humanidad se haya ido apoderando de las condiciones de su existencia. Todas estas transformaciones ocurridas en el último siglo han sido más que las acontecidas a lo largo de toda la historia de la humanidad, y no cabe duda que éstas han facilitado la condición humana. Pero, aunque la comparación sea abismante entre el pasado y la época que vivimos, somos conscientes de que existen muchas contradicciones en nuestras vidas, en la vida de las sociedades, en los tiempos modernos. Aunque hemos sido capaces de lograr monumentales proezas, todavía no logramos llegar a un entendimiento colectivo que nos permita vivir en una comunidad basada en la justicia y la igualdad.

Así como los tiempos han cambiado, también lo han hecho las sociedades y por ende, las relaciones sociales. Hoy tenemos consciencia de que lo que fuimos, somos y seremos como seres humanos es producto de una coordinación humana. Alejados irreconciliablemente del positivismo, asumimos la realidad como una construcción que se encuentra permanentemente abierta a transformaciones.

La constitución de las sociedades surge de la capacidad de generar relaciones sociales e interpersonales particulares que encuentran su significado a través del lenguaje y la comunicación, mediante el intercambio de afectos y pensamientos, organizando el quehacer cultural y permitiendo el progreso humano.

Lo que posibilita esta idea es el construccionismo social, a través del cual comprendemos que no existe en el mundo una realidad dada, esencial e inherente a los sujetos. Más bien, entendemos que la manera en que el ser humano construye el conocimiento de la realidad es a través de la interacción entre él y la naturaleza, produciendo prácticas y creencias que luego serán objetivadas, pasando a formar parte de aquello que comprendemos como real.

Teniendo en cuenta nuestra producción humana, se nos hace imprescindible cuestionarnos en qué minuto perdimos la capacidad de cuestionar nuestras condiciones de existencia y quedamos sujetos a la aceptación absoluta de este tipo de desarrollo social, donde por un lado vemos el progreso y los avances culturales que nos han beneficiado, y por otro lado, las distintas adversidades con las que hemos tenido que luchar a través de la historia.

Hemos desarrollado distintas formas de expresión y comunicación, hemos aprendido diversas maneras de vincularnos y hemos organizado nuestras actitudes en torno a ellas. Durante siglos hemos asistido a diversos modos de organización social, y aun cuando la diversidad es tan amplia que es casi imposible cuantificarla, la familia y el matrimonio han sido las instituciones que desde tiempos remotos se han erigido como los fundamentos de la sociedad.

De este modo se ha constituido una historia que hemos aprendido y que ha marcado las pautas para nuestros modos de vivir, aquellas que nos conducen a mantener una sociedad centrada en el patriarcado, en la división sexual del trabajo, en la preocupación desmesurada por la propiedad privada, en la mercantilización de la vida a través del consumo y la producción de bienes como una forma de progreso humano, entre otras. Sin embargo, aunque la comprensión de la sociedad como una construcción pareciera ser el inicio de un camino fácil de transformaciones, el ejercicio de tomar conciencia sobre nuestras prácticas e intentar modificar el mundo, no es suficiente para lograrlo.

Nos encontramos entonces con una delgada línea que hace difícil la división entre las prácticas y la conciencia que tenemos sobre las mismas, hemos perdido la capacidad de reflexionar sobre nuestra propia existencia en lo más cotidiano, en nuestras prácticas diarias, en nuestras decisiones y en como cada cosa que hacemos es una reproducción y a la vez reproduce una manera de “ser” en el mundo.

En este camino descubriremos que la teoría del construccionismo social ha dejado abiertos espacios que le otorgan un carácter relativo a aquello que funciona como verdadero y que da paso a la violencia, al poder, la dominación y la desigualdad. Comprenderemos que los discursos son portadores de poder y que las disciplinas han heredado la capacidad de transportar más que cualquier otro saber, teorías y supuestos que son fácilmente aceptados por la comunidad.

La forma mediante la cual tenemos acceso a las prácticas sociales es a través del discurso, los saberes depositados en la acción generan estructuras que constituyen disposiciones a la acción, distribuyen a los sujetos en distintas ubicaciones y permiten establecer divisiones arbitrarias de los roles. Estas posiciones diferenciadas, privilegian a unos por sobre otros, debido a que las construcciones discursivas se encuentran controladas y a que su producción se rige bajo procedimientos tecnológicos de poder.

No obstante, estas diferenciaciones que parecen ser el fundamento de la desigualdad, no se han constituido de forma azarosa, sino que su anclaje es posibilitado por el peso de la historia, de la generación apriorística de estructuras simbólicas heredadas de tiempos remotos, las cuales a su vez funcionan como matriz de las sociedades que en su desarrollo ven como los humanos van adheriendo a las mismas formas de dominación de antaño, pensando que se encuentran en tiempos de libertad y justicia.

Y aunque hoy creemos en la libertad, en la superación y el progreso humano, vivimos en un mundo salvaje donde reina la individualidad, en una revolución planetaria que no ha respetado la vida y que en su carácter hedonista se ha olvidado del sufrimiento del otro; un camino sin retorno que ha conducido a múltiples formas de destrucción de la naturaleza y la humanidad.

Es por esto que hemos decidido indagar en las prácticas que han funcionado como cimiento de las sociedades y que de modo sutil, han logrado perpetuar lógicas de poder que permiten la existencia de la dominación y la violencia simbólica.

Debemos tener en consideración, que nuestra disciplina se ha constituido en el estudio desde el ser humano, desde hace ya varias décadas se ha arrastrado la creencia de que el sujeto debe ser estudiado como la piedra angular de la sociedad, tal como plantea Gergen (1996) el estudio de la cultura ha sido absorbido por la naturaleza de las mentes individuales, y desde aquí, el individuo debe ser comprendido desde su interior, desde su subjetividad, desde su Ser hacía, para y con el mundo.

Nuestra disciplina se ha dedicado a estudiar cómo mejorar las condiciones de vida de los sujetos intentando generar explicaciones y predicciones. Hay en este ejercicio un aire de

neutralidad, donde el psicólogo parece no tener más influencia que la aplicación de teorías basadas en estudios “objetivos” del ser humano. Creemos que a estas alturas del camino, seguir pensando en la neutralidad de nuestra intervención profesional, en cualquier ámbito, es inadmisibile. Debemos hacernos responsables de nuestro ineludible posicionamiento político, comprender que cada acto, creación, palabra, teoría, etc., vehiculiza una determinada manera de producción o reproducción del ser humano, y por ende, del orden social. Entonces, asumimos que la politización del psicólogo pasa por su propio rol en la politización de la gente, es necesario que desde el rol del psicólogo como sujeto responsable de su participación política en la sociedad, sea cual sea su campo de desarrollo, sea capaz de generar espacios en donde la gente se produzca a sí misma, y pueda trascender el espacio desde la acción.

Y así como buscamos responsabilizarnos como psicólogos, también lo hacemos como seres humanos que en nuestro desempeño hacemos responsables a los otros de su ser en el mundo, lo que se encuentra, entre otras cosas, constituido por una cierta manera de amar.

Hoy en día la historia personal parece ser la única que nos constituye como sujetos, aquella que proviene de las familias como núcleo de la sociedad, inspiradora de modelos que trascienden en nuestras acciones para la posterior conformación de convicciones y prioridades en los individuos. Este espacio familiar se ha convertido en el lugar donde los sujetos depositamos nuestras fuerzas, nuestras ganas de vivir y nuestra esperanza de crecer.

Dentro de las múltiples opciones que tiene un ser humano de desenvolverse en el mundo, existen algunas que se encuentran establecidas y normadas para la realización integral del individuo (o por lo menos, eso parece). Estudiar, trabajar, tener bienes materiales, tener hijos, tener pareja, son los requisitos mínimos de la felicidad en nuestra época.

Con el paso del tiempo, el amor y las formas de relacionarse han sufrido cambios importantes, no obstante la relación de pareja, creemos, a pesar de todo lo moderna que puede parecernos en contraste con las de la antigüedad, sigue vehiculizando la violencia. Ahora no sólo, la violencia más manifiesta como la violencia física y los femicidios, sino también en la violencia psicológica que no se reduce a los gritos y las descalificaciones, sino al posicionamiento aceptado de dominación que se desplaza a todos los ámbitos de nuestra vida y

que por consecuencia va conformando nuestra forma de ser con otros, con la sociedad, en una dinámica de opresor-oprimido, amo-esclavo, dominador-dominado, etc., que perpetúa una sociedad incapaz de lograr condiciones igualitarias, donde los sexos son sólo una muestra de estas distinciones que se convierten en la organización de nuestras sociedades.

Sociedades donde, por tanto, es difícil que reine la igualdad. Puesto que no se trata de la igualdad de derechos o la justicia en oportunidades. Creemos que es un problema más profundo, un problema de organización del sujeto, de sus pensamientos, sus percepciones y sus acciones, ésta es la base de la desigualdad y la injusticia.

Las relaciones amorosas son difíciles de cuantificar detalladamente en la actualidad, producto de que lo único que sabemos en datos son los matrimonios y las convivencias (Registro Civil y Censo respectivamente). Sin embargo, hoy la mayoría de los jóvenes y adultos se encuentran en pareja. Y, si bien en el caso del matrimonio las cifras de divorcios han aumentado deliberadamente, también ha aumentado el número de personas que se casan por segunda, tercera o cuarta vez (Registro civil). Según el Director de la organización Separadoschile.cl Ricardo Viteri (2013), por cada 100 parejas que contraen matrimonio, 170 inician el proceso de divorcio legal.

En la época que vivimos el amor se asocia a la familia y al matrimonio y por ende es la base de la estructura fundamental de la sociedad, y la concepción del amor de pareja en la actualidad es la visión del amor romántico. Este amor transporta ideales de eternidad, heterosexualidad, monogamia, entre otros, no obstante vemos como paradójicamente este amor también es vehículo de femicidios, divorcios, muertes, depresiones, etc.

Consideramos que el amor de pareja es uno de los mecanismos más tenues de perpetuación de los modos de vida, y puesto que hasta nuestros días, es la base de la constitución de un matrimonio y por ende de una familia, nos parece esencial comprender qué ideología transporta.

Hablar de amor en una relación de pareja, significa hablar del amor romántico, un amor exitosamente vendido por la industria cinematográfica y la literatura. Este amor, supuestamente existe por encima de todas las barreras, es único en la vida y por tanto, eterno. No obstante, han

sido muchos los autores que, desde distintas disciplinas, han intentado explicar aquel sentimiento que parece ser el afecto que moviliza al ser humano, sin embargo son tantos los autores que han hablado del amor, que no existe una sola definición del mismo.

Para comprender este fenómeno realizaremos un recorrido histórico sobre la construcción del amor, desde la conformación de vínculos en la prehistoria hasta la organización de la pareja en el siglo XX. Luego, expondremos las diferencias sociales entre hombres y mujeres que posibilitan el establecimiento de roles diferenciados y estrictamente delimitados en las relaciones de pareja, para dar paso a la comprensión del amor en la actualidad.

Desde las disciplinas más científicas que entienden el amor como un sentimiento natural, que posee “síntomas” determinados, pasando por autores que lo comprenden como una enajenación mental, o un movimiento colectivo, por la literatura que lo idealiza y lo eleva a la categoría de imprescindible, hasta visiones más democratizadoras del amor desde autores como Fromm, Giddens y Kolontay.

Este amor, sea definido o comprendido como se quiera, es o al menos se presenta como el afecto que une a una pareja, y lamentablemente no sólo produce felicidad y plenitud, sino también, es portador de la violencia, del poder y la dominación. Según el último estudio realizado por la CEPAL en base a los datos recogidos durante el año 2011, Chile es el cuarto país con mayor índice de femicidios.

El construir una nueva mirada respecto de las diversas prácticas amorosas que se dan en la actualidad, ha sido un tema relevante incluso para el gobierno, que a través de políticas públicas ha intentado prevenir, enseñar y develar las dinámicas que se dan en la pareja

El SERNAM (2013) ha implementado una campaña para prevenir la violencia en el pololeo, campaña que por supuesto surge de la necesidad, ya que no existe legislación en las relaciones de pareja no contractuales. El enfoque se encuentra centrado solamente en la violencia física, por lo que no considera la dimensión del machismo, ni de la violencia simbólica, y, cualquiera sea su fin, demuestra que el tema escogido continua siendo relevante en nuestros días.

De esta forma, pensar el fenómeno del amor romántico y la pareja, nos permite reconocer estas construcciones sociales que históricamente se han levantado para dar sustento a la forma de vida contemporánea, más allá de reconocer la existencia de estos modos de relacionarse en la sociedad y catalogarlas de legítimas o no en el sentido moral o ideológico. Dentro de nuestro contexto, lo fundamental es reconocer cuáles son sus principios, hacia qué posicionamiento se dirigen, cuál es su búsqueda y de qué lugar emergen como tal, cuales son las finalidades que persiguen y quien es el garante de su mantención. Con esto poder rastrear sus significados, su contenido más profundo en la construcción de ciertas pautas. Por ende, perseguir contenidos que subyacen a la conducta misma, estudiar las contradicciones desde las cuales se levantan, un conjunto de ideas y prácticas que componen la realidad social y que representan el espíritu de la época.

Por último, dar cuenta de la norma que se va construyendo alrededor del fenómeno y comprender cómo es que estos discursos del amor romántico adquieren fuerza gracias a los dispositivos de verdad instalados en nuestra sociedad.

La apertura del estudio permite formular nuevos modelos de comprensión, útiles para el trabajo comunitario y clínico, a nivel grupal o individual, replantear los significados y criticar prácticas funcionales a la desintegración de las vinculaciones humanas.

Con esto intentamos ampliar los frentes de lucha, puesto que la violencia simbólica se encuentra mucho más presente en la vida cotidiana que en las manifestaciones económicas, psicológicas, o físicas, es un contrato implícito eufemizado que tiene que ver con la construcción del sexo y del deseo.

La investigación busca en sus líneas de investigación futuras, encontrar soluciones a los problemas de intervención respecto al fenómeno de la violencia.

Hoy más que nunca debemos tener en cuenta nuestro protagonismo, avanzar hacia el futuro sin olvidar nuestra historia como humanidad, sino más bien tenerla en cuenta para aprender de los errores y construir desde ahí un nuevo mundo, puesto que si algo sabemos de lo que somos, es lo que hemos sido. Y, para poder avanzar en la construcción de nuevas formas de vida,

debemos ser capaces de dejar de lado aquel ojo crítico puesto en el exterior para alzar una mirada crítica de lo más cotidiano, aquello que nos constituye y a la vez conforma y permite el establecimiento de una forma de vida de las sociedades.

Consideramos que una manera de comenzar este camino es preguntándonos:

¿Cómo se expresan los modos de estructuración psicosocial viabilizados en el amor romántico desde las teorías relativas a la construcción social del sujeto?

III. OBJETIVOS

1. Objetivo General

- Describir y analizar los modos de estructuración psicosocial viabilizados en el amor romántico a través de las teorías relativas a la construcción social del sujeto.

2. Objetivos Específicos

- Identificar y analizar las coincidencias y distinciones en las teorías sobre construcción social de realidad desde Gergen, Foucault y Bourdieu.
- Describir los procesos de construcción social del sujeto a partir de la formulación del concepto de ideología desde una perspectiva materialista-histórica.
- Identificar las condiciones de posibilidad de las diferencias entre los sexos que conforman el ideal del amor romántico.
- Describir los procesos de estructuración psicosocial comprendidos a partir del ideal de amor romántico.

IV. PLAN DE ANÁLISIS

La perspectiva de esta investigación, en un primer momento, fue de enfoque cualitativo teniendo una profundidad exploratoria descriptiva y un alcance temporal de tipo transeccional. No obstante, debido al carácter de la información y al debate de perspectivas, en el transcurso del estudio la discusión centró su argumento en la crítica epistemológica, ontológica y la crítica teórica sobre el poder, con el fin de analizar el problema central de nuestra investigación sobre el amor. De esta forma, el primer vuelco de nuestro estudio consistió en la conversión de nuestra tesis desde un carácter práctico a uno teórico, privilegiando el posicionamiento histórico-político del investigador respecto a nuestros objetivos de investigación y a la posibilidad de describir nuestra problemática desde una concepción que no cerrara el escenario de su análisis.

Esta tesis teórica se aproxima a los principios y supuestos paradigmáticos emergentes y/o críticos (Valles, 1999), los cuales critican las perspectivas positivas y esencialistas por un lado, y los principios de realidades interpretativas y específicamente contextuales por otro. Con la finalidad de conocer los efectos del orden y el sistema que contribuye a la mantención de la vida social, a la realidad de la dominación, el desplazamiento y ejercicio del poder y las desigualdades que se desprenden de las relaciones humanas (Crabtree & Miller, 1992, citado en, Valles, 1999).

En correspondencia con lo anterior, nuestra investigación tendrá un carácter descriptivo. Según Hernández, Fernández & Baptista (2006), la meta de la investigación descriptiva “[...] consiste en describir fenómenos, situaciones, contextos y eventos; esto es, detallar cómo son y se manifiestan [...] Es decir, miden, evalúan o recolectan datos sobre diversos conceptos (variables), aspectos, dimensiones o componentes del fenómeno a investigar” (p.102).

De acuerdo con lo expuesto, la presente investigación está principalmente ligada al discurso científico e histórico, con una profunda voluntad reaccionaria y transformadora, que busca instalar una discusión que consideramos fundamental para las nuevas generaciones de psicólogos y profesionales de las ciencias sociales. Por lo mismo, la elección de los autores

principales y aquellos que gravitan en nuestra investigación, está basada en los diversos debates académicos internos que se encuentran en la revisión bibliográfica, donde se manifiesta la constante tensión entre universal-particular, fluidez-estructura y/o sujeto e ideología, que en consecuencia, abre diversas interrogantes, convergencias y, al mismo tiempo, divergencias sobre el poder que son fundamentales para esta investigación.

La primera parte de nuestro estudio es una revisión crítica del construccionismo social, desde el post-construccionismo, la psicología social, la filosofía de Foucault y la crítica social de Bourdieu. Con el propósito de desconstruir la teoría construccionista del mismo modo que Gergen propone al construccionismo como nuevo paradigma de investigación, con esto delimitar internamente desde el estudio del poder nuestra problemática de investigación.

Para Gergen el estudio de las relaciones humanas se plantea desde la virtualidad del orden, la crítica de las diversas formaciones discursivas (sobretudo el positivismo), la sospecha sobre la edificación de artefactos que reproducen formas de dominación históricas determinadas y la ruptura de la psicología del individuo y la mente. No obstante, Gergen no reflexiona en profundidad sobre variados conceptos que propone como pilares de su teoría, como la historia, la relatividad, el poder, etc.

El estudio realizado por Valles (1999), apoyándose en Schwandt (1994), manifiesta las diversas posturas del constructivismo de las cuales Gergen no logra desprenderse, principalmente el problema persistente de la objetividad y validez, descriptivismo y compromiso social crítico, la autoridad del investigador y la confusión entre criterios psicológicos y epistemológicos, las que son criticadas por los post-construccionistas y a las cuales adherimos desde la psicología social crítica.

Las reformulaciones propuestas aumentan el rendimiento de la teoría y de la práctica psicológica propuesta por Gergen. El trabajo de desconstrucción y problematización no sólo reformulan el significado de las construcciones sociales, sino de la acción y de las técnicas de investigación. Además comienzan a abrir diversas preguntas sobre la historia, el discurso, el poder, el lenguaje, la conciencia, el pensamiento, el inconsciente, etc., que alientan a comprender el diseño permanente y la contingencia de los dispositivos de intervención científica. Además,

permiten comprender la dinámica entre movimiento y estabilidad, transformación y conservación, subjetividad y agencia, etc.

La teoría de Foucault nos entrega una visión amplia sobre la historia, la verdad y la táctica discursiva que opera en el poder institucional y disciplinario, la emergencia de los saberes que circulan en torno al espacio y al cuerpo, cómo el poder produce una tecnología de fabricación de la subjetividad y cómo este poder se constituye en la norma y el discurso. Con esto iremos moldeando y entregando sentido al problema del poder, más allá del problema científico, un escenario crítico del acontecimiento, donde la lucha y la táctica son fundamentales para comprender la construcción social de la realidad.

Sin embargo, la concepción del discurso-poder se restringe a procedimientos conscientes y a una acción que comprende la subjetividad como efecto de ciertos procedimientos, desde una mecánica nominalista hacia la producción de un deseo de esa mecánica. La concepción foucaultiana deposita primacía en el discurso, por lo mismo, restringe el lugar de su trabajo y de su agencia. Además, Foucault no logra realizar una crítica fecunda al marxismo, sino evitando el problema de la ideología y promoviendo una ciencia de la singularidad. En ese sentido, la teoría discursiva no desarrolla el potencial del carácter positivo del poder sin comprenderlo constantemente desde una perspectiva negativa, donde la disciplina y la norma tienen un lugar privilegiado. Por esto es fundamental aproximarse a los mecanismos que operan a través del cuerpo y el deseo, en una sociedad que ha superado la disciplina como forma de control.

Por lo mencionado anteriormente, el punto máximo de la discusión paradigmática está enfocado desde la teoría de Bourdieu, que contribuye con una profunda crítica a la ciencia y al método científico, planteando un retorno a la práctica de los individuos sin abandonar el desarrollo de la teoría y de la estructura. Desde una innovadora concepción de la violencia, la dominación ideológica y los mecanismos inconscientes, la ruptura de la trivialidad de la dominación por la dominación, el esclarecimiento de los mecanismos de dominación que están presentes dos veces: de forma objetiva en el espacio y subjetivamente como principio de división en esquemas mentales, que operan como mecanismos de naturalización social, y además una forma de poder (violencia simbólica) que se ejerce con la complicidad de sus actores, o sea, sin que estos reflexionen a que intereses corresponden y qué es lo que tiene entre letras su acción.

La segunda parte anuda nuestro pensamiento paradigmático, mediante el anclaje del pensamiento de Bourdieu y el retorno a una matriz materialista de la ideología (realidad), que reconoce que la producción social del pensamiento sólo es posible por los procesos de producción y trabajo, y que toda forma que aparece ilusoriamente como independiente del mundo social es correspondiente con el carácter de la enajenación y del fetichismo (como pensaba Marx). Con esto es importante destacar la diferencia entre ideología y formaciones ideológicas por excelencia. Además, cómo este deslizamiento posee un doble carácter: la dinámica entre las formaciones de la consciencia y el inconsciente (discursivo y simbólico), que manifiestan la concordancia entre la objetividad de la realidad y la división arbitraria de la mente y del deseo, y/o la historia del cuerpo, o sea, un estado de la construcción social de las disposiciones y tecnologías, que proliferan como somatizaciones y que expresan la dinámica psicosocial de la afectividad.

Por lo mismo, nuestra intención desde un comienzo fue defender la conceptualización de estructuras estructuradas y estructurantes, donde conviven sincrónicamente la concepción de universal y particular, ya que sólo los individuos en sus relaciones pueden erigir una estructura que los determina (enajenación). Y en ese sentido, nuestra crítica resguarda constantemente la conceptualización de ideología como motor materialista de la producción de la teoría y la práctica. Esta investigación es un retorno a la lógica de la sospecha, con una finalidad cíclica de producir rendimiento desde fragmentos de la teoría apuntalados en la práctica.

Finalmente, la problemática culmina con la revisión histórica de la dinámica entre los sexos y la emergencia del amor romántico, con la intención de abrir variadas preguntas respecto a la problemática de la dominación, la cual se manifiesta inevitablemente en la relación entre los sexos (no anatómicos), y como pilar o fundamento del amor romántico en occidente. En consecuencia, establecer la correlación entre la construcción social de la subjetividad, la socialización y división de los sexos, con la producción de la vida, la ideología y las formaciones ideológicas en las diversas expresiones del amor. El amor romántico lo plantearemos con cautela frente a las diversas idealizaciones presentes en los estudios, los cuales pregonan al amor romántico como el valor de la humanización o nobleza.

ENFOQUE TEORICO DEL SOCIOCONSTRUCCIONISMO

1.1 La construcción social de la realidad

1.1.1 Qué es y cómo entendemos la realidad

El modo en que los sujetos comprendemos la realidad ha sufrido variadas modificaciones a lo largo de la historia. De hecho, los cuestionamientos sobre la misma han preponderado entre las más antiguas interrogantes del pensamiento humano (Berger & Luckmann, 1968). Los que sin duda han tenido mayor peso histórico han sido aquellos que han logrado convertirse en el núcleo de comprensión de la sociedad occidental.

Antiguamente, el ser humano comprendía la realidad desde la fe y las creencias de carácter dogmático. "En lugar de demostrar la credibilidad a partir de fenómenos aislados, dar cuenta de la pretensión de la fe a la verdad a través de la credibilidad de los mismos contenidos de fe" (Noemi, 2004, p.258).

En esta forma de aprehensión de la realidad, no se cuestionaba la veracidad de los fundamentos, y las creencias no eran de ninguna forma puestas a prueba. Durante siglos, esta fue la manera en que los sujetos comprendieron el mundo en el que se desenvolvían.

Con el paso del tiempo, el desarrollo paulatino de nuevas tecnologías, el acceso a la información, la transformación de los modos de producción, entre otros procesos que se gestaban en la época, la sociedad occidental y específicamente la sociedad europea comienza una nueva era, dejando atrás aquellos momentos de veracidad incuestionable. Esto se puede ver reflejado en la célebre frase de Nietzsche (2009), que aludiendo a esta época señala: "Dios ha muerto", donde asume que la caída de la representación suprema de la moralidad cristiana, deviene en el poder de los sujetos de transmutar los valores concebidos como absolutos.

De esta manera, se va gestando el desarrollo de una nueva época cultural que hoy conocemos como Ilustración, una época que se caracterizó por su desarrollo intelectual, donde, además, los sujetos comunes comenzaron lentamente a abrirse camino en el desarrollo científico.

La razón de los ilustrados se presenta como defensa del conocimiento científico y de la técnica como instrumentos de la transformación del mundo y del progresivo mejoramiento de las condiciones espirituales y materiales de la humanidad; como tolerancia ética y religiosa; como defensa de los inalienables derechos naturales del hombre y del ciudadano; como rechazo de los dogmáticos sistemas metafísicos incontrolables desde el punto de vista fáctico; como crítica de aquellas supersticiones en las que consistirían las religiones positivas, y como defensa del deísmo (pero también el materialismo); como lucha contra los privilegios y la tiranía (Reale&Antiseri, s.f., p.2).

Gergen (1996), plantea respecto de esta transformación histórica, que la mayor importancia del desarrollo del pensamiento del período de la Ilustración consiste en la capacidad que tuvo de quitar el poder del discurso de las autoridades y concedérsela a la gente. No obstante, cuando Gergen alude a esta posibilidad de que el sujeto común pueda apoderarse de la construcción del discurso, no aclara que dentro de la estructura de la sociedad son sólo algunos los que tienen la posibilidad de hacerlo.

Durante este tiempo el empirismo y el positivismo se convirtieron en los lentes primordiales a través de los cuales se entendía el mundo, desde estos paradigmas la realidad podía ser descrita objetivamente, normalmente todo lo que sabíamos de ella provenía de los resultados de investigaciones científicas realizadas por un observador que tenía la capacidad de ser objetivo frente a los fenómenos, y pensábamos que los resultados de sus estudios simplemente eran el reflejo de lo real, por tanto asumíamos a la ciencia como la poseedora universal de la verdad objetiva.

El universo es concebido a partir de ese momento como la máxima expresión divina del orden; y el científico se embarcó en la búsqueda de esas leyes que regulaban el mundo, pero su ser no tenía que dejar ninguna huella en ese saber. El conocimiento fue condenado a permanecer neutro (Pujal, 1991, p.2).

Bajo esta premisa, si entendiéramos la realidad de manera objetiva, asumiendo que existen verdades universales que no tienen absolutamente ninguna relación con nuestro paso por el mundo, deberíamos asumir también que el conocimiento es neutro, y por tanto, también lo es el

sujeto que lo genera. Para lograr esta objetividad, el sujeto debía utilizar un método que había sido creado para evitar la injerencia del observador en el objeto que estudiaba; el método científico fue durante décadas el modo de generar conocimiento objetivo y neutro sobre la realidad. Entonces, para que el método científico sea un procedimiento coherente y confiable, debemos estar de acuerdo en que la realidad existe, que está formada por objetos positivos y que se encuentra fuera de los sujetos, por lo que la acción debe estar dirigida a describirla y a encontrar en ella aquellas leyes que permitan la predicción de fenómenos, para el mejoramiento de la calidad de vida de los seres humanos.

Gergen (1996), afirma que estos cuerpos discursivos, contenedores del desarrollo de teorías, metateorías y metodologías, son constituyentes de un núcleo de inteligibilidad, que permite sostener una serie de actividades relacionadas con las mismas, y que finalmente actúan permitiendo que, mediante criterios propios, una comunidad específica logre dar sentido a sus aseveraciones. Estos núcleos de inteligibilidad funcionan como redes de ideas que constituyen saberes y que luego son compartidos a la comunidad. En síntesis, un núcleo de inteligibilidad es un “[...] cuerpo de proposiciones interrelacionadas compartidas por los participantes en los diferentes enclaves científicos” (pp. 26-27).

Estos núcleos de inteligibilidad funcionan como articuladores de realidad, influyendo directa e indirectamente en el accionar de los sujetos en la vida cotidiana, sin ser el sujeto un posible artífice de sus prácticas y acciones.

[...] la investigación en ciencias humanas puede funcionar a fin de *sostener y/o intensificar la forma de vida existente*; y, [...] puede *permitir que las personas vivan más adecuadamente en el seno de estas tradiciones*. La primera de estas dos funciones es satisfecha con mayor plenitud por parte de las inteligibilidades teóricas: el modo que tiene el científico de escribir y explicar el mundo. Como elaboradores y proveedores articulados, respetados y visibles del lenguaje –y muy en especial los lenguajes que abordan la condición humana–, los científicos activos en las ciencias humanas pueden tener un influjo muy importante en las inteligibilidades dominantes de la sociedad y, así, en sus prácticas preponderantes (Gergen, 1996, p.80).

A nivel teórico metodológico, Gergen (1996), esboza una posibilidad de transformación de las inteligibilidades a través de la conjunción entre el pensamiento y la pragmática social, donde la “[...] acción actúa y sólo es inteligible vista al trasluz de su negación” (p.27), cada fenómeno

existente en la realidad, es entendido en tanto existe la posibilidad de que no sea, es decir la posibilidad de que la existencia engendre de forma simultánea a su aparición, su contradicción. Por esto, propone que el primer paso para intentar atacar un núcleo de inteligibilidad, es generar un lenguaje que provenga de núcleos alternativos de entendimiento, puesto que si se intenta encontrar una vía alternativa desde el mismo núcleo de inteligibilidad, lo que se generará como resultado no será más que la aseveración de una anomalía y no la posibilidad de un nuevo entendimiento. En segundo lugar, cualquier ejercicio de este tipo demandará la elaboración de las posibles consecuencias discursivas de las formas críticas que de ella provengan.

Una vez realizados estos ejercicios, es probable construir un nuevo núcleo de inteligibilidad; “[...] propuse el término teoría generativa para referirme a los enfoques de carácter teórico que se introducen contra, o contradicen abiertamente, los supuestos comúnmente aceptados de la cultura y abren nuevos modos de percibir la inteligibilidad” (Gergen, 1996, p.85).

Todas las aseveraciones que provienen de las tradiciones científicas (núcleos de inteligibilidad), implican que la verdad se encuentra en la naturaleza de las cosas, y por ende, nada de lo que se encuentre fuera de ella puede producir su modificación. Entre otras cosas, el conocimiento queda condicionado al espacio del individuo como una unidad específicamente capacitada para generar conocimiento, dejando fuera la injerencia del entramado de relaciones sociales en las que el sujeto se ha forjado.

La ciencia comienza a apoderarse del desarrollo de conocimiento objetivo, y por tanto, verdadero y neutro “[...] es irónico que la Ilustración, que fue una gran promesa de reemplazar el dogma con la libertad, haya lentamente establecido otro dogma” (Gergen & Cisneros, 2008, p.67).

Sujetas a esta concepción, las disciplinas sociales intentaron adoptar los mismos métodos para comprender al sujeto y la sociedad, produciendo representaciones que se constituyeron en “[...] herramientas cotidianas de producción de sentido” (Crespo, 2003, p.18).

No obstante, estos paradigmas (al igual que el dogma en la antigüedad) tampoco tuvieron la capacidad de mantenerse incuestionables, y gracias a una multiplicidad de factores, la

comprensión de la realidad ha tenido nuevos vuelcos. Hoy por hoy comprendemos que “[...] la realidad no tiene cualidades propias, sino aquellas que nosotros construimos a partir de nuestras experiencias en ella” (Wiesenfeld, 2001, p.122). Todo aquello que comprendemos como realidad está influido por la cultura, las instituciones educativas, la religión, el nivel socioeconómico, entre otros (Herrera, 2010). A raíz de la incorporación de estas nuevas formas de comprensión, se comenzó a cuestionar la neutralidad y la validez universal de los postulados científicos a partir de la última mitad del siglo XX.

Como símbolo de que esta crisis de las representaciones se gestó no sólo a nivel de las disciplinas sociales, encontramos a Maturana (1996), quien plantea la relevancia de comprender los principios básicos sobre la realidad, y de cómo ésta halla su justificación, con el fin de argumentar la importancia de la aplicación o realización de pautas de acciones concretas.

[...] sostengo que esto es así, sea que nos percatemos o no de ello, porque todo lo que hacemos como sujetos humanos modernos, a título individual, como entidades sociales, o como miembros de una comunidad humana no social, implica una respuesta explícita o implícita a esta pregunta (qué es la realidad) como base para los argumentos racionales que empleamos para justificar nuestras acciones (p.11).

Desde esta perspectiva, los sujetos obtienen de “lo real” un respaldo que le otorga sentido a sus prácticas. La interacción de los sujetos que comparten dichas prácticas unida a la legitimación histórica de las mismas, van generando la validación de su objetividad en un proceso continuo, donde la “validez” (realidad objetiva y naturalizada) consiste en una construcción que a simple vista parece desconocida para la sociedad, y que, por su carácter útil en relación al rol que cumple como argumento fundamental para la justificación de la acción, difícilmente es cuestionada. Ya anteriormente Nietzsche (1873) se había preguntado:

¿Qué es entonces la verdad? Un ejército móvil de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son (p.6).

La existencia de diversas formas de comprender la realidad da cuenta de que no hay sólo una realidad, sino tantas realidades como visiones posibles. La realidad, desde esta perspectiva, no

implica verdades absolutas. Lo real constituiría la objetivación de los vínculos humanos, la comprensión de la naturaleza otorgando un sentido inherente o propio a los objetos, un proceso de naturalización de las acciones a través de la construcción social de los significados y prácticas, y la adquisición de un carácter legítimo y verdadero de las prácticas sociales, permitiendo el establecimiento de modelos de significado comunes en una sociedad. De este modo, la verdad poseería una cualidad relativa, constituiría una producción virtual, la cual es experimentada como un proceso natural y objetivo, posibilitando diversos modos de significación.

En síntesis, estos planteamientos ponen en crisis a las distintas posturas filosóficas clásicas, que se empeñan en encontrar los mecanismos subyacentes a los fenómenos conductuales, explicando la dinámica del accionar humano desde una óptica esencialista, donde nos encontramos con que todos tienen como objetivo demostrar la particularidad del sujeto desde leyes fundantes y/o unidades naturales que permitirían establecer patrones comunes para entender los fenómenos sociales.

1.1.2 Vuelco paradigmático

A final del siglo XX, se produjo un “[...] deterioro de las creencias tradicionales en la representación verdadera y objetiva del mundo” (Gergen, 1996, p.51), ya en esa época la premisa de la realidad como independiente de los sujetos comenzó a ser fuerte y ampliamente cuestionada por pensadores desde distintas disciplinas.

El supuesto de una realidad externa, objetiva y neutra de la ciencia, despoja a los sujetos de su capacidad transformadora, ya que bajo este entendimiento, nosotros, los seres humanos, nada tenemos que ver con nuestra realidad. Se desprende una separación radical entre sujetos y objetos, donde cualquier descripción que se haga por fuera del método científico es subjetiva y, por tanto, especulativa.

[...] la disciplina ha sido heredera sin darse cuenta de una cosmovisión cartesiana en la que se ha hecho una fuerte distinción entre el sujeto y el objeto de conocimiento, siendo la mente lo que refleja el elemento material, y la conciencia, el espejo de la naturaleza. En el pasado hemos aceptado la distinción como algo seguro; representa parte del sentido común

sedimentado de la disciplina y en realidad, de un modo más general, de la cultura (Gergen, 1996, p.157).

Autores como Kuhn (2006) y Feyerabend (1992) critican a través de la teoría de la ciencia, la incapacidad del método científico para conciliar teorías que provienen de la misma fuente metodológica. Elementos como, la importancia de la historicidad de la ciencia, “[...] determinar quién y en qué momento descubrió o inventó cada uno de nuestros hechos, leyes y teorías actuales y [...] describir y explicar el cúmulo de errores, mitos y supersticiones que han inhibido la acumulación más rápida de los [...] textos científicos” (Kuhn, 2006, p.58); la intrusión de lo anómalo, “[...] hechos que son independientes de los sistemas de inteligibilidad [...] anomalías tácticas que no son inteligibles en términos del paradigma prevalente, o no pueden ser predichas por éste” (Gergen, 1996, p.33); y el concepto de paradigma, “[...] leyes, teorías, aplicación e instrumentación, [que] suministran modelos que engendran tradiciones particulares y coherentes de la investigación científica” (Kuhn, 2006, p.71); permitieron establecer un quiebre en el desarrollo del paradigma positivista.

Por otro lado, la oposición a las lógicas del método científico, con la sospecha de que sus criterios de racionalidad son irrelevantes, aludiendo a que, la ciencia no posee una metodología estática estructurada, sino que trata de solucionar problemas utilizando variados procedimientos atingentes mediante “[...] normas obtenidas de experiencias anteriores, sugerencias heurísticas, concepciones del mundo, disparates metafísicos, restos y fragmentos de teorías abandonadas [...]” (Feyerabend, 1992, p. 1).

Gergen (1996), afirma que Kuhn y Feyerabend, logran demostrar con claridad los problemas de la tradición empirista en relación al problema de la inconmensurabilidad del paradigma, declarando que “[...] la verdad podría ser un espejismo” (p.65), y que de una u otra forma estos autores contribuyen a elaborar “[...] esencialmente una explicación social del conocimiento científico” (p.45). Esto junto a diversas fuentes de producción teórica, permitieron forjar el camino hacia un proyecto alternativo de inteligibilidad y de ciencia.

Por otra parte, entre las décadas de los sesenta y ochenta, alcanzó notoriedad el descontento de los sujetos con su realidad, y se produjeron fuertes movimientos políticos y sociales que le reclamaban a las disciplinas sociales su poco compromiso político e ideológico (Ibáñez, 2003).

Esto provocó una fuerte crisis a nivel de las ciencias y específicamente en la disciplina psicológica, la que tuvo que aprender a reinventarse producto de las exigencias que el contexto le realizaba. La crisis en la disciplina está vinculada con un replanteamiento general que se hace del paradigma de la racionalidad científica de la modernidad (Pujal, 1991).

Es por esto que, el sujeto comienza a ser comprendido en su realidad socio-histórica como producto de la cultura.

El mundo de la vida cotidiana no sólo se da por establecido como realidad por los miembros ordinarios de la sociedad en el comportamiento subjetivamente significativo de sus vidas. Es un mundo que se origina en sus pensamientos y acciones, y que está sustentado como real por éstos (Berger & Luckmann, 1968, p.3).

Este vuelco epistemológico es el que nos permite comprender los fenómenos desde una perspectiva diferente. Berger & Luckmann (1968), afirman que:

El hombre está biológicamente predestinado a construir y a habitar un mundo con otros. Ese mundo se convierte para él en la realidad dominante y definitiva. Sus límites los traza la naturaleza, pero una vez construido, ese mundo vuelve a actuar sobre la naturaleza. En la dialéctica entre la naturaleza y el mundo socialmente construido, el propio organismo humano se transforma. En esa misma dialéctica, el hombre produce la realidad y por tanto se produce a sí mismo (p.225).

Surge el construccionismo social en el seno de las aportaciones de Foucault, el interaccionismo simbólico, la dialéctica Hegeliana, la teoría de la complejidad, el pragmatismo de Rorty, los desarrollos del giro lingüístico de Wittgenstein, las aportaciones de la Escuela de Frankfurt, el auge del postestructuralismo, entre otros conocimientos que se estaban generando en la época y que aportaban al debate tanto del compromiso de las disciplinas sociales con los discursos hegemónicos, como con la idea del individuo como único poseedor del conocimiento (Ibáñez, 2003). “Estas propuestas alternativas resultantes son internamente heterogéneas pero comparten un conjunto de presupuestos comunes encaminados a proponer formas alternativas de producción de conocimiento” (Pujal, 1991, p.3).

Si bien Berger & Luckmann, ya habían acuñado el término en “La construcción social de la realidad” el año 1968, es Gergen quien utiliza el término construccionismo social para nombrar

esta nueva forma de comprender la realidad, en la que el sujeto se asume como constructor de ésta, donde la mayor atención se deposita en las relaciones sociales por sobre el individuo.

Se trata de una revolución que se extiende a través de las disciplinas y que sustituye la epistemología dualista de una mente cognoscente que se enfrenta a un mundo real por una *epistemología social*. El lugar del conocimiento ya no es la mente del individuo sino más bien las pautas de relación social (Gergen, 1996, p.167).

En efecto, desde esta nueva forma de comprender la realidad se asume que no existen objetos positivos como posibles de conocer sin la mediación del sujeto cognoscente, además, lo que se diga del objeto o el fenómeno no será un simple reflejo del mismo, sino la construcción que de él se realice mediante el lenguaje como convención social. Por lo mismo, el conocimiento es apartado del lugar del sujeto y es ubicado en el seno de los intercambios sociales (Gergen, 1989).

Lo que sabemos de la realidad no es sino el producto de lo que, en su desarrollo histórico, se ha forjado como explicación dependiente de las construcciones que la sociedad ha desarrollado y ha asumido como verdaderas.

1.1.3 Supuesto y comprensión de la realidad desde el socioconstruccionismo

Según Martín Criado (1998), es necesario desligarse de la perspectiva idealista del lenguaje y construir una perspectiva pragmática que permita comprender lo que él denomina los “decires y hacerres” en las situaciones y relaciones sociales. Este autor, apoyándose en Goffman (1974), afirmará que el sujeto no es algo que se debe hallar, sino que el individuo es creado y a la vez se crea a sí mismo en el producto de la construcción y reconstrucción de las relaciones sociales. Y, en la base de esta nueva forma de entender la realidad, es que el análisis radica en devolver al sujeto su carácter histórico y cultural, atendiendo a estos elementos como principales agentes de significación en el desarrollo de las sociedades.

Gergen (1996), plantea respecto del socioconstruccionismo como nuevo paradigma:

En este caso, tanto el empirismo como el racionalismo formarán el polo rechazado de una nueva dualidad –ambos sostienen que el conocimiento es una posesión *individual*, mientras

que la nueva polaridad tomará el conocimiento como un producto resultante de las relaciones *comunitarias* (p.45).

El sujeto ha estado siempre en el centro de las preocupaciones de la psicología, principalmente puesto que se creía que sólo en él era posible la formación del conocimiento, la “[...] psicología científica, más que cualquier otra disciplina de investigación ordenada, ha aceptado el desafío de hacer válidas y fiables las exposiciones de los procesos mentales individuales” (Gergen, 1996, p.23).

Sin embargo nosotros, los seres humanos, aun comprendiendo que somos constructores de la realidad que vivimos, debemos también advertir que la posibilidad de modificarla no pasa únicamente por nuestra voluntad.

Que la verdad y el conocimiento del mundo son relativos a la posición socio-histórica del sujeto que lo enuncia es algo que casi todas y todos seríamos capaces de admitir como cierto, de la misma forma que también reconoceríamos que el sujeto no es soberano por lo que respecta a la capacidad de transformar el mundo (Pujal, 1991, p. II).

Las construcciones sociales, bajo esta óptica, son todas aquellas creencias y prácticas que constituyen el conocimiento, y con las que los sujetos se desenvuelven en un contexto específico.

Estas construcciones aparecen la mayoría de las veces como verdades que dan cuenta de una realidad que precede la existencia del sujeto. “Los términos y las formas por medio de las que conseguimos la comprensión del mundo y de nosotros mismos son artefactos sociales, productos de intercambio situados histórica y culturalmente y que se dan entre personas” (Gergen, 1996, p.73).

Entonces, la teoría socio construccionista comprenderá la realidad como un fenómeno que es resultado de un proceso social, el cual se configura en la interacción humana. Consiste en un proceso organizador de carácter dinámico, un devenir de la praxis cotidiana entre los actores sociales, por ende “[...] no existe ninguna descripción «verdadera» de la naturaleza de las cosas” (Gergen, 1996, p.41).

En síntesis, entenderemos, que la realidad, es una construcción social histórica y materialmente relativa que manifiesta el lugar de la tradición y de la cultura, donde el qué y el cómo producir son fundamentales. Es la invención de artefactos o aparatos que son producto histórico de la sociedad en su conjunto, que emanan de los complejos sistemas de asociatividad y que proliferan como formas de acción, constituyen piezas organizadas en distintos dispositivos o mecanismos, que están dotados de sentido y significado, y que operan en la práctica relacional. Se manifiestan como creencias, conocimientos, significados, estereotipos, ideales, prejuicios, cánones, gustos, formas, estilos, símbolos, mitos, iconos, etc., que no son más que la práctica misma de los seres humanos.

Es importante detenerse aquí para comprender como es que Gergen advierte la conformación de las construcciones sociales. Para él, es absolutamente relevante el papel que juega el lenguaje en la sociedad, lenguaje comprendido desde el giro lingüístico de Wittgenstein como formativo y no representacionista. Desde este enfoque, el lenguaje adquiere su significado en las relaciones sociales dadas en contextos específicos.

Cuando se expresan estos términos, el construccionismo social es un compañero compatible para la concepción wittgensteiniana del significado como un derivado del uso social. Para Wittgenstein (1953) las palabras adquieren su significado dentro lo que metafóricamente denomina «juegos del lenguaje», es decir, a través de los sentidos con que se usan en las pautas de intercambio existente (Gergen, 1996, p.77).

El construccionismo entonces, asume que las explicaciones y descripciones de la realidad “[...] son el resultado de la coordinación humana de la acción [Y, en cuanto al rol que juega el lenguaje en la construcción, plantea que] Las palabras adquieren su significado sólo en el contexto de las relaciones actualmente vigentes” (Gergen, 1996, p.73).

Asimismo, es que Martín Criado (1998), plantea que “[...] hemos de estudiar el lenguaje no como relación referencial, sino como práctica en un universo de prácticas” (p.59).

El lenguaje adquiere su preponderancia en el entramado de relaciones sociales gracias a que se presenta como un dispositivo activo de “[...] poder garantizado en el intercambio humano” (Gergen, 1996, p.70). Donde la posibilidad de acción radica en los ámbitos de interacción en los

que el lenguaje se desarrolle, convirtiéndose en formas de vida que contienen modos de control y dominación (Gergen, 1996).

Para que el lenguaje adquiriera sentido es necesaria la existencia de al menos dos sujetos, siendo uno el portador del discurso, y el otro quien significa aquello que el hablante enuncia, logrando así completar la acción y darle sentido. “Comunicar es por consiguiente el privilegio de significar que otros conceden” (Gergen, 1996, p.321).

Siguiendo esta línea, lo que el sujeto narre de algún fenómeno particular o de sí mismo, tiene su punto de partida en la interacción. Por tanto, la auto narración es también una expresión del sujeto de aquello que ha aprendido en el lenguaje, tanto del deber ser como del ser mismo, que en permanente diálogo con otros, puede verse transformado. “En este sentido, las narraciones son recursos conversacionales, construcciones abiertas a la modificación continuada a medida que la interacción progresa” (Gergen, 1996, p.234).

Gergen (1996), vislumbra la posibilidad de transformar realidades a través de la modificación de las prácticas lingüísticas en el ámbito de las relaciones sociales, a partir de ciertos modos del hacer construccionista.

Las más importantes oberturas a la innovación son: la *desconstrucción*, en la que todas las suposiciones y presupuestos acerca de la verdad, lo racional y el bien quedan bajo sospecha – inclusive las de los desconfiados-; la *democratización*, en la que la gama de voces que participan en los diálogos resultantes de la ciencia se amplifica; y la *reconstrucción*, en la que nuevas realidades y prácticas son modeladas para la transformación cultural (p.88).

A través de este proceso de deconstrucción surgen nuevas construcciones sociales, nuevas formas de hablar, de relacionarse y por tanto nuevas realidades (Crespo, 2003). Pero, a pesar de que en el marco de las transformaciones socioculturales el sujeto sea un agente activo, muchas veces no es consciente de la existencia de vías alternativas y, en tanto artefacto, se limita a reproducir las pautas que le preceden.

El ser humano posee la certeza de que la vida cotidiana es tan real para él como para los otros precisamente por su condición hegemónica, porque es compartida y transmitida por toda la sociedad a través de los procesos de interacción y comunicación con los otros (Herrera, 2010, p.32).

Sin embargo, estos esquemas de ninguna manera dejan determinados a los sujetos, dado que las constelaciones de significados históricos constituyen simplemente una pauta o esquema para el sujeto en su accionar, y no una estructura inamovible, que comprende al sujeto desde una exterioridad objetiva con sus prácticas inherentes, al contrario, en sus cualidades transformadoras encuentra las disposiciones condicionantes que permiten construir una percepción única y singular del mundo, que producen y reproducen esquemas artificiales como si fueran naturales, sin ser el sujeto un creador espontáneo de la realidad que mantiene.

Como ya hemos dicho, la construcción social de realidad se genera por la coordinación global de las prácticas sociales, las cuales se caracterizan principalmente por su diversidad sobre todo en lo que a modos de relación se refiere. Es precisamente esta coordinación la que permite dar cuenta de los sistemas de significados comunes que se presentan en una sociedad. “En este caso la atención se dirige más al sistema del lenguaje o a los signos comunes a una cultura dada. La sociedad se mantiene unida, en efecto, mediante la participación común en un sistema de significación” (Gergen, 1996, p.230).

No obstante, ninguna sociedad es dueña de la producción y continuidad de las significaciones, ya que si bien presenta un contexto normativo, los sujetos poseen la capacidad de interpretarlo y resignificarlo contribuyendo a la producción del mismo. Esto se traduce en diversos modos de accionar y de pensar. De esta forma, se comprende que “[...] no es simplemente la repetición ni la univocidad las que sirven para reificar el discurso, sino la gama completa de relaciones de las que forma parte ese discurso en cuestión” (Gergen, 1996, p.73), así la mantención de estos esquemas de referencia depende de la existencia de un espacio de relatividad en el marco de los significados, donde no existe un control efectivo de las prácticas sociales, por ende, no implica que todos los sujetos construyan de igual forma un significado de los procesos de vinculación, dado que las relaciones sociales son más complejas y no presentan un carácter rígido ni estático.

Los enunciados tienen su significado dentro de un *género*, esto es dentro de un modo de hablar asociado a una forma de vida social con una «historia» tal que determinadas palabras producen una «repercepción» o «resensación» de usos autorizados del pasado [...] (Shotter, 2001, p.268).

Esto permite comprender la dinámica que se genera en la producción de significados, que a través del contacto con ciertas pautas de significado, estructuran y actualizan los discursos. La existencia de una base de conocimientos ancla la experiencia de los individuos a determinados sistemas, donde la pertenencia a un grupo social se encuentra instaurada en el marco de creencias que estos han construido de la realidad y que han sido producto de una historia común. Según Shotter (2001):

El supuesto de una realidad ya estable y bien formada que está «más allá de las apariencias», llena de «cosas» identificables independientemente del lenguaje, debe ser sustituido por el supuesto de un mundo inestable, vago, especificado sólo en parte, abierto a ulteriores especificaciones como resultado de la actividad comunicativa humana (p.267).

Este elemento es fundamental para comprender el desarrollo de las sociedades y la variación del desarrollo cultural e histórico, las distintas expresiones culturales modernas y la singular organización de las prácticas de los distintos actores sociales.

Cada sociedad tiene un modo de funcionamiento específico, que considera un sinnúmero de aspectos en relación al deber ser en contextos determinados, esto se configura a través de estructuras que producen el ordenamiento de la misma. Depositadas en la base de los significados, son las construcciones del mundo, de la capacidad humana de creación “[...] esto es una «ideología viviente»: un modo de hablar, pensar, percibir, actuar y *evaluar* constitutivo de una forma de relaciones sociales que privilegia a algunos miembros del grupo por sobre otros” (Shotter, 2001, p.268).

En síntesis, el construccionismo social se caracteriza principalmente, según Iñiguez (2005), por:

[...] antiesencialismo (las personas y el mundo social somos el resultado, el producto, de procesos sociales específicos); relativismo (la “Realidad” no existe con independencia del conocimiento que producimos sobre ella o con independencia de cualquier descripción que hagamos de ella); el cuestionamiento de las verdades generalmente aceptadas (el continuo cuestionamiento de la “verdad”, poniendo en duda sistemáticamente el modo cómo hemos aprendido a mirar el mundo y a mirarnos a nosotros mismos); determinación cultural e histórica del conocimiento, y el papel conferido al lenguaje en la construcción social (La realidad se construye socialmente y los instrumentos con los que se construye son discursivos) (p.2).

1.2. Construcción y cambio social

1.2.1 Crítica al construccionismo como nueva herramienta de poder

La amplitud y extensión de la teoría socio construccionista, que en un primer momento parecía ser una posibilidad de crítica, fue reduciendo su alcance como teoría en relación a la falta de precisión en su conceptualización con términos y descripciones muy generales respecto a formas de entendimiento. Si bien esto permitió que el socio construccionismo pudiese ampliarse a diversas disciplinas, fue este mismo ejercicio el que la convirtió en una teoría laxa y flexible en donde prácticamente “[...] casi todo tiene cabida” (Ibáñez, 2003, p.158).

Por otra parte, el construccionismo social ha perdido aquello que lo hizo proliferar con tanta rapidez dentro de la disciplina, y que hace referencia principalmente a su carácter instituyente.

Una de las limitaciones o debilidades que el construccionismo social tiene en la práctica de los últimos años, como señalan Ibáñez (2003) e Íñiguez (2005), es que su propio éxito lo ha ido institucionalizando poco a poco. Esto inevitablemente le ha ido quitando su carácter emancipador, corriendo el riesgo de transformarse en una hegemonía más. Aunque esto no está tan claro aún, si parece hacerse más patente que ha ido perdiendo su rol en la transformación social, quedándose más en la deconstrucción teórica diseminada por los canales tradicionales de la ciencia, y esforzándose menos por llegar a intervenir en la vida social cotidiana (Inostroza, 2011., p.3).

Lo que surge como propósito en Gergen de poder masificar esta nueva forma de entendimiento, finalmente, queda reducido al campo del academicismo, y las propuestas de transformación de la tradición para generar nuevas prácticas, quedan encapsuladas en sus propios presupuestos teóricos sin lograr salir finalmente como fórmula de acciones transformadoras.

Hoy, enrolarse en las filas construccionistas es acogerse a las herramientas de poder propias de una orientación que proporciona, al igual que las orientaciones dominantes de la Psicología Social, aunque en menor cuantía, medios de publicación, plazas universitarias y recursos para la investigación (Ibáñez, 2003, p.159).

De alguna manera, esta teoría se ubica, sin quererlo, en un lugar de omnipotencia frente a la realidad, y, aun cuando es significativa para la psicología social debe ser especificada en parte y amplificada en otras.

1.2.2. Oposición a la concepción de discurso como principio de realidad

Gergen (1996), afirma que la preocupación de las ciencias socioconstruccionistas es poder establecer una comprensión entre el lenguaje descriptivo y el mundo que representa, y de esta forma, poder avanzar hacia la comprensión y explicación de los fenómenos cotidianos. A través de su obra es evidente su matiz posmoderno, donde “[...] ya no buscan una base lógica racional para la vinculación precisa de la palabra y el mundo; más bien [...] la suposición de que el lenguaje puede representar, reflejar, contener, transmitir o almacenar conocimiento objetivo” (p.54). Para este autor, “[...] el lenguaje puede contener la verdad [...] la ciencia puede proporcionar descripciones objetivas y exactas del mundo” (p.57) y que el lenguaje se ve amenazado como “portador de la verdad.

Gergen, eleva el lenguaje a la categoría de principio fundamental para el construccionismo social. Y aunque su noción de artefacto social es relacional, propone una visión representacionista del mismo, al asumir que las construcciones sociales pueden ser modificadas a través de la transformación discursiva.

A diferencia de la crítica realizada como “reduccionismo lingüístico” defendida por Ibáñez (1994), donde se acusa al construccionismo de poseer una naturaleza lingüística, y no formativa, nuestra crítica apunta al carácter reduccionista y de subordinación de la verdad y de la realidad al lenguaje. Al igual que la crítica que Gergen (1996) realiza a la tradición marxista donde “[...] la exigencia de la verdad se origina por compromisos ideológicos (p.67), y a la tradición literaria, que “[...] elimina el objeto en cuanto piedra de toque del lenguaje, sustituyéndolo no por la ideología sino por el texto” (p.67); el socio construccionismo ha “[...] dejado de lado los «objetos» que ejercen sus efectos por medios esencialmente no lingüísticos, tales como son el cuerpo, ciertas tecnologías o las propias estructuras e instituciones sociales” (Ibáñez, 2003, p.159). El lenguaje es vehículo de la práctica y no la acción misma.

Esta «parcialidad» no es grave porque nos haya privado de ciertos conocimientos sobre objetos interesantes, sino porque, por decirlo de alguna manera, ha desequilibrado el socioconstruccionismo haciéndole olvidar la importancia de las condiciones materiales de existencia. No solo se ha ignorado aquello que actúa con independencia del discurso, sino que se le ha «invisibilizado» con todas las consecuencias que se desprenden de este tipo de operación (Ibáñez, 2003, pp.159-160).

De esta forma, es que el lenguaje debe ser igualmente restringido a los marcos que posibilitan su producción y a la eficacia de la cual es producto, o sea, que debe encontrar sus límites como productor de realidad, por un lado en el ejercicio mismo del lenguaje como producto consciente de “prácticas visibles”, y por otro lado que su acción sólo es comprendida en el proceso mismo de su circulación efectiva como práctica social. Con esto queremos afirmar que el lenguaje no abarca todas las dimensiones de la vida humana, como la comprensión de realidades no lingüísticas e invisibles, sino que su función debe ser comprensible en el ejercicio material e histórico que produce, y en el que se produce, como un intercambio y producción psicosocial, donde el discurso reproduce las formas de vida.

Esto no significa que el lenguaje pueda portar la verdad, sino que los artefactos sociales no son per se la realidad.

Por otro lado, hacerse parte de la visión construccionista, para Gergen (1996), es comprometerse a abrir las posibilidades de transformación a través de la transmutación de las prácticas discursivas, lo que permitiría la emergencia de nuevas formas de relación y por tanto de nuevas realidades. “Para los construccionistas, los conceptos con los que se denominan tanto el mundo como la mente son constitutivos de las practicas discursivas, están integrados en el lenguaje y, por consiguiente, están socialmente impugnados y sujetos a negociación” (p.94). A lo que Ibáñez (2003) plantea: “El problema radica más bien en que la necesaria atención prestada al ámbito de la discursividad no haya ido de la mano de un igual interés por el campo, amplísimo, de las prácticas de carácter no discursivo” (p.159).

Este aspecto será esencial para comprender la construcción social de la afectividad, que ha sido recluida al espacio del “sin sentido” y como meros productos discursivos, como veremos más adelante.

Finalmente afirmaremos que el lenguaje ejerce poder a través de los artefactos sociales, y que estos a su vez, deben ser comprendidos desde una concepción materialista. Según Castoriadis (1993), ganada la revolución rusa, los dirigentes quedaron atrapados en el vacío institucional producto de ésta, y vieron la urgencia de crear una nueva institucionalidad que se desligara de la tradición, pero no hicieron más que poner nuevos nombres a las mismas instituciones. “La revolución creaba un nuevo lenguaje, y tenía cosas nuevas que decir; pero los dirigentes querían decir con palabras nuevas cosas antiguas” (p.210). Al creer que el lenguaje contiene en sí toda forma de dominación, y toda verdad, se reduce el problema del poder a aparatos descriptivos de la realidad, que relacionales o no, se desligan de los mecanismos que engendran formas de asociatividad determinadas.

1.2.3. Crítica al concepto de objetividad

Uno de los principales postulados de la teoría de Gergen es su crítica a la objetividad, a través de esto, logra despojar al científico de la capacidad de acceder a la realidad sin su mediación en el proceso. Y, aun cuando esta concepción adquirió gran importancia a nivel de las disciplinas sociales por el quiebre que significaba en la forma de comprender el mundo, sus esfuerzos quedaron reducidos simplemente al carácter objetivo con el que las ciencias han logrado posicionarse en el lugar de la verdad (Gergen, 1996). La crítica que hace a la objetividad comprende al objeto en tanto positivo, es decir, alude principalmente a la objetividad de las ciencias.

El discurso de la objetividad no logra revelar las problemáticas de sus propios orígenes y libra batalla a todos los lenguajes que no son objetivos. Por consiguiente, amenaza la rica y variada gama de formas lingüísticas alternativas, recursos pragmáticos generados desde la historia de la cultura (Gergen, 1996, p.226).

Compartimos con Gergen la idea de que el discurso es un fuerte dispositivo de poder, en tanto los sujetos no se cuestionan los órdenes establecidos y más bien reproducen pautas de dominación, haciendo incluso el ejercicio de justificarlas. Sin embargo, hay una fuerte problemática en asumir la teoría construccionista de Gergen como lente para estudiar la realidad social, y es que en su afán por refutar el concepto de objetividad cae en una especie de relativismo, en donde todo puede ser diferente de cómo es o ha sido. “[La objetividad] excluye

muchas de las voces que se alzan reclamando la plena participación en las construcciones que en la cultura se hacen del bien y lo real” (Gergen, 1996, p.226).

Si bien tiene razón en que nuestro conocimiento del mundo no proviene del mismo tal cual es, en forma de representación, no pone en discusión la manera como, a través del proceso de subjetivación, los sujetos hacemos objetivas las prácticas sociales. Asume que al ser las prácticas lingüísticas construcciones realizadas a través de acuerdos sociales, la transformación social radica en la modificación de estos acuerdos. Sin embargo, Ibáñez (1994) se hace cargo de esta problemática.

Insisto una vez más, la realidad existe, está compuesta por objetos, pero no porque esos objetos sean intrínsecamente constitutivos de la realidad sino porque nuestras propias características los «ponen», por así decirlo, en la realidad. Y es, precisamente; porque son nuestras características las que los constituyen, por lo cual no podemos trocear la realidad a nuestro antojo y creer que si la realidad depende de nosotros, entonces podemos construir la realidad que nos venga en gana (p.267).

Gergen no asume la posibilidad de comprender la objetividad como objetivación, en tanto los sujetos asumen su realidad como verdadera y obvia, y, más bien se dedica a detallar los dispositivos que la ciencia utiliza para hacer parecer sus postulados como verdades objetivas, y, por tanto, incuestionables.

Creemos que si podemos representar, nombrar, conocer los objetos del mundo es porque ya están ahí y porque preexisten a su representación y al acto de nombrarlos. Pero esto no es así. Lo que tomamos por objetos naturales no son sino *objetivaciones* que resultan de nuestras características, de nuestras convenciones y de nuestras prácticas. Esas *prácticas de objetivación* incluyen, por supuesto, el conocimiento científico o no, las categorías conceptuales que hemos forjado, las convenciones que utilizamos, el lenguaje en el cual se hace posible la operación de pensar (Ibáñez, 1994, pp.266-267).

Y, de esta manera, comprendemos que la objetividad ya no es solo tema de las ciencias, ni del método científico, sino que se transforma en un dispositivo casi invisible que nosotros mismos como sujetos de producción de nuestra realidad creamos; “[...] los objetos que componen la realidad psicológica, no proceden de una supuesta «naturaleza humana» en la cual estarían precontenidos de forma natural, sino que resultan de las prácticas de objetivación que nosotros mismos hemos desarrollado” (Ibáñez, 1994, p.267).

Este ejercicio de objetivación, reproduce concepciones de la realidad que sin ser ejercicio de una “conciencia” reflexiva, engendra un producto, que efecto de su propia producción engeguece al sujeto de su propia intencionalidad o posicionamiento en las estructuras de poder, generando “certezas”, que operan como impulsores o fundamentos de la acción. Martín-Baró (1995), plantea: “[...] la acción es una síntesis de objetividad y subjetividad, de conocimiento y de valoración, no necesariamente consciente, es decir, que la acción está signada por unos contenidos valorados y referidos históricamente a una estructura social” (p.17).

Justamente la alusión que Martín-Baró hace al concepto de acción es lo que nos permite vislumbrar que finalmente nosotros como sujetos históricos hemos objetivado la realidad, y que el hecho de cuestionar la objetividad como modo de conocer científico no es suficiente para que obtengamos una nueva forma de comprender la realidad, y por ende, de transformarla. “*La sociedad es un producto humano. La sociedad es una realidad objetiva. El hombre es un producto social*” (Berger & Luckmann, 1968, p.82).

1.2.4. El ineludible posicionamiento político

Si bien el construccionismo asume que no existen formas de hablar que no impliquen una cierta visión de mundo, Gergen nunca explicita cuales son las consecuencias políticas de estudiar la realidad desde el socio construccionismo. Aun cuando se hace cargo de la emergencia de consecuencias a nivel relacional, en ningún momento define qué tipo de realidad se construye desde su producción teórica.

Según Gergen, la función de la teoría es generar dudas acerca de las «evidencias» incuestionadas, plantear preguntas fundamentales acerca de la vida social actual, contribuir a romper los esquemas establecidos y engendrar, a través de esta labor crítica, alternativas de acción novedosas que permitan desarrollar nuevas relaciones sociales (Ibáñez & Íñiguez, 1996, p.67).

De esta manera, el carácter instituyente del socioconstruccionismo, invita a develar aquellos conocimientos que están anclados como formas tradicionales de inteligibilidad, y propone una nueva manera de investigación social, que expanda “[...] sustancialmente el alcance y la significación de los empeños de las ciencias humanas” (Gergen, 1996, p.51). Siguiendo esta misma línea, estudiar qué tipo de sociedad ha edificado nuestro conocimiento y qué esquemas

producimos y reproducimos como sistemas de dominación y de entendimiento, así como la posibilidad de encontrar beneficios y perjuicios en los modos de interacción social, intentando no perder de vista que en nuestro devenir como sujetos contruidos socialmente, existen, sin duda, aspectos valorativos que se han arraigado profundamente en nuestros cuerpos y que pueden manifestarse cada vez que hagamos algún juicio sobre la realidad. “Tal vez nuestra mejor opción sea mantener la mayor sensibilidad posible hacia nuestros sesgos y comunicarlos tan abiertamente como sea posible. Puede que los compromisos de valor sean inevitables, pero podemos evitar disfrazarlos como reflejos objetivos de la verdad” (Gergen, 2007, p.10).

Cada vez que estudiamos un fenómeno tenemos que asumir que los resultados de nuestros estudios estarán impregnados de intereses ideológicos, económicos, sociales y políticos. Por tanto debemos asumir la inevitable subjetividad que implica cualquier actividad humana en el área del conocimiento (Herrera, 2010). De esta forma se abre paso a un replanteamiento que debe tener la psicología social, con respecto al compromiso político que se asume.

Ibáñez (1993), apoyándose en Martin-Baró (1985), afirmará que la lucha política es inalienable a las ciencias, y que incluso una posición de neutralidad, denuncia el carácter político en cuestión.

Todos los profesionales de las ciencias sociales hemos escuchado, o leído, en algún momento unas llamadas más o menos apasionadas que nos incitaban a asumir *explícitamente* un “compromiso político” desde nuestra propia condición de estudiosos de los fenómenos sociales. [...] Se nos ha dicho que toda inhibición en esta cuestión disimulaba en realidad un compromiso *latente* con el mantenimiento y la reproducción del “*status-quo*” social, es decir con la perpetuación de las desigualdades, las injusticias, las explotaciones y las opresiones sociales (pp.19-20).

Con esta mirada de los estudios de los fenómenos sociales, claramente ocurre una negación de la dimensión propiamente política que conlleva la psicología social. Por un lado se considera que los procesos y los mecanismos con los que trabaja la psicología social, son independientes de los contenidos que forman a éstos mismos. Es decir, al aplicar los conocimientos dentro del campo de la psicología, serán tratados con un carácter de exterioridad con respecto a los fenómenos políticos que se quieran abordar.

[...] en otras palabras, la psicología social por una parte, y los fenómenos políticos por otra, constituyen «objetos claramente distintos» tal y como lo exige nuestro legado epistemológico cartesiano. Es más, la psicología social se presenta como un instrumento “neutro” en relación con el objeto sobre el cual se «aplica» (Ibáñez, 1993, p.23).

Esta concepción da cuenta de cómo nuestra disciplina se ha desligado de las consecuencias prácticas de sus propios constructos teóricos, como si la formulación de teorías sobre el ser humano fueran espejos de la realidad. Sin duda, asumir como verdadera esta premisa tiene como consecuencia la reproducción de las pautas de relación social y, con esto, los modelos de dominación y explotación mantenidos por las mismas.

La ideología y el poder (temas que serán abordados con mayor profundidad más adelante), han operado en las prácticas de la psicología social, y en sus teorías, orientando y distribuyendo el trabajo y la línea investigativa hacia objetos de estudio que parecen relevantes a las demandas sociales. Sin embargo, la psicología social no se ha hecho cargo de esta implicancia y, ha influido en el ámbito político produciendo y reforzando aquellas concepciones de sujeto que permiten perpetuar las formas de organización que operan como hegemónicas para la sociedad.

La acción investigadora tiene consecuencias políticas y, a su vez, lo político se constituye, entre otros elementos, mediante los procesos que van dando vida a la psicología social y que se construyen como conocimientos científicos. “En otras palabras se trata de explorar la idea de que la psicología social es *intrínsecamente política*, y de que cuando esta disciplina se interroga acerca de los fenómenos políticos está investigando algo de lo cual ella misma forma parte” (Ibáñez, 1993, p.25).

Si bien, el construccionismo social se hace cargo de los peligros de asumir las descripciones de la realidad como incuestionables y, por tanto, naturales y obvias, no expone con claridad cuáles son las consecuencias de no hacerlo y, más bien, “[...] pretende funcionar como una teoría generativa que sirva para socavar el compromiso con los sistemas predominantes de construcción teórica y para generar nuevas opciones de acción” (Crespo, 2003, p.15), omitiendo cuales son estas opciones, y qué tipo de sociedad construyen.

Según Ibáñez (1994), “[...] los psicólogos coayudamos a conformar la realidad psicológica, no solamente utilizando nuestros conocimientos para incidir sobre ella, sino mucho más directamente a partir de los propios conocimientos que elaboramos” (p.268). Por lo tanto, además de promover los conocimientos teóricos y técnicos que surgen en la psicología, debemos ser capaces de reflejar la construcción del sujeto resultante de esta forma de entendimiento y asumir que este ser humano se involucra directamente en un orden social específico. Para que esto se materialice, es necesario nuevamente tomar en cuenta las estructuras que inciden en esta situación, el rol que cumple la psicología social en las intersubjetividades, es decir, como edifica las concepciones y promueve los conocimientos que constituyen a los sujetos en las sociedades, suscitando los valores, motivaciones, deseos, sentimientos, representaciones, que hacen que un sujeto sea gobernable (Ibáñez, 1993).

En otras palabras, hacerse cargo de manera concreta del devenir del sujeto, asumiendo un compromiso político, teniendo en consideración que éste no es un ámbito que se pueda tratar desde fuera, donde asumamos plenamente los cambios y las redefiniciones que se deben hacer tanto a los conceptos, como a los roles que promueve la psicología social, comprendiendo la realidad social ya no desde la concepción neutral y objetiva, en términos representacionistas, sino que tomando el carácter reflexivo de las ciencias sociales, considerando que son éstas mismas partidarias de lo que se pretende interpretar y esclarecer, desmitificando las tradiciones clásicas. “Quizás podamos desembocar de esta forma en una ciencia social, que abra el horizonte político hacia modos de vida menos alienados” (Ibáñez, 1993, p.34).

1.3. Psicología social y comunitaria

1.3.1 Crítica interna y cambio social

No podemos negar que la psicología social ha intentado hacerse cargo de estas problemáticas, formulando nuevas propuestas prácticas que consideran las consecuencias políticas del estudio del sujeto en la sociedad. Según Iñiguez (2003), en base a Ovejero (1999), esto ha sido posible en la medida en que la psicología social ha abierto las puertas al trabajo interdisciplinario permitiendo la integración de nuevas perspectivas y, por ende, disminuyendo el reduccionismo de pensar al sujeto únicamente en su dimensión cognoscitiva.

Gracias a los aportes de Paulo Freire respecto a la educación popular, la psicología comunitaria desarrolla la estrategia de problematización como guía para conciliar sus posicionamientos teóricos, técnicos e interventores, con las circunstancias de explotación a la que se encuentran sujetos algunos miembros de la sociedad. A través de ésta, se intenta proporcionar nuevas técnicas de trabajo comunitario para dar solución a problemáticas sociales específicas, así como cuestionar las ideas que se encuentran en la base de los desarrollos de conocimiento de la disciplina (Montero, 2005).

La intención de mencionar la problematización, tiene como objetivo complementar aquello que aparece como un esbozo de metodología del construccionismo social para provocar transformaciones en la realidad social; la desconstrucción. Como revisamos anteriormente, Gergen invita a la desconstrucción sin explicar a qué se refiere exactamente con esto. Por ende, la problematización, como estrategia desarrollada en la psicología social comunitaria, viene a enmendar el vacío político de las técnicas construccionistas.

Montero (2010), plantea que la tarea central de cualquier disciplina que desea ser crítica, es enfrentarse a su propio desarrollo teórico-práctico y cuestionar las “formas de opresión” que se transmiten y reproducen a través de sus planteamientos. Para esto, es esencial abrir espacios de cuestionamiento y duda que generen vías alternativas de intervención. “Una expresión de la crítica del poder señala la necesidad de identificar y discutir los modos en que éste se manifiesta o se oculta y que le permiten excluir explicaciones o interpretaciones alternativas o divergentes” (p.179).

La problematización como estrategia de la psicología comunitaria, intenta llevar a cabo procesos de transformación social, enfatizando en la importancia de enfrentarse en el campo de lucha a aquellos saberes tradicionales y establecidos que se encuentran arraigados tanto en el sujeto, como en el campo de la psicología (entre otros).

En la Psicología social comunitaria o comunitaria, problematizar significa plantear situaciones que llevan a las personas a revisar sus acciones y opiniones acerca de acontecimientos habituales de su vida diaria, o que son percibidos como inevitables o esenciales para el ser de esas cosas [...] (Montero, 2005, p.7).

Toda esta realidad obviada, responde al proceso de naturalización, que, si bien presta utilidad al sujeto en su vida cotidiana, presentándose como un modo de “[...] aceptar, conocer y relacionarse con lo extraño, con lo diverso; para hacerlo aceptable, admisible y también para internalizarlo y considerarlo como parte del «modo de ser del mundo»” (Montero, 2004a, p.125), influye también directamente en “[...] la aceptación no cuestionada, no problemática y alienada, de la exclusión, minusvalía, y opresión sufridas por grandes sectores de la población” (Montero, 2005, p.7).

Para que la problematización se lleve a cabo es necesario destacar que el objeto de problematización será el acontecimiento, algún factor, o la forma de acceder al conocimiento que se presenta en algún contexto, y que reproduce lógicas estereotipadas y de carácter incuestionable. Por otro lado, los sujetos de la problematización serán aquellos con los cuales se trabaja en una comunidad y los mismos interventores (Montero, 2005).

La psicología social comunitaria, busca a través de la «acción transformadora» del sujeto sobre su entorno, abrirse camino en el proceso de transformación de las relaciones de desigualdad producidas por el poder. Y, si bien, tiene como foco de atención la comunidad, no olvida la importancia de la autocrítica permanente, “[...] es decir, la capacidad de examinar constantemente lo que hacen, de abrir procesos de reflexión sobre su quehacer, compartidos con todas las personas que como colaboradores, co-autores o cualquier otra forma de actoría social, han participado en el proceso” (Montero, 2004b, p.21).

Por tal motivo, es de suma importancia que nosotros, los psicólogos, ya sea como productores o reproductores de teoría, no perdamos de vista aquello que estamos perpetuando. “A pesar del poder transformativo de las prácticas de investigación convencionales, comparten una tendencia culturalmente conservadora con las formas de escritura tradicional” (Gergen, 1996, p.87). No obstante, debemos asumir que este conservadurismo difícilmente puede desaparecer por completo, puesto que se encuentra constituido de manera previa a nuestra existencia y, por lo mismo, se encuentra arraigado a nuestras formas de entender la realidad, por este motivo es esencial que, si no podemos cambiarlo, seamos capaces de asumirlo en el transcurso de nuestro desempeño profesional, y posicionarnos con el objetivo de no caer en los mismos errores que criticamos.

El objetivo de la problematización es, principalmente, producir un quiebre en las relaciones de dominación y sometimiento a las que estamos sujetos, develando las formas de opresión y las lógicas de explotación que han permeado las prácticas sociales y se han reproducido normalizando las estructuras. Este proceso alude a un cambio a nivel cognoscitivo de las prácticas, “un darse cuenta”, un comparar, un inducir, un generalizar, que lleven a una movilización crítica de los sujetos, convirtiéndose, de esta manera, en agentes de transformación.

De aquí que la problematización sea una estrategia para generar una conciencia crítica, desarrollada a través de la acción y de la reflexión, para transformar las circunstancias naturalizadas y alienadoras. Como estrategia de transformación crítica sensibiliza, desnaturaliza y establece las bases cognoscitivas y afectivas para motivar hacia acciones concretas de cambio. Tiene además un carácter desideologizador y liberador en la medida en que alerta sobre la existencia de formas de opresión y, genera nuevo conocimiento al relacionar lo que se aprende, con la propia vida, dándole nuevo sentido (Montero, 2005, p.8).

Bajo esta óptica, la liberación del sujeto es posible mediante procesos de intervención social. En el caso de la problematización los sujetos partícipes son la comunidad y los interventores, que mediante el diálogo y la escucha, permiten la emergencia de la voz de la comunidad a partir de las movilizaciones de conciencia. Y, así, por medio de “[...] la pronunciación de la palabra y la superación de la cultura del silencio los grupos oprimidos comienzan a desmitificar la realidad” (Freire, 2005, p.51).

Además, este proceso pone énfasis en la inserción crítica de la historia, es decir, los sujetos deben asumir un rol protagónico como forjadores de su realidad, y como tales, deben permanecer reflexionando sobre sus acciones; sobre su praxis. El desafío es claro para Freire (1973), se debe luchar desde esta “inmersión” de conciencia de los oprimidos hacia la “emersión” de los mismos en la historia, para poder así transformar la sociedad.

La problematización puesta en práctica en el ámbito de las intervenciones, será una forma concreta de aterrizaje de lo que se discute a nivel teórico.

1.3.2. Dificultades y críticas de la problematización

Sin embargo, este proceso se enfrenta a múltiples barreras, una de las más complejas, es que los sujetos, como portadores de la misma estructura que se quiere transformar, se sienten seguros

y, a la vez, cómodos en ella (Montero, 2005). Teniendo en cuenta que, según Freire (1973), existe una “domesticación” de la mente y de las acciones, es complejo pensar que este proceso sea fácil, por el contrario, no sólo se debe luchar con la naturalidad de la rutina, sino, de manera aún más compleja, con lo agradable que puede resultar para los sujetos ser parte de esta realidad, y, aun si en ellos existe disconformidad, existe una sensación generalizada sobre la imposibilidad de cambiar las cosas y, por tanto, la posibilidad de ser agente de transformación se diluye en la vuelta a la cotidianidad.

Aun cuando, nos planteamos este proceso como una reparación de algún vacío metodológico construccionista que apuntaría a un compromiso político más definido, encontramos todavía algunas dificultades. “Este acercamiento parte de una postura representacionista del conocimiento al postular una realidad susceptible de ser descubierta a partir de un proceso de problematización y develamiento que, finalmente, permitirá sentar las bases para las acciones de transformación social” (Montenegro & Pujol, 2003, p.299).

El problema de asumir la problematización como estrategia política de lucha desde nuestro posicionamiento, es que, finalmente estas perspectivas “[...] asumen la existencia de un estado de cosas que existe independiente de las maneras en las que podemos acceder a construir la realidad” (Montenegro & Pujol, 2003, p.299). Y, si bien, como veremos más adelante, asumimos la existencia de condiciones materiales objetivas en tanto objetivadas, producto de condiciones históricas, no compartimos la idea de una realidad opresora que enseguece al sujeto de su propia producción y acción.

Por último, si no tenemos presente que el acto de conocer no es suficiente para transformar, corremos “[...] el peligro de que el supuesto “cambio social” no sea más que una “reproducción disfrazada” del orden social existente” (Montenegro & Pujol, 2003, p.301).

EL PODER A TRAVES DEL DISCURSO

2.1. Producción discursiva del conocimiento verdadero como verdad

2.1.1. Un diálogo posible

En este momento de nuestra investigación, es crucial expandir aquellos elementos que el construccionismo social no logra enfocar con claridad, y que de algún modo, constituyen aspectos primordiales de su formación científica. Como ya hemos visto, Gergen (1996), “invoca” variadas tradiciones teóricas, algunas más próximas a su desarrollo científico y otras pertenecientes a otros núcleos de conocimiento que de forma directa o indirecta son el soporte de sus postulados. Por lo mismo, es que creemos necesario ahondar en nuevas y viejas discusiones, respecto a diversas preguntas, que se han planteado de algún modo, pero que no entregan un panorama clarificador, y que por ende, han quedado ahí como asuntos irresueltos.

En este nuevo punto de partida, consideramos que algunas discusiones relativas al discurso, el poder, el conocimiento y la verdad, son fundamentales para el estudio de los fenómenos sociales desde la psicología y las ciencias humanas.

Dentro de los elementos constitutivos de la teoría, Gergen (1996), considera que la obra de Michel Foucault es fundamental para comprender el vínculo necesario entre análisis social y análisis crítico.

Para Foucault, existe una íntima relación entre lenguaje (incluyendo todas las formas de texto) y proceso social (concebido en términos de relaciones de poder). En particular, a medida que las diversas profesiones (como el gobierno, la religión, las disciplinas académicas) desarrollan lenguajes que a la vez justifican su existencia y articulan el mundo social, y a medida que estos lenguajes se ponen en práctica, también los individuos pasan a estar (incluso alegremente) bajo el dominio de estas profesiones (p.70).

Por otra parte Gergen (1996), alude a la obra de Foucault, afirmando que su contribución a la articulación entre discurso y poder, como estructuras de poder, son directamente equiparables a su noción de “núcleos de inteligibilidad”; los cuales “[...] son fundamentales para la ordenación de los diversos enclaves culturales y, por consiguiente, para la distribución de los resultados en

los que algunas personas se ven más favorecidas que otras” (p.29). Con esto el socioconstruccionismo se abraza a la tradición foucaultiana, reclamando su edificación sobre los pilares fundamentales de esta obra, sobre las estructuras de poder, el discurso y la construcción de la verdad.

2.1.2. El camino hacia la verdad

Para Foucault (1999a), el desarrollo de la historia consiste en un devenir que se posa sobre los objetos con efectos reales y una mecánica de poder, no constituye solamente un modelo abstracto para comprender el progreso del conocimiento y de las disciplinas (como Gergen); sino que es el laberíntico despliegue de acontecimientos en una trama, que deriva en la construcción de instituciones y voluntades de poder bastante complejas como sistemas de verdades.

[...] la «verdad» se centra en la forma del discurso científico y en las instituciones que lo producen; está sometida a una constante incitación económica y política (necesidad de verdad tanto para la producción económica como para el poder político); es objeto, bajo formas diversas, de una inmensa difusión y consumo (circula en aparatos de educación o de información cuya extensión es relativamente amplia en el cuerpo social, pese a ciertas limitaciones estrictas); es producida y transmitida bajo el control, no exclusivo pero sí dominante, de algunos grandes aparatos políticos o económicos (universidad, ejército, escritura, medios de comunicación); en fin, constituye el núcleo de todo un debate político, y de toda una serie de enfrentamientos sociales (luchas «ideológicas») (pp.53-54).

Por consiguiente, para Foucault es primordial aproximarse y observar aquellos saberes y conocimientos que se han construido como “ortopedias” sociales, en tanto ocupan un lugar y desarrollan una función social no discutida; “[...] lo que se cuestiona es el modo en que el conocimiento circula y funciona, sus relaciones de poder” (Foucault, 1988, p.230).

Si Gergen se pregunta sobre el carácter científico y objetivo de las ciencias, e intenta desde ahí construir una crítica del conocimiento y del saber, Foucault, interroga la eclosión de la verdad y su producción en una trama histórica. Es mediante la proposición heideggeriana: “[...] la esencia de la verdad es la verdad de la esencia” (Gabilondo, 1999. p.29), que Foucault (1999b), clavará su mirada sobre la producción histórica de la verdad, y cómo la mecánica de producción discursiva construye el conocimiento de las sociedades y sus prácticas institucionales.

[...] las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no sólo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que hacen nacer además formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimiento. El mismo sujeto de conocimiento posee una historia, la relación del sujeto con el objeto; o, más claramente, la verdad misma tiene una historia (p.15).

De esta forma, lo fundamental para Foucault (1999a), es poder dar cuenta, que la producción de verdades no posee un carácter intrínseco, sino que la verdad es una formación histórica que se levanta como verdadera, de la cual el sujeto es heredero.

[...] el problema no está en hacer una separación entre lo que, en un discurso, pone de manifiesto la cientificidad y la verdad, y lo que pone de manifiesto otra cosa, sino en analizar históricamente cómo se producen los efectos de verdad en el interior de los discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos (pp.47-48).

Para Foucault (1999a), la verdad encuentra su influjo y su alimentación en los efectos de producción de nuestra realidad contemporánea, de esta manera “[...] cada sociedad posee su régimen de verdad, su «política general de la verdad»” (p.53), somos nosotros quienes edificamos los juegos de verdad, esto es, “[...] el conjunto de reglas y de procedimientos de producción de la verdad” (Foucault, 1999a, p.19) y, es a través del conocimiento y el discurso, que se ha construido en el curso del tiempo, aquello que obviamos y normalizamos. En base a esto, la verdad puede ser pensada como una “[...] especie de error que tiene para sí misma el poder de no ser refutada sin duda porque el largo conocimiento de la historia la ha hecho inalterable” (Foucault, 1979a, p.11).

Pensando esto es que Foucault (1999a), afirma que “la historia no tiene sentido”, o sea, que su desarrollo y sus formas de producción de realidad están constantemente siendo creadas producto de mecanismos meticulosos, hilos y redes que se constituyen los unos a los otros, que contruidos como tecnologías progresan de forma azarosa, “[...] lo que no quiere decir que sea absurda e incoherente; es, por el contrario, inteligible y se debe poder analizar en sus mínimos detalles, pero a partir de la inteligibilidad de las luchas, de las estrategias y de las tácticas” (Foucault, 1999a, p.45). Los sucesos de la historia no poseen una verdad que los sustente, un “sentido”, sino que “[...] la verdad y su reino originario han tenido su historia en la historia” (Foucault, 1979a, p.11). Por ende, es necesario recurrir a su análisis en términos de genealogía.

La genealogía trata de explicar los diferentes niveles y redes de articulación discursiva que producen un efecto sistemático, sin una dirección determinada, afectando las conductas sociales que se ligan y se transforman a través del tiempo, sin ser el individuo como sujeto, el protagonista.

Es preciso desembarazarse del sujeto constituyente, desembarazarse del sujeto mismo, es decir, llegar a un análisis que pueda dar cuenta de la constitución del sujeto en el interior de la trama histórica [...] una forma de historia que da cuenta de la constitución de los saberes, de los discursos, de los dominios de objeto, etc., sin tener que referirse a un sujeto que sea trascendente respecto al campo de los acontecimientos o que corre en su identidad vacía, a través de la historia (Foucault, 1999b, p.47).

Es a través de la historia donde el sujeto se “crea” como sujeto del conocimiento, encuentra su forma y su espíritu, se convierte y se reproduce como sujeto histórico a través de verdades instauradas, es la historia su fundamento como sujeto producido en la producción de verdad.

[...] la constitución de un sujeto que no está definitivamente dado, que no es aquello a partir de lo cual la verdad acontece en la historia, sino un sujeto que se constituye en el interior mismo de la historia y que la historia funde y refunde en cada instante (Foucault, 1999a, p.171).

Por ende, Foucault (1979a) considera necesario retornar a la tradición nietzschiana de un nuevo espíritu de la historia, una reflexión que revele las formaciones de los “lugares de verdad”. Todo trabajo histórico, además, debe dar cuenta de cómo el sujeto se habla a sí mismo, qué discursos son los que lo constituyen, y, por ende, cómo la historia se encuentra en el cuerpo manifestando los “estigmas de los sucesos pasados”, que han de forjar los deseos que encadenan y desatan al sujeto. Por otro lado, comprender la “procedencia” como la búsqueda y proliferación de los sucesos, entendiendo sus efectos desde su constitución en el pasado, como una cadena de procesos y procedimientos que se desarrollan históricamente, no con un fin y tampoco como un final. El hecho no es la consecuencia, sino la consecuencia de los hechos.

La verdad se constituye como historia efectiva debido a que “la verdad no está fuera del poder, ni carece de poder” (Foucault, 1999a, p.53), es el ejercicio mismo del poder, y, por ende, toda forma de verdad y sus efectos posibles son producidos mediante mecanismos y técnicas que

están constituidas por el poder. Igualmente, es a través de complejos procedimientos que el poder logra impregnarse en el cuerpo social e individual.

La verdad es de este mundo; es producida en este mundo gracias a múltiples imposiciones, y produce efectos reglados de poder. Cada sociedad posee su régimen de verdad, su «política general de la verdad»: es decir, define los tipos de discursos que acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar a unos y a otros; las técnicas y los procedimientos que son valorados en orden a la obtención de la verdad, el estatuto de quienes se encargan de decir qué es lo que funciona como verdadero (Foucault, 1999a, p.53).

2.2. El discurso es poder

2.2.1. Cambio de mirada con respecto a la concepción de discurso

El análisis de Foucault (1999b), no intenta buscar una fuente detrás del discurso, como en el estudio de la fenomenología y el método interpretativo, donde “[...] se intenta deducir del discurso aquello que afecta al sujeto hablante, se intenta encontrar a partir del discurso cuales son las intencionalidades del sujeto hablante –un pensamiento que se está haciendo–” (p.59). Su análisis, “[...] examina las diferentes maneras en las que el discurso desempeña un papel dentro de un sistema estratégico en el que el poder está implicado y gracias al cual funciona” (Foucault, 1999b, p.59). Esto no quiere decir que Foucault desconozca la idea de que los discursos estén formados por signos, y el lenguaje sea un vehículo de su comprensión, sino más bien, que las técnicas de narración y explicación no serán las vías fundamentales para el abordaje del conocimiento del sujeto.

Foucault (1979b) afirma que los discursos constituyen sistemas encadenados y agrupados que dan cuenta de su unidad y que no poseen una cohesión conjuntiva sino a través del objeto que describen, y que se establecen como enunciados constituidos en un conocimiento o en un “sistema discursivo cosificado y normativo de enunciación”, los cuales se rigen, igualmente, por el orden y dispersión de los conceptos que emergen de un campo de conocimiento. Hora & Tarcus (1993) afirmarán que: “[...] la unidad de construcción de unos discursos que no consideraba en sí mismos ni verdaderos ni falsos, en los que, erradicado el sujeto de la

enunciación, el hombre no habla sino que es hablado, la llamó [Foucault] formación discursiva” (pp. 8-9).

Por lo tanto Foucault (1999b), afirmará que el “[...] poder es algo que opera a través del discurso, puesto que el discurso mismo es un elemento en un dispositivo estratégico de relaciones de poder” (p.59). El discurso tendrá un vuelco fundamental de entendimiento.

[...] la pregunta por la cientificidad del discurso es entonces desplazada, en el trabajo de Foucault, por la de las condiciones de producción de los discursos, y por la indagación de las reglas y las condiciones de posibilidad de la aparición de determinados objetos, sistemas conceptuales y temas que son interiores al propio discurso (que si bien no pueden pensarse sin los fenómenos extra discursivos, tampoco pueden pensarse como “deducción” o “reflejo” de éstos) (Hora & Tarcus, 1993, p.8).

A raíz de esto, comprendemos que toda formación discursiva debe ser entendida en el marco de un mecanismo de poder y de los “acontecimientos” que la orientan y logran su transmisión; es fundamental examinar dichos discursos, las instituciones que los han regulado y los procesos de exclusión que han desarrollado (Foucault, 1999b).

Que los discursos sean entendidos como “acontecimientos”, quiere decir que constituyen “acontecimientos políticos” en una trama histórica, dicho de otra forma, son: “[...] elementos [que] pertenecen a un sistema de poder del que el discurso no es más que un componente ligado a otros componentes. Son elementos de un conjunto” (Foucault, 1999b, p.60). Donde, lo que se intenta deducir, es cómo y por qué se modifica la forma global de cierto ordenamiento en una sociedad, que lleva a una transformación de los enunciados discursivos, poniendo énfasis en los efectos de poder que circulan en base a esta modificación. “Lo que hay que preguntarse es qué es lo que *rige* los enunciados, y cómo se rigen unos a otros, para constituir un conjunto de proposiciones aceptables científicamente, y susceptibles, en consecuencia, de ser verificadas o invalidadas mediante procedimientos científicos” (Foucault, 1999a, p.44). Es por lo mismo, que los “acontecimientos” “[...] no tienen el mismo alcance, ni amplitud cronológica, ni la misma capacidad de producir efectos” (Foucault, 1999a, p.45).

De esta forma, Foucault (1999a) se desliga del estructuralismo, al aludir a la diferenciación del concepto de “acontecimiento”, que si bien se encuentran dispuestos de manera ordenada y

sucesiva en el tiempo y el espacio, existe “toda una estratificación” que los distingue, con variados grados de importancia, redes y niveles de pertenencia, lo cual hará que constantemente se reconstituyan y se engendren unos a otros.

2.2.2. La acción del discurso y el poder

El discurso, bajo esta óptica, es considerado como una práctica social, un complejo procedimiento de imposición del saber, donde las diversas estrategias pugnan por establecer la verdad. Por ende, una tarea de análisis consiste en examinar aquellas condiciones (acontecimientos) que permiten la formación de los discursos, a quiénes sirven y privilegian, y los efectos que tienen sobre la población. Foucault (1999a), afirma que lo importante es estudiar los sistemas de poder que provienen desde el interior del discurso institucionalizado como cuerpo de saber, donde la ciencia es el ejemplo característico de la producción discursiva.

Se trata de saber no tanto cuál es el poder que pesa desde el exterior sobre la ciencia, sino qué efectos de poder circulan entre los enunciados científicos; cual es, de algún modo, su régimen interior de poder; cómo y por qué, en determinados momentos, dicho régimen se modifica de forma global (p.44).

La acción de los discursos como “verdaderos regímenes de poder”, generan complejos sistemas de verdad, o sea, que la verdad produce y es producto de su acción inmanente de poder. Foucault (1999a), afirma que el problema político consiste en “[...] construir una nueva política de la verdad” (p.55), que posibilite un cambio político, económico e institucional que derrumbe estos regímenes.

Todo régimen discursivo funciona como un gran bloque, que produce y acumula diversos procedimientos, técnicas y estrategias de acción, la circulación discursiva, se establece produciendo diversas relaciones de poder, múltiples acciones tácticas que no se restringen a la influencia de los discursos científicos, sino que atraviesan un cuerpo social y movilizan la trama conjunta de sujetos, caracterizándolos y constituyéndolos. Es en esta forma de penetración, que el discurso como práctica, no puede ser desligado de la íntima relación con la construcción de la verdad. La unión entre los conceptos de discurso y poder es fundamental para comprender que la

producción discursiva es el ejercicio que constituye lo verdadero, y que, toda práctica que produce un discurso para operar sobre la realidad, es inseparable a la acción del poder.

Es por esto que, este autor, no entenderá el poder como un elemento objetivo, teórico y ahistórico, sino, como una “analítica del poder”, o sea, como algo que emerge en un lugar y tiempo determinados, un sistema de relaciones abiertas y mal coordinadas (Dreyfus&Rabinow, 1988). El poder en sí no existe, sino que adquiere sentido sólo cuando se pone en acción (Foucault, 1988), es reconocido a través del discurso por sus efectos y su direccionalidad en el saber; el poder es comprensible como un modo de acción, que no puede ser restringido a una perspectiva represiva del poder, como aquella autoridad que prohíbe.

Esto genera una transformación en el pensamiento de Foucault (1999a), estableciendo un quiebre crucial, desde una concepción jurídica del poder hacia una noción normalizadora, esto amplía la noción de poder, reconociendo su carácter activo por sobre sus características restrictivas.

Cuando se definen los efectos del poder recurriendo al concepto de represión se incurre en una concepción puramente jurídica del poder, se identifica al poder con una ley que dice no; se privilegia sobre todo la fuerza de la prohibición. Me parece que ésta es una concepción negativa, estrecha, esquelética del poder que era curiosamente algo aceptado por muchos. Si el poder fuese únicamente represivo, si no hiciera nunca otra cosa más que decir no, ¿cree realmente que se le obedecería? Lo que hace que el poder se aferre, que sea aceptado, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho circula, produce cosas, induce al placer, forma saber, produce discursos; es preciso considerarlo más como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social que como una instancia negativa que tiene como función reprimir (p.48).

En relación a esto, Foucault (1988) plantea que el ejercicio del poder no se puede reducir a la comprensión de sus efectos desde la violencia ni el consentimiento, pero tampoco se excluyen. En primer lugar, el poder ha logrado una capacidad táctica que no opera de forma directa sobre los sujetos, o sea, como dijimos anteriormente, no se puede reducir el ejercicio del poder a un mecanismo de prohibición, a un castigo: la violencia cierra toda posibilidad de producción. En segundo lugar, la naturaleza del poder no constituye un “consenso”, no consiste en una delegación o renuncia de las voluntades a un grupo de poder representante.

La puesta en juego de relaciones de poder no es, evidentemente, más exclusiva del uso de la violencia, que de adquisición del consenso; sin duda, el ejercicio del poder no puede prescindir del uno o de la otra, y con frecuencia de ambos a la vez (p.238).

Se genera una apertura, desde una concepción puramente negativa del poder (sociología jurídica) hacia una concepción positiva, una nueva “economía del poder”, generadora de múltiples mecanismos y artefactos que son producto y productores de efectos a través del discurso.

[El poder] Es un conjunto de acciones sobre acciones posibles; opera sobre el campo de posibilidad o se inscribe en el comportamiento de los sujetos actuales: incita, induce, seduce, facilita o dificulta; amplía o limita, vuelve más o menos probable; de manera extrema, constriñe o prohíbe de modo absoluto; con todo, siempre es una manera de actuar sobre un sujeto actuante o sobre sujetos actuantes, en tanto que actúan o son susceptibles de actuar. Un conjunto de acciones sobre otras acciones (Foucault, 1988, pp.238-239).

Es de esta forma, que el poder está dirigido con objetivos particulares sobre sujetos concretamente constituidos y en un lugar determinado, su ejercicio está continuamente siendo revisado y analizado, y, su acción permite la movilización y la proliferación del poder, o sea, que las formas de accionar contienen en sí mismas formas de control y distribución por las cuales el discurso se incrusta como una estrategia de poder en y por los sujetos, siendo estos mismos los que generen nuevos discursos desde la apropiación de estos mecanismos de poder. Es por ello que el sujeto, aunque individuo de la sujeción, no es un autómatas de los discursos.

[...] una relación de poder se articula sobre dos elementos, ambos indispensables para ser justamente una relación de poder: que el otro (aquel sobre el cual se ejerce) sea totalmente reconocido y que se le mantenga hasta el final como un sujeto de acción y que se abra, frente a la relación de poder, todo un campo de respuestas, reacciones, efectos y posibles invenciones (Foucault, 1988, p.238).

Para comprender de manera más clara la concepción de poder en Foucault, se debe tomar en consideración el análisis periférico, localizado y regional, que se cristaliza en la institución, adoptando la forma de técnicas e instrumentos de intervención material.

En primer lugar, estos poderes tienen una distribución a nivel local y regional, con una forma de acción, donde algunos discursos funcionan con una globalidad relativa, y otros son operacionales en contextos específicos, por ejemplo, la teoría sería una forma de poder regional

(Foucault, 1999a), y sus procedimientos serían formas locales concretas como prácticas institucionales “[...] que tiene su propio modo de funcionamiento, su procedimiento y su técnica” (Foucault, 1999b, p.239). Principalmente, la función de estos poderes es “[...] ser productores de una eficacia, de una aptitud, productores de un producto” (Foucault, 1999b, p.240).

En segundo lugar, el poder no existe como una expresión única, ni como un poder centralizado, sino que funciona de forma diversificada y se dispersa por la trama social a través de los sujetos, es una manifestación “heterogénea” que circula en variados dispositivos como poderes que deben ser localizados en su especificidad histórica y geográfica (Foucault, 1999b).

En tercer lugar, estos poderes se despliegan en una compleja trama de relaciones, se desplazan y colisionan constantemente entre los límites de la verdad, pugnan por imponer su veracidad entre un saber y otro, se expresan como una “[...] yuxtaposición, un enlace, una coordinación y también una jerarquía de diferentes poderes, que sin embargo persisten en su especificidad” (Foucault, 1999b, p.239).

En base a estas consecuencias del poder positivo, Foucault (2007), hace mención a las condiciones de aparición y funcionamiento de estas distribuciones, funcionando como estrategias de poder. Son las prácticas y discursos en torno a estos dispositivos los que posibilitan la distribución de los sujetos en las “mallas del poder”, no todos se encuentran con los mismos privilegios y su acción no posee la misma jerarquía. Las relaciones que se establecen en la sociedad no escapan de estos poderes locales, de hecho permiten posicionar a cada sujeto en un lugar determinado, compartiendo prácticas y discursos culturales comunes, “[...] es decir, cuál es la localización de cada uno en el hilo del poder, cómo lo ejerce de nuevo, cómo lo conserva, cómo le repercute” (Foucault, 1999b, p.254).

Foucault (1999b), afirma que este procedimiento entrega un esquema efectivo sobre la concepción del poder; estos mecanismos deben ser considerados como “[...] técnicas, es decir, como procedimientos que han sido inventados, perfeccionados y que se desarrollan sin cesar, existe una verdadera tecnología del poder” (p.241). Tecnología que, concretamente, opera a nivel regional y local, que no depende de una concepción jurídica del Estado, sino que, la “[...]”

unidad estatal es, secundaria con relación a estos poderes regionales y específicos que aparecen en primer lugar” (p.240), y, que por otro lado, se desprenden los efectos de poder en las relaciones locales e inmediatas; acción a través de la práctica discursiva sobre el cuerpo social, siendo el discurso, el saber, y el poder, la acción misma.

2.2.3. Voluntad de saber y Disciplina

Como hemos revisado, Foucault (2004) profundiza la concepción de las formaciones discursivas y su eficacia verdadera sobre los sujetos, todo discurso contiene en sí mismo una eficacia y posibilita la acción legítima de ciertas prácticas, por ende, “[...] por más que en apariencia sea poca cosa, las prohibiciones que recaen sobre él, revelan muy pronto, rápidamente, su vinculación con el deseo y con el poder” (p.13). Y, por otro lado, que en todas las sociedades “[...] la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad” (p.12).

Las prácticas discursivas permiten diseñar y articular modelos, dispositivos o artefactos con los cuales las prácticas sociales se constituyen y ordenan, plasman y forman los discursos y sus significados, una verdad, que en su acción se inscribe en los individuos; batallas de poder y de control de la verdad que sujetan a los sujetos. No todas estas prácticas discursivas constituidas tendrán la misma validez e influencia para que esto se lleve a cabo, pero permitirán la distribución de los sujetos en los campos de relaciones múltiples, donde se ponen en juego distintas estrategias para perpetuar el poder. Estas estrategias se desarrollan en base a controles sociales, que reglamentan, ordenan, protegen, separan, previenen, amenazan, toleran, gestionan y crean peligro, y, además, mediante su administración, regulan y justifican la acción misma con fines políticos y económicos (Foucault, 1988).

Foucault (2004), afirma que la pugna por el “pensamiento verdadero”, como ejercicio del poder, constituye un ritual de exclusión entre lo verdadero y lo falso, una “voluntad de saber”, que ya en el siglo XVI y XVII, jerarquizaba y distribuía los discursos y los saberes como legítimos o no, “[...] que imponía al sujeto conocedor [...] una cierta posición, una cierta forma

de mirar y una cierta función [...] ; que prescribía [...] el nivel técnico del que los conocimientos deberían investirse para ser verificables y útiles” (p.21). Por decirlo de alguna manera, se desarrolló una forma de imposición epistemológica particular, la estructuración de un saber, que en su mutación, contiene el enigma de su propio poder, o sea, una voluntad de verdad que se encuentra “basada en un soporte y una distribución institucional”.

Para Foucault (1999b), la relevancia de la construcción de la verdad en el discurso se encuentra en la tecnologización individual como “disciplina”, jugando un rol fundamental en la distribución de los sujetos y en la regulación de sus conductas, a través de un saber, una “voluntad de saber”; la creación de un ritual que ordena y posiciona el habla y los hablantes del discurso, distribuyendo y entregando relevancia mediante un mecanismo autoritario que opera “injerto” en los sujetos.

En realidad las disciplinas tienen su discurso. Son [...] creadoras de aparatos de saber y de múltiples dominaciones de conocimiento. Son extraordinariamente inventivas en el orden de los aparatos que forman saber y conocimientos [...] Las disciplinas conllevarán un discurso que será el de la regla, no el de la regla jurídica derivada de la soberanía, sino el de la regla natural, es decir, el de la norma. Definirán un código que no será el de la ley sino el de la normalización, se referirán a un horizonte teórico que no serán las construcciones del derecho, sino el campo de las ciencias humanas, y su jurisprudencia será la de un saber clínico (Foucault, 1979a, p.151).

Es mediante el desarrollo de los límites y de su institucionalización, que las disciplinas rechazan toda “teratología del saber” (anormalidad), y, es por ese camino que logran regular, distribuir y desarrollar nuevos mecanismos con repercusiones directas en los sujetos, en sus formas de “hacerse y de pensarse”. En “[...] este sentido la teoría no expresa, no traduce, no aplica una práctica; es una práctica. Pero una práctica local y regional [...] no totalizadora” (Foucault, 1999a, p.107).

La disciplina es el conjunto de técnicas en virtud de las cuales los sistemas de poder tienen por objetivo y resultado la singularización de los individuos. Es el poder de la individualización, cuyo instrumento fundamental estriba en el examen. El examen es la vigilancia permanente, clasificadora, que permite distribuir a los individuos, juzgarlos, medirlos, localizarlos y, por lo tanto, utilizarlos al máximo (Foucault, 1999b, p. 105).

La relevancia se encuentra en la «tecnologización del poder» a nivel individual, donde la disciplina juega un rol fundamental en la distribución de las conductas, permea el nivel de existencia de los sujetos, su vida y como se viven a sí mismos, mediante la creación de un ritual que ordena y posiciona los discursos, entregando relevancia mediante un proceso de autoridad.

[...] mecanismo de poder por el cual llegamos a controlar en el cuerpo social hasta los elementos más tenues, y por éstos alcanzamos los átomos sociales mismos, es decir, los individuos. Técnicas de individualización del poder. Cómo vigilar a alguien, cómo controlar su conducta, su comportamiento, sus aptitudes, cómo intensificar su rendimiento, cómo multiplicar sus capacidades, cómo situarlo en el lugar en que sea más útil (Foucault, 1999b, p.243).

Es por lo mismo que Foucault (1979b), plantea que el poder discursivo como tecnología, no puede ser comprendido como un poder centralizado, en primer lugar debido a su compleja heterogeneidad y a su laberíntica circulación, y, en segundo lugar, por su componente gravitatorio respecto al Estado.

El panoptismo no ha sido confiscado por los aparatos de Estado, pero éstos se han apoyado sobre esta especie de pequeños panoptismos regionales y dispersos. De tal modo que, si se quiere captar los mecanismos de poder en su complejidad y en detalle, no se puede uno limitar al análisis de los aparatos de Estado solamente (Foucault, 1979a, p.119).

Además, el panoptismo es “[...] una forma de poder que se funda no tanto sobre la encuesta cuanto sobre algo totalmente diferente que yo llamaría el examen” (Foucault, 1999b, p.228). No sólo constituye una forma de poder externo, sino que su efectividad radica en la internalización de los dispositivos, que permiten a los sujetos vigilarse a sí mismos (Foucault, 2002); es una forma de construir sujetos “útiles”, desliga toda forma de castigo mediante el efecto de la docilidad.

[...] es un tipo de poder que se ejerce sobre los individuos bajo la forma de vigilancia individual y continua, bajo la forma de control, de castigo y de recompensa, y bajo la forma de corrección, es decir, de formación y de transformación de los individuos en función de determinadas normas. Este triple aspecto del panoptismo -vigilancia, control y corrección- parece ser una dimensión fundamental y característica de las relaciones de poder que existen en nuestra sociedad (Foucault, 1999a, p. 289).

Foucault (2002), plantea la noción de “anatomopolítica”, “[...] cuyo objeto y fin no son la relación de soberanía sino las relaciones de disciplina” (p.192). Para Foucault (2007), la “anatomopolítica” entiende el cuerpo “como máquina”, como mencionamos anteriormente, es el ejercicio tecnológico de la docilidad de los sujetos, cuyo control es mediante el procedimiento de las disciplinas. Por otra parte, la preocupación se ha centrado en la “mecánica de lo viviente”, o sea, se amplía esta noción de poder y es llevada a la “biopolítica”, es decir, el individuo en movimiento, los fenómenos y dinámicas, “[...] la forma en que, a partir del siglo XVIII, se han intentado racionalizar los problemas que planteaban a la práctica gubernamental fenómenos propios de un conjunto de seres vivos constituidos como población: salud, higiene, natalidad, longevidad, razas, etc.” (Foucault, 1999b, p.209).

De este modo, mediante un “efecto de rebote”, el funcionamiento del poder tendrá relación con la circularidad y su tránsito transversal en el individuo y los grupos, no como algo homogéneo donde un individuo domina sobre otro, sino que, un sujeto, que es a la vez efecto y elemento (Foucault, 1979a). Otro aspecto a considerar, es que Foucault no habla de intencionalidad, ni de una dominación global descendente del poder, sino que ascendente, es decir, que prolifera desde los deseos del sujeto hacia sus prácticas.

[...] la manera cómo los fenómenos, las técnicas, los procedimientos de poder funcionan en los niveles más bajos, mostrar cómo estos procedimientos se desplazan, se extienden, se modifican, pero por sobre todo cómo son investidos y anexionados por fenómenos más globales y como poderes más generales o beneficios económicos pueden insertarse en el juego de estas tecnologías al mismo tiempo relativamente autónomas e infinitesimales del poder (Foucault, 1979a, p.153).

2.3. Subjetividad

La teoría de Foucault, más allá de estar enfocada en los discursos y el poder, es una reflexión sobre los sujetos y la historia del pensamiento, por ende, su esfuerzo está centrado en “[...] crear una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura. Me he ocupado, desde este punto de vista, de tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos” (Foucault, 1988, p.227).

Debemos comprender que estos tres aspectos: verdad, poder y subjetividad, se encuentran imbricados y no pueden ser estudiados de manera aislada, y, que si hemos decidido presentarlos en ese orden ha sido exclusivamente con fines prácticos.

Ya es sabido que Foucault, considera que el estudio del poder no puede ser analizado sólo desde el punto de vista de la represión, y que, realizar este ejercicio es más bien problemático puesto que aísla la posibilidad de comprender cómo se organizan las sociedades, y los sujetos que la conforman. Por este motivo, estudiar la “microfísica del poder” se convierte en una herramienta interesante, que permite comprender como funciona el poder por fuera de la ley y la prohibición.

En el caso del sujeto, Foucault (1988) realiza un cuestionamiento radical, del cual se pueden desprender múltiples formas de análisis. En primer lugar, el claro hecho de que su sometimiento a la norma nada tiene que ver con la exclusiva aparición de la ley, por el contrario, el sujeto se constituye desde las relaciones de poder que ha ido adquiriendo distintas formas.

En lugar del poder pastoral y de un poder político, relativamente ligados el uno al otro, más o menos rivales, se desarrolló una «táctica» individualizadora característica de una serie de poderes: el de la familia, de la medicina, de la psiquiatría, de la educación y de los empresarios (Foucault, 1988, p.234).

Por otra parte, el sujeto mismo, definido como tal, actúa, es actuado y hace actuar; es parte de un proceso en donde es partícipe de la mantención y ordenamiento de las normas, que, por cierto, deben ser entendidas desde la concepción de normalidad que regula la vida, y, porque no decirlo, desde las voluntades del sujeto en la sociedad.

Esta forma de poder se ejerce sobre la vida cotidiana inmediata que clasifica a los individuos en categorías, los designa por su propia individualidad, los ata a su propia identidad, les impone una ley de verdad que deben reconocer y que los otros deben reconocer en ellos. Es una forma de poder que transforma a los individuos en sujetos. Hay dos significados de la palabra sujeto: sometido a otro a través del control y dependencia, y el sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y somete (Foucault, 1988, p.231).

Sujeto que es parte de un “cuerpo social”, al que Foucault (1979a) comprende como “[...] la materialidad del poder sobre los cuerpos mismos de los individuos” (p.104). Las relaciones de

poder, entonces, se encuentran profundamente incorporadas en los sujetos, y la fuerza de este poder reside en la capacidad que tiene de producir el deseo del sujeto, y, de esta manera opera de modo positivo (Foucault, 1979a).

Los mecanismos de poder se han inscrito en los cuerpos. “El poder se ha introducido en el cuerpo, se encuentra expuesto en el cuerpo mismo” (Foucault, 1979a, p.104), han vencido y su fortaleza es precisamente su funcionamiento oculto, es decir, su capacidad de modificar subjetividades no es explícita, sino que es transmitida a través de tecnologías de poder. Foucault estudia algunas de estas tecnologías que tienen que ver tanto con el desarrollo de las ciencias humanas, como con el devenir del desarrollo histórico del poder negativo. Así, encontramos sus estudios acerca de la sexualidad, las cárceles, la locura, entre otros.

En ellos podemos ver claramente como el poder ha encontrado en la producción del conocimiento un fructífero espacio de posibilidad para la construcción de subjetividades. Y, este lente nos permite vislumbrar que poder y verdad, o, poder y saber, se constituyen y se desarrollan al mismo tiempo, organizando, a su vez, al sujeto.

El poder, lejos de estorbar al saber, lo produce. Si se ha podido constituir un saber sobre el cuerpo, es gracias al conjunto de una serie de disciplinas escolares y militares. Es a partir de un poder sobre el cuerpo como un saber fisiológico, orgánico ha sido posible. El enraizamiento del poder, las dificultades que surgen para desprenderse de él, provienen de todos estos lazos (Foucault, 1979a, p.107).

La subjetivación como proceso, se ha engendrado en el marco de las relaciones sociales, no obstante, el rol que las disciplinas han tenido en su conformación es, quizás, su mayor obrador. “Una subjetividad sometida al imperativo de la verdad interior psicológica como expresión de su esencia o fundamento último [...] vinculada a una identidad que debe saber y conocer, y que se halla determinada desde parámetros científicos de elaboración del yo” (Castro, 2004, p.136).

Nosotros, como sujetos sujetos, reproducimos y mantenemos estos efectos de poder, contribuyendo a la reificación de las normas sociales, y, sin quererlo, asistimos al escenario de una realidad estructurada por relaciones de dominación y explotación, que, paradójicamente es sufrida por nosotros mismos. Y sufrida, en tanto, vivida, y no dolida, puesto que es objetivada y normalizada, generando la ilusión de la comodidad en su consecución.

El dominio, la conciencia de su cuerpo no han podido ser adquiridos más que por el efecto de la ocupación del cuerpo por el poder: la gimnasia, los ejercicios, el desarrollo muscular, la desnudez, la exaltación del cuerpo bello... todo está en la línea que conduce al deseo del propio cuerpo mediante un trabajo insistente, obstinado, meticuloso que el poder ha ejercido sobre el cuerpo de los niños, de los soldados, sobre el cuerpo sano (Foucault, 1979a, p.104).

Este proceso, precede a la conciencia del sujeto y opera concretamente en el cuerpo. Aun cuando seamos capaces de percibirlo e intentemos renunciar a su influencia, continúa existiendo e inevitablemente nos reconocemos en él, esto producto de múltiples redes de poder construidas históricamente, que se vuelcan hacia la representación de nosotros mismos como verdades y saberes universalmente correctos (Foucault, 1979a).

Es necesario comprender que la articulación de estas relaciones de poder es posibilitada por la existencia de la otredad, y de la gama de acciones posibles como resultado de la intervención de aquel que ha ejercido, o ejerce el poder (Foucault, 1979a). Justamente, este tipo de relación se encuentra constantemente actuando en cualquier tiempo y lugar en el que nos encontremos.

Entre cada punto del cuerpo social, entre un hombre y una mujer, en una familia, entre un maestro y su alumno, entre el que sabe y el que no sabe, pasan relaciones de poder que no son la proyección pura y simple del gran poder del soberano sobre los individuos; son más bien el suelo movedizo y concreto sobre el que ese poder se incardina, las condiciones de posibilidad de su funcionamiento (Foucault, 1979a, p.157).

Por último, Foucault (1988) plantea que el objetivo debe ser imaginar nuevas formas de subjetividad, que nos permitan liberarnos de las estructuras de poder.

El poder no opera en un solo lugar, sino en lugares múltiples: la familia, la vida sexual, la forma en que se trata a los locos, la exclusión de los homosexuales, las relaciones entre hombres y mujeres... relaciones todas ellas políticas. No podemos cambiar la sociedad, a no ser que cambiemos estas relaciones (Foucault, 1999b, p.68).

2.4. Foucault una «caja de herramientas» que debe ser utilizada

El pensamiento de Foucault puede ser considerado como uno de los más influyentes de su siglo, con una profunda vertiente nietzscheana, su intención fue calar hondo en los sistemas de pensamiento predominantes en la época.

Weeks (1993), logra sintetizar la trayectoria de Foucault, sus rivalidades y enfrentamientos, que hoy lo separan y lo amarran a una gran controversia. Foucault, rechazó la herencia de totalización de los postulados de Hegel, a favor de un radical escepticismo; rechazó la fenomenología sartreana que centraba sus postulados en la “conciencia individual y en el individuo constitutivo y creativo”; consideró que el marxismo y el psicoanálisis no poseían el carácter científico que promulgaban, no obstante aceptó la influencia de estas teorías en la formación de su pensamiento. En primer lugar, consideró fundamental la emergencia del psicoanálisis y los efectos institucionales resultantes, y no la “supuesta verdad” de sus postulados. En segundo lugar, criticó profundamente el carácter autoritario del marxismo, sus pretensiones discursivas de verdad y su visión totalizante. En consecuencia, principalmente con la tradición marxista, mantuvo una distancia prematura, rechazando toda pretensión científica reclamada por Althusser, donde Marx se eleva como ruptura científica (cambio epistemológico).

Por lo mismo, Foucault intenta reformular el problema de la dominación tomando un camino que busca dotar de una nueva eficacia la concepción de Marx, criticando al marxismo del siglo XX, y principalmente el concepto de ideología. Es a través del discurso y el poder, que se desliga y evade la discusión propuesta por Marx, lo cual debilita su producción teórica. El concepto de ideología es fundamental para comprender el desarrollo histórico de la dominación, de las tácticas, de la verdad, de la ciencia, de los discursos, etc., por ende, no es pertinente reflexionar sobre el poder y la explotación sin reflexionar sobre la ideología.

Foucault no niega la importancia de Marx y su influencia en el pensamiento universal, pero atribuye su valor como iniciador de una “práctica discursiva”, o sea “[...] un conjunto de actividades sociales, económicas y políticas gobernadas por una serie de reglas de exclusión y delimitación que han tenido efectos reales” (Weeks, 1993, p.89). Por ende, Foucault, intenta reconstruir un espacio crítico paralelo al marxismo que reivindique aquellos problemas que el marxismo introdujo disciplinariamente.

Fine (1993), afirma que Foucault tiene en realidad mayores puntos de convergencia con Marx, que discrepancias, y que la producción de estas rivalidades son producto del análisis que Foucault realiza respecto a la tradición marxista francesa y no de Marx. Por ejemplo, la crítica del poder negativo y el Estado (poder descendente) que impide el pensamiento de la noción de

disciplina, en la cual, Foucault, se posicionó para enfrentar la lucha unitaria del marxismo contra el Estado.

[...] Marx nunca concibe el poder localizado solamente en el Estado y derivado de éste; el nudo de su método dialéctico consiste precisamente en revelar el “proceso oculto” por el cual las relaciones sociales de la sociedad civil toman necesariamente la forma de Estado (Fine, 1993, p.119).

Por consiguiente, es necesario aproximar y aprovechar el rendimiento de la teoría de Foucault, intentar resolver algunas problemáticas que permitan el diálogo con otros planteamientos teóricos y, así, lograr la integración de la microfísica del poder con la comprensión global de la construcción social de la realidad.

Para Foucault, una de las principales problemáticas a vencer es la discusión sobre la verdad, donde “[...] no hay una verdad sino perspectivas de la verdad, cada una de ellas construyendo, sometida al trabajo del poder, su propia realidad y verdades” (Weeks, 1993, p.90). Cuando Foucault afirma que la verdad, en sí misma no existe, sino que constituye verdad como algo “virtualmente verdadero”, consideramos que su crítica apunta correctamente a la construcción del pensamiento y de las formas discursivas, pero que estas expresiones no pueden reducir la materialidad histórica a un debate de perspectivas.

El problema de este planteamiento, no es la verdad o los sistemas de verdad que imponen los saberes, sino aquellos acontecimientos que descritos como verdaderos o no, constituyen dramas sociales, sistemas de dominación y explotación, mantención de desigualdad y de esclavitud, que son reducidos a una forma de entendimiento subjetivista o disciplinario, a una forma de acción sobre el mundo, o sea a un problema político. Las condiciones de vida de la humanidad no pueden ser determinadas por un relativismo científico sobre la definición de las mismas, la existencia de problemas concretos no pueden ser absorbidos por la lógica foucaultiana de un diseño absolutamente azaroso.

De igual manera, esta concepción sobre la verdad, los discursos y la historia, es la que impulsa a Foucault, a pensar la producción social de la realidad desde las relaciones de fuerzas (táctica) y efectos de poder. Y por esto, rechaza los aspectos estáticos (estructurales) de la

ideología, como concepción unitaria de la dominación, afirmando que la historia se constituye en la lucha por la imposición de la verdad; una forma de relativismo absoluto que olvida la verdad en términos prácticos, más allá de sus efectos de poder, por una verdad en términos teóricos. Por lo mismo, Foucault, nunca responde a la pregunta fundamental sobre la dominación, porque algunos discursos se imponen sobre otros y porque existen sujetos que se distribuyen sobre otros en un escenario de jerarquías.

Al igual que Gergen, se reduce el problema de la producción científica y de los discursos, a una pugna del pensamiento y de los procedimientos que promueven. Ambas posiciones ignoran aquella objetivación y construcción de la realidad, que lejos de ser verdadera, se edifica como una realidad objetiva para los individuos que la viven en sociedad, y que la discusión no es en términos de verdades transcendentales, sino más bien, en la producción de una realidad que se experimenta como real y natural, aunque históricamente se transforme, se expresa como formas de relación social.

Por lo tanto, en primer lugar, al igual que Foucault, pensamos que se debe considerar la construcción discursiva con efectos reales, como formadora de procedimientos políticos que se imponen solamente si son capaces de ser reconocidos como “verdades”, o sea, que las disciplinas se han construido y ejercen su poder sobre la población. No obstante, en segundo lugar, hay que pensar porqué estos discursos logran imponerse como fórmulas legítimas de acción, más allá de la lógica ascendente del poder. Ya que Foucault afirma, que la microfísica del poder es un proceso que prolifera por la acción de ciertas disciplinas, por ende, entiende que la subjetivación de los individuos y la instalación de una economía del deseo en los cuerpos, siempre, es una consecuencia de la acción normalizadora, que en un segundo tiempo es ascendente. Por ende, que los discursos pugnen y sean reconocidos como procedimientos verdaderos, no responde a la lógica misma de esos discursos, y tampoco pueden ser en absoluto comprendidos por la microfísica del poder normalizador, eso significaría que bastaría con romper la cadena de proliferación discursiva desde abajo para desatar a los sujetos de su esclavitud, es decir, la lucha política tendría su límite en la ruptura de la normatividad.

Por esta razón, si los discursos no poseen las características necesarias para comprender su tecnificación en marcha, y tampoco expresan porqué en la pugna por la verdad ganan unos por

sobre otros, ¿Qué es lo que posibilita que las disciplinas específicas se asomen como herramienta de los Estados, y qué permite que esos discursos tengan eficacia sobre la población?

Son las condiciones históricas construidas, las relaciones de producción históricas y sociales (Fine, 1993). No obstante, éstas no son tomadas en cuenta por Foucault cuando se centra en el escenario táctico y de la lucha, puesto que se olvida por completo de las condiciones materiales que propician esa lucha. Es cierto que los dispositivos discursivos actúan en un segundo momento de forma ascendente, pero los discursos como procedimientos no poseen la estabilidad necesaria para instalarse por sí mismo en los cuerpos, pueden proliferar como espacio normativo, pero los límites de la norma se quiebran constantemente, por ende, es difícil comprender el problema de la dominación basado en un procedimiento discursivo.

Para Poulantzas, las discrepancias se sitúan en tres órdenes. La primera, que su concepción del poder toma como blanco de oposición un marxismo “caricaturizado” o “estalinista”, cuando dicha concepción hace mucho tiempo ya ha sido severamente criticada por el marxismo occidental. La segunda, aceptar que Foucault logra contribuir a una perspectiva relacional del poder, pero su límite estaría en la ausencia de un fundamento material de ese poder. La tercera, existe una clara tentación en su obra a absolutizar el poder (Amo-Poder), llegando a considerar que toda lucha o resistencia resultaría inevitablemente pervertida por el poder (De Zubiría, 2006, p.53).

Pensamos que toda formación social se encuentra anclada a ciertos modos de producción, esquemas y estructuras que posibilitan su direccionalidad, y que su devenir, es regulado y atraído por esta misma formación. Aunque, no asumimos que estas formaciones sean mecanicistas, expresamos que existen construcciones que rigen (no de forma absoluta) el desarrollo social. Por esto, creemos que los síntomas no son sintomáticos por una intrincada lógica interna, sino que han devenido síntomas porque se ha silenciado su presencia, ya que como obstáculo, se han convertido (o han sido excluido), en motor latente de conflicto, de contradicciones no solucionadas, y que han sido enfocados como productos de otras producciones (una de ellas un saber de lo verdadero y lo falso), que no poseen un poder totalizante, sino que se presentan incógnitamente como esquemas en un momento y lugar específico, y por ende deben ser develados.

Pero si se considera cuidadosamente, Foucault realiza una crítica profunda a la noción de discurso que amplía la acción del saber frente al reduccionismo lingüístico. Logra identificar los

efectos reales del poder, la producción institucional de las disciplinas y la proliferación de los discursos en los sujetos, una lógica descendente e igualmente ascendente de la acción. Eagleton (1997), afirma que es “[...] perfectamente posible estar de acuerdo con Nietzsche y con Foucault en que el poder está en todas partes, aun deseando, por determinados fines políticos, distinguir entre tipos de poder más o menos centrales” (p.27). No obstante, aun cuando Foucault genera una idea importante del discurso en relación al poder y al deseo, no desarrolla ampliamente esta temática.

Por otra parte, Bourdieu critica el concepto de disciplina, afirmando que los intelectuales no están acostumbrados a procesos que no remiten a la conciencia, y que Foucault, sería uno de esos representantes.

Disciplina, al menos en francés, señala algo externo. La disciplina es impuesta por una fuerza militar: se debe obedecer. En cierto sentido es fácil rebelarse contra la disciplina porque se es consciente de ella. De hecho, pienso que en términos de dominación simbólica, la resistencia es más difícil, ya que es algo que se absorbe como el aire, algo por lo que uno no se siente presionado; está en todas partes y en ninguna, y es muy difícil escapar de ello (Bourdieu & Eagleton, 2003, p.300).

Aunque consideramos que Foucault es ambiguo con esta problemática, igualmente creemos, que Bourdieu lapida apresuradamente la concepción foucaultiana del poder sobre el cuerpo. Por ende, pensamos que no se puede afirmar con tanta seguridad que Foucault, piense la influencia de los discursos en los cuerpos de forma consciente, hay que reconocer que la visión foucaultiana se caracteriza por los intrincados caminos por los cuales el poder ejerce su sujeción, y que la microfísica del poder representa no sólo una fuerza represiva, sino que creadora, y además de auto-vigilancia.

Foucault en sus planteamientos, estudia la microfísica del poder concebida como una estrategia, la cual está presente en todas las relaciones sociales. La mecánica del poder está dirigida a penetrar el cuerpo de los individuos, controlando gestos y actitudes, moldeando sus discursos y experiencias cotidianas (Foucault, 1985, citado en Lecourt, 1993). Aunque Foucault nunca deja claro si el poder se ejerce solamente de forma consciente, si piensa, que el poder es “algo” que nos moldea y produce deseos, por ende, el poder es constitutivo del ser, en ese sentido, no sólo se trataría de una determinada obediencia como afirma Bourdieu. Ser sujeto es

estar sometido a través del control y la dependencia, igualmente, a la propia identidad por la conciencia (Foucault, 1988). El sujeto es un “foco de fuerzas” que no está naturalmente dado, sino que es el resultado de la acción múltiple del poder que ha sido ejercida sobre el cuerpo, y de la proliferación sobre la direccionalidad del deseo. Es de tal forma, que se aproxima a los elementos más desapercibidos, aquellas formas donde el poder, ejerce toda su fuerza de sujeción, devela y denuncia aquello que el sujeto hace y se hace a través de un proceso normalizador, de micro tecnologías que penetran en los cuerpos, organizando la economía del placer y de la acción.

En consecuencia, se afirmaríaparcialmente lo que critica Bourdieu, o sea, que para Foucault el poder es un problema de fuerzas conscientes (disciplinarias), pero estos procedimientos no reducen sus efectos a formas conscientes, sino que permean las formas más profundas del ser humano.

Sin embargo, Bourdieu amplía la noción del poder, denunciando que la dominación no solamente se ejerce a través de mecanismos visibles, como las disciplinas y la norma, sino, que hay elementos silenciosos, fuerzas opresivas, que operan sin que los individuos sean conscientes de ello.

En la teoría foucaultiana el discurso justifica un orden social, lo legitima, pero no lo crea absolutamente, el discurso debe ser comprendido igualmente como proceso cúlmine de la acción del tiempo, por ende de las prácticas concretas; el discurso no sólo abre una nueva institucionalidad, sino que igualmente la cierra, termina de edificar aquello que siempre existió como práctica, y que se sistematiza a través de un discurso de legitimidad. Por ende su afirmación de que el individuo es “un producto del discurso” (Weeks, 1993, p.98), es compleja y problemática. Bourdieu (2001a), ocupa la forma del Derecho para ejemplificar esta situación.

El derecho es la forma por excelencia del discurso activo, capaz, por su propia virtud, de producir efectos. No es exagerado decir que el derecho *hace* el mundo social, pero con la condición de no olvidar que él es hecho por ese mundo. En efecto, es importante preguntarse por las condiciones sociales -y los límites- de esta eficacia casi mágica, so pena de caer en el nominalismo radical (como sugieren algunos análisis de Michel Foucault) y dejar sentado que producimos las categorías según las cuales construimos el mundo social y que esas categorías producen ese mundo (p.202).

Por otro lado, consideramos, que la noción de una historia desencadenada y abierta, no propicia el entendimiento de los procesos emergentes que producen y se reproducen como formas más o menos estables; por otro lado el “origen”, como una causalidad uniforme y totalizante, que de forma autoritaria, posibilita el sentido de todas las cosas, y que subyace sintomáticamente a toda formulación social, tampoco puede ser aceptada. Por ende, consideramos que Bourdieu, representa aquel espíritu de reformulación científica, afirmando que “[...] una de las funciones de la teoría de los campos [...] es hacer que la oposición entre reproducción y transformación, lo estático y lo dinámico o estructura e historia se desvanezca” (Bourdieu & Wacquant, 2005, p. 141).

Bourdieu & Wacquant (2005), afirman que el espíritu anti institucional, de filósofos como Foucault, es un elemento muy importante en el desarrollo del pensamiento científico, una “virtud intelectual”.

Dada mi trayectoria y posición, no puedo negar que yo comparto este ánimo antiinstitucional. Estoy bien situado, entonces, para saber que cualquier análisis que nos lleve a descubrir los determinantes sociales de una postura que tiende a experimentarse como una elección discrecional y libremente alcanzada, o incluso como una ruptura más o menos "heroica", debe resultar hasta cierto grado desagradable o irritante (p.108).

Creemos que este punto es el más próximo a ambos autores, su profundo estudio en momentos históricos específicos de aquellas formaciones críticas que están recalcitrantemente instaladas como obviedades. Su fuerte crítica a las concepciones normalizadas y naturalizadas de la ciencia, del pensamiento y de la vida social instituida.

TEORÍA DE LA PRÁCTICA SOCIAL Y DE LA DOMINACIÓN EN BOURDIEU

3.1. Constructivismo estructural

3.1.1. Contra la influencia inconsciente de los modelos científicos

El constructivismo estructural, como tentativa paradigmática, busca reconciliar y superar las dificultades del sociólogo frente a su disciplina científica, es un esfuerzo por reconciliar perspectivas y pensamientos divididos por la tradición sociológica: Durkheim, Marx y Weber.

El pensamiento de Bourdieu, compone un vuelco a la comprensión lévi-straussiana y saussuriana (Alvarez, 1996), donde la concepción de estructura posee independencia de los agentes que realizan determinadas prácticas, siendo el científico el estudioso de estructuras erigidas y artificios conceptuales, que han sido “[...] *arrancadas de su uso real y totalmente despojadas de sus funciones*” (Bourdieu, 2007, p.54). Por ende, este autor criticará la concepción científica clásica de estructura, desarrollando una concepción dialéctica de la acción, igualmente, cuestionando el concepto de mutación y transformación continua de las ciencias sociales, aludiendo al aspecto estático (pero no perpetuo e inmóvil) de la construcción social, como realidad.

Por estructuralismo o estructuralista, quiero decir que existen en el mundo social mismo, y no solamente en los sistemas simbólicos, lenguaje, mito, etc., estructuras objetivas, independientes de la conciencia y de la voluntad de los agentes, que son capaces de orientar o de coaccionar sus prácticas o sus representaciones (Bourdieu, 1988, p.127).

Por otra parte, constructivista porque trata de “[...] aprehender las realidades sociales como construcciones históricas y cotidianas de actores individuales y colectivos, construcciones que tienden a substraerse a la voluntad clara y al control de estos mismos actores” (Giménez, 1997, p.2). Además, propone variadas concepciones teóricas que superan las ideas etnocéntricas de la ideología y del subjetivismo localista de la construcción social de la realidad.

Por constructivismo, quiero decir que hay una génesis social de una parte de los esquemas de percepción, de pensamiento y de acción que son constitutivos de aquello que yo llamo *habitus*, y de otra parte de las estructuras sociales, y en particular de aquello que yo llamo los campos y los grupos, especialmente de aquellos que se les denomina *clases sociales* (Bourdieu, 1988, p.127).

Una de las principales críticas de este autor a las ciencias, consiste en el carácter de verdad universal que pregonan, así como también, el problema de la producción subjetivista de significados posibles como reales; dicotomías como objetividad y subjetividad, que es capaz de superar sin negarlas como escenario real de las ciencias, sino que, integrarlas dialécticamente en la autoperpetuación de ambas posturas filosóficas, las que considera elaboraciones parciales de la realidad. Bourdieu (2007), critica ambas posiciones afirmando que, “[...] así como el objetivismo universaliza la relación docta con el objeto de la ciencia, el subjetivismo universaliza la experiencia que el sujeto del discurso docto hace de sí mismo en cuanto sujeto” (p.74).

Por otra parte, plantear la existencia de realidades que se desprenden del discurso de la ciencia, permite la mantención de contenidos inconscientes en ésta, donde permanecen latentes categorías y formas de entendimiento que significan el establecimiento de un intelectualismo, que “[...] está inscrito en el hecho de introducir en el objeto la relación intelectual con el objeto, de sustituir la relación práctica con la práctica por una relación con el objeto que no es otra que la del observador” (Bourdieu, 2007, p.57).

Por lo mismo, este autor, plantea un retorno a las prácticas, al sentido práctico inherente a toda relación social como punto de partida de la sociología y de las ciencias, agregando que comúnmente, “[...] las personas que pueden hablar acerca del mundo social no saben nada acerca del mundo social, y los que saben acerca del mundo social no pueden hablar al respecto. Si se dicen tan pocas cosas del mundo social, la causa está en esa división” (Bourdieu, 2003, p.303). Con esto, critica profundamente el espíritu del pensamiento occidental, sobre el método y la producción de conocimiento científico, atentando contra el papel que cumple el sujeto productor de discursos, aquel que en sus categorías y posicionamientos se disloca de la práctica cotidiana para reflexionar sobre los modelos y métodos, situados desde un discurso cosificado, arbitrario y muchas veces idealista, que opera como realidad ajena a las prácticas de las personas.

Los trabajadores saben mucho: más que cualquier intelectual o sociólogo. Pero en cierto sentido no lo saben, les falta el instrumento para comprenderlo, para hablar sobre ello. Y nosotros tenemos la mitología del intelectual que es capaz de transformar sus experiencias sobre la doxa, su dominio del mundo social, en una presentación explícita y bien formulada (Bourdieu & Eagleton, 2003, p.303).

3.1.2. Mitopoiésis y mitología científica

Como ya hemos visto, Bourdieu realiza una revisión teórica compleja, que busca superar problemas de fondo en los discursos de la ciencia, discursos que se expresan como realidades no comprometidas con ningún fin, pero que arrastran tradiciones de pensamiento y antagonismos instituidos por la disciplina científica. Bourdieu (2008), afirma que nadie “[...] escapa al trabajo de construcción del objeto y a la responsabilidad que él implica. No hay objeto que no conlleve un punto de vista, por más que trate del objeto producido por la intención de abolir el punto de vista [...]” (p.17).

Este autor enfatiza en la importancia del ejercicio de la disciplina científica en el espacio crítico de supervisión, y de reflexión de la producción discursiva del científico, donde “[...] una de las principales fuentes de error en las ciencias sociales reside en una relación con el objeto fuera de control que desemboca en la proyección de esta relación sobre el objeto” (Bourdieu & Wacquant, 2005, p.113).

Tal descontrol del ejercicio docto y su reflexión de las prácticas sociales desembocará en un gran conflicto entre la producción científica del conocimiento y ese conocimiento como objetivación de la realidad, en relación a la proporción y dispersión que alcanza la ciencia respecto a la comprensión de vida; espacio que desvía la posibilidad de una comprensión real de los fenómenos sociales.

La indeterminación en la que se ha dejado la relación entre el punto de vista del observador y el punto de vista de los agentes se refleja en la indeterminación de la relación entre las construcciones (esquemas o discursos) que el observador produce para explicar las prácticas y esas mismas [...] (Bourdieu, 2007, p.62).

De esta forma, se constituye un vacío social que denuncia la imposibilidad de reconciliar el discurso de conocimiento de las prácticas, con la objetividad de esas prácticas (en el amplio sentido de la palabra). Es por lo mismo, que se pone en duda la capacidad de aquel científico, que con gran autoridad y capacidad para comprender la realidad, no sólo no es capaz muchas veces de ser consciente de la objetivación como producto de su práctica, sino que, es igualmente desconocedor de su objetivación como sujeto del conocimiento en su producción de saber.

En consecuencia, aquel ejercicio científico heredero de la dinámica predecesora de la ciencia como acumulación histórica, está sujeto a la reproducción de esquemas que aprehenden y conocen otros esquemas válidamente reconocidos y cosificados; problemática mítica de la producción del conocimiento.

Por el solo hecho de dejar intacta la cuestión del principio de producción de las regularidades que él registra, y de dejar jugar el poder “mitopoiético” del lenguaje que, como lo indicaba Wittgenstein, se desliza incesantemente del sustantivo a la sustancia, el discurso objetivista tiende a constituir el modelo construido para explicar las prácticas como un poder realmente capaz de determinarlas: al reificar abstracciones [...] trata sus construcciones, “cultura”, “estructuras”, “clases sociales” o “modos de producción” como a realidades dotadas de una eficacia social, capaz de constreñir directamente las prácticas; o bien, al otorgar a los conceptos el poder de actuar en la historia como actúan, en las frases del discurso histórico, las palabras que los designan, *personifica los colectivos* y hace de ellos sujetos responsables de acciones históricas (Bourdieu, 2007, pp.62-63).

La construcción del conocimiento, es el ejercicio del investigador frente a la posibilidad de estudiar aquello que estudia, siendo de esta forma, la epistemología como lente de observación, la que impone al investigador una forma de ritual científico que la determina, por ende, toda disciplina reflexiva “[...] debe precaverse constantemente contra este epistemocentrismo, o este “etnocentrismo del científico”, que consiste en ignorar todo lo que el analista inculca en su percepción del objeto en virtud del hecho de estar situado fuera del objeto, al que observa desde lejos y de arriba” (Bourdieu & Wacquant, 2005, p.115). A esto se le denomina “la falacia académica”, la tergiversación de la práctica y la acción por el potencial de la teoría.

3.1.3. Objetivación crítica de la realidad

La ciencia como productora de discursos sobre las prácticas humanas y materiales, debe reflejar un espíritu cauteloso y reflexivo (del habitus) que imponga, en primer momento, dar cuenta de la imposibilidad de reconciliación inocua entre la teoría y la práctica, y que su eventual adecuación, se encuentra a través de la objetivación de la imposibilidad del investigador de desprenderse de su propia realidad en favor de la comprensión de la realidad de otros, siendo estos otros, en su práctica, partícipes de una realidad que como escenario ipso facto, sólo puede ser comprendida siendo parte del juego de quienes forman parte de ella. Restricción, donde el observador como agente externo no es capaz de vivir sino como un simple falso yo, bajo una

adhesión primitiva que simula ser parte de aquello que interviene, y por otro lado, desde la metodología, intenta no permear su interés personal en lo que investiga (Bourdieu, 2003, 2007).

Por otro lado, romper con el dualismo subjetividad y objetividad, par que refleja la imposibilidad del conocimiento posible. El “[...] objetivismo confunde las cosas de la lógica con la lógica de las cosas” (Tovillas, 2010, p.16), proyecta como verdad objetiva aquello que sólo es real en el papel, y que cumple su función para la ciencia (Bourdieu, 2007). Igualmente, el subjetivismo “[...] atribuye a la conciencia de los sujetos el poder de crear sentidos sin condicionamiento objetivo alguno [...] ese modo de conocimiento reduce el mundo social al mundo imaginario sin relación con el mundo exterior a la conciencia del individuo” (Tovillas, 2010, p.17).

Por lo mismo, es imprescindible reconocer que aunque lo real como materialidad existente, es aprehensible, no puede ser objetivo, y por ende objetivado, sino a través del discurso de las ciencias: es de forma paradójica , que la objetividad de las ciencias está íntimamente ligada al carácter social del método científico, porque la posibilidad de la existencia del método y de la objetividad, no es esfuerzo de un investigador en particular, sino de la cooperación competitiva de una comunidad de estudiosos. Es por esto, que la objetividad puede ser descrita como la intersubjetividad del método científico (Popper, 1945, citado en Bourdieu, 2003). A causa de esto, el conocimiento, más allá de ser destruido bajo una perspectiva escéptica, debe ser repensado y reconstruido, “[...] recordaré que, en una perspectiva kantiana, la objetividad es una intersubjetividad, validación intersubjetiva, y se opone, por tanto a cualquier forma de realismo que tienda a fundar la verdad en la «adecuación de la cosa y de la mente»” (Bourdieu, 2003, p.138).

En consecuencia, se trata de un posicionamiento que posibilite a priori establecer las eventuales disposiciones que preceden ese saber científico, en el que se le atribuye a la producción de conocimiento, el carácter de objetivación crítica de la realidad y de objetivar al sujeto de la objetivación.

[...] es preciso objetivar la posición en el espacio social global del sujeto de la objetivación, su posición de origen y su trayectoria, su pertenencia y sus adhesiones sociales y religiosas [...] a continuación la posición ocupada en el campo de los especialistas (y la posición de ese

campo, de esa disciplina, en el campo de las ciencias sociales) ya que cada disciplina tiene sus tradiciones y sus particularismos nacionales [...] sin mencionar todo el conjunto de los presupuestos inscritos en la historia colectiva de la especialidad (el inconsciente académico); en tercer lugar es preciso objetivar todo lo que está vinculado a la pertenencia al universo escolástico, prestando una atención especial a la ilusión de la ausencia de ilusión, del punto de vista puro, absoluto, «desinteresado» (Bourdieu, 2003, p.163).

Por otra parte, situarse frente al estatus de las ciencias sociales como disciplinas con imposibilidades de establecer un conocimiento válido, es desechar el carácter posible del conocimiento y ubicarse desde el escepticismo frente a la construcción relativa de la realidad, cayendo inevitablemente en un subjetivismo radical e individualista, que sitúa al investigador como un director de teatro “[...] que juega a su capricho con las posibilidades ofrecidas por los instrumentos de objetivación para aproximar o alejar, ampliar o reducir, impone a su objeto sus propias normas de construcción, en una especie de sueño de poder” (Bourdieu, 2007, pp.52-53).

Bourdieu (1965), apunta a la posibilidad de reconciliar dos perspectivas inconclusas, objetividad y subjetividad, entregando una solución a la dinámica entre individuo y sociedad, donde la realidad opera como “la interiorización de la exterioridad y exteriorización de la interioridad”, lo que es subjetivo es parte de un proceso de subjetivación de estructuras objetivadas, por tanto compartidas y extendidas como objetivas, “[...] la subjetividad objetivada remite a la descripción de la interiorización de la objetividad” (pp.21-22).

3.2. Conceptualización General de la práctica social

3.2.1. Construcción de la dinámica social, inmanencia del sentido práctico y la institucionalidad

Para Bourdieu (2007), la teoría de la acción y de las ciencias sociales debe comenzar desde los agentes, desde el artista que produce su arte, y no de los discursos que la ciencia provee hacia ellos, una teoría de las sociedades debe ser una teoría de la práctica, sin ser el sujeto que la practica un conocedor discursivo ni teórico de la misma. Más claramente, es el individuo de los colectivos en “la actividad real como tal”, no de la objetividad científica y docta, ni tampoco en la historia del individuo como subjetivismo, el que en dialéctica inmanente “[...] del opus operatum y del modus operandi, de los productos objetivados y de los productos incorporados de la practica histórica, de las estructuras y los habitus” (p.86) el que da cuenta de su realidad.

De esta forma Bourdieu, desde su proposición estructuralista propone una nueva concepción de construcción social, dentro de la comprendida como artefacto social y esquema de prácticas sociales.

[...] *habitus*, sistema de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente «reguladas» y «regulares» sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestada sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta (Bourdieu, 2007, p.86).

Expresiones sui generis que se les otorga un sentido, un significado, circulan en los discursos posibilitando la acción humana conjunta; adscrita a un sistema de cognición y afectividad compartido en una época. Esquemas que sólo encuentran sentido en la coordinación humana de las prácticas, y la producción social de las mismas, o sea que son significativas dentro del marco de la producción misma de esquemas, y que esos esquemas son al mismo tiempo productores de realidad constitutiva. Según Bourdieu (2007):

El *habitus* origina prácticas, individuales y colectivas, y por ende historia, de acuerdo con los esquemas engendrados por la historia [...] asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que, registradas en cada organismo bajo la forma de esquemas de percepción, de pensamientos y de acción, tienden, con más seguridad que todas las reglas formales y todas las normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia en el tiempo (p.88).

La existencia del *habitus* se manifiesta a través de las prácticas que objetivamente producen y reproducen realidades históricas mediante un sistema de enseñanza, que en su espontaneidad, tiende a perpetuarlos. Y, es de esta forma, que la articulación entre la práctica y el *habitus* se encuentra en la estrategia que ejecuta como potencialidad objetiva, no siendo mecánicamente determinante el uno del otro, sino más bien, que “[...] los estímulos no existen para la práctica en su verdad objetiva de disparadores condicionales y convencionales, no actúan sino a condición de encontrar agentes condicionados a reconocerlos” (Bourdieu, 2007, p.87). Al igual que un rompecabezas las prácticas y los *habitus* engendran en su inherencia, interfaces de reconocimiento dispuestas a ser reconocidas, pues en su mismidad comprenden los mismos actos objetivados y objetivos.

El habitus como historia objetivada y sistema de estructuras, permite a los agentes moverse libremente, siendo el límite lo adecuado y obviamente pensable, donde el lugar de lo irracional se desplaza a la frontera de lo posible y por fuera del marco de lo sensato, la restricción opera como autoregulación de la necesidad de la práctica social. De esta forma es que el habitus como esquema generador posee la “[...] capacidad infinita de engendrar, con total libertad (controlada), unos productos [...] que tienen como límite las condiciones históricas y socialmente situadas de su producción [...]” (Bourdieu, 2007, p.90). No obstante, estos esquemas objetivamente objetivados engendran esquemas para la solución eficaz de problemas y se encuentra amarrado a la misma dinámica, y en el marco de su génesis, “[...] no puede describirse ni como desarrollo autónomo de una esencia única y siempre idéntica a sí misma, ni como continua creación de novedad [...]” (Bourdieu, 2007, p.90).

Debido a la tácita complicidad entre habitus y regularidad social, es que “[...] el habitus tiende a engendrar todas las conductas «razonables», de «sentido común»” (Bourdieu, 2007, p.91), articulación que engendra la producción misma de las prácticas, constituye la certidumbre que está en la base de toda acción, donde la regulación, restricción y sanción están erigidas por la pertenencia a un campo específico, espacio y tiempo que regula todas las formas de ser y no ser en contextos determinados.

Para esto, Bourdieu, toma prestado de la tradición griega el concepto de doxa, y se encarga de establecer una línea divisoria entre la vida cotidiana, la ideología y las prácticas objetivas. La doxa desde su concepción originaria se relaciona con los sistemas de creencias, la fe y la imaginación que forman parte extendida de la opinión social o sentido común compartido. Bourdieu (2007), propone que la doxa “[...] es esa relación de adhesión inmediata que se establece en la práctica entre un habitus y el campo al cual está acordado, esa muda experiencia del mundo como algo que se da por sentado y que el sentido práctico procura” (p.111). Por lo mismo, este autor acepta su opción pesimista, al afirmar, que la gente acepta mucho más de lo que la ciencia piensa, y vive en condiciones denigrantes debido a la doxa, esto porque “[...] hay muchas cosas que la gente acepta sin saberlo [...] Esto no significa que los individuos toleren todo, pero sí que asienten a más de lo que creemos y a mucho más de lo que saben” (Bourdieu & Eagleton, 2003, p.299).

Las prácticas que establecen los pilares del sentido común y viceversa, son producto de su misma interacción, y en la coordinación humana, como interacción dinámica viviente, se reproducen los elementos que en el habitus y la institucionalidad dan origen a la práctica espontánea del diario vivir, al sujeto como obviada absoluta de esas mismas prácticas, que en su principio de producción no son deducibles, aunque identificables e inteligibles, son en su complejidad sepultados en su sentido por la misma práctica. Es por eso que el “[...] “inconsciente”[...] no es nunca otra cosa que el olvido de la historia que la misma historia produce al realizar las estructuras objetivas que ella engendra en esas cuasi naturalezas que son los habitus” (Bourdieu, 2007, p.91).

Es el habitus y la institución el movimiento continuo del pasado en el presente, que en su naturalización, olvida y cubre para siempre en la práctica su construcción social; reconstruyendo la historia, sin ser producto de una actualización mecánica, sino trayendo elementos del pasado e incorporándolos al presente, sin que los elementos del pasado queden agotados e inertes, más bien inactivos, y potencialmente funcionales al capital acumulado. De esta forma es que Durkheim (1982), plantea que todo sujeto en su colectividad está constituido por el hombre del pasado, siendo el sujeto del pasado la fuerza histórica de las cosas que supera en su producción al hombre del presente, ya que en su comparación, la acumulación de las fuerzas del pasado siguen siendo mayores; el sujeto actual es el resultado de su historia (Bourdieu, 2007).

A manera de objetivación, es que la historia, habitus e institución, encuentran su complementariedad siendo en su proceso productos de la construcción dialéctica entre la práctica y su misma realidad.

[...] el habitus como sentido práctico opera la *reactivación* del sentido objetivado en las instituciones: producto del trabajo de inculcación y de apropiación que es necesario para que esos productos de la historia colectiva que son las estructuras objetivas alcancen a reproducirse bajo la forma de disposiciones duraderas y ajustadas que son la condición de su funcionamiento, el habitus, que se constituye en el curso de una historia particular, imponiéndose a la incorporación su lógica propia, y por medio del cual los agentes participan de la historia objetivada de las instituciones, es el que permite habitar las instituciones, apropiárselas de manera práctica, y por lo tanto mantenerlas en actividad, en vida, en vigor, arrancarlas continuamente al estado de letra muerta, de lengua muerta, hacer revivir el sentido que se encuentra depositado en ellas, pero imponiéndoles las revisiones y las transformaciones que son la contraparte y la condición de la reactivación (Bourdieu, 2007, p.93).

Siendo el habitus el esquema de disposiciones que se engendra en un tiempo y espacio específico, comprende la expresión espontánea de las prácticas, que en su reverso, entrega referentes que son vividos como inmutables en la institución. En la práctica, el sujeto habita la institución como necesaria y útil, al mismo tiempo, obvia, y externa, sin ser consciente de su permanencia en la estructura y en el cuerpo.

En consecuencia, es la realidad humana reificada en su aparataje manifiesto e inconsciente, la cual coordina y dirige las prácticas sociales, la que en su génesis muta y se transforma, convirtiéndose en aquel poder dominante vivido como extraño y a la vez propio, que como “[...] propiedad se apropia de su propietario” (Bourdieu, 2007, p.92). Es la complicidad de las prácticas con su realidad circundante la cual constituye la verdad de las cosas, una historia incorporada y una historia objetivada, que en el juego social permite el porvenir y la orientación del mundo. Una finalidad entre el habitus y su ajuste a un campo.

3.2.2. Construcción del escenario histórico local y global de la práctica social

Bourdieu (2007), define el campo como “[...] una construcción social arbitraria y artificial, un artefacto que se invoca como tal en todo lo que define su autonomía, reglas explícitas y específicas, espacio y tiempo estrictamente delimitados y extraordinarios [...]” (p.108). Es ahí donde el habitus como sentido práctico se produce y reproduce, superando determinismos y libertades absolutas de los agentes, de la coerción mecanicista a priori de toda forma social.

En este juego como realidad, se establece una “arena de batalla”, dónde se constituye un mercado competitivo que distribuye a los agentes participantes en relación al capital, en un marco de objetividad independiente a la intencionalidad de los agentes, se encuentra vigente su acción como campo económico, cultural, social y simbólico (Inda & Duek, 2005). La tendencia que establece el juego en el campo está en sincronía y anacronía con la edificación del capital, la propiedad potencial del campo y la distribución de los agentes se encuentra en su movimiento tentativo. Por lo mismo, la estructura y límites del campo pueden ser difusos.

Desde este punto, es que es posible comprender el nudo al cual se enlazan las prácticas sociales, y a la obviedad que gravitan, pues en su sentido dóxico, lo común establece una fuerza

que captura a los participantes hacia aquello que reproduce sus formas de vida, aquello que como verdad es fuente de significación de su existencia. Presenta un sistema de normas que reglamenta la economía de las prácticas, estableciendo un espíritu anticipatorio, que sistematiza la existencia de los incluidos y excluidos, siendo éstos adherentes a un proceso de autocreación, sin ser creadores de sus esquemas de vida, sino más bien siendo diseñadores de proyectos ya existentes, y que son inherentes a las formas de vida (Bourdieu, 2007). Establece una realidad de vida común que posiciona a las personas en lugares de producción y de acceso a diversas prácticas, no siendo todos privilegiados en su posición, sino en su concatenación se distribuyen esferas de mayores y menores oportunidades. Bourdieu & Wacquant (2005), afirman que:

La realidad social existe, por decirlo así, dos veces, en las cosas y en las mentes, en los campos y en los habitus, dentro y fuera de los agentes. Y cuando el habitus entra en relación con el mundo social del cual es producto, se encuentra como “pez en el agua” y el mundo le parece evidente (p.188).

Siendo el campo el escenario y temporalidad donde se desarrolla y perpetúa el porvenir, el habitus se ajusta a un sistema milagroso entre “historia incorporada e historia objetivada”. Producto de la inmanencia entre la práctica y el mundo, las reglas del campo son reconocidas, anticipadas y aceptadas como sensatas, y al mismo tiempo, vividas como reales y objetivas, entregan significación y sentido a los agentes que circulan dentro de un campo, adhiriéndose al juego como verdad social inherente y justificada desde siempre.

Es de esta forma que el campo ejerce una fuerza de atracción sobre los agentes, es constitutivo y está presente como realidad obvia desde el nacimiento. Según Bourdieu (2007):

[...] producto de un largo y lento proceso de autonomización, son, si se puede decirse así, juegos en sí y no para sí, no se entra en el juego por un acto consciente, se nace en el juego, con el juego, y la relación de creencia, de *illusio*, de inversión es tanto más total, incondicional, cuanto se ignora como tal (p.108).

Es así que “[...] todo campo se caracterizaría por un tipo de creencia específica en el valor de los objetos de juego -objetos que, fuera del campo, pueden parecer desprovistos de todo valor-” (Martín Criado, 2008, p.26).

3.2.3. Mecanismos constitutivos de los habitus en el cuerpo

Como veremos más adelante, en el estudio sobre ideología, Bourdieu & Eagleton (2003), critican ciertos espectros del marxismo y de la teoría de Foucault (Ideología y Disciplina). Uno de los problemas que estos autores detectan está relacionado con la creencia, aludiendo a que las pretensiones por explicar el fenómeno de la dominación tienden a entramparse en “[...] una tendencia escolástica [...] de pensar que los problemas pueden ser resueltos sólo mediante la conciencia” (p.300), por ende, que la problemática se ha limitado a un pensamiento ilustrado y representacionista, que no reconoce la acción de la realidad sobre la condición del cuerpo. Y que la transformación de la realidad social (dóxica) implica un esfuerzo más complejo que la transformación del pensamiento.

Yo diría que mientras se piense en términos de conciencia, falsa conciencia, inconciencia, etc., no podrán comprenderse los principales efectos ideológicos, que en su mayor parte son transmitidos a través del cuerpo. El principal mecanismo de dominación opera a través de la manipulación inconsciente del cuerpo (Bourdieu & Eagleton, 2003, p.299).

Es a través del cuerpo que la dominación enmaraña sus mecanismos, y es a través del mismo, que los agentes se encuentran entrampados como agentes de su dominación. Bourdieu (2007), reconoce que la creencia “es constitutiva de la pertenencia a un campo”, más allá de un acto acordado por los agentes, una propiedad inherente de la práctica y de sí mismos, siendo la forma más ingenua, el sentimiento de pertenencia natal, indígena u originaria, que como fe práctica procura la adhesión y regulación tácita de los campos, y a través de esta forma se mantienen los presupuestos para una adhesión indiscutida, siendo la doxa la creencia originaria.

De esta forma, la posibilidad de comprender un campo desde otros campos es bastante compleja, y es que la creencia originaria está permeada en los cuerpos desde el nacimiento y la crianza. “Uno no puede vivir realmente la creencia asociada a unas condiciones de existencia profundamente diferentes, es decir a otros juegos y a otras apuestas [...] y menos aún proporcionar a otros los medios para revivirla meramente por virtud del discurso” (Bourdieu, 2007, p.110).

Es así que la creencia posee aquellos elementos irreflexivos, compartidos y voluntarios que el cuerpo expresa para ser partícipe en un espacio y un tiempo determinado, es a través de la ingenuidad de la acción, que convoca a los agentes a ser partícipes de un juego racional sin ser la razón su motor, y, es mediante la distribución de las técnicas en el cuerpo, que los individuos se entrelazan con la práctica, acción que no puede estar determinada y completamente comprendida en los procesos discursivos. “La creencia práctica no es un “estado de alma” o, menos todavía, una suerte de adhesión decisoria a un cuerpo de dogmas y de doctrinas instituidas (“las creencias”), sino, si se me permite la expresión, un *estado de cuerpo* (Bourdieu, 2007, p.111).

Es a través del cuerpo construido como sistema de disposiciones duraderas, que el orden de la realidad, distribución y ordenamiento encuentra sentido en la distribución del habitus en el campo, que como sistemas y esquemas establecen formas de hacer y ser, sin ser controladas, pero reguladas y comúnmente dotadas de sentido por los agentes.

El sentido práctico, necesidad social vuelta naturaleza, convertida en esquemas motrices y automatismos corporales, es lo que hace que las prácticas, en y por aquello que permanece en ellas oscuro a los ojos de quienes las producen y en lo que se revelan los principios transubjetivos de su producción, sean sensatas, vale decir habitadas por un sentido común. Precisamente porque los agentes no saben nunca completamente lo que hacen, lo que hacen tiene más sentido del que ellos saben (Bourdieu, 2007, p.111).

Son formas de hacer y estar que dirigen el curso de la vida social, en su dimensión pública y privada, permean el sentido de los cuerpos y de las cosas, de acciones y las relaciones, “[...] en la intención indudablemente más oscura de ordenar los pensamientos y de sugerir los sentimientos a través del ordenamiento riguroso de las prácticas, la disposición regulada de los cuerpos, y en particular de la expresión corporal de la afectividad, ya sean risas o lágrimas” (Bourdieu, 2007, p.112).

Es a través de esquemas denominados hexis corporales, que las creencias y los significados del orden social se inscriben e institucionalizan en el cuerpo. “La hexis corporal es la mitología política realizada, incorporada, vuelta disposición permanente, manera perdurable de estar, de hablar, de caminar, y, por ende, de sentir y de pensar” (Bourdieu, 2007, p.113). De la misma forma, en la movilidad de la práctica social, los esquemas instaurados se organizan para ser

adaptados y reconocidos: la hexeis corporal, o sea esquemas potenciales predispuestos a circular y reconocer los esquemas mitificados.

La hexeis corporal, en la que entran a la vez la conformación propiamente física del cuerpo (el «físico») y la manera de moverlo, el porte, el cuidado, se supone que expresa el «ser profundo», la «naturaleza» de la «persona» [...] que engendra el conocimiento práctico o racionalizado, lo que permite asociar unas propiedades «psicológicas» y «morales» a unos rasgos corporales o fisiognómicos [...] (Bourdieu, 2000, p.84).

De esta forma, los esquemas de realidades cosificadas y objetivas, y su eficacia en el cuerpo como realidades inherentes a la existencia individual y social, más allá de su materialidad y proporciones, componen un sistema de propiedades que producen realidad, cimiento que establece el “fundamentalismo” de los cuerpos, situando el intercambio simbólico a nivel de la existencia objetiva como experiencia incorporada. Esquemas que en su virtualidad, se instauran en los cuerpos como disparadores potenciales, que posibilitan la acción en un escenario de expresiones y actitudes posibles, encuentran su eficacia a través de diversos mecanismos mentales y “[...] sobre los montajes verbo-motores más profundamente ocultos, ya sea para neutralizarlos, ya sea para reactivarlos haciéndolos funcionar miméticamente” (Bourdieu, 2007, p.112).

Es mediante la mimesis práctica que el cuerpo refleja los esquemas que lo han constituido, y es indiferenciadamente, que los efectos de modelación establecen disposiciones duraderas, objetivadas como obvias, que no son producto de la imitación (representación), sino de la identificación reproductiva que actúa como reproducción práctica, y que constituye un saber no consciente, más allá de la reflexión de la distancia que implica la práctica y su construcción en el cuerpo (Bourdieu, 2007).

Finalmente Bourdieu (2007), afirma que la distribución de los cuerpos se encuentra erigida en los principios básicos de orden y distribución del escenario social.

Calificar socialmente las propiedades y los movimientos del cuerpo, es al mismo tiempo naturalizar las opciones sociales fundamentales y constituir el cuerpo, con sus propiedades y sus desplazamientos, como un operador analógico que instaura todo tipo de equivalencias prácticas entre las diferentes divisiones del mundo social, divisiones entre los sexos, entre las clases de edad y entre las clases sociales o, más exactamente, entre las significaciones y los

valores asociados a los individuos que ocupan posiciones prácticamente equivalentes en los espacios determinados por esas divisiones (p.115).

Distribución social establecida en divisiones sobredeterminadas simbólica, económica y socioculturalmente, que organizan a los agentes y, como agentes de tal distribución, es a través de la circulación del capital en el cuerpo sujeto a los esquemas disposicionales, que orientan su acción dentro del campo y el mercado. Devenir del cuerpo que como práctica, encuentra su lugar relacional a través de mecanismos sensoriales y cognitivos orientados al sentido práctico, engendrando esquemas prácticos derivados de la acción, de la creencia y la regulación de los sentimientos, siendo producto de un proceso de “autopoiesis” sin ser la cosificación determinista, pero si estable de esas prácticas en el cuerpo.

3.2.4. El Capital es una fuerza social objetivamente objetivada

Bourdieu (2000), afirma que la concepción marxista del capital retrae y restringe la fuerza del mismo, y lo reduce a la categoría del intercambio económico exclusivamente, “[...] define implícitamente todas las demás formas de intercambio social como relaciones no económicas y *desinteresadas*” (p.133).

Para Bourdieu (1990), “[...] las especies de capital, como una buena carta en un juego, son poderes que definen las probabilidades de obtener un beneficio en un campo determinado [...]” (p.282). Por ende, la posibilidad de acaparar o retener capital, como acumulación de valor y práctica de poder, permite la movilidad de los agentes en un campo, ya sea por la competencia y tentativa, o por el acaparamiento y proximidad.

El poder del capital se basa en su capacidad material de transformación, como fuerza de atracción o como poder fáctico. “El capital es una fuerza inscrita en la objetividad de las cosas que determina que no todo sea igualmente posible e imposible” (Bourdieu, 2001b, p.132), es decir, “como *vis insita*[poder implantado], el capital es una fuerza inherente a las estructuras objetivas y subjetivas; pero es al mismo tiempo -como *lex insita*[ley inherente]- un principio fundamental de las regularidades internas del mundo social” (Bourdieu, 2001b, p.131).

Siendo el capital una acumulación de valor objetivada en las cosas, atribuye poder a quienes lo poseen. Efecto que por la adherencia a ciertas prácticas o bienes, posibilitan la posición jerarquizada de los agentes. Para Bourdieu (1990), la “[...] posición de un agente determinado en el espacio social puede definirse entonces por la posición que ocupa en los diferentes campos, es decir, en la distribución de los poderes que actúan en cada uno de ellos [...]” (p.283).

Y, es en el mercado de intercambios, que la huella del capital atrae a los agentes que gravitan en la competencia por el mismo, y en consecuencia, en todo intercambio existe la probabilidad de posicionarse en un lugar privilegiado. De esta forma Bourdieu (1997) afirma, que las propiedades en común de los agentes dependerán de la proximidad de las dimensiones en relación al capital.

La distribución de los agentes en el espacio social compromete, para ser exactos, tres dimensiones: el volumen global del capital poseído, la composición de este capital [estructura] (peso relativo de los diferentes tipos de capital) y la trayectoria o evolución en el tiempo del volumen y composición del capital (Inda & Duek, 2005, p.4).

Es el capital como mercancía, técnicas, símbolos y significados, el que transfiere la posibilidad y potencialidad de ser un buen jugador en el juego social. Bourdieu (2001b), establece que el capital posibilita la comprensión y el curso del mundo social.

La estructura de distribución de los diferentes tipos y subtipos de capital, dada en un momento determinado del tiempo, corresponde a la estructura inmanente del mundo social, esto es, a la totalidad de fuerzas que le son inherentes, y mediante las cuales se determina el funcionamiento duradero de la realidad social y se deciden las oportunidades de éxito de las prácticas (pp.132-133).

Es en la distribución en el campo donde se ponen en juego las potencialidades objetivas del capital, en la base de producciones simbólicas que entregan curso y sentido de la posesión y acumulación del valor (poder). Con mayor amplitud, manifiestan el poder como capital económico, cultural, social y/o simbólico, en un espacio y tiempo determinado; “[...] hay cartas que son válidas, eficaces en un campo -éstas son la especie fundamental de capital- pero su valor relativo como cartas de triunfo es determinado por cada campo e incluso por los sucesivos estados del mismo campo” (Bourdieu & Wacquant, 2005, p.151).

El capital se constituye como trabajo acumulado, de forma material o bien de forma interiorizada o incorporada (Bourdieu, 2001b), lo cual permite establecer la existencia del capital más allá de la acumulación de fuerzas materiales económicas, ampliando el concepto marxista de acumulación de valor, y por ende el de explotación y dominación.

[...] el *capital económico* es directa e inmediatamente convertible en dinero, y resulta especialmente indicado para la institucionalización en forma de derechos de propiedad; el *capital cultural* puede convertirse bajo ciertas condiciones en capital económico y resulta apropiado para la institucionalización, sobre todo, en forma de títulos académicos; el *capital social*, que es un capital de obligaciones y "relaciones" sociales, resulta igualmente convertible, bajo ciertas condiciones, en capital económico, y puede ser institucionalizado en forma de títulos nobiliarios (pp.135-136).

El capital económico es fundamental para comprender las relaciones de poder y dominación, es el “[...] primer principio de jerarquización entre los más favorecidos y los más desfavorecidos. Divide a grandes rasgos el espacio social entre la *clase dominante y sus diferentes fracciones, la clase media y las clases populares*” (Tovillas, 2010, pp.52-53). No obstante, el capital económico no es exclusivo del ejercicio estratégico del valor y de la distribución de los agentes, sino que, tiene su soporte en todas las demás formas de capital.

El capital cultural, igualmente, es uno de los principios fundamentales para la comprensión del capital económico (Tovillas, 2010), es uno de los fundamentos de la desigualdad entre las clases sociales, que puede ser traducido en el tiempo, en fuerzas invertidas en la educación en el seno de las familias y en la posibilidad de extraer rendimiento en los marcos académicos institucionales.

El capital cultural puede existir en tres formas o estados: en estado interiorizado o *incorporado*, esto es, en forma de disposiciones duraderas del organismo; en estado *objetivado*, en forma de bienes culturales, cuadros, libros, diccionarios, instrumentos o máquinas, que son resultado y muestra de disputas intelectuales, de teorías y de sus críticas; y, finalmente, en estado *institucionalizado*, una forma de objetivación que debe considerarse aparte porque, como veremos en el caso de los títulos académicos, confiere propiedades enteramente originales al capital cultural que debe garantizar (Bourdieu, 2001b, p.136).

Por otra parte, el capital social se desprende de la posibilidad de acumulación de los diferentes capitales, y el acceso o posibilidad de establecer relaciones de apoyo con otros agentes que permitan desarrollar asociativamente el capital personal global.

El capital social está constituido por la totalidad de los recursos potenciales o actuales asociados a la posesión de una red duradera de *relaciones* más o menos institucionalizadas de conocimiento y reconocimiento mutuos. Expresado de otra forma, se trata aquí de la totalidad de recursos basados en la *pertenencia a un grupo* (Bourdieu, 2001b, p.148).

Toda forma de capital es legítima por la acción del capital simbólico, que no es un capital específico, sino más bien, un “efecto simbólico de capital” (Tovillas, 2010).

Toda especie de capital (económico, cultural, social) tiende (en diferentes grados) a funcionar como capital simbólico cuanto obtiene un reconocimiento explícito o práctico [...] En otras palabras, el capital simbólico (el honor masculino de las sociedades mediterráneas, la honorabilidad del notable o el mandarín chino, el prestigio de un escritor famoso, etc.) no es una especie particular de capital, sino aquello en lo que se convierte cualquier especie de capital cuando no es reconocida en tanto que capital, es decir, en tanto que fuerza, poder o capacidad de explotación (actual o potencial) y, por lo tanto, reconocida como legítima (Bourdieu, 1999a, p.319).

Es la acción recíproca del capital en juego, la que moviliza a los agentes dentro de un campo particular, permite ordenarlo estableciendo posiciones de acceso o restricción, distribuye a los participantes en posiciones particulares de privilegio o precariedad, con diferentes posibilidades para enfrentar emergencias, “[...] hace que los juegos de intercambio de la vida social, en especial de la vida económica, no discurren como simples juegos de azar en los que en todo momento es posible la sorpresa” (Bourdieu, 2001b, p.131), y, como fuerza de atracción, genera una relación invisible (eufemización) de conflicto constante.

3.2.5. Dominación, desigualdad y violencia simbólica

Son los agentes producidos y productores en el mundo de las cosas y de los significados, los que establecen relaciones de autoperpetuación de las construcciones sociales, del orden institucional y de los posicionamientos de clase. Los agentes como piezas en un juego, son participantes de la competencia sin ser obedientes en la garantía del orden, explícita o implícitamente, configuran el escenario social de las clases sociales, a través de los campos y los *habitus* (Bourdieu, 2007, 2001b).

La forma del espacio social no es la misma a lo largo de toda la historia ni de todas las sociedades, sino que la forma que adopta depende de la distribución adoptada dentro de cada campo –trabajo social acumulado–, al mismo tiempo que de la distribución de los campos

dentro del espacio. Esta forma suele estar jurídicamente garantizada y socialmente reconocida entre los agentes definidos por su posición relacional, y determina los poderes actuales o potenciales de los diferentes campos y la forma de acceso a los provechos específicos que procuran (Álvarez, 1996, p.148).

Es en el espacio físico, social y simbólico, donde se engendran y constituyen todas las formas de dominación, visibles e invisibles, que se trenzan como instrumentos y fuerzas de distribución, diferenciación y división, situadas como realidades aparentemente absolutas e inamovibles producto de la naturaleza de las cosas, ordenando las instituciones, los agentes y sus acciones (Bourdieu, 1990, 2001b).

El espacio físico está conformado por el cuerpo individual y biológico situado en un lugar, en el mismo sentido que los objetos existen y están emplazados en el espacio (Bourdieu, 1999b), o sea, identificar su presencia en un lugar determinado.

Vale decir, ya sea como localización, ya, desde un punto de vista relacional, como posición, rango en un orden, El sitio ocupado puede definirse como la extensión, la superficie y el volumen que un individuo o una cosa ocupan en el espacio físico, sus dimensiones o, mejor, su volumen exterior (como a veces se dice de un vehículo o mueble) (Bourdieu, 1999b, p.119).

El espacio social existe objetivamente como la posibilidad de posicionarse, apropiarse y formarse en y por su fuerza, en ese sentido, siempre forma a los agentes que lo producen. Para Bourdieu (1997), la diferencia fundamental del espacio social se define por la “[...] exclusión mutua o distinción de las posiciones que lo constituyen, es decir, como estructura de yuxtaposición de posiciones sociales” (p. 120). De esta forma, el espacio social, siempre es un lugar de intercambio y de relación, que más allá de ser el lugar concreto de los agentes, se han construido como espacios de jerarquía o poder.

Así, la estructura del espacio se manifiesta, en los contextos más diversos, en la forma de oposiciones espaciales, en las que el espacio habitado (o apropiado) funciona como una especie de simbolización espontánea del espacio social. En una sociedad jerárquica, no hay espacio que no esté jerarquizado y no exprese las jerarquías y las distancias sociales, de un modo (más o menos) deformado y sobre todo enmascarado por el *efecto de naturalización* que entraña la inscripción duradera de las realidades sociales en el mundo natural [...] (Bourdieu, 1999b, p.120).

El espacio social se encadena y se incrusta como obviedad, es posible reconocernos en él, debido a que somos agentes por y para aquel espacio simbólico, nos anuda a su orden legítimo de relaciones sociales, y tiene un sustrato que los significa como reales e incluso necesarias.

El poder simbólico es un poder de construcción de la realidad que aspira a establecer un orden *gnoseológico*: el sentido inmediato del mundo (y en particular del mundo social) supone lo que Durkheim llama el *conformismo lógico*, es decir "una concepción homogénea del tiempo, del espacio, del número, de la causa, que hace posible el acuerdo entre las inteligencias" (Bourdieu, 2001b, pp.91-92).

Para Bourdieu (1999b), el espacio de relaciones de las fuerzas simbólicas es la ciudad, el espacio social o campo, no se expresa sino como capital situado en el espacio físico, como expresión de los hombres y los usos de los lugares, de la apropiación de ciertas propiedades relativas y de su capacidad para aproximarse a los lugares de poder y acumulación.

Los posicionamientos que comúnmente se diferencian y son "más evidentes" corresponden a las clases sociales, o sea, "[...] un conjunto de agentes que ocupan posiciones semejantes y que, situados en condiciones semejantes y sometidos a condicionamientos semejantes, tienen todas las probabilidades de tener disposiciones e intereses semejantes y de producir, por lo tanto, prácticas y posiciones semejantes" (Bourdieu, 1990, p.284). Más allá del papel, son reconocibles por la posibilidad potencial de compartir lugares de interés común que los unifican, como familias, clubes, grupos u organizaciones, "[...] donde no se puede juntar cualquiera con cualquiera ignorando las diferencias fundamentales, en particular las económicas y culturales; pero no significa excluir la posibilidad de organizar a los agentes según otros principios de división" (Bourdieu, 1990, p.286).

La división de clases sociales establece y construye las posibilidades de circulación en el espacio social, es ahí, donde se pone en juego la posibilidad de generar mejores estrategias, obtener beneficios de ellas, adquirir productos y privilegios de la competencia masiva en el mercado (intercambio, acumulación, reproducción y transmisión de propiedades). Por lo mismo, "[...] la mayoría de los campos y los juegos sociales tienen una estructura tal que hace que la competencia y la lucha por la dominación sean casi inevitables" (Bourdieu, 2003, p.301).

Es mediante la posibilidad de detentar el capital, que los agentes se distribuyen en posiciones sociales posibles, aunque con límites difusos y volátiles, son reconocidos y están determinados por funciones legítimas, depositarias de valor material y simbólico con propiedades características, y parcialmente manifiestas, es decir, son “[...] posiciones relativas, no siendo posible ocupar varias posiciones al mismo tiempo” (Alvarez, 1996, p.147).

Las diferentes clases y fracciones de clase están implicadas en una lucha propiamente simbólica por imponer la definición del mundo social más conforme a sus intereses, el campo de las tomas de posición ideológicas que reproduce bajo una forma transfigurada el campo de las posiciones sociales (Bourdieu, 2001b, p. 94).

A través de variadas imposiciones y mecanismos sutiles, el poder se entrelaza en toda forma de relación social. A modo de eufemismos posibilitan el tránsito desapercibido y aceptado de toda forma de dominación, una producción que condiciona y se incorpora como legítima. Son “[...] formas suaves y larvadas de violencia que tienen tantas más posibilidades de imponerse como la única manera de ejercer la dominación y la explotación cuanto más difícil y reprobada es la explotación directa y brutal” (Bourdieu, 2007, p.206).

Todo poder de violencia simbólica, es decir, todo poder que logra imponer significados e imponerlos como legítimos disimulando las relaciones de fuerza en las que se basan su fuerza, agrega su propia fuerza, es decir, una fuerza específicamente simbólica, a estas relaciones de fuerza (Bourdieu & Passeron, 1996, p.25).

Bourdieu alude al concepto violencia simbólica para discutir en relación al concepto de ideología, asumiendo que la violencia se manifiesta en un tipo de acción cotidiana no visible (Bourdieu & Eagleton, 2003).

[...] la violencia simbólica se realiza a través de un acto de conocimiento y de desconocimiento que yace más allá —o por debajo— de los controles de la conciencia y de la voluntad, en las tinieblas de los esquemas del habitus que son al mismo tiempo genéricos y generadores [...] es decir, producto y productores de género [...] Y demuestra que no podemos comprender la violencia y la práctica simbólica sin abandonar por completo la oposición académica entre coerción y consentimiento, imposición externa e impulso interno (Bourdieu & Wacquant, 2005, p.245).

Además, es la producción del espacio social, del campo y del habitus, regulado por la distribución del capital y del poder, como estructuras estructurantes y estructuradas, legítimas y

reconocidas como obvias y necesarias, que instauran esquemas e instrumentos que perpetúan las diferencias y desigualdad de clases y de los agentes como mecanismos silenciados, e inherentes a toda relación social. El “[...] poder simbólico es en efecto este poder invisible que sólo puede ejercerse con la complicidad de quienes no quieren saber que lo sufren o que incluso lo ejercen” (Bourdieu, 2001b, p.88), de esta forma, una clase social dominante, ejerce su dominación, como construcción aceptada legítimamente instaurada e institucionalizada, reacciona con toda su fuerza a través del ejercicio de la violencia simbólica sobre aquellas que no poseen las mismas posibilidades de mantener y producir capital, por ende de construir y habilitar sus discursos.

La violencia simbólica se instituye a través de la adhesión que el dominado se siente obligado a conceder al dominador (por consiguiente, a la dominación) cuando no dispone, para imaginarla o imaginarse a sí mismo o, mejor dicho, para imaginar la relación que tiene con él, de otro instrumento de conocimiento que aquel que comparte con el dominador y que, al no ser más que la forma asimilada de la relación de dominación, hacen que esa relación parezca natural [...] (Bourdieu, 2000, p.51).

En relación a esto, la forma de reproducción de la dominación se extiende cuando los grupos sociales fabrican sus propias formas de esclavitud, se identifican con ciertas construcciones sociales que establecen posicionamientos sociales diferenciados, los cuales contribuyen a justificar el modo de vida en las sociedades. Bourdieu (2000), plantea que las formas de dominación son efectivas cuando ambos agentes en juego están dispuestos a reconocerlas como legítimas, no siendo un acto reflexivo, sino, más bien legítimamente inscritas en los esquemas de división del mundo.

Cuando los dominados aplican a los que les dominan unos esquemas que son el producto de la dominación, o, en otras palabras, cuando sus pensamientos y sus percepciones están estructurados de acuerdo con las propias estructuras de la relación de dominación que se les ha impuesto, sus actos de conocimientos son, inevitablemente, unos actos de reconocimiento, de sumisión [...] (p.26).

MATERIALISMO HISTORICO Y CONSTRUCCION SOCIAL DE LA DOMINACION

4.1 De la ideología a la dominación, de la dominación a la afectividad

4.1.1 Sobre la ideología, una discusión necesaria

Llegamos a un punto emblemático dentro del marco de la filosofía y de las ciencias sociales, una discusión inacabada pero necesaria para cualquier investigador que pretenda aproximarse a la práctica social de la “realidad” que, comprendida como construcción teórico-discursiva, no puede dejar fuera el concepto de ideología, porque se establece como uno de los pilares de la construcción social de la realidad, un elemento potencialmente constitutivo de la construcción de la dominación, o sea, el intrínseco dominio de la “realidad” como “real”. Es aquí donde encuentra su terreno en el marco de un intrincado camino para su resolución.

Para Žižek (2003), la ideología “[...] parecería surgir justamente cuando intentamos evitarla, mientras que no aparece cuando es claramente esperable” (p.10). Este autor afirma que la ideología no es un cuerpo concreto de estudio, sino más bien, una discusión compleja que toda la tradición marxista ha propuesto y ha interpretado de diversas formas.

La palabra “ideología” puede designar cualquier cosa, desde una actitud contemplativa que desconoce su dependencia de la realidad social hasta un conjunto de creencias orientadas a la acción, desde el medio indispensable en el que los individuos viven sus relaciones con una estructura social hasta las ideas falsas que legitiman un poder político dominante (Žižek, 2003, p.10).

Por esto pensamos que es fundamental retornar a aquellos momentos fundantes de la concepción marxista donde emerge el estudio de la ideología y, de esa forma, poder clarificar y consolidar una posición definitiva que anude los postulados teóricos que hemos revisado. Con esto, definir nuestro posicionamiento respecto al poder y la dominación, integrar posiciones teóricas en conflicto y abrir un nuevo camino en la discusión académica.

Comprenderemos el fenómeno desde dos concepciones cercanas que implican un retorno a los orígenes del estudio, por un lado, basándonos en Žižek observaremos a Hegel y con Pérez analizaremos la cuestión en Marx.

En primer lugar Žižek (2003) rastrea los orígenes de Marx en Hegel y cuál es la relación que se anuda en los principios de la religión, ya que para Marx la religión es ideología por excelencia y Hegel comienza su análisis de la ideología con la religión.

Hegel distinguía tres momentos: la doctrina, la creencia y el ritual [...] la ideología como complejo de ideas (teorías, convicciones, creencias, procedimientos argumentativos); la ideología en su apariencia externa, es decir, la materialidad de la ideología, los Aparatos Ideológicos de Estado (AIE); y, finalmente, el terreno más elusivo, la ideología “espontánea” que opera en el centro de la “realidad” social en sí (es altamente cuestionable si el término “ideología” es en alguna medida apropiado para designar este terreno: un buen ejemplo de esto es el hecho de que, en relación con el fetichismo de la mercancía, Marx nunca haya utilizado el termino ideología) (p.16-17).

Los diferentes momentos por los cuales ha atravesado la construcción del concepto ideología, las diferentes lecturas y las divergencias, siguen hoy en día complicando el análisis sobre la dominación.

En segundo lugar Pérez (2008a), plantea que Marx abre la posibilidad de comprender el fenómeno de la ideología desde dos posturas diferentes, ya que Marx ocupa la palabra ideología para referirse a dos cosas distintas, en primer lugar, la acusación de “ideólogos” que realiza de forma peyorativa hacia la filosofía, y en segundo lugar, sobre el principio materialista de la historia y de la ideología, ambas en su obra póstuma: “La ideología Alemana”.

Primero, pensamos que la ideología como conjunto de creencias o ideas es equivalente con el ejercicio de Marx respecto a la acusación de “ideólogos”, pero que esa noción debe ser comprendida en su amplitud teórica, reflexionando sobre el carácter inherente del pensamiento. Segundo, la noción althusseriana externa de los AIE y la “noción espontánea” de ideología se puede concluir de las premisas del materialismo histórico sin ser reductible unas a las otras, sino atribuible a la dialéctica de la producción de lo discursivo y simbólico que opera en la dinámica entre lo interno y externo, entre lo subjetivo y objetivo.

4.1.2. La ideología ilustrada

Uno de los primeros elementos problemáticos, piedra angular de la crítica al marxismo, es la visión ilustrada de la ideología como doctrina o conjunto de ideas y representaciones del mundo, un problema de la conciencia que debe ser solucionado con la concientización de los individuos.

Según Pérez (2008a), Marx invoca el concepto ideología de Destutt de Tracy (1801), donde la ideología tiene el sentido literal de “ciencia de las ideas”, donde la ciencia cumple un rol fundamental en la superación de toda deformación teórica y metafísica. No obstante, cuando Marx utiliza el concepto lo hace principalmente en referencia a su uso político y a su efecto negativo, retornando a Napoleón que lo utilizaba de forma peyorativa para referirse a políticos e intelectuales de la época (ideólogos) (Lenk, 2000). Los “ideólogos”, durante la revolución francesa, fundamentaban y ordenaban la sociedad bajo intereses sutilmente detectables en su retórica, esos intereses ocultos eran los de empresarios y banqueros; “[...] los ideólogos dicen que tienen intereses elevados y que les importa la razón, pero en realidad, tienen intereses pedestres y mezquinos”, esta idea influenció a toda Europa y directamente a Marx (Pérez, 2008a).

Con esto, Marx quiere afirmar que los “ideólogos” representan aquello que no son, “[...] dicen una cosa y ni siquiera se dan cuenta que hacen otra cosa” (Pérez, 2008a). Por tanto, aquello que se dice, no coincide con la acción concreta de los individuos, con su vida real. A través de esto Marx en *“La ideología alemana [...] procura demostrar el carácter ilusorio de una revolución meramente teórica que se contenta con la crítica de construcciones conceptuales”* (Lenk, 2000, p.23).

Para Žižek (2003), una de las primeras lecturas que se realiza sobre este problema, es la de la “ideología en sí”, como enunciamos anteriormente, la ideología como problema de la conciencia, una deformación discursiva que debe ser leída como un síntoma.

[...] el objetivo de la crítica es descubrir la tendencia no confesada del texto oficial a través de sus rupturas, sus espacios en blanco y sus deslices; descubrir en “igualdad y libertad” la igualdad y libertad de los participantes del intercambio en el mercado que, por supuesto, privilegia al dueño de los medios de producción, y así sucesivamente (pp.17-18).

Si restringimos el análisis de Marx hasta este punto, podríamos especular una noción puramente ilustrada del concepto ideología que reduce su definición a un problema netamente de la conciencia, a una visión impuesta por una clase dominante y una falsa conciencia adquirida por los dominados, o sea un problema puramente representacionista. Esta visión es característica del marxismo del siglo XX y tiene como antecedente la obra de Lenin.

Según Žižek (2003), la mayor crítica a esta visión proviene del análisis del discurso, la cual ataca directamente el espíritu ilustrado de la concepción de ideología, aludiendo a su supuesto carácter de neutralidad y a la posibilidad de acusar una concepción deformada sin ser parte de la misma deformación.

En la tradición iluminista, la “ideología” representa la noción velada (“falsa”) de la realidad surgida de diversos intereses “patológicos” [...] para el análisis del discurso, la noción misma de un acceso a la realidad sin el sesgo de dispositivos discursivos o conjunciones con el poder es ideológica (p.18).

Por otro lado Gergen (1996), afirma que los postulados teóricos que se basan en la crítica ideológica, se alejan de la pretensión de verdad científica (relativa) y se desplazan hacia una base motivacional que en consecuencia, “[...] destruyen el estatuto del lenguaje como portador de la verdad” (p.58).

Foucault (1999a), realiza una fuerte crítica a la concepción ilustrada de ideología y reconoce las distintas razones que dificultan su utilización.

La noción de ideología me parece difícilmente utilizable por tres razones. La primera, es que, se quiera o no, está siempre en oposición virtual a algo que sería la verdad. Ahora bien, yo creo que el problema no está en hacer una separación entre lo que, en un discurso, pone de manifiesto la cientificidad y la verdad, y lo que pone de manifiesto otra cosa, sino en analizar históricamente cómo se producen los efectos de verdad en el interior de los discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos. La segunda razón, el segundo inconveniente, es que la ideología se refiere, a mi parecer, necesariamente a algo así como a un sujeto. La tercera es que la ideología está en posición secundaria respecto a algo que debe funcionar en relación con ella como infraestructura o determinante económico, material, etc. Por estas tres razones, creo que es una noción que no se puede utilizar sin adoptar precauciones (pp.47-48).

En relación a la primera y segunda crítica, no podemos negar que Foucault tiene razón, siempre y cuando la noción de ideología sea comprendida desde su concepción ilustrada, es

decir, que existen creencias o representaciones del mundo que ascienden a una forma de verdad absoluta, una concepción religiosa que divide entre una supuesta verdad y una falsa conciencia, y que estaría por sobre, o debajo de otras formas de concepción del mundo (violencia simbólica); un pensamiento aristocrático (docto) (Bourdieu & Eagleton, 2003). Y, que por otra parte, el sujeto que habita ese mundo sería un sujeto ontológicamente inamovible, un individuo fabricado políticamente bajo ciertos intereses, y que se encontraría totalmente develado en la teoría. Ese sujeto de la ideología es un producto político.

En relación a la tercera crítica, es donde nos encontramos con la mayor dificultad, la de asemejarse a algo que se encuentra por fuera del sujeto en acción, utilizamos a Foucault para plantear nuestra radical oposición a esta manera de comprender esta problemática. La ideología no opera desde fuera, está en el sujeto, desde adentro y desde afuera. Por lo mismo la tercera razón, puede ser refutada desde esta concepción: “El problema de la relación entre la base y la superestructura se disuelve cuando se identifica la base con la superestructura. No hay gente que produce y gente que piensa. Todo la gente produce, toda la gente piensa” (Pérez, 1998, p.210).

Aun cuando Foucault se separa del concepto de ideología para dar paso al análisis de la producción de los efectos de verdad en los discursos, tampoco resuelve lo que hay de conflictivo en su relación con la noción ilustrada del concepto, por el contrario, reduce su campo de acción a aquello que se expresa como verdad y disciplina, equivalentes a los AIE en Althusser (Žižek, 2003), o sea, unas fuerzas externas que se imponen como mecanismos conscientes que deben ser obedecidos, que sustituyen el concepto de ideología, y no logran esclarecer los mecanismos de poder fuera de una visión escolástica. Por ende, Foucault se preocupará de la historia de la verdad en términos de formaciones discursivas y procedimientos directos en el cuerpo, y no de relaciones efectivas de la formación social.

El problema de si al pensamiento humano corresponde una verdad objetiva no es un problema teórico sino práctico. Dentro de la praxis debe el hombre probar la verdad –es decir, la realidad efectiva y el poder, el carácter terrenal– de su pensamiento. La disputa en torno de la realidad o irrealidad del pensamiento –en cuanto aislado de la praxis– es meramente escolástica (Marx, 2000, p.89).

4.1.3. Construyendo una base real de la ideología.

Para Marx & Engels (1985), la realidad y el ser humano deben ser comprendidos en su relación con la vida, en el “terreno histórico real”, donde las ideas encuentran su punto de partida en las prácticas cotidianas, y no al revés. Y donde, la ideología, necesariamente debe encontrar su núcleo sobre la base concreta de las relaciones sociales, y no de una quimera idealista.

La primera proposición es que, sus ideas “[...] no son ninguna clase de dogmas, sino premisas reales, de individuos reales, su acción y sus coordinaciones materiales de vida, tanto aquellas con que se ha engendrado como las engendradas por su propia acción” (Marx & Engels, 1985, p.19). El problema no es alguna “especie de verdad”, sino las condiciones reales que permiten comprenderse y comprender cómo se han construido las sociedades.

Como segunda proposición, afirman que “[...] toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes” (Marx & Engels, 1985, p.19). No en estado sólo de existir físicamente, sino de su existencia humana y del mantenimiento auto-reproductivo de su Ser. En consecuencia, que reproducen su vida, que están en condiciones de vida y de vivir (Pérez, 2008a).

La concepción de Marx & Engels (1985) sobre el ser humano no está determinada por elementos externos ni internos, debe ser entendida en la dinámica de ambos, y de los principios fundamentales de su humanidad, aquello por lo que se diferencia de toda forma de vida.

Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a *producir* sus medios de vida, paso éste que se halla condicionado por su organización corporal. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material (p.19).

Pérez (2008a) afirma, “[...] no es que, nosotros distingamos al hombre por eso, el hombre se distingue a sí mismo por eso, es un hecho, que lo que distinga al hombre de la naturaleza, es que produce sus propios modos de vida”.

Es en este proceso histórico, que la sociedad se ha construido, producto de la coordinación de las acciones humanas se han edificado las formas de vida de los sujetos individuales y colectivos, más allá de su control o voluntad se han articulado las formas de producción que han

permitido la vida de los seres humanos. En consecuencia, en el proceso de producción de la sociedad, el sujeto se ha construido a sí mismo.

El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir. Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida* de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con *lo que* producen como con el modo *cómo* producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción (Marx & Engels, 1985, pp.19-20).

En relación a esto Pérez (2008a) afirma, que “[...] en eso consiste su Ser, su Ser es su manifestar su Ser... la actividad de producir sus vidas es su Ser, no es que hayan seres que producen sus vidas, es al revés, la actividad de producir sus vidas es su Ser”. Por lo mismo, lo que producen como formas externas son ortopedias de su Ser, de la misma manera que el producto que producen, y además, la producción y reproducción de su vida, produce a la vez, su Ser. Lo objetivo es la exteriorización de lo subjetivo y lo subjetivo la interiorización de lo objetivo (Bourdieu, 2007).

Marx & Engels, nos muestran que el sustrato último de todo proceso social es la capacidad del ser humano de estar creando su Ser y la realidad al mismo tiempo, ambos son el ejercicio y la actividad de su acción en el mundo.

En ese sentido, esta actividad es su trabajo inmediato sobre el mundo, y aquellas praxis sociales que llamamos relaciones, no son más que la vida cotidiana de los hombres, o sea “[...] el conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de los hombres particulares, los cuales, a su vez crean la posibilidad de la reproducción social” (Heller, 1994, p.19).

Desde esta evidencia, aquello que el ser humano construye como “individualidad particular”, o sea sus formas de pensamiento, percepción, sentimientos, representaciones, y toda forma de conducta experimentada en sí mismo, no emergen de una naturaleza oculta o instintiva potencialmente descifrable, sino que son y serán construcciones biológicas y psicológicas de los

procesos de su vida real. Son la emanación directa de su comportamiento material que condicionan y están condicionadas por la manifestación de sus vidas (Marx & Engels, 1985).

Esta producción o manifestación vital se ancla en la realidad de los cuerpos, y al construir la realidad también construyen las necesidades de ese cuerpo psico-biológico, por ende, al producir sus vidas producen las necesidad del Ser y los medios que satisfacen esas necesidades.

Igualmente, al construir su cuerpo construye su consciencia, la cual coincide con su vida inmediata, con su realidad social.

La concepción de estos autores sobre la conciencia debemos analizarla detenidamente, ya que esta no es la concepción clásica o científica imperante, lo cual entrapa la discusión, y torna sutilmente significativa toda forma de reflexión.

La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida [...] (Marx & Engels, 1985, p.26).

La conciencia no es una forma contemplativa del mundo, no es un reflejo de la realidad o una capacidad de reconocer como un espejo los estímulos, al contrario, es una forma de acción.

La tradición marxista o crítica ideológica, ha perdido este rumbo y ha quedado entrapada en una discusión ilustrada, variados autores no fueron capaces de reconocer aquella concepción de conciencia, no como una sustancia de causa o consecuencia de los procesos sociales, sino más bien, que la conciencia es la producción de la vida misma.

La conciencia no es otra cosa que el ser consciente, esa es una idea no ilustrada de conciencia, porque para la ilustración la conciencia es un conjunto de ideas, un conjunto de representaciones. En cambio, lo que Marx está diciendo aquí explícitamente, es que la conciencia es un conjunto de hechos, de actos, la conciencia no es otra cosa que el ser consciente [...] y el ser consciente es el proceso de vida real (Pérez, 2008a).

Por ende, la ideología y la conciencia no son procesos homólogos, tampoco son inseparables, confluyen en la acción concreta de los hombres.

La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia (Marx & Engels, 1985, p.26).

El pensamiento no hace a las cosas y a las relaciones, ni las cosas hacen a las relaciones y al pensamiento, sino que las relaciones como hechos hacen al pensamiento y las cosas.

Si las ideas o las representaciones del mundo son ideológicas, no es porque inherentemente oculten su realidad material (como el síntoma), más bien, su carácter invertido produce aquella independencia de su formación material, que posibilita que toda formación subjetiva se experimente con independencia de su objetividad.

Dicho de otra forma, toda construcción del pensamiento como sistemas (ideologías), corresponden a una forma de acción, y toda forma de acción es inseparable de la vida cotidiana de los individuos. Esto no quiere decir que sus vidas sean en sí mismas “ideológicas”, sino que aquello que emerge como ideología es inseparable de la acción de los individuos en la sociedad, y por ende, la producción social de las relaciones es ideológica, y aquello que se forma con independencia, como el pensamiento, no es posible sino dentro del marco de producción de significado de la sociedad, que siempre es su conciencia, el Ser consciente.

Marx & Engels (1980), afirman que las formas de vidas materiales cambian constantemente y al cambiar, también cambian las formas de ideología, ya sea, las ciencias naturales, las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas, etc., en definitiva, las formas en que los humanos adquieren conciencia de estos conflictos, en su accionar y en el posicionamiento dentro de la trama de relaciones. Para poder distinguir y luchar con aquellos conflictos, no se debe considerar lo que el individuo piensa de esta transformación, ya que no son responsables de su forma de conciencia como tal, sino más bien esta explicación radicaría en como el individuo está inmerso y reproduce las contradicciones de la vida material.

Por ende, la dominación se produce en la conformación ideológica del mundo, pero la ideología se expresa en la vida real como acción inmediata de los individuos, por lo tanto,

aparece en distintas formas, como esquemas, disposiciones o mecanismos, luchas y dispositivos (Bourdieu). Es por esto que también es importante integrar aquellos elementos que nos permiten reconocer la realidad como una construcción que, por una parte, es producto de la coordinación humana de las prácticas (Gergen), y, por otro lado, se encuentra directamente influida por la tecnologización individual, por medio de técnicas y estrategias de poder (Foucault).

En síntesis, el materialismo histórico no es una ideología, o una forma de pensamiento, son las premisas de hechos históricos y de la vida cotidiana de los individuos, y en ese sentido estudia la ideología como “cemento” de la sociedad (Žižek, 2003) o como “espíritu de las épocas”. Este análisis está basado en la producción dialéctica-circular del ser humano, de su conciencia, del pensamiento y de las formaciones ideológicas invertidas. En ese sentido no rechaza la búsqueda de la verdad, al igual que Gergen, cree en la posibilidad de defender el lenguaje, no obstante, asume que no es un problema teórico sino práctico.

Por ende, la crítica ideológica que utilizaremos, nada tiene que ver con la crítica planteada por el marxismo del siglo XX, sino, más bien con la comprensión de que la ideología se corresponde con la conciencia y, por ende, con los modos de vida, con la intención de desplazar el escenario de la filosofía a un constructo psicológico que no sea una psicología del individuo sino, como plantea Gergen, una epistemología social.

4.1.4. Objetivación y alienación, la naturaleza como ilusión.

En la producción social de los modos de vida, el trabajo y las relaciones, son los que han asistido, sin ser un saber sabido, a la objetivación de prácticas, objetos y discursos, capaces de dar sustento a nuestra fe ciega en la realidad. El producto del trabajo humano es la objetivación (Marx, 1968).

La objetivación es el proceso social en el que la totalidad de la historia humana deviene objeto y sujeto, y mientras el sujeto vierte su subjetividad en los objetos, se objetiva a sí mismo (Pérez, 2001).

Si el ser humano produce su vida objetivada y con ello se objetiva a sí mismo, produce su mundo circundante, o sea, todas las formas de relación y de significación social que se posan sobre los objetos y las palabras.

Marx (1976) afirma, que es en la elaboración social que los productos y las cosas obtienen del trabajo humano su vida, y si los objetos aparecen dotados de vida propia es por el carácter social de producción.

En consecuencia, se deslizan formas “fantasmagóricas” que se adhieren a las cosas u objetos, como naturaleza de los mismos, aparecen como espejismos, con esencia propia e inherente. Esta ilusión de independencia, de extrañamiento, es la vivencia de la producción como un objeto extraño, donde “[...] no nos reconocemos en el objeto que hemos producido” (Pérez, 2001, p.105). Por ende, las prácticas y las cosas son objetivas, en tanto, se viven como reales y son parte de la realidad cotidiana sin necesariamente ser una experiencia reflexiva o sabida por los individuos (doxa).

De esta forma, es que la vida cotidiana vuelca su poder sobre sus creadores, como realidad enajenante que ejerce una fuerza nociva y ajena sobre los individuos (Pérez, 2001), igualmente, como poder reificado, o sea un orden “físicamente realizado u objetivado” (Bourdieu, 1999b, p.120), que no sólo es objetivo, sino que se asume como realidad inquebrantable o naturalizada.

Para Pérez (2001, 2008b), la reificación es una forma de relación u orden social que se vuelca sobre los humanos, un estado de la cosificación que se convierte en adoración de los objetos cosificados, una profundización del extrañamiento, donde los objetos convertidos en cosa imperan como destino del deseo humano.

Estas formas de actividad que los mismos agentes han creado en su acción, y que operan ilusoriamente como fuerzas objetivas e independientes, distribuyen las propiedades y propietarios en distintas posiciones que se excluyen mutuamente, como oposiciones espaciales dotadas de fuerza simbólica invisible, jerarquizan y forman distancias sociales en el espacio social de los bienes y servicios (Bourdieu, 1999b).

En síntesis, es así como las cosas, las relaciones, la actividad material, han sido objetivadas en el intercambio humano, se producen como formas de extrañamiento, que en su gravedad o profundidad cosifican o alienan a los seres humanos (Pérez, 2001). Por ende, si el mundo de las cosas son objetivaciones vividas como reales y esas acciones son vividas como meras cosas, el ser humano se reconoce a sí mismo en ese mundo de cosas como un objeto.

En consecuencia, “[...] el problema no es la cosificación de un sujeto, sino la cosificación de su cosificación. La fijación de su ser cosa, como rol, como otredad sin alternativa, como pautas obligadas de acción” (Pérez, 2008b, p.82). Además del problema de la alienación es el de su enajenación, o sea, la vivencia de la realidad de las cosas como formas independientes de la experiencia humana, como fuerzas que no sólo se imponen como objetos fetichistas de adoración, sino como fuerzas nocivas, que penetran el cuerpo de los seres humanos, que como fuerzas fantasmagóricas actúan como si tuvieran vida propia.

4.1.5. Matriz simbólica y materialismo

El hombre es un animal simbólico (Cassirer, 1968), y es en la producción del mundo de los significados, producto del intercambio de las materias, que su producción “fantasmática” aparece invertida como matriz simbólica.

Lo simbólico no es sólo una forma de interpretar el mundo, es una estructura social que ejerce poder sobre los humanos, es una forma de significación social, que se distribuye y se desplaza en el espacio físico, y por ende, en la trama histórica de relaciones sociales.

Este orden simbólico es el poder que opera en la construcción social de la realidad, es el pilar y las ruinas del pasado en el que se constituye la sociedad (Castoriadis, 1993), y produce un orden gnoseológico de la misma, o sea, el sentido de inmediatez del mundo (Bourdieu, 2001b).

Es el significado, el que da sentido a las prácticas y al Ser, penetra su cuerpo y lo constituyen activamente, pues, son los humanos quienes han objetivado su orden, y con ello, se han objetivado a sí mismos. “El hombre no puede escapar de su propio logro, no le queda más

remedio que adoptar las condiciones de su propia vida; ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un *universo simbólico*” (Cassirer, 1968, p.26).

El orden simbólico es una estructura depositada en los objetos, las cosas, las personas y sus relaciones, y está constantemente interpelado y significado por los agentes (estructurado y estructurante). Es un orden que de forma invisible y arbitraria, instituye unas líneas de “demarcación místicas” basadas en la división histórica del significado, que distribuyen, ordenan, forman, producen y engendran toda forma de desigualdad, de dominación y de violencia.

El poder simbólico es una fuerza pre-constitutiva de la sujeción, que opera sobre el individuo mucho antes de nacer y de ser sujeto, y que posibilita la estructuración del significado, del discurso y del deseo. Y en primer momento, es en el registro de esta realidad que deviene humano, ya que, la organización material del significado rige su organización mental y biológica que el cuerpo asume como propia.

Es en la mecánica del poder simbólico, donde el sujeto se incorpora, identifica y mimetiza con el orden social, es dentro de la producción del significado donde incorpora toda forma de conciencia. La incorporación del orden y matriz simbólica, se expresan como rituales instituyentes, que organizan y distribuyen a los sujetos en el espacio, no solamente como una realidad dada, sino como una realidad modeladora, “[...] en la que el *yo* se precipita en una forma primordial, antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje le retribuya en lo universal su función de sujeto” (Lacan, 2003, p.108).

No obstante, aquella producción fundante, de la cual el psicoanálisis ha profundizado bastante, no puede restar o sustraer del todo la dialéctica del otro a esta matriz simbólica, ya que el orden de los objetos y de las relaciones simbólicas es en sí mismo el orden del trabajo humano, por ende, la dialéctica del otro en términos psicológicos o materialistas, no puede sino reconocer lo simbólico como producto de la acción humana.

Por otro lado, y siguiendo a Lacan, lo simbólico como realidad a priori, es el lugar donde el individuo (*yo*) se precipita o adhiere, y por otra parte, los discursos (Foucault) y el lenguaje, se

generan en la inmersión del sujeto a una trama de significados mediadas de forma directa por Otro. El sujeto, es un paso a posteriori de la constitución humana, donde los discursos son fundamentos visibles de las prácticas que rodean la estructura como producto social, y sus artefactos, no producen realidad sino a mérito de ser reconocidas por el orden simbólico.

Al igual que la figura del iceberg, donde lo visible es el discurso y lo invisible que lo sostiene el orden simbólico, aquello que se encuentra en la superficie se instala como ilusión total de la realidad, y de forma subversiva se ancla en una construcción que ha extrañado su vertiente material, como un saber conocido o no, que opera como un poder depositado en las cosas, con fuerza propia, traza los cursos de la existencia discursiva, mediante mecanismos, procedimientos y posiciones que se deslizan constantemente en la acción socializadora y la institución.

La única forma de que la palabra posea validez u opere como verdad es su capacidad de acoplarse a un orden arbitrario, que de forma apriorística, formaliza un sistema de distribución y circulación del valor, que de forma eufemizada y persistente se reconoce como orden reificado e inconsciente.

Aunque este orden simbólico es fundamental, no debe pensarse que la fuerza discursiva cumple un papel accesorio, al contrario, su carácter visible, es fundamental en la pugna por la imposición de la verdad, como lo piensa Foucault, aquel aspecto dinámico permite modificar progresivamente la matriz simbólica.

De esta forma, en analogía a la punta del iceberg, ésta no es una estructura uniforme, sino que existen ciertos discursos que sobresalen por sobre otros, tienen más importancia, son más eficaces, se concentran en determinados espacios de la sociedad, produciendo con más fuerzas estos efectos de normalización y subjetivación del individuo, y que además pueden (eventualmente) modificar la estructura arbitraria.

4.1.6. Discurso y Capital

Los dispositivos discursivos, no necesariamente son prácticas, su conversión en procedimientos, siempre depende de su imposición como verdad y de los elementos que

permiten su imposición, pues todo discurso es resultado de la acción de los individuos, y no a la inversa. El discurso es un potencial procedimiento, su rol estratégico sólo implica un escenario ya coordinado por el significado y el poder, si el discurso es procedimiento es porque ya se ha impuesto un juego sobre la verdad, pero el discurso por sí mismo no es una fuerza material, sino a través de la acción, ambas formas, no son equivalentes (Foucault acaba la discusión de forma precipitada).

El discurso de forma inversa, recrea artefactos y dispositivos, modifica y re-estructura el orden social, el discurso al nombrar las cosas, las crea, pero sólo porque se ancla a la materialidad social ya existente, por ende, más que crear realidad, genera novedades y modifica los artefactos socioculturales.

El poder de las palabras sólo es el *poder delegado* del portavoz, y sus palabras –es decir, indisociablemente la materia de su discurso y su manera de hablar: sólo pueden ser como máximo un testimonio, y un testimonio entre otros, de la *garantía de delegación* del que ese portavoz está investido (Bourdieu, 2001a, p.67).

Como plantea Bourdieu (1988), es bastante arriesgado pensar que al modificar los discursos, definiciones de los artefactos sociales o deshistorizar a los individuos, se logre modificar aquella forma que organiza al mundo, ya que el problema de la dominación no es un problema de perspectivas o de definiciones, es un problema de instalación de diversos mecanismos de acción que propician la neutralización de la historia. Hay que poner en marcha la historia y no obviarla.

Por ende, si Foucault remite de forma inacabada a la construcción subjetiva, Butler (2001), cuestiona la producción de la subjetividad, ampliando la concepción que separa el poder de la formación “psíquica” (Foucault y el psicoanálisis), afirmando, la inexistencia ontológica y la acción performativa de los discursos. No obstante, debe tomarse con ciertas precauciones, aquellas conclusiones que impulsan a Butler a obviar el carácter ontológico (histórico) del sujeto, y a construir una posición política desde la deshistorización o redescrípción, puesto que, al afirmar el carácter relativo de la producción de la identidad, olvida que aquella producción discursiva es inalienable de la producción de la vida, y por ende, no se puede construir una posición política negando aquello que debe ser reafirmado.

Las teorías de la performatividad de los discursos, se inclinan por el carácter estructural repetitivo del signo (iterabilidad), nosotros nos inclinaremos al carácter social de la producción discursiva en el espacio simbólico-social.

Judith Butler (2001, 2003, 2007), aunque es más próxima a Derrida y crítica de Bourdieu, igualmente, aproxima su conceptualización de la acción performativa a la de habitus, ampliando la obra de Foucault y resolviendo problemáticas ligadas al discurso y la acción. Por un lado la acción performativa, como vínculo entre la sujeción y el discurso, y por otro, el habitus como encarnación de la creencia y el conocimiento corporizado.

Los actos performativos son formas del habla que autorizan: la mayor parte de las expresiones performativas, por ejemplo, son enunciados que, al ser pronunciados, también realizan cierta acción y ejercen un poder vinculante. Implicadas en una red de autorización y castigo, las expresiones performativas tienden a incluir las sentencias judiciales, los bautismos, las inauguraciones, las declaraciones de propiedad; son oraciones que realizan una acción y además le confieren un poder vinculante a la acción realizada. Si el poder que tiene el discurso para producir aquello que nombra está asociado a la cuestión de la performatividad, luego la performatividad es una esfera en la que el poder actúa *como* discurso (Butler, 2002, p.316).

En ese sentido Butler (2002), entenderá el acto performativo como una acción, actuaciones o asignaciones impuestas, una “[...] práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra” (p.18). Además, establecerá un puente entre el discurso y la acción, entre la disciplina y la existencia particular, donde el discurso como acción “produce los cuerpos que gobierna”, como “mecanismo psíquico del poder”, un “poder vinculante”, que es el modo de articulación entre la realidad de los individuos y un discurso que habla de ellos. Un lenguaje que emerge del mismo cuerpo y moviliza al cuerpo, una noción discursiva que alude directamente a la movilidad corporal (Belli, 2010).

En todos los casos, el poder [sujeción y subjetivación] que en un principio aparece como externo, presionando sobre el sujeto, presionando al sujeto a la subordinación, asume una forma psíquica que constituye la identidad del sujeto ... [que está marcando] una vuelta sobre uno/a mismo/a o incluso *contra* uno/a mismo/a (Butler, 2001, p.13).

Según Butler (2001), el devenir sujeto se establece a través de la sujeción o subjetivación, que es potencia y subordinación, donde el individuo produce su propio sujeto y se resiste a la

formación del mismo. Al mismo tiempo que el deseo intenta desestructurar al sujeto, el individuo se subordina al poder y asume su sujeción.

Es por eso que la acción performativa del discurso penetra, constriñe, prohíbe y produce un rendimiento de los cuerpos que domina. No sólo inscribe en el sujeto una norma, sino que incardina el registro del deseo, de una ética y una estética.

En ese sentido, el habitus desde Butler posibilita pensar los actos performativos como acciones realizadas, como actuaciones incrustadas en el cuerpo social, y entender el proceso de apropiación de distintas disposiciones. Esa problemática será discutida más adelante.

Por otra parte, entendemos que el habitus como estructura estructurante que está entre lo social y lo individual, se organiza como constelación de construcciones y artefactos sociales, que son a la vez discurso y acción. Y que la acción, producción y reproducción del sentido práctico, transfieren las formas de acción regulada que mantienen los esquemas que ordenan el mundo.

El habitus como forma de construcción social contiene la estructura y por ende contiene todos los esquemas de percepción, pensamiento y acción de los sujetos. El individuo, como agente activo es capaz de reconocer y legitimar estas prácticas sociales, en tanto las interioriza en su espontaneidad, haciendo efectiva sus acciones dentro de un marco de obviedad que así lo permite. La reproducción de lo que es permitido, de la convención, de lo moralmente correcto o incorrecto, de las aspiraciones, de las ideas, del cuerpo, etc., cobrarán vida mediante esta transmisión social de estas estructuras, que se depositarán en los sujetos, para que nuevamente se vuelvan a estructurar.

El habitus al encontrarse ligado a un sistema de cognición y de afectividad, posibilitará que el actuar de los agentes se viva de manera distinta en cada sociedad y cultura. Es decir, dentro de esta autorregulación regulada, cabe un espacio para que los sujetos puedan vivir libremente sus prácticas, dentro de un margen del sentido común. Este movimiento entre lo estático y la creación de novedades en el actuar, abre camino a la irracionalidad, la cual siempre puede surgir como elemento relevante del estudio de las ciencias, ya que muestra un camino desviado de la sensatez, por ende el orden debe ser restituido, para que las formas de interacción social de esos

sujetos se adhieran a esta libre restricción. No obstante, esta situación muestra la gama heterogénea en la que se desenvuelve el sujeto, donde las formas de significar no son las mismas para todos, ya que las experiencias de vida, aunque similares y guiadas para todos, cimientan el terreno para la expresión del ser.

Por lo tanto, los discursos no sólo serán identificados desde una noción disciplinaria, sino como aquellas formas “ideológicas” del discurso que penetran efectivamente el cuerpo social, y que como mecanismos intrapsíquicos permiten la acción de los individuos en las mallas del poder. Por lo mismo, ya no sólo es fundamental identificar la distribución de los sujetos en el espacio, y los distintos procedimientos y técnicas por las cuales los sujetos son distribuidos con diferentes jerarquías y posibilidades de ejercer la violencia, sino la función de la dominación incluso en los individuos que son subordinados o se subordinan a acciones determinadas.

De esta manera, es fundamental pensar la articulación de las fuerzas constituyentes del Ser, como formas de vinculación entre el discurso, el significado y el capital, una aproximación a las fuerzas inter-intra objetivas del poder.

La efectividad del discurso, como acción performativa, no sólo obtiene su fuerza del poder enunciativo, sino recíprocamente de la posición del sujeto que emite el discurso, y aún más, de la posibilidad de emitir algún discurso o tener acceso a la acción. Por lo que el discurso, es en sí mismo, una manifestación de la fuerza del capital, no sólo en el modo de hablar y el contenido del hablar, sino de la posibilidad de hacerlo en un lugar determinado. Para que el acto performativo tenga la posibilidad de construir subjetividad, o sea, que realmente sea un acto, debe tener sustento en la formación del capital, por ende, para que un discurso tenga fuerza política real debe posicionarse en un espacio de sincronización con el valor, debe coincidir con alguna forma de competencia y apropiación (capital simbólico).

Por ejemplo, en tanto espíritu de las épocas, la palabra del hombre (masculino) posee una eficacia real sobre la de la mujer (femenino), no solamente por su contenido (discursivo), sino por la apropiación de las fuerzas simbólicas (objetivadas) por parte del hombre, que vierten su valor sobre el discurso y permiten su eficacia (monopolio de la violencia). Y además, si aquel

discurso es valioso, es porque reproduce las mismas formas de dominación con distinta fachada, un orden discursivo que está basado en la misma arbitrariedad y naturalización del significado.

Por lo mismo, si el discurso penetra el cuerpo social, adquiere validez a condición de las fuerzas simbólicas que se apropia. Todo discurso se posiciona y es posicionado en la base real de quien ejerce el poder, pero igualmente, se organiza en torno a la producción histórica del significado (naturalización y reificación).

La producción de la subjetividad y del ser, no es un proceso de incorporación a la norma, es la existencia y colisión con una realidad que aparece como dada y ordenada, invariante y natural, en la cual los sujetos se forman, se identifican y mimetizan con el orden social. Es mediante el proceso de socialización que los agentes sujetos se incorporan al orden y al “juego” de la realidad, como participantes inalienables de su asimilación del entorno social. Son las fuerzas simbólicas depositadas en las cosas y el poder normalizador de los discursos, los que proliferan como formas o tecnologías del deseo y los objetos de su satisfacción; es en las mallas del poder y la articulación del capital donde el sujeto pugna por la satisfacción de sus deseos.

Por lo tanto, un discurso efectivo es el discurso que produce un efecto de eufemización de sus formas de dominación, pero que mantiene la organización arbitraria del significado. Lo que expande la noción normalizadora del poder a una noción materialista y simbólica, que subvierte el orden escolástico o cartesiano.

Finalmente, aquello que se manifiesta como real no es posible de transformar meramente a partir de la voluntad de los sujetos, puesto que se encuentra complejamente construido y fuertemente transmitido a través de los discursos y el orden simbólico. Aquel orden social es el modo de vida, en el cual se deviene humano, y es a través de la socialización y la institución, que forja a sus herederos.

Las grandes oposiciones sociales objetivadas en el espacio físico [estructuras sociales] [...] tienden a reproducirse en los espíritus y el lenguaje en la forma de oposiciones constitutivas de un principio de visión y división, vale decir, en tanto categorías de percepción y evaluación o de estructuras mentales [...] (Bourdieu, 1999b, p.121).

En consecuencia, todas las formas de significado depositadas en los objetos contienen en sí mismas, toda forma de dominación que permea los cuerpos, y es a través de este orden reificado de la coseidad y de las relaciones humanas, que se transfieren esquemas mentales que vuelcan su juego naturalizado de violencia y dominación sobre los individuos, construyendo su sujeción y agencia.

4.1.7. Discurso científico

El positivismo y la modernidad han supuesto una realidad que puede ser estudiada de forma neutra, recalcando los aspectos naturales, estáticos y objetivos de los objetos que estudia. La ciencia positiva como paradigma y/o núcleo de inteligibilidad, se ha levantado como pilar fundamental del saber universalmente válido, y de esta manera, ha defendido una forma de producción del conocimiento basada en principios acumulativos y progresistas. Los procedimientos y técnicas que emanan de su acción, se han convertido en método primordial de acceso a la verdad.

Las teorías que surgen del método científico, son una manifestación del poder a nivel regional, se han realizado para describir y explicar prácticas, aun cuando, lo que realmente hacen es la practica misma. Desde estos cuerpos de saberes, que funcionan en contextos y tiempos determinados, surgen los procedimientos y técnicas que permiten la fijación de los conocimientos en los sujetos, desde estas tecnologías surge el poder local.

Producto de estas tecnologías, nace la norma, aquella herramienta que permite que los sujetos se normalicen producto de su propia acción en la institución. En este acto, los sujetos reviven la institución a cada momento, como portadores de habitus correspondientes a clases y campos determinados, del mismo modo, la norma es permanentemente actualizada, los sujetos se acoplan a un sistema de creencias y modos de actuar (ritual) y se encargan de reproducirla a cada momento.

Uno de los aspectos fundamentales de la formación de la sujeción proviene de los cuerpos dóciles (Bourdieu & Passeron, 1996), de la capacidad de ser moldeados o de ser ordenados, en ese sentido, el lugar de mayor posibilidad de ejercer el poder, es el de la transmisión normativa,

formativa del habitus y productiva del deseo. Es en la familia, como núcleo de la institucionalidad que, en un a priori constitutivo del sujeto agente, vuelca en él el total de la institucionalidad histórica, de la cual ya son herederos los individuos que nos anteceden, y que permiten el tránsito hacia el mundo naturalizado.

Luego el individuo estará inmerso en un orden ideológico y discursivo que ejercerá un poder constante sobre lo que ya es, donde, por ejemplo, se define lo que socialmente se debe enseñar y se define lo que es legítimo aprender (Bourdieu & Passeron, 1996). La institución actúa como un discurso que siempre es actuado, como un cumulo de procedimientos que son constantemente revividos por los sujetos, “[...] toda formación social, al mismo tiempo que produce y para poder producir debe reproducir las condiciones de su producción” (Althusser, 2003, p.116). Por ejemplo, en el caso del saber clínico, tanto el sujeto que tiene el dominio del saber, como aquel que lo “recibe”, conforman el acoplamiento necesario para mantener y actualizar la supremacía de aquellos conocimientos, por ende, reafirman la institución.

Mediante el método científico se ha establecido la división entre ciencia y saberes comunes, los que han protegido a los enclaves científicos y han permitido su hegemonía. En esta división arbitraria entre aquel que sabe y el que no sabe, se abre el espacio al apareamiento de la figura del sujeto docto, generalmente proveniente de la ciencia, es aquel que posee y a la vez genera el capital cultural. En esta figura vemos cómo opera el poder simbólico en base al saber, los sujetos doctos se aproximan más que ninguno a la cúspide de las formas de dominación como la de la descapitalización sufrida por quienes se alejan del conocimiento producido por las ciencias.

Comprendemos que toda forma de pensamiento o de lenguaje es producto social del intercambio de una comunidad, son dispositivos o artefactos, que poseen un carácter efectivo y direccionado a la acción. Las disciplinas se han erigido como fuentes de verdad, con formas de acción justificadas a través del discurso, pero, su imposición sólo se deriva de un escenario que propicia el establecimiento de verdades funcionales y contingentes a la acción de la sociedad en un tiempo determinado. Por ende, aquella lucha por la imposición de la verdad, debe considerar a los sujetos que la producen y su posicionamiento en la trama del poder, ya que la verdad no puede ser pensada aislada de su praxis (Marx, 2000).

Además, es innegable la intervención del observador en el hecho o cosa que describe o explica. Y no solamente no puede obtener del objeto información neutra sino que el ejercicio de creación de explicaciones y descripciones es en sí mismo un ejercicio argumentativo que refleja en su motivo una determinada posición en la estructura social (Ducrot, 1998).

Desde luego debemos asumir que toda crítica tiene un “punto de vista”. Incluso las que intentan eludir esta simple constatación por la auto vigilancia obsesiva y la deconstrucción permanente de sus propios fundamentos. Sin embargo, no podemos creer que el tener un “punto de vista” invalida a la crítica. Lo contrario implicaría creer que puede haber críticas objetivas, neutras, o que nunca se puede criticar nada (Pérez, 1997, p.3).

En este sentido, ningún agente puede eludir su posicionamiento respecto al discurso que surge como saber, puesto que, cualquiera que sea el posicionamiento, éste tendrá un lugar en la trama de dominación y, existirán políticas que emanen de su producción. Además, es necesario considerar, que de cierta forma todo pensador e investigador debe asumir, hasta qué punto su razonamiento refleja la parcialidad de su pensamiento, como la incapacidad humana de totalizar la realidad. No obstante, esta reducción no debe ser entendida como un pensamiento parcial y partidario, como que todo pensamiento es “ideológico” (Eagleton, 2003), aunque puede ser ideológicamente reproductor de ciertas formas de dominación, no debe ser reducido el pensamiento a sus propios límites (perspectiva), de cierta forma debemos asumir la posibilidad de reconocer problemas reales y objetivos, que construimos histórica y socialmente producto relativo de una comunidad que opera como real.

Es por esto que adherimos a la idea de que la realidad no es exterior a los sujetos, según Bourdieu (2000), todo lo que se relega a la naturaleza tiene como consecuencia que no puede ser cambiado, sino que, por el contrario, son los sujetos los que, como producto de su coordinación producen la realidad y, siendo la ciencia el dispositivo generador de certezas por excelencia, la producción científica responde a una lógica de imposición de verdades (Foucault, 1979a).

Se confirma así una especie de “monopolio” de la verdad, que resulta en una estructura de dominación donde existen “expertos” capaces de conocer la verdad y sujetos comunes que deben aceptarla. Los conocimientos provenientes de la ciencia operan como “régimenes de verdad” que, como ya hemos visto, tienen la capacidad de producir efectos “reales” en la sociedad.

Podemos afirmar, siguiendo a Pérez (1998), que la ciencia es una forma ideológica, en tanto no intenta descubrir, sino legitimar a través de un método. La ciencia se construye y se valida como producto de los conceptos de validez que ella misma ha creado, es en esta mitopoiésis, que el conocimiento ha adquirido la capacidad de auto defenderse y mantenerse a pesar de las transformaciones contextuales y de los nuevos conocimientos que emergen en la periferia de sus desarrollos.

En consecuencia, la proliferación de una división arbitraria de los discursos entre saberes reales y ficticios, ha subordinado los principios de la realidad que levantan y propician los discursos, el pensamiento y las formas de conciencia, dicho de otra manera, se han construido modelos que comprenden la realidad y no se ha reflexionado la realidad que genera esos modelos, por ende es fundamental retornar a los principios de la vida misma; al sentido práctico.

4.1.8. Doxa, deseo y sentir en el cuerpo

Como afirmamos anteriormente, los productos del hombre, de su individualidad particular, son una producción ideológica, unas conciencias a las cuales les corresponden ciertas formas ideológicas. Por ende, si los hombres en su trabajo producen sus vidas y las ideologías que corresponden a ésta, y esta producción está condicionada a su cuerpo, es en su trabajo que construyen el mismo cuerpo al cual están condicionados. Con esto queremos afirmar, que no sólo reproduce el mundo que ilusoriamente aparece como externo, sino aquello que corresponde a su propia individualidad.

Por esto, hemos analizado dos mecanismos ideológicos que de forma visible e invisible operan como fuerzas formativas del cuerpo y la conciencia: la violencia simbólica y el discurso.

Bourdieu & Eagleton (2003), plantean que la dominación debe ser pensada desde aquellos mecanismos que no oprimen a los individuos, sino que permiten la incorporación de una creencia; el carácter dóxico de la dominación. La doxa es un mecanismo formidable de ideología, un “sistema imperial” de dominación simbólica, algo invisible que absorbe a los individuos, y que opera a través de “la manipulación inconsciente del cuerpo”, donde los humanos no se sienten presionados por éste. Esta teoría amplía aún más la concepción

performativa de los discursos, desde una matriz de comprensión normativa y visible, a unos mecanismos ideológicos invisibles que operan dentro de la realidad social como formas constitutivas de apropiación y de identificación.

En consecuencia, la producción normativa de la sujeción no sólo exige individuos que sean vulnerables al poder y la subordinación, sino seres que se identifiquen con el poder que los somete, y que posibiliten la adhesión dóxica, no sólo a sus pensamientos y acciones, sino a las formas de estar y sentirse en el mundo. Aquella acción performativa, no sólo inscribe la norma en los cuerpos que habla, sino que permite instaurar aquellos esquemas mentales y conductuales (*habitus*) como “automatismos corporales” (*hexis*) o somatizaciones, inscribiendo las huellas que posibilitan la identificación, y la introyección de un sistema de creencias de pertenencia que eclosionan en el deseo.

Por ende, aquellas expresiones discursivas y simbólicas que se encuentran como formas independientes, producen y son productos de su deseo. Como piensa Foucault (1979a), el deseo es efecto del trabajo insistente y meticuloso del poder sobre el cuerpo, y al producir ese efecto emerge la resistencia y la reivindicación contra ese poder. No obstante, el deseo no sólo es un efecto, es una fuerza activa sobre la realidad. Si existe un mundo, una verdad y una moral es porque nos sentimos obligados a desear que exista (Freud, 1986). Esto no quiere decir que el deseo edifique la sociedad, es la acción misma, el trabajo y la producción lo que levanta al mundo, no obstante, esta praxis cotidiana es inalienable del deseo.

Si el Ser consciente de los individuos es su acción, entonces, el deseo es la propiedad que prolifera como devenir individualizado del poder en el cuerpo. De esta forma, el cuerpo está anclado en la sociedad, pero se construye e inventa como forma independiente y subjetiva.

Es por esto que el deseo representa la construcción social del Ser, “[...] es la esencia misma del hombre en cuanto concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella” (Spinoza, 1987, p.154). Ya sea como fuerza de control o como voluntad productiva, el deseo es la producción humana misma, y como fuerza activa del mundo, es una propiedad que comienza cuando termina la palabra, no se agota ni restringe a la producción simbólica y discursiva del mundo, y ahí radica la dificultad de su conceptualización.

En el deseo se movilizan los mecanismos de producción ideológica, y se instaura una política particular de éste, coincidiendo en ese momento con su dominación. Esto no significa que opere de forma restrictiva, sino que todo mecanismo disciplinar e ideológico permea los deseos, no obstante, éste contiene en sí mismo la negación de su dominación, y aunque restringe los caminos de su proliferación, no pueden ser destruidos.

El deseo corresponde a una forma de estar “afectado”, a una experiencia subjetiva, pero no es reductible a esa experiencia, “[...] el deseo es más bien una disposición, más aún un estar dispuesto para la propia autorrealización. Ella está encaminada hacia sí y tiene ante sí su propia esencia como meta” (Hüni, 2002, p.91). De esta forma, el deseo es actividad constante en el mundo, que de forma consiente e inconsciente se expresa como estar del individuo, y no sólo se arroja a sí mismo, sino a la realidad que lo produce; en ese sentido es íntimo y “éxtimo”.

Existen múltiples interpretaciones y consecuencias sobre el deseo, no obstante, más allá de lo que el deseo es, nos preguntamos ¿Qué es lo que desea el deseo? Pérez (2008b), piensa el deseo desde una “historización radical de la necesidad”.

Lo que el deseo humano desea no es sino la propia subjetividad humana. Hegel lo dice de esta manera: *"La autoconciencia sólo alcanza satisfacción en otra autoconciencia"*, también, lo único que es realmente valioso para un ser humano es la subjetividad de otro ser humano, Todo aquello que se considera "valioso" recibe esta determinación de su conexión con este deseo fundamental. Todo objeto que es deseado lo es por la subjetividad que contiene, o que promete. Son deseados como objetos objetivados, como productos de la actividad humana (p.98).

Es el mundo que produce el humano lo que desea el deseo, su necesidad se convierte en el carácter social de los objetos, aquello que devora el deseo cubre de valor al sujeto que se apodera del objeto, lo capitaliza, lo convierte en propietario de objetos deseados.

Esto no es la esencia del deseo, es la construcción histórica del deseo y la sofisticación de los mecanismos de dominación.

Y si nos aproximamos al hombre en sus procesos cotidianos de vida, observamos que su deseo, es la manifestación misma de su sentir y de su pensar, y que ambas son formas que están materializadas en el cuerpo. Es imposible atribuir preponderancia a uno por sobre otro, pero

comúnmente, el sentir o mundo afectivo ha estado subordinado a la razón, y por esto ha sido degradado al oscurantismo o “salvajismo”.

Cuando hablamos del sentir, aludimos a las propiedades conscientes del sujeto y su vinculación con el deseo, una inclinación y capacidad de comunicar, entre los objetos y el sujeto, una excitación y estímulo de las formas de acción dispuestas en el cuerpo, los afectos pertenecen a un “sentido práctico” (Bourdieu, 2007) y una forma de estar “implicado” en el mundo (Heller, 1994).

El sentir se vincula claramente con el deseo cuando no se comprende sólo como un efecto subjetivo, como un estado, sino como una forma de reconocer el espacio social. El afecto es un estar y una acción en el mundo, que mediante la incorporación de la creencia aloja un inconsciente que orienta sus mecanismos hacia la expresión somatizada.

El sentir el mundo, es compartir el juego de mi realidad social, experimentarlo en comunidad como una realidad natural, una vivencia mimetizada y fuente de identificación, que corresponde a una vivencia dóxica del mundo, y por lo mismo, las formas como se aprehende el sentir varían según la sociedad en la que se desarrolla el individuo (Sabido, 2010).

Si analizamos el sentir de esta forma, no es necesaria la división clásica entre emociones, sentimientos, sensaciones o afectos, ya que se expresa en la totalidad humana, y en ese sentido coincidimos con Fernández (2000), cuando piensa “[...] que la forma de la afectividad es la sociedad” (p.42); una afectividad colectiva.

La vida afectiva es heredera del deseo, es la manifestación de las tecnologías en el cuerpo, como un poder activo que regula o restringe, no obstante, obtiene del deseo su carácter positivo; el nacimiento y proliferación de formas de creación. Según Fernández (2000), la vida afectiva expresa el poder y contrapoder, “[...] el poder es un proceso de creación, institución, y no obstante, destrucción de la colectividad” (p.55). La vida afectiva es parte de un proceso diferenciado de socialización y una fuerza política instaurada en el cuerpo, unas técnicas corporales (Mauss, 1979) que sutilmente diferencian a los sujetos y los modelan bajo hábitos diferidos que se constituyen como disposiciones duraderas: *hexis corporales*.

[...] hexis, que forman parte del *ethos*, de una manera social del Ser, al punto del volverse *physis*, principio espontáneo de actividad, al punto de integrarse al propio cuerpo en una práctica que no es ya consciente de ella misma, pero que no por eso es menos inteligente (Martínez, 2007, p.73).

Estas disposiciones son desplazadas desde formas corporales a construcciones discursivas y simbólicas, que permiten asociarlas a rasgos psicológicos, unas hexeis. Por ejemplo, los discursos científicos de la personalidad, tienden a asociar actitudes corporales a rasgos psicológicos (esto se puede observar en la construcción del “loco” o el “delincuente” realizada por Foucault), no existiría tal posibilidad, si no existiera una congruencia entre el significado y la producción social del cuerpo.

Según Sabido (2010), aludiendo a Scott (2000), existen estudios que revelan el vínculo entre relaciones de poder y los efectos corpóreos afectivos, sobre todo entre hombres y mujeres.

[...] tienden a imponerse el tono, la gramática y las expresiones del dominador masculino, para no hablar de cómo –a semejanza de otras relaciones asimétricas de poder- el dominador es quien normalmente inicia la conversación, la controla y decide cuándo termina [...] En casos de subordinación extrema, como en la esclavitud y el racismo, es común observar que las personas tartamudean, lo cual manifiesta no un defecto del habla, ya que pueden hablar normalmente en otras situaciones, sino una vacilación provocada por el miedo a no expresarse correctamente (p.14).

La ciencia ha descrito el fenómeno afectivo desde numerosas perspectivas, ha categorizado de diversas formas bajo diferentes criterios, y no ha llegado a una respuesta concluyente (Belli, 2010). Con esto ha construido un orden discursivo muy amplio con múltiples consecuencias, por lo mismo es fundamental observar aquellas formaciones ideológicas y disciplinares que concentran. Más adelante observaremos cómo las disciplinas han levantado una forma de capital emocional, que ejerce gran influencia sobre el mercado de la personalidad.

Por ende, insistimos en una proposición histórica del sentir, un retorno a una perspectiva material y psicosocial de la afectividad y la vida cotidiana, y las múltiples formas y mecanismos de dominación por los que están atravesados. Además, es necesario analizar los procesos sociales como construcciones de las cuales el ser humano aparece como extraño, alienado de las formaciones sociales.

LA CONSTRUCCION SOCIAL DEL AMOR ROMANTICO

5.1. Producción histórica del amor romántico

5.1.1. Precauciones históricas

Según Esteban (2008), “[...] una característica específica de la sociedad occidental de los últimos siglos es el acento puesto en el amor, el romanticismo y la vinculación entre amor y matrimonio” (pp.161-162). Por lo mismo nos preguntamos, ¿Por qué el amor romántico se levanta hoy como fuerza elemental de la humanidad, como fuente primordial de felicidad?

Para comprender el proceso de formación de la pareja contemporánea, es fundamental rastrear los mecanismos y formaciones sociales que permitieron su establecimiento. Historizar al sujeto contemporáneo es revivir su historia, la historia (en este caso) del amor.

El amor romántico es una construcción social (Herrera, 2010) que comienza a engendrarse durante el siglo XII y no será patente hasta finales del siglo XVIII (De Rougemont, 2010). Nunca antes en otra sociedad, la elección de pareja y el matrimonio estuvo centrada en la libertad individual y la exaltación del deseo personal; el amor romántico y la pareja contractual son fenómenos contemporáneos. No obstante, reproducen mecanismos de dominación simbólicos mucho más primitivos, que durante la historia se han reformulado bajo diversas formas discursivas que mantuvieron en oscuridad su realidad material, la dominación del hombre sobre la mujer, y más allá, un principio androcéntrico del mundo (matriz simbólica) que se abalanza como orden social reificado sobre hombres y mujeres; un principio que cruza sus relaciones sociales y los vínculos amorosos contemporáneos.

Herrera (2010), en “La construcción sociocultural del amor romántico”, comenzará su investigación histórica de las civilizaciones occidentales, apoyándose en los estudios de Otis-Cour (2000), Coria (2005) Ortiz (1997) y Yela (2002), afirmando que estos investigadores han detectado que “[...] el amor romántico es un sentimiento tan antiguo como la humanidad” (p.308).

Pensamos que es válido asimilar la existencia de un fenómeno “pasional” en la antigüedad, y que para ello, es necesario “[...] revelar la ideología que atraviesa la construcción sociocultural del amor [...] a través de un análisis deconstructivo de los mitos, los ritos, estereotipos y roles de género insertos en los relatos” (p.307). No obstante, existen dificultades de esta ambiciosa y peligrosa odisea, que están ligadas a la reproducción mitopoiética de la ciencia y de la historia, donde el discurso es una fuerza que al explicar la realidad es potencialmente determinista, y al “reificar abstracciones” responsabiliza a los sujetos que construye en el proceso de conocimiento (Bourdieu, 2007), por ende, lo fundamental es que el deseo del investigador no se interponga en el análisis histórico, desde lo que quiere encontrar, sino desde la práctica misma de los individuos.

5.1.2. Un problema antropológico, el hombre y la mujer

Batthyány (2010), afirma que en todas las sociedades ha existido la necesidad de realizar tres actividades fundamentales, en primer lugar, el trabajo productivo de carácter social que engendra la riqueza y que forma un modo de producción determinado, en segundo, el trabajo doméstico e individual el cual satisface las necesidades cotidianas, y en tercer lugar, la crianza de los hijos por un trabajo de transmisión de usos y costumbres de la comunidad que reproduce el imaginario cultural de la sociedad.

De alguna forma, a través de la historia, en muchas culturas los hombres ocuparon el lugar de la producción social colectiva y las mujeres el trabajo doméstico y la crianza (división sexual del trabajo). Estudios modernos sobre “antropología de la familia y el género”, afirman que el proceso de división sexual del trabajo y la prohibición del incesto son fundamentales para comprender el desarrollo de la familia patriarcal monogámica.

Para Lèvi-Strauss (1995), la división sexual del trabajo es consecuencia de consideraciones sociales y culturales, un hecho prácticamente universal, donde ciertas tareas se atribuyen a uno u otro sexo de forma artificial. Este proceso consiste en la prohibición y exclusión de las labores entre hombres y mujeres, donde se establece una serie de reglas y prohibiciones con la finalidad de perpetuarse a través del tiempo, de esta forma “[...] la división sexual del trabajo no es más que un dispositivo para instituir un estado recíproco de dependencia entre los sexos” (p.33).

Bergesio (2006), apoyándose en el trabajo de Ortner (1979), afirmará que la división entre cultura/naturaleza inspirada en Lèvi-Strauss, explicaría la asociación de la mujer con la naturaleza y la del hombre con la cultura (feminismo cultural), debido a la capacidad de la mujer de engendrar vida desde su interior, al contrario del hombre que está forzado a crear artificialmente, y sabiendo que la cultura ha sido el artificio de los seres humanos para dominar la naturaleza, podríamos comprender el origen de esta diferencia. Por otro lado, citando a Rosaldo (1979), y rechazando una explicación basada en la biología, las mujeres se habrían visto absorbidas hacia el espacio doméstico debido al rol de madre y a la crianza de los hijos, es por esta razón, concluye la autora, que la mujer progresivamente fue marginada del ámbito político y económico.

Por otra parte, Fernández Rius (1994), piensa en términos levistraussianos que la división sexual del trabajo estaría ligada a la prohibición de las tareas según el sexo, y afirma, que esta división se estableció bajo un proceso de restricción por parte de los hombres sobre las mujeres respecto a las tareas de mayor prestigio (Anzorena, 2008).

Igualmente, para Firestone (1976), feminista radical, el problema de la división sexual del trabajo se sostiene desde un plano biológico, y piensa que las diferencias en el sexo han sido la base del desequilibrio básico en la distribución del poder en la “familia biológica”. En primer lugar, afirma que la mujer ha estado subordinada a su biología (menstruación, menopausia, amamantamiento y crianza), lo que la ha llevado a depender de los hombres y de la comunidad para garantizar su vida, en segundo lugar, afirma que las crías humanas necesitan un tiempo mayor de cuidado que otras especies, y por lo mismo, dependen de la presencia prolongada de otro ser humano para garantizar su supervivencia, en tercer lugar, piensa que en toda sociedad ha existido una interdependencia entre madres e hijos, y finalmente, las diferencias reproductivas naturales entre los sexos condujeron a la primera división del trabajo.

Por otro lado, Engels (1980), piensa que el proceso de la división sexual del trabajo, encuentra su germen en el desplazamiento de la función de reproducción biológica y social de la especie a la mujer.

«La primera división del trabajo es la que se hizo entre el hombre y la mujer para la procreación de hijos». Y hoy puedo añadir: el primer antagonismo de clase que se apreció en la sociedad, fue el que tuvo lugar entre los sexos al interior de la familia, y por lo tanto, la primera forma de explotación la del sexo femenino por el masculino (p.520).

Según Amorós (1991), desde Engels a Firestone, la división sexual del trabajo “[...] se deriva de la base biológica que especifica las funciones de los sexos en las tareas reproductivas y se comporta como «la división original del trabajo»” (p.228).

En base a esto último, pensamos que Amorós identifica el evidente determinismo biológico o funcional del feminismo del siglo XX, no obstante, su análisis de Engels o Levi-Strauss es erróneo. Cuando observamos a estos autores detenidamente, identificamos que introducen un análisis histórico que intenta explicar la formación de la monogamia y de la división sexual del trabajo denunciando el carácter artificial de este proceso.

Y por ende, cuando Engels (1980) afirma que la primera división sexual del trabajo es la que se realiza en relación con la procreación, no está afirmando, que ésta posea un carácter biológico, es más, afirma que esta división no tiene nada que ver con “[...] la posición de la mujer en la sociedad” (p.507). Por otra parte, Lèvi-Strauss (1995), afirma que la familia se ha formado por una serie de prohibiciones históricas, en las que un sexo u otro, ha sido desvalorizado en sus funciones, no obstante, sea el hombre o la mujer, lo significativo es el proceso histórico que fundó esta imposición, que más que natural es consecuencia de consideraciones sociales y culturales.

Continuando con la problemática sobre el carácter “natural de la división del trabajo”, Bergesio (2006), citando a Leacock (1978) y Boserup (1970) afirmará, que los análisis teóricos de una supuesta condición materna de las mujeres no son válidos, no es sólo una visión ahistórica, sino que están posicionados sobre una matriz etnocéntrica y androcéntrica. Siguiendo a Engels, afirmará que “[...] los hombres y las mujeres eran individuos autónomos que ocupaban posiciones de idéntico prestigio y valía [...] posiciones [...] sin duda diferentes, pero no superiores ni inferiores” (p.9). Sumado a esto, piensa que los antecedentes empíricos, muestran que el trabajo de la mujer difiere de una sociedad a otra, y agrega, que es necesario comprender

el efecto negativo de los procesos coloniales y la penetración del capitalismo en estas economías de subsistencia.

Lo mismo considera Lèvi-Strauss (1995), al afirmar que la división sexual del trabajo es ambigua en algunas culturas, y que no siempre coinciden los roles domésticos con las mujeres, y viceversa. Por ejemplo, alude a las sociedades donde los hombres, aunque están privados biológicamente de embarazarse, simulan el parto y se dedican a la crianza de sus hijos sin que el elemento “natural” sea un impedimento. A esto se suman los estudios de Mead, sobre la relación entre sexo y rasgos comportamentales, que critican la asociación de rasgos de personalidad determinados al hombre o a la mujer de forma arbitraria. (Ver más adelante en el capítulo de género).

En relación a esto, pensamos, en primer lugar, que es una problemática fundamental la que plantea Leacock y Boserup, ya que no se puede atribuir arbitrariamente que el espacio doméstico o la crianza de los hijos sea por antonomasia un lugar de la mujer, y en segundo, que dicho lugar (lo doméstico o la función “materna”) esté relacionado por “esencia” a un espacio de desvalorización (al igual que cultura/naturaleza); estas dos formas de pensamiento son visiones sesgadas por la visión patriarcal.

Para Bourdieu (2000), la diferencia biológica entre los sexos, y especialmente la diferencia anatómica entre los órganos sexuales, pueden, desde una visión androcéntrica, aparecer como justificación natural de la diferencia socialmente establecida entre los sexos y de la división sexual del trabajo. A esto agrega, que el cuerpo no está completamente determinado en su significación ni completamente indeterminado en su simbolismo, por lo mismo, es a la vez convencional y “motivado”. Con esto quiere afirmar, que aquella manera en que el cuerpo se entiende, no es sino la forma con la cual está constituido, o sea, se habla de la mujer desde un sesgo histórico que corresponde al simbolismo patriarcal.

Gracias a que el principio de visión social construye la diferencia anatómica y que esta diferencia social construida se convierte en el fundamento y en el 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, inscritas tanto en la objetividad, bajo la forma de divisiones objetivas, como en la subjetividad, bajo la forma de

esquemas cognitivos que, organizados de acuerdo con sus divisiones, organizan la percepción de sus divisiones objetivas (Bourdieu, 2000, p.24).

Engels (1980), afirma que durante la Ilustración se impuso la idea inverosímil que desde “[...] el origen de la sociedad la mujer fue la esclava del hombre” (p.506), sumando, que uno de los mayores aportes de Bachofen (1861), fue afirmar que la mujer ocupaba un lugar mucho más importante en la sociedad que el que ha desarrollado la ciencia. Y agrega que la reducción de la familia a un hombre y a una mujer (monogamia), la producción de riqueza gracias a la agricultura y la ganadería por parte del hombre, y la propiedad privada que es consecuencia de la división sexual del trabajo, establecieron el terreno fértil para la transformación del derecho materno.

El derrocamiento del derecho materno fue *la gran derrota histórica del sexo femenino en todo el mundo*. El hombre empuñó también las riendas en la casa; la mujer se vio degradada, convertida en la servidora, en la esclava de la lujuria del hombre, en un simple instrumento de reproducción (p.513).

Haraway (1995), apoyándose en Coward (1983), afirmará que situar prioritariamente a la familia como formación entre las clases y el Estado, subsume cualquier consideración separada del estudio de la división sexual del trabajo como un problema antagónico. Sin embargo, creemos que la historización que realiza Engels, contribuye al carácter material e histórico de la dominación patriarcal. Por ende, cuando se habla de un antagonismo entre los sexos, se está enunciando una contradicción, ya que los hombres y las mujeres no poseen ninguna oposición más que la contradicción de sus propias vidas reificadas a través de la historia.

Sumado a los postulados anteriores, pensamos que la imposición y cambio del derecho materno, no se reduce a la concepción de Engels, sino también, de la valorización inversamente proporcional del hombre por sobre la mujer en relación al levantamiento de la figura paterna. Ya que, la revolución del derecho paterno en sí, no explica por qué las mujeres fueron ocupando un espacio de degradación, y qué relación tiene la desvalorización de lo doméstico y de la mujer como escenario para la imposición del derecho paterno. La imposición del hombre, no sólo está ligada a su poder económico, sino a la producción dialéctica de su vida inmediata y la producción de capital simbólico que se deslizó constantemente de la relaciones sociales a los

objetos, como de una fuerza reificante, que erigió un principio androcéntrico de la vida social (Bourdieu, 2000).

Para graficar esto, aludiremos al estudio de Bourdieu (2000), en su trabajo sobre la dominación masculina en la sociedad de Cabília, según él “[...] representan una forma paradigmática de la visión «falonarcisista» y de la cosmología androcéntrica que comparten todas las sociedades mediterráneas” (p.18). Esta visión nos permitirá comprender las bases de sociedades fundamentales como Grecia, Italia, España, Egipto, Turquía, etc., las cuales constituyen los pilares de la tradición europea, y por ende, del núcleo occidental.

El orden social funciona como una inmensa máquina simbólica que tiende a ratificar la dominación masculina en la que se apoya: es la división sexual del trabajo, distribución muy estricta de las actividades asignadas a cada uno de los dos sexos, de su espacio, con la oposición entre el lugar de reunión o el mercado, reservados a los hombres, y la casa, reservada a las mujeres, o, en el interior de ésta, entre la parte masculina, como del hogar, y la parte femenina, como del establo, el agua y los vegetales; es la estructura del tiempo, jornada, año agrario, o ciclo de vida, con los momentos de ruptura, masculinos, y los largos periodos de gestación, femeninos (Bourdieu, 2000, p.22).

De esta forma, esta máquina simbólica sólo se desprende de la vida real de los seres humanos, y aunque afirmamos que varía según las condiciones materiales e históricas de cada grupo, entendemos que el desplazamiento de las fuerzas significantes tiene relación directa con el trabajo inmediato y productivo de la sociedad (para Bourdieu, ciclo agrario), o sea, esta fuerza simbólica que es producto de la energía-trabajo del cuerpo biológico, por ejemplo trabajar la tierra (espacio y tiempo), se vuelca sobre el cuerpo como propiedades inherentes, inscribiendo las diferencias sexuales en un orden naturalizado que se organiza y se expresa en determinaciones antropológicas y cosmológicas que responden a un inconsciente androcéntrico.

En síntesis, la producción de los modos de vida en los estadios primitivos corresponden al principio de la ley del padre (no biológico), la imposición del mundo androcéntrico como fuerzas objetivas son los cimientos ideológicos de la civilización occidental, no es en sí un principio universal de todo orden de cosas, no obstante, ha prestado auxilio como fundamento o propiedad hegemónica a la organización del mundo a través de la historia, según Millet (1995), lo que se conoce como “el patriarcado”, es un sistema de dominación sexual donde se levantan otros tipos de dominación como la raza y la clase. Nosotros pensamos que este patriarcado ha

sido una propiedad fundamental en las sociedades que eclosionaron en el capitalismo, y por ende, no es inherente a este sistema, sin embargo, tampoco lo es de otras sociedades, es más bien funcional al orden. En ese sentido, podemos afirmar que en toda sociedad fue útil expoliar a las mujeres, como también lo ha sido con los esclavos, locos, delincuentes, pobres, niños, etc., y que formaciones sociales como la familia y el matrimonio, y posteriormente la pareja y el amor romántico, están constituidos sobre la base de una sociedad de dominación que se fundamenta en parte en la ideología de la “ley del padre”. Y si hoy en el siglo XXI, las feministas denominan este orden como patriarcado, no es por su formación antropológica, sino por la propagación “imperialista” del derecho paterno sobre las demás sociedades, un proceso que hasta nuestros días sigue en expansión.

Y añade Marx: «la familia moderna contiene en germen, no sólo la esclavitud (servitus), sino también la servidumbre, y desde el comienzo mismo guarda relación con las cargas en la agricultura. Encierra, *in miniature*, todos los antagonismos que se desarrollan más adelante en la sociedad y en su Estado» (Engels, 1980, p.514).

5.2. Historia de la pareja y del amor en la familia patriarcal

5.2.1. La pareja y el amor en la antigüedad

Si es difícil analizar la historia misma de las civilizaciones, sobre sus costumbres y organización, aún más difícil es ir en búsqueda de sus deseos y sentimientos.

La historia humana es la historia escrita por los hombres (De Beauvoir, 1949), y como principio tiene al hombre de protagonista. Según Engels (1980), con el paso a la civilización, el matrimonio conyugal manifiesta toda la severidad de la familia con predominio del hombre, donde el contrato o lazo posee una finalidad mucho más sólida destinada a mantener el linaje del padre y su propiedad (lo cual era vigilado y formaba parte del discurso público). Este matrimonio ya no puede ser disuelto por cualquiera de las partes, sólo el hombre puede romper el lazo y tiene el derecho de repudiar a su mujer, también, se entrega derecho de infidelidad conyugal al hombre, y la mujer es castigada si quiere revivir viejas tradiciones sexuales.

En Grecia, si el hombre tenía las pruebas suficientes que comprobaran el adulterio, estaba en legítimo derecho de matar a su esposa o a su amante (Cantarella, 1996). Igualmente, “[...] el romano creía suficientemente garantizada la fidelidad de su mujer por el derecho de vida y muerte que sobre ella tenían” (Engels, 1980, p.523).

Contrariamente, en Egipto y en Esparta, las mujeres lograron una libertad inusual para los demás pueblos, por ejemplo, Engels (1980), afirma que “[...] las casadas espartanas [...] y las hetairas atenienses [cortesanías] son las únicas mujeres de quienes hablan con respeto los antiguos” (p.519). Por otra parte, las egipcias podían trabajar de forma independiente, tener propiedad privada y gozaban de una libertad sexual notable, lo que es observado celosamente por los griegos. Herodoto de Halicarnaso (485-420 a.C.), describe Egipto de forma exagerada afirmando que “[...] son las mujeres las que venden, compran y negocian públicamente, y los hombres hilan, cosen y tejen [...] las mujeres orinan de pie; los hombres en cuclillas [...] En Egipto usan los hombres vestidura doble, y sencilla las mujeres” (Castañeda, 2008, pp.29-30).

No obstante, la mujer en Egipto, Grecia y Roma, en mayor o menor grado tenía imposibilitado el acceso a las labores del hombre. En Egipto, la mujer podía circular con mayor libertad, pero como piensa Mascort (2003), la igualdad entre hombre y mujer no existía, y destaca que lo único que se puede observar, es que la mujer posee poder en la sociedad, y que ante la ley estaba reconocida como tal; incluso podía ser Faraón, pero sólo cuando no existía una sucesión masculina definida (Albalat, 2008), igualmente, según Robins (1996), la concepción ideológica de roles es evidente en Egipto, las mujeres son las señoras de la casa y los hombres del campo y de la caza.

En Grecia y Roma, la mujer, igualmente estaba protegida ante la ley, pero su condición simbólica era bastante precaria, por ejemplo, la mujer griega estaba privada de educación y la mayor cantidad de tiempo estaba en su casa, era custodiada primero por su padre y luego por su esposo (Pomeroy, 1999), y su principal función era la de procrear hijos (Mossé, 2001). De la misma manera en Roma con la vieja moral cívica, donde “[...] la esposa no era más que un utensilio al servicio del oficio del ciudadano y del jefe de familia; hacía hijos y redondeaba el patrimonio” (Veyne, 2003, p.51).

La división arbitraria del mundo, se manifiesta en la marginación progresiva del espacio y el tiempo de las mujeres, que se establecen como unas fronteras “mágicas” que prohíben el libre acceso de las mujeres a lugares capitalizados, apropiados por los hombres. En ese sentido, la costumbre cotidiana era un escenario desigual para las mujeres, la cual está restringida principalmente al espacio doméstico. Esto significa, que su realidad religiosa y simbólica está organizada en su interioridad, no sólo preocupada de la casa y de los criados, sino también de su cuerpo y de su sexualidad, lo cual está en oposición al acceso libre de los espacios masculinos, el mercado, la educación, la política, etc. Este proceso vuelve invisible su trabajo y el valor social de éste. Además al ser desplazada al lugar de los “objetos invisibles”, constituye su propia identidad desde la descapitalización de los objetos que la rodean. En consecuencia, el principio androcéntrico cae sobre ella como una doble carga, la restricción pública del hombre, física y simbólica, y la formación de su propio deseo desde una posición subordinada a la cual no puede ni debe renunciar. Esta situación se mantendrá hasta el siglo XX

Según Veyne (2003), en Roma, “[...] el amor conyugal era una suerte dichosa; pero no era el fundamento del matrimonio ni la condición de la pareja” (p.55), el matrimonio era un deber del ciudadano romano, e incluso, en los periodos donde la mujer era más respetada, y se convierte en una especie de amiga en el matrimonio para toda la vida, debe aceptar su inferioridad natural y obedecer a su marido. En Grecia, el matrimonio estaba constituido por ley, y todo ciudadano debía ser producto de éste (libertad). Además, las uniones son concertadas por el padre en beneficio de la propiedad de la familia (Vernant, 2003), y a pesar de la vigilancia constante a su mujer, el hombre se hubiese ruborizado por la más pequeña demostración de amor a sus mujeres, no obstante se recreaba con las hetairas [cortesanas] en toda clase de galanterías (Engels, 1980). Por otra parte, en Egipto, el matrimonio se concertaba bajo un contrato que establecía la división de las propiedades entre ambas partes (Albalat, 2008), este no era de carácter obligatorio (Jacq, 1997), lo cual es muy importante, pues los hombres pedían la mano de las mujeres. En ese sentido, en la sociedad egipcia, los “amoríos” eran más comunes debido a su particular visión religiosa del mundo. No obstante, la cosmovisión egipcia no puede ser comparada con las formas de amor contemporáneas, su forma de amor está ligada a unos componentes eróticos y religiosos que deben ser entendidos en el complejo sistema de relaciones que erigía su sociedad; los egipcios tenían una comprensión del ser humano inexistente para nuestros tiempos.

Sin embargo, Herrera (2010), siguiendo a Otis-Cour (2000), afirmará que ya en el segundo milenio a.C. las canciones de las mujeres egipcias mezclan el amor apasionado con el matrimonio; el concepto de amor apasionado lo toma de Stendhal, y lo define como “una conexión entre el amor y atracción sexual”. Es cierto que existen canciones amorosas y que hay evidencia que lo demuestra, sin embargo, según Castañeda (2008), en Egipto son más comunes las representaciones de la cópula que el galanteo hacia la mujer, por ende, pensamos que la palabra amor debe ser historizada, pues el amor egipcio es más próximo a una forma de erotismo, y no es equivalente al amor romántico contemporáneo, y cuando se alude a Stendhal, se realiza la dicotomía entre sexualidad y amor característica del cristianismo.

Según Coontz (2006), “[...] rara vez en la historia el amor fue considerado como la razón principal para casarse. Cuando alguien defendía tan extraña creencia no provocaba ninguna risa, pues esa opinión constituía una seria amenaza al orden social” (p.25).

Es por esto que, el amor es una formación social e ideológica, que como fruto del deseo, representa las condiciones materiales de existencia de los individuos en cada época, y que el matrimonio no está ligado generalmente al amor, por ende, aquellas formaciones morales, sentimentales, mitológicas, religiosas, etc., no pueden ser entendidas sino en el marco de referencia de esas culturas históricas. Sin embargo, y aunque sea paradójico, no negamos la existencia del fenómeno “amoroso” en el pasado, ya que son múltiples los relatos mitológicos y tragedias que nos manifiestan la contradicción de la historia, por un lado hombres y mujeres que no se casan por amor, y por el otro, una cantidad notable de historias de amor y pasión.

Por ejemplo, el amor entre Cleopatra y Julio César o Marco Antonio, que no sólo puso en riesgo al imperio romano, sino que terminó con la trágica muerte de los tres. Igualmente en Grecia, con Paris y Helena, que terminaría con la muerte de Héctor y Aquiles, y con Troya envuelta en llamas debido a la fuga de los dos “enamorados” de Esparta. De la misma manera en Roma, entre Adriano y Antínoo, la pasión movilizadora por el ideal helénico lo llevó a la práctica de la pederastia con un hombre joven, la cual terminó con la misteriosa muerte de Antínoo ahogado en las aguas del Nilo, y con Adriano intentando suicidarse por la muerte de su amado.

Por otra parte, a modo de ejemplo, en la mitología podemos encontrar la figura del Dios Eros, la tragedia de Orfeo y Eurídice, de Leandro y Hero, el mito de Cupido y Psique, etc. Principalmente, la noción de Eros (deseo, amor y belleza) en el banquete de Platón (380 a.C.), tendrá una transcendencia histórica fundamental para la cultura occidental.

Los historiadores asumen que estas historias son reales, no obstante, que están completamente tergiversadas a través del tiempo, muchos personajes han sido exagerados al igual que sus pasiones y amoríos.

Es evidente, que el fenómeno pasional, amoroso o erótico está presente en la antigüedad, sin embargo, éste estaría vinculado a formas de amor que exaltan diversas maneras de expresión, ya sea el “amor pasional” que un hombre debe sentir por otro hombre debido a la inferioridad de la mujer, el amor ligado a una expresión religiosa y erótica que es contraria a la forma contemporánea del amor, una economía del amor basada en las relaciones extraconyugales o cortesanas, o finalmente, la aislada posibilidad de que los esposos se amaran o quisieran. Sea cual sea la forma en que los antiguos se relacionaban en torno al amor, no posee el carácter social que hoy como sociedad compartimos, sin embargo, el elemento erótico, sexual o deseante se manifiesta evidentemente.

5.2.2. La emergencia del amor romántico en la Edad Media

En la Edad Media, debido a la fuerte consolidación de la Iglesia Católica, se direcciona la sexualidad para considerarla en términos demoníacos, y así mantenerla en la oscuridad, tomando medidas drásticas para esto: el uso de cinturón de castidad, la aparición de enfermedades de transmisión sexual y sus posteriores castigos a quienes la poseían (Vera-Gamboa, 1998). De esa forma, con el advenimiento del cristianismo se ha transfigurado el sentimiento amoroso, la religión como fuerza ideológica se erige frente al amor para desplazar su significado hacia la tradición cristiana, la cual rechaza el erotismo que impregna al amor desde la antigüedad, y declara su antagonismo frente a la manifestación sexual que promueve, satanizando y considerando pecaminosa cualquier expresión que esté ligada al placer carnal y que no tenga como finalidad la procreación. Ampliando esta noción también, a toda práctica que atenta contra la naturaleza humana: el adulterio, el incesto y la homosexualidad (Jara, 2010).

Una de las principales figuras de esta imposición discursiva fue San Agustín de Hipona (354-430), el cual considera que de todos los deseos y placeres posibles, el sexual es el más peligroso, ya que conduce a la pérdida de la razón y la libertad de elección (Jara, 2010). Y fueron los moralistas y predicadores, los que “[...] dedicaron a estos momentos de intimidad muchas investigaciones suspicaces, muchas llamadas de atención e innumerables reglamentaciones llenas de minucias” (Duby, Barthélemy & De la Roncière, 2001, p.228).

Sin embargo, es en esta época que encontramos el núcleo del amor romántico de Occidente, y es desde ese momento que comienzan a proliferar una serie de narrativas ligadas al amor (Herrera, 2010). Es a través del siglo XII que se comienza a vincular el matrimonio con el amor, como parte de las formaciones literarias y trovadorescas (amor cortés), no obstante, ésta no es una forma extendida sobre la población, ya que la tradición sigue vinculando el matrimonio con el poder familiar, y no será hasta el siglo XV que penetrará como forma ideal en la aristocracia. Según Cootz (2006), “[...] el amor cortés probablemente tuvo más trascendencia en la literatura que en la vida real” (p.27).

El amor cortés es la expresión por excelencia de la Edad Media, la formación ideológica expresada en los cánticos y la poesía, en la lírica popular como la culta (Herrera, 2010), que está centrada en la economía de la represión sexual, la moralidad y la “disciplina espiritual”, y se caracteriza por la adopción de la “[...] relación de vasallaje, propia del feudalismo, en la vinculación intersexual: el hombre debe servir, humildemente, a la amada” (Von der Walde, 1992, p.22).

El ideal del amor cortés no es la extensión del matrimonio, es el ideal de Tristán e Isolda y la figura del caballero andante, es por un lado la representación del adulterio y pasión desatada, y por el otro, un amor sufriente, leal y gozoso por el amor de una doncella, ambos confluyen como expresión del amor en el Medioevo.

La ideología cortés se enfrenta a la oficial en muchos aspectos, entre los que sobresalen el poder ennoblecedor del amor humano, la consideración -por lo general- de la superioridad moral de la amada, la libre elección del objeto del amor, la entrega sexual femenina como máximo galardón, y la sujeción voluntaria -no contraída- de los amantes, hecho que en muchas ocasiones obliga a rechazar la posibilidad de la existencia del amor en el matrimonio, en cuanto que éste conlleva obligatoriedad (y si no hay amor entre esposos, es factible

buscarlo fuera, con lo que el amor cortés es frecuentemente adúltero) (Von der Walde, 1992, p.23).

En ese sentido, el amor cortés como forma de resistencia al matrimonio se expresa contra la tradición cristiana (De Rougemont, 2010) y del estoicismo (Ariès, 2010), “[...] no pecarás con la mujer de tu prójimo ni te contaminarás con tal unión” (Levítico (XVII, 20))o según Seneca, “[...] nada es más inmundo que amar a la propia esposa como una amante” (Ariès, 2010, p.182). Por ende, el amor no era algo mirado con buenos ojos debido a su vinculación con el adulterio y con pasiones irrefrenables (trastorno emocional), de hecho los sentimientos entre los esposos se designaba de otra forma, “dilectio” (elección voluntaria) u “honesta copulatio” (sexualidad con la finalidad de procrear) (Molina, 2009).

Por su parte, los matrimonios siguen siendo concertados por los padres, ahora atados a una nueva tecnología matrimonial por parte de la Iglesia, donde los esposos se unían bajo la mirada del clérigo y el matrimonio se convertía en un lazo inquebrantable (Duby et al., 2001). Una característica importante del matrimonio es su carácter hipérgamo, la circulación y el intercambio de mujeres posibilitaba al esposo, en el acto de buscar pareja, a acceder a una mujer más bella, de mejor nivel socioeconómico o de un linaje que permita el ascenso social. En ese sentido, la mujer como objeto de intercambio, permite la apropiación del capital simbólico necesario para subir en la escala social. A modo de ejemplo, todavía “[...] en el siglo XIII, los nobles no dudaban en elegir el escudo de armas de la familia materna si su prestigio superaba al de la familia paterna” (Otis-Cour, 2000, p.16).

Según Duby et al. (2001), la mujer continua siendo la “dueña de casa”, estaban estrechamente vigiladas y se les exigía sumisión, ya que se les consideraba más débiles y por ende más inclinadas al pecado.

[...] la equivalencia de la mujer con lo carnal y con la debilidad espiritual e intelectual es una constante desde Tertuliano, a fines del siglo II, hasta fines del siglo XVI, cuando los dominicos Sprenger y Kramer escriben el [...] *Martillo de las Brujas*, en el que [...] afirman la inferioridad de la mujer[...] aludiendo a una curiosa etimología [falsa y manipulada] de *fémīna: fe minus*, es decir, menor en la fe, pues la mujer es por su propia naturaleza más débil en la fe que el hombre (Jara, 2010, pp.348-349).

En base a esto, podemos observar como la matriz androcéntrica (simbólica) sigue funcionando desde el discurso ideológico de la religión, desplazando la irracionalidad a una concepción moralista, de una falsa etimología, y elevando la fe a un lugar virtuoso que justifica la división arbitraria de los sexos.

No obstante, Otis-Cour (2000), afirmará que el amor cortés aumentara la imagen de la mujer como dama santa, la dotará de importancia y aumentará su prestigio social, del mismo modo, ya no será un objeto de intercambio sino que los hombres deberán conquistarla y enamorarla a través del intercambio galante (Lipovetsky, 1999, citada en, Herrera, 2010).

En síntesis, con el fin de la Edad Media y el umbral del renacimiento podemos identificar los dispositivos sociales en torno a la sexualidad y el amor, esa fuerza política, que observaba con detenimiento los movimientos privados, y que estaban muy preocupados por la regulación del erotismo humano. Existe desde su origen una estrecha vinculación entre amor y control. No obstante, en su resistencia y contradicción, emerge una preocupación por la mujer (idealización e hipergamia), que no será extendida, pero establecerá la semilla de sus primeras libertades sociales.

5.2.3. El amor en la modernidad

Con la influencia del Renacimiento, emergen tres historias emblemáticas del amor y el erotismo: Romeo y Julieta, Don Juan Tenorio y el Quijote de la Mancha. Por un lado, la decadencia del amor cortés y caballeresco, y crítica de su idealismo y devoción, donde el amor es producto de la locura y de una ilusión impuesta por el ideal del caballero andante. Por otro, el rechazo al matrimonio concertado y el deseo de unión con la persona amada a través del matrimonio, una historia de amor que en su consumación proseguirá hasta la tragedia y la muerte de los protagonistas. Finalmente el galán seductor de doncellas y el final trágico de su amor con doña Inés, que con su amor lo salva de las llamas del infierno. Estas historias muestran el traspaso de la Edad media a la Modernidad, y tienen en común aspectos de la tradición medieval y la crítica del amor religioso y cortés.

Desde el siglo XVI comenzarán una serie de cambios profundos en la sociedad europea, uno de los más importantes fue el Humanismo, la centralización de las cuestiones del hombre en el hombre.

Según Ranum (2001), el ideal de la modernidad centraba la idea del yo en el corazón, el origen de la conducta y de la identidad de los humanos está en las pasiones que son difícilmente controladas por la razón. La vida espiritual de los hombres es dirigida en los confesionarios para alcanzar la plenitud en Dios, y para mantenerlos en la norma establecida. Con estos cambios, las relaciones sociales y la intimidad de las personas, tendrán un matiz más próximo a la regulación de las emociones, frenar los afectos y disimular los impulsos del alma y del corazón (Chartier, 2001).

El amor a Dios es virtud, en cambio el amor entre un hombre y una mujer, es un poder que rompe el equilibrio del cuerpo y puede generar afecciones violentas. Todos los humanos son propensos al amor, sin embargo, son las mujeres más propensas a él (Ranum, 2001). En ese sentido, la mujer sigue siendo asociada a la idea de debilidad, ya no moral, una debilidad de las emociones que encuentra su más profunda naturaleza en el orden simbólico de la realidad.

Rabelais escribió acerca de las mujeres: “La Naturaleza les ha puesto dentro del cuerpo, en lugar secreto e intestino, un animal, un miembro, que no existe en los hombres (...)”. Las funciones del útero, dado que están determinadas por la luna, pueden provocar terribles alteraciones en el comportamiento de las mujeres; por consiguiente, la mirada amorosa femenina trastorna a los hombres (Ranum, 2001, p.235).

Sin embargo, aunque la amada pueda ser la culpable del frenesí de las pasiones, ésta comienza a tener un lugar más privilegiado en las relaciones con los hombres, comienza a encarnar el “amor real”, en contradicción al amor cortés (fantaseado), la mujer es objeto de la poesía y de las cartas, es un lugar de nobleza y de promesas de fidelidad. Nace la figura del enamorado y del galán. Esto explica el cambio, desde el amor cortés centrado en la mantención de la ilusión, a un amor con forma real en el otro, un amor sublime (no sexual), el de Romeo por Julieta, y no del Quijote a su fantaseada doncella, y por otro lado, la del seductor salvado por amor, que según Fuch (1911), lisonjea con palabras seductoras a las mujeres para hacerlas sentir especiales, remplazando la verdad y franqueza por una adulación más o menos acusada (Herrera, 2010).

Sin embargo, aunque los ideales renacentistas e ilustrados humanicen la concepción ilusoria del cristianismo, el amor será un deseo muy controlado y la sociedad moderna se caracterizará por el control del cuerpo, las prohibiciones del contacto físico, la educación y el buen gusto; elevará los ideales de la razón en contra de cualquier expresión de emocionalidad y deseo.

Aunque la figura del enamorado comience a germinarse en el Renacimiento, los matrimonios por amor no se establecerán sino trescientos años más tarde gracias a la contribución de los ideales de la Reforma. En el siglo XVI aparecerán discretos casos de amor en el matrimonio en los testimonios, pero todavía existirá reticencia a este tipo de relación (pudor y secreto) (Ariès, 2010). No obstante, el ideal caballeresco se funde con el ideal del enamorado renacentista, estableciendo los cimientos del amor contemporáneo, como telón de fondo de una sexualidad regulada y unos sentimientos exacerbados.

Según Foucault (2007), durante el siglo XVII y XVIII, con el desarrollo de la burguesía en la modernidad, comienza un nuevo gobierno de la sexualidad de los ciudadanos, una represión de la cual aún no nos hemos librado, una “policía de los enunciados” sobre el sexo, que establecerá los límites de la práctica y de los discursos, y que terminará en las aburridas noches victorianas en el siglo XIX. Según este autor, la modernidad se caracteriza por la insularidad de los lugares de experiencia sexual (burdel) y por un puritanismo que impuso una prohibición, inexistencia y mutismo. Sin embargo, más que en cualquier otro momento, se incitará a hablar sobre la sexualidad humana, y se recopilarán discursos sobre la vida íntima de los individuos.

La afirmación de una sexualidad que nunca habría sido sometida con tanto rigor como en la edad de la hipócrita burguesía, atareada y contable, va aparejada el énfasis de un discurso destinado a decir la verdad sobre el sexo, a modificar su economía en lo real, a subvertir la ley que lo rige, a cambiar su porvenir (Foucault, 2007, p.15).

El discurso disciplinario propició los conceptos fundamentales para el desarrollo de fundamentos jurídicos y científicos. Las disciplinas nacientes no sólo objetivarán el mundo (naturalización), sino que producirán la realidad desde la alienación del discurso patriarcal e inconsciente androcéntrico, con primacía del hombre y de la heterosexualidad. La ciencia es predominantemente masculina (Shaw, 1985, citada en Osborne, 2002). Por ejemplo, la justificación de la debilidad de la mujer que perpetúa la desigualdad entre los sexos, que permea

las ciencias sociales y la biología o el nacimiento de la noción de rol sexual desde la medicina (sexología) que es fundamental para justificar el estudio de las perversiones: nacimiento del homosexual (Von Krafft-Ebing) y la lesbiana en el siglo XIX (Havelock Ellis).

Paralelamente, el triunfo de la burguesía y su punto máximo con la independencia de los EEUU y la revolución francesa, consolidarán los ideales de la Ilustración, la libertad personal y la razón, igualmente, comenzará a germinar su propia negación, la reacción del Romanticismo frente a la subordinación del pensamiento por sobre la individualidad del deseo y de los sentimientos.

[...] el romanticismo fue una corriente «reaccionaria» [...] destinada a buscar una nueva cosmovisión en medio de una cultura enferma o «en crisis», que identificaríamos con una cosmovisión «liberal-burguesa» que había acentuado excesivamente el aspecto técnico-económico, deshumanizando la cultura (Hubeñak, 1985, p.152).

En el siglo XIX, el romanticismo en su punto más álgido exaltará la pasión romántica y la tragedia, y al mismo tiempo, en Inglaterra la era victoriana manifestará su exacerbado puritanismo expandido al resto de Europa. Además, según Iglesias (1987), comienza a surgir un tímido noviazgo que se impondrá sobre el derecho paterno (Yela, 2000). Además posibilitará la instalación de una economía del placer que elevara al individuo y su deseo como finalidad última. Sin embargo esta vinculación no germinara sino hasta el siglo XX.

Los ideales del amor romántico lo insertaron directamente en los lazos emergentes entre libertad y autorrealización. En el amor romántico, los afectos y los lazos, el elemento sublime del amor, tienden a predominar sobre el ardor sexual. El amor rompe con la sexualidad a la vez que la incluye. La «virtud» asume un nuevo sentido para ambos sexos, y ya no significa solo inocencia, sino cualidades de carácter que seleccionan a la otra persona como «especial» (Herrera, 2010, p.321).

Situándonos en Chile colonial, en un contexto de guerras, mestizaje y viajes prolongados de los hombres, se producía inevitablemente la separación momentánea de los cónyuges. De esta situación se puede extraer una fuente de comprensión de los sentimientos y la forma de expresión de los afectos. “A mediados del siglo XVIII y durante el siglo XIX, cuando las pautas legales y morales se hallaban consolidadas y la sociedad más estabilizada, la exteriorización de los sentimientos se torna más pudorosa y formal” (Pereira, 2000, p.164). Sin embargo, esta

autora plantea una paradoja, ya que la expresión de los afectos en esta época, a través de cartas de amor, era más impulsiva, espontánea, directa y efusiva, contrastando con esta sociedad jerarquizada, estable, formal y religiosa que normaba las expresiones de la relación amorosa.

Desde el Renacimiento hasta el Romanticismo siempre existió un movimiento subterráneo que mantenía con vida el “amor” y su tragedia. Según Giddens (2000), el nacimiento de la novela es la evidencia de la conexión entre el romanticismo y el deseo de la sociedad. No obstante, la manipulación de la sexualidad humana será un elemento restringido por diversas tecnologías disciplinarias.

Por otro lado, Herrera (2010), afirmará que la posición de la mujer en el Romanticismo es paradójica, ya que los ideales promulgados de libertad e igualdad siguen siendo para los hombres, donde la mujer de la poesía seguía en conflicto con la norma de la condición doméstica de ésta, no obstante, la exaltación de lo sentimental contribuirá con la revalorización de la imagen de la mujer; la autora, afirma que *Frankenstein* (1818) refleja la contradicción de la época. En relación a esto, pensamos, que las mujeres fueron obteniendo poder, pero debemos asumir que este poder aún sigue asociado a lugares de descapitalización, como los sentimientos.

Según Herrera (2010), la paradoja de la mujer enclaustrada a una realidad desigual en el romanticismo, generará las primeras críticas sobre el modelo romántico, y además, propagará una mujer nunca antes pronunciada, esa que ama y siente la misma pasión que el hombre, que rechaza el matrimonio y se convierte en dueña de su cuerpo, una verdad que aterraba a los victorianos y a los varones; muchas de esas obras serán condenadas, *Madame Bovary* de Flaubert (1857), *Las flores del mal* de Boudelaire (1857), *Anna Karenina* de Tolstoi (1877) y *Carmen* de Merimée (1847).

5.2.4. El amor en nuestros tiempos

En el Siglo XX, la mujer se constituirá con la fuerza necesaria para reclamar una historia de anonimato por parte de los hombres. Sin embargo a comienzos de siglo, la figura paterna todavía se constituía como el jefe del hogar y la mujer necesitaba la autorización de su marido para cualquier gestión (Prost, 2001). La progresiva incorporación de la mujer al trabajo y a la

educación formal, desde el siglo XIX, y la fuerza de la mujer consciente, montarán un escenario de reivindicación y lucha a través de la apropiación del espacio y el libre acceso a los lugares de “hombres”. Este nacimiento de la mujer en el mundo público, no sólo significará la propagación de nuevas formaciones discursivas, sino también, la apropiación de la capitalización del espacio social.

Después de la primera guerra mundial, una novela se propagó con mucha fuerza, la *Garçonne* de Margueritte (1922), que por un lado, es un síntoma de la flexibilización de los hombres en relación al sexo opuesto, y por otro, es la representación de un nuevo estilo de mujer, la que se revela y desafía la tradición, una mezcla entre femineidad y masculinidad (Androginia) que significó una revolución moral para las mujeres, ya que denuncia la esclavitud que durante siglos éstas han padecido (San Felipe, 2009).

La primera y la segunda Guerra mundial calaron profundamente en el espíritu de la humanidad, provocando grandes cambios sociales. Según Duby&Perrot (1991), la mujer se incorporó masivamente al trabajo en las dos guerras, levantando cada nación en un álgido escenario ideológico, esto permitió empoderar a la mujer en actividades profesionales y en el aprendizaje de técnicas y herramientas, no obstante esto no extinguió la diferencia entre los hombres y las mujeres.

Tradicionalmente identificada con la virilidad y, por tanto, cuestión de hombres, la guerra exige ahora la movilización de las retaguardias, a la vez que reparte sus víctimas y extrae sus fuerzas de ambos sexos. Sin embargo, [...] la guerra, dados sus efectos simbólicos y materiales, parece más bien una fuerza conservadora, e incluso reaccionaria, que un impulso renovador. Ni la Guerra Civil española, donde se destacan muchas milicianas, ni la Resistencia francesa, que llevó a tantas mujeres a la deportación y a la muerte, parecen haber fundado, a pesar de la fraternidad del combate, la igualdad de responsabilidad ni el reconocimiento de méritos iguales. Cuando la acción de resistencia se torna militar, cuando se organiza un ejército regular, las mujeres quedan al margen de los lugares de primera línea; y todas las posguerras exaltan la especificidad de las tareas femeninas (p.28-29).

Thébaud (1991), basándose en la opinión de variados historiadores, afirmará que la guerra fue un paréntesis antes del retorno a la normalidad, después de ésta todas las piezas han de volver a su lugar, los hombres son levantados como héroes y las mujeres como viudas desconsoladas de la

guerra. Además la guerra habría bloqueado el movimiento feminista reafirmando la imagen masculina que antes de la guerra se encontraba en crisis.

Por otra parte, la relación entre hombres y mujeres ante el matrimonio fue manifestando distintas aperturas, por una parte, la libre elección de las parejas y la promoción de la intimidad sexual, y por otra parte, la capacidad proveedora de la mujer que “[...] aumentó su poder de negociación frente a los hombres y socavó la legitimidad de su dominio como proveedores de la familia” (Castells, 2001, p.160).

Según Coontz (2006), en este periodo nace la idea de casarse por amor. Igualmente, Prost (2001), piensa que aunque los matrimonios comienzan a ser motivados por el gusto, la comprensión o el aprecio, no será normal a comienzos de siglo, que el matrimonio sea por amor, y afirmará, que es probable que en la década del treinta y más notoriamente en los cincuenta, exista la evidencia concreta de matrimonios exclusivamente por amor y no por conveniencia.

El historiador Theodore Zeldin plantea que hasta principios del siglo XX, el matrimonio era una de las operaciones comerciales más importantes para las personas de todos los niveles sociales [menos la clase baja][...] señala que en ese ambiente “el amor era, para la autoridad paterna, un gran enemigo, un rebelde proclive a arruinar todos sus proyectos” (Illouz, 2009).

Según Eskenazi (2009), el amor romántico fue una revolución romántica que amalgama la libertad personal, sexual y emocional. Fue una transformación y proceso subversivo que permitió a los individuos decidir su destino, sin embargo, ésta fue prontamente direccionada y acondicionada para ser funcional al matrimonio. Pensamos que el amor romántico es revolucionario pero no libertario. El amor romántico es la expresión de la libertad reclamada por la burguesía, una libertad de agentes individualizados, que esconde una pesada carga, por un lado, la servidumbre de la mujer y la vinculación directa entre erotismo y control social, y por otro, la hermandad que comparte con el adulterio y la prostitución.

Por otra parte, Según Illouz (2007, 2009), con el desarrollo del capitalismo el amor romántico se fue desplazando constantemente a las esferas del ocio, y por ende del consumo, generando la romantización de los bienes de consumo, la mercantilización del amor romántico, la secularización del matrimonio y la creación de un capital sentimental: un nuevo estilo

emocional. Por lo mismo, el amor romántico como formación ideológica se encuentra encadenada al capitalismo, que con auxilio del pasado ha ascendido en el siglo XX.

Esta misma autora, afirma que el cine y la publicidad, instalaron las máquinas productoras y reproductoras de esquemas sociales. Son estas producciones las que funcionan modelando el deseo desde un argumento dóxico del mundo; las personas en las pantallas se ven a sí mismas, y desean aquello que aparece en la pantalla, que es ficción y realidad al mismo tiempo, un profundo trabajo de individualización de los cuerpos. Dos grandes fuerzas se engendraron en el desarrollo del cine, la novela a la pantalla grande (Illouz, 2007), y por otro lado, más bien relacionada con el sexo, la pornografía.

Será en la segunda mitad del siglo XX, que la lucha de la mujer se convierte en una arrasadora búsqueda por la igualdad. No obstante, se ve impedida por la acción incesante de los discursos que cosifican su subjetividad, por lo mismo, fue fundamental la generación de nuevos discursos y nuevas verdades.

El feminismo saca a la luz la violencia simbólica, a la que adjudica la misma importancia que a la violencia económica, denuncia el ostracismo que afecta a las mujeres y a sus obras desde hace siglos, y la confiscación de la producción y el control de la cultura que, en nombre de su universalidad, llevan a cabo los hombres (Duby&Perrot, 2000, p.318).

La revolución sexual de los sesenta, crea nuevos espacios de debate con respecto a la sexualidad, no sólo significó abrir las puertas a otro tipo de pensamiento y formas de ver la vida en pareja, sino que también dio espacio a nuevas críticas con respecto a comportamientos sexuales que anteriormente se consideraban “no aceptados”. A raíz de esto se reformula el concepto de sexualidad y moralidad llevándolo a un plano más admitido, permitiendo un progreso de este tema en general. Según Pérez Adán & Ros Codoñer (2003), la importancia de esta revolución, nos permite separar la sexualidad en la capacidad de engendrar (racionalización de la reproducción), y por otro lado, la capacidad de gozar de los placeres que trae el sexo. Igualmente, la píldora como un nuevo concepto social a consecuencia del desarrollo farmacológico contraceptivo, el aborto, el SIDA, son conceptos relevantes que nos desveló variadas formas del comportamiento humano, propios de una nueva concepción cultural de la sexualidad.

La revolución sexual comúnmente se analiza desde una noción idealizada, y por lo mismo, no son observados los efectos negativos que se deslizan de su imaginario. Según Fernández Rius (2004), el espectro libertario de estas revoluciones está lejos de superar la arbitrariedad social que subyace al sexo, ya que en la acción y los discursos se mantienen formaciones ideológicas ligadas al dominio masculino, donde la experiencia del placer y el deseo, se erigen desde una concepción genitalizada, que centraliza la experiencia de la penetración y la culminación del placer con el orgasmo masculino; el sexo como fantasía masculina. Por otra parte, pensamos que la mujer aunque logró un progreso significativo en su experiencia sexual, los mecanismos que subyacen al control de la natalidad y la regulación de los ciclos reproductivos (biopolítica) sigue siendo una carga sobre las mujeres.

Por ejemplo podemos observar el auge de la pornografía, que posterior a la Segunda Guerra Mundial y en el seno de una incipiente “liberación” sexual, el sexo cada vez fue manifestando una actitud más explícita, con una tonalidad excesiva y sexualmente extrema (Arcan, 1993, citado en, Jones, 2010). Según Osborne (2002), los movimientos feministas de la época comenzaron a denunciar progresivamente la sexualidad en el cine, por ser un síntoma del sexismo y de la violencia contra las mujeres; una ideología misógina con expresiones violentas y manipuladoras del cuerpo femenino; “[...] prácticas sexuales que suelen considerarse degradantes para las mujeres: posiciones que enfatizan su pasividad, penetraciones múltiples simultáneas a una mujer y eyaculaciones masculinas en su cara o boca” (Jones, 2010, p.28).

Por otra parte, el VIH SIDA es un factor fundamental para comprender la conducta sexual, esta enfermedad ha propiciado que el ritual sexual este atravesado por una serie de mecanismos y restricciones que buscan frenar esta pandemia. Según Yela (2000), el temor al contagio del sida es una de las posibles consecuencias para que el fenómeno amoroso pudiera ser estable, debido a la influencia en el deseo de tener una relación de pareja exclusiva. Aún más, aunque existe evidencia científica y el paradigma predominante establezca esta enfermedad como verdad, existen diversas críticas sobre esta teoría, según Campos (2009), el VIH es una construcción socio-política ya que no existe ninguna evidencia que compruebe la manifestación del retrovirus, la exactitud del test diagnóstico y menos que el contagio sea por intercambio sexual.

En paralelo, reaparece el discurso político del amor libre, movimiento que surgió de las organizaciones anarquistas y marxistas, reviviendo una antigua tradición crítica que rechaza la institucionalidad del matrimonio. Estos movimientos aseveran que “[...] dos seres que se aman no necesitan permiso de un tercero para acostarse juntos; desde el momento en que su voluntad los conduce al lecho, la sociedad no tiene nada que ver en ello, careciendo del derecho de intervenir” (Baigorria, 2006, p.15). Con esto defiende la libertad del compromiso y la voluntariedad de los miembros que conforman la pareja, más como un derecho que como una obligación. Por otro lado, la promoción de la libertad sexual y la contribución a la desatanización de la sexualidad. Finalmente, permite la emergencia de una nueva mirada del amor que tendrá que ver con la posibilidad de amar de manera simultánea y querer el bien de diversas personas, en un sentido de compañerismo afectivo, insistiendo “[...] en que uno siempre está amando a varios al mismo tiempo, aunque con diferentes intensidades y propósitos, apostando a una nueva educación sentimental” (Baigorria, 2006, p.11).

Todos estos procesos comenzaron paulatinamente a minar la familia patriarcal, Según Castells (2001), en el siglo XX y XXI, la familia tradicional y patriarcal entra en una profunda crisis.

De esta forma vemos como el tema de pareja sigue estando vigente, ya que si bien se enfatizan distintos aspectos de ésta, en diferentes épocas y contextos, según los procesos sociales, la conformación del vínculo entre dos personas acarrea diversas materias que nos ayudan a comprender su evolución y su influencia en la organización social. Y aunque, actualmente, se destaque la tendencia “democratizadora” de las relaciones familiares, del género y la pareja, donde el amor romántico podría existir en una sociedad igualitaria (Giddens, 2000; Beck & Gernsheim, 2001), Thorne (1992), piensa que aunque las familias son redes de cooperación y solidaridad, también lo son de dominación y control, y la experiencia dentro de las mismas son satisfactorias, pero igualmente negativas (Esteban, 2008), de la misma forma, Langford (1999), afirmará que a pesar de las transformaciones en la familia y el género, sigue existiendo una relación estrecha entre amor y desigualdad que es necesario denunciar (Esteban & Távora, 2008).

5.3. Género en la lógica de la dominación

5.3.1. Aproximación a la comprensión del género

A través de la contextualización del amor podemos vislumbrar aquellos discursos, tecnologías, dinamismos, cambios históricos y culturales, que han justificado la producción ideológica a través de la historia. Es evidente que los hombres han tenido un lugar de privilegio por sobre las mujeres. Por tanto, es indispensable cuestionarnos acerca de aquellas conductas, formas de ser y estar en el mundo que reproducen actualmente las divisiones arbitrarias de los sexos. “El tradicionalismo y el machismo aún ejercen un influjo importante en la sociedad chilena” (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo [PNUD], 2010, p.15), producto del orden social que se mantiene arraigado a una visión androcéntrica del mundo.

Lo primero que vamos a investigar son los mecanismos y dispositivos ideológicos que operan medularmente en lo que Bourdieu denomina inconsciente androcéntrico, y cómo esta arbitrariedad construye lo que conocemos como sexo y género, puesto que esta problemática está estrechamente relacionada con los vínculos interpersonales y especialmente con la pareja.

La acción de los mecanismos debe ser pensada desde la socialización. Para Marí (2005), es un proceso común a todos los seres humanos donde se identifican e interiorizan elementos culturales y significados en forma de conocimientos y saberes que permiten la individualización y, por ende, la interacción con otros significativos. Generalmente, en la distribución y en la construcción de la identidad se ha establecido la división de los sexos, comprendidos como una condición natural que encuentra su fundamento en las diferencias biológicas y anatómicas. Por otro lado, el género será aquella construcción social de características y habilidades en base a estas diferencias biológicas, aquellas creencias, expresiones, atributos, roles diferenciados que identifican y consolidan al hombre y la mujer en la sociedad. (Corporación DOMOS, 2011). De esta forma desde la infancia se nos transmiten valores y experiencias, desde la familia, la escuela y las diferentes instituciones, para que sepamos qué es ser mujer y hombre respectivamente, desde cómo vestarnos, con qué elementos debemos jugar, como comportarse, etc. (Herrera, 2010). Por lo tanto, los roles que deben asumir los diferentes integrantes de la sociedad se encuentran muy ligados a las habilidades sociales de cada uno de ellos los que se traducen en

formas de pensar y actuar apropiadas y coherentes con esta división, calificando las actividades como femeninas y masculinas respectivamente (Mascia-Less& Johnson, 2000, citado en, Martín Casares, 2006).

Si bien estas clasificaciones no dejan de ser ciertas en tanto son vividas como reales, no nos resulta conveniente quedarnos solamente con una tipificación y descripción de las relaciones de sexo y género. Estas nociones representacionistas no tienen alcance en el orden simbólico del mundo, no expresan la profundidad de las diferencias entre sexo y género, por ende no nos da sustento para responder de qué forma se construyen los cuerpos en relación al sexo, por el contrario obvian y encubren la posibilidad de comprender la diversidad de la vida de los seres humanos cayendo en un afán determinista y normalizador. Además, pensamos que este argumento no nos deja espacio para la participación de un sujeto activo, promotor de conductas que van más allá de lo descriptivo y para la comprensión de lógicas más complejas que dan sustento a esta diferenciación. Por lo que, apoyándonos en Sáez Buenaventura (1993), se nos hace necesario considerar además, que si bien la socialización es un proceso facilitador de ciertas habilidades que refuerzan y potencian rasgos psicológicos jerarquizando la sociedad, fabricando la individualidad, constituyendo una desigualdad genérica, es importante tener en consideración que existen otros mecanismos que simultáneamente están operando en esta lógica.

Tanto niñas como niños sufren privaciones y censuras respecto a determinados deseos y necesidades, que resultan bien cohibidos o inhibidos en mayor o menor medida, en tanto que otros devienen forzados o reforzados, mediante reiteraciones de diversa índole, conducentes a hipertrofiar determinadas características, orientadas en sentido antitético (dimórfico), pero acordes con los modelos mayoritarios y socialmente asignados, so pretexto del sexo biológico. Ello conlleva la aprehensión de pautas intelectivas, emocionales, simbólicas, actitudinales, etc., facilitadoras del ejercicio de unas ciertas habilidades o poderes dominantes por parte de unos (niños-hombres) y de otras habilidades no atribuidas, vividas o concebidas con poderes por parte de otras (niñas-mujeres) orientadas hacia la adecuación y aceptación y soporte de los primeros en general (p.249).

De esta manera, entendemos que esta aceptación divisoria encuentra su soporte en la adecuación de pautas que están constantemente reactivándose pero a la vez inhibiendo deseos y aspectos creativos de los sujetos.

5.3.1.1. Estereotipos, roles y estratificación de género.

Producto del trabajo incesante de elaboración de la subjetividad, se establecen modelos de ser y estar en el mundo donde se crean los estereotipos de género que derivan en roles, los que se convierten en normas hegemónicas de éste y adjudican características determinadas. Según Martín Casares (2006), estos estereotipos son construcciones sociales pertenecientes al ámbito de lo simbólico que se convierten en elementos potentes a la hora de confrontar a las personas. Estos estereotipos varían en cada sociedad por lo que no son estables, por ejemplo “[...] ser socialmente masculino en Escocia no está reñido con llevar falda” (p.52). Y, además, estas características asignadas a cada género se transforman a lo largo del tiempo.

No obstante, en la actualidad los hombres siguen siendo relacionados al ámbito público, puesto que se reproducen aquellos dispositivos y mecanismos que constituyen su identidad como poderes efectivos, es por esto que se les considera responsables, proveedores, arriesgados, agresivos, autónomos, autoritarios, extrovertidos, viriles, sociales, competitivos, independientes, dominadores, etc. Por otro lado las mujeres se presentan como emocionales, pertenecientes al ámbito privado, maternales, sigilosas, sutiles, discretas, dispuestas al cuidado de los demás, domésticas, preocupadas, comprensibles, afectivas, débiles, sumisas, hogareñas, dependientes, dominadas, etc. (DOMOS, 2011). De acuerdo con esta primacía de la masculinidad, los actos que produce cada género, responden en sí mismos a una matriz original que engendra esta unión complementaria que da sentido y coherencia a esta relación de dominación (Bourdieu, 2000).

Con respecto a los roles de género, podemos entender que no basta con decir que son una serie de funciones y características contrapuestas que se transmiten a cada sexo, sino que además, estas acciones son complementarias, constitutivas e instituidas en el orden social, donde los seres humanos llegan a ser lo que son producto de que estas relaciones de dominación se inscriben bajo la forma de hexis que se disponen a clasificar el mundo de acuerdo a lo femenino y masculino en las diferentes prácticas de la sociedad (Bourdieu, 2000). No es sólo una forma de aprender a ser, es el Ser de los individuos el que se constituye en esta dinámica y funciona de forma espontánea. Por ejemplo, “[...] a las niñas, en el orden patriarcal, se les enseña a ser bonitas, objeto de la mirada de los demás, y se les transmite su función de adorno (*no juegues en la tierra que te manchas el vestido de barro*)” (Herrera, 2010, p.71), por el contrario a un hombre se le transmitirá aquellos valores asociados con su fuerza y virilidad: “Si hay un charco

en el camino, probablemente al niño se le conminará a cruzarlo («¡pega un salto sin miedo!»)” (Herrera, 2010, p.31).

La estratificación del género es otro componente que se debe tomar en consideración para graficar las diferentes acciones que desempeñan los agentes, las cuales establecen diferencias desiguales y jerárquicas que se producen entre lo masculino y lo femenino, dejando el espacio público, los medios, la capacidad de decisión, el poder económico y político al hombre, lo que trae consigo la discriminación de género femenina (Martín Casares, 2006).

Ejemplo claro de esta situación es la división del trabajo, lo masculino al ámbito profesional, y lo femenino en el ámbito doméstico y privado, lo que conlleva a su vez una desvalorización de esta última categoría por su no remuneración. Una encuesta realizada por el Instituto Nacional de Estadísticas (INE) (2009), muestra que existe una mayor participación masculina en actividades remuneradas (64,6%), en comparación a la femenina (37,9%). Además, en las tareas domésticas del hogar, ocho de cada diez mujeres las realizan al menos media hora al día, mientras que sólo cuatro de cada diez hombres cumplen con esas funciones.

Si bien la mujer se ha incluido en el mercado laboral, todavía tiene la obligación social de realizar las tareas domésticas, las que no son reconocidas como una carga más. No obstante, si se suman las horas de trabajo (domésticas y remuneradas) de las mujeres de todos los países, no sólo son superiores las horas trabajadas que las de los hombres, sino que también aportan más ingresos a las familias (Martín Casares, 2006).

A pesar de que las mujeres representan más del 50% de la población mundial, aportan una tercera parte de la fuerza laboral oficial y cumplen con dos tercios de todas las horas de trabajo, poseen menos del uno por ciento de las propiedades del mundo y reciben sólo una décima parte de los ingresos mundiales (p.256).

5.3.1.2. Género y el desplazamiento metafórico de los posicionamientos homólogos

Entenderemos que, en general, en nuestra forma de vida se manifiestan visiblemente o de manera implícita unos principios de divisiones expresados en el sexo y el género, que se incorporan y exteriorizan en nuestras prácticas y cuerpos de manera dóxica, que se reproducen

producto de un orden simbólico que ha dado soporte a lógicas de dominación masculina históricas y objetivadas que se perpetúan en el tiempo y que parecen tener un sustento propio que lo valida y lo naturaliza, pensando que este fenómeno es tolerable y no merece justificación. Este hecho debe ser comprendido como una arbitrariedad cultural bajo un orden androcéntrico establecido que se manifiesta en procesos violentos, duraderos y actuales (Bourdieu, 2000).

Además hay que tener muy claro que estas divisiones nos hacen posicionarnos en un espacio dentro de esta estructura, donde lo femenino se instala en un lugar de subordinación con respecto a lo masculino. Siguiendo a Bourdieu (2000), entendemos que estos esquemas objetivados, en tanto acordados, trascienden a nuestra matriz de percepción, de acción y pensamiento del mundo, creando aquella violencia que al mismo tiempo se está sufriendo. “Las amenazas verbales o no verbales que caracterizan la posición simbólica dominante [...] sólo pueden entenderse [...] por unas personas que han aprendido el «código»” (p.49). Y así entendemos también que al posicionarnos, posicionamos a la vez al individuo al otro extremo, para que esta relación mantenga su circularidad y eficacia.

Esta construcción por lo tanto, se inscribe en un sistema de relaciones homólogas que crean, organizan, dirigen y expresan la forma de vida, incluso a nivel biológico. Estas divisiones legitimadas (alto/bajo, débil/fuerte, claro/oscuro, bonito/feo, arriba/abajo, femenino/masculino, etc.) se desplazan metafóricamente constituyéndonos como seres de diferente género, a través de los habitus que se incorporan y se exteriorizan en este juego de estructura y subjetividad. Nuestro cuerpo y nuestra posición en el orden social, se encuentra siempre representando alguna de estas categorías. Bourdieu (2000) plantea que lo bajo representa lo femenino, al igual que lo débil, lo de adentro, lo pasivo, lo blando, lo emocional, lo natural, la luna, lo húmedo, lo frío, lo oculto, lo malvado, etc., por el contrario, se vincula al hombre con “[...] lo masculino, por la erección, o la posición superior en el acto sexual” (p.20), con lo alto, lo fuerte, lo de arriba, lo que pertenece afuera, a lo recto, cuerpo erguido, lo cultural, lo cálido, lo virtuoso, la razón, el sol, lo seco, etc.

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 el que construye la diferencia entre los sexos biológicos de acuerdo con los principios de una visión mítica del mundo [...] (pp.22-24).

Esta visión arbitraria, legítima e inscribe en un orden biológico las representaciones de lo masculino y lo femenino, que son en sí una construcción social que se ha naturalizado.

El género bajo estas premisas “[...] es una construcción con base en un principio de división androcéntrico, el cual se justifica y sostiene a partir de las indiscutibles diferencias morfológicas de los cuerpos” (Bianciotti, 2011, p.71). En base a Bourdieu, la autora plantea que al ser los *habitus* esquemas clasificatorios “principios de visión y división del mundo”, nos disponemos a actuar de forma diferenciada, al incorporarlos, distinguiendo el mundo, sus relaciones y cuerpo, funcionando según lo que se ha masculinizado y feminizado socialmente. Por lo que el género sería además “[...] hábitos aprendidos y contruidos como dos esencias sociales jerarquizadas” (p.72).

No obstante con los planteamientos de Butler (2007), podemos reafirmar esta noción y entender que para esta autora incluso el sexo es una construcción social que se inscribe en el orden del mundo y se naturaliza pareciendo que desde ahí funciona como guía de nuestro actuar.

[...] el género no es a la cultura lo que el sexo es a la naturaleza; el género también es el medio discursivo/cultural a través del cual la «naturaleza sexuada» o «un sexo natural» se forma y establece como «prediscursivo», anterior a la cultura, una superficie políticamente neutral *sobre la cual* actúa la cultura (pp.55-56).

Butler (2007), intentará demostrar que el sexo no siempre definirá lo masculino y lo femenino, debido a que no siempre existe una coherencia entre la anatomía sexual y la identidad que se produce de lo que es ser mujer u hombre, ya que hay diferentes contextos que afectan por ende su estabilidad. El sexo es producido y se anticipa a lo que se edificará de ese sujeto, es preexistente, lo que deviene son las expectativas de ese sujeto en base a ese cuerpo construido, o sea, el género (Bianciotti, 2011).

5.3.1.3. Variación cultural del género.

Aunque esta categorización objetivada parece muy estricta, es importante ver cómo estas expresiones varían en las clases sociales y en los diferentes campos en que los seres humanos se

desarrollan. Es así como podemos ver reflejado en base a Perrot (1997), a través de su literatura y estudio del siglo XIX, a mujeres y hombres que de acuerdo a sus espacios tenían delimitados lugares, gestos y horarios convenientes y correspondientes a cada género y valorización de su capital simbólico y social. Por ejemplo, las mujeres con medios adinerados deben caminar con la mirada hacia abajo y acompañadas si son solteras, porque de lo contrario (casadas), su atractivo sexual es menor, por ende su deambular por el espacio público es más libre. Por otro lado las mujeres que pertenecen al pueblo, a lugares más públicos, deben encontrar en las calles y en los espacios abiertos maneras de sobrevivir, ya sea vendiendo en los mercados, buscando alimentos, etc., por ende su corporalidad expresada por ejemplo en su caminar es más erguida y su voz debe resonar para hacerse notar, correspondiendo a una función de intercambio en lugares que parecen selváticos y peligrosos.

Herrera (2010), en base a las investigaciones que realizó Margaret Mead (1994), demuestra que existen culturas que a través de sus actos manifiestan diversas formas de vivir lo masculino y lo femenino. Por ejemplo en la cultura Arapesh ambos desarrollan una personalidad maternal en la socialización de los niños, prima la cooperatividad, la pacificidad y la receptividad, al igual que en el ámbito de la sexualidad. Por otro lado los Mundugumor son ambos más agresivos, violentos, indisciplinados y les gusta pelear. Al remontarnos a la cultura Tchambuli, vemos que la mujer es la principal dominadora, se encarga de la pesca, tiene un comportamiento impersonal, dirigiendo y mandando a los hombres; éstos se subordinan desde el punto de vista emocional, expresando su actuar en el arte y luchando por los favores femeninos.

En base a esta ejemplificación vemos como cada cultura parece dueña de su producción de ideales y fantasías donde cada género responde de manera coherente a la producción de las identidades. No obstante, sea cual sea el escenario donde se desarrollen las relaciones entre humanos siempre se encontraran enmarcadas en una lógica de subordinación.

5.3.1.4. La transversalidad del género a través de la socialización

La socialización, comprendida bajo la lógica de la dominación, cumple un rol fundamental en el traspaso de los aprendizajes en torno al género, imponiendo límites, concibiendo espacios e inscribiendo el orden disposicional de la construcción de la corporalidad. La “acción

pedagógica” que se genera a través de las diversas instituciones, producto de las relaciones sociales que a la vez instituyen este orden, reside en este sistema de división en el cual la educación resulta un vehículo imprescindible en la formación de los cuerpos (Bourdieu, 2000).

Lauretis (1989), afirma que esta socialización del género se transmite en la familia, en campos de deportes, en los medios, en la escuela, en las comunidades intelectuales, en las prácticas artísticas, en la academia e incluso en el feminismo.

Por ejemplo Herrera (2010) afirma que incluso antes del parto a los bebés se les habla distinguiéndolos de ellos o ellas, envolviéndolos en una identidad determinada. Esta situación es la interiorización de los habitus que funcionan en la medida que se exteriorizan como modelos a seguir que posteriormente se utilizan en la construcción de la personalidad.

Si creían que era niña, utilizaban expresiones como «mira qué carita más dulce», «qué princesita más linda», «qué guapita es mi niña» o «qué sonrisita tiene». Mientras que si le atribuían una identidad masculina sus enunciados más comunes fueron: «mírale qué tiarrón/machote», «vaya brazotes que tiene», «mira qué fuerza tiene», «este va a ser un grandulón», «por lo menos boxeador, mírale como se mueve» (p.36).

Son muchos los ejemplos que podemos mostrar de este proceso de socialización pero lo interesante de rescatar es como se hacen diferencias por el sólo hecho de ser hombre o mujer, es así como a los primeros lo primordial es inculcarles la autonomía, enfrentar el peligro y el sentido de la aventura, en cambio a las mujeres se les enseña a evitar el peligro y a no enfrentarse a sus miedos, con consecuencias como no aprender a valorar su seguridad ni siquiera en la edad adulta (Herrera, 2010).

Por lo tanto podemos coincidir con Simone De Beauvoir (1949) cuando hace una analogía de nuestra vida cotidiana con los cuentos de hadas. Si a lo femenino corresponden acciones pasivas, inseguridades, lo suave. etc., y a lo masculino le corresponde lo activo, la seguridad, lo fuerte, etc. es de esperarse que en todo tipo de relaciones estas diferencias binarias marquen la manera en como éstas se generan y se desenvuelven en la sociedad. Si lo extrapolamos a las relaciones de pareja es habitual que esta división se ancle para la complementación perfecta.

[La mujer] aprende que, para ser dichosa, hay que ser amada, y, para ser amada, hay que esperar al amor. La mujer es la Bella Durmiente del Bosque, Piel de Asno, Cenicienta, Blanca Nieves, la que recibe y sufre. En las canciones, en los cuentos, se ve al joven partir a la aventura, en busca de la mujer; él mata dragones, lucha con gigantes; ella está encerrada en una torre, un palacio, un jardín, una caverna, o encadenada a una roca, cautiva, dormida: ella espera. Un día vendrá mi príncipe... (p.128).

Por lo tanto, para que esta situación se lleve a cabo, la mujer aprende a ser bonita, a maquillarse, lo feo es asociado a lo malo, a lo cruel, su principal virtud debe ser la belleza. Por otro lado el hombre debe ser el héroe, el controlador de la situación, el salvador (De Beauvoir, 1949); características perfectas y asociadas a lo natural, mitificadas y sacralizadas que nos coartan y coaccionan nuestra visión de mundo.

5.3.1.5. El papel del discurso y los actos performativos

En el discurso, los efectos de estas prácticas sociales se tornan reguladores, producen al género, forman o separan su identidad, creando “normas de inteligibilidad” socialmente instauradas y mantenidas a lo largo del tiempo, que permiten conocer y desarrollar los significados vinculados a lo masculino y lo femenino. De esta forma cabe añadir, que estas normas reguladoras no sólo se centran en el lenguaje hablado, sino que también en actos performativos (Butler, 2007), como vincular aquellos gestos, miradas, prácticas asociadas al género, etc. reiterativas, a esta construcción, dándole importancia también a como contribuimos a esta situación. Ya que “[...] el género es la estilización repetida del cuerpo, una sucesión de acciones repetidas – dentro de un marco regulador muy estricto– que se inmoviliza con el tiempo para crear la apariencia de sustancia, de una especie natural de ser” (p.98).

Estos rituales y actos reiterativos que tienen su efecto mediante su naturalización, ontologizan al ser, es por eso que Butler (2007) coincidirá con Foucault en que se debe hacer un análisis en términos de genealogía, es decir indagar “[...] sobre los intereses políticos que hay en señalar como *origen* y *causa* [de] las categorías de identidad que, de hecho, son los *efectos* de instituciones, prácticas y razonamientos de origen diverso y difuso” (p.38). Por ende desontologizar esta categoría de género y como bien se mencionó antes, comprender los efectos de esta producción discursiva que encuentran su asentamiento en una relación binaria demarcada como real.

De esta forma comprendemos que la coherencia y la identidad de los géneros, bajo la perspectiva de Butler, son un efecto de las prácticas discursivas. Existe un discurso cultural hegemónico que proporciona opciones y limitaciones en esta construcción de los géneros, discurso que por lo demás responde a una heterosexualidad normativa. Este discurso crea estructuras binarias en las cuales se ha naturalizado el “campo imaginable del género”. Al normalizar y construir esta diferenciación ontológica y jerárquica, se defienden las relaciones de subordinación.

No obstante, pensamos que el discurso que a simple vista está funcionando como matriz operacional, se manifiesta en un marco de ideas simples pero rigurosas. El sujeto es partícipe de su reproducción, ya que esta construcción social binaria también se encuentra arraigada en una matriz simbólica. De esta forma, al integrar estos dos elementos nos damos cuenta que lo que se produce aquí es un proceso dialéctico, en tanto que este discurso ayuda y soporta a esta mantención simbólica y responde a una visión de mundo androcéntrica en la que los sujetos nos involucramos y que perpetuamos en nuestro accionar.

5.3.1.6. Lo disciplinario e institucional en las relaciones de género.

Esta educación encuentra su eficacia en la medida en que se encuentra más oculta, así el disciplinamiento de los cuerpos se arraiga en las partes menos esperadas: en el movimiento de las manos, el caminar, el cómo llevar el pelo, cómo vestirse en cada ocasión, la mirada, las formas de interactuar entre seres humanos, nuestras expectativas, como sentarse, si la mujer debe cruzar las piernas, o el hombre puede poner los pies en la mesa, los recursos de conquista, y por supuesto los lugares que cada sexo debe ocupar, por ende también la elección y espacios propicios para cada sexo, el trabajo, la sexualidad y la vocación, entre muchas otras cosas más (Bourdieu, 2000).

De esta manera, se realizan distintos rituales donde el sujeto se diferencia según su sexo. Por ejemplo, los niños deben cortarse el cabello luego de esta exigida separación simbiótica con la madre; el pelo corto les da una cierta autonomía y un paso en este umbral imaginario hacia su propia construcción de identidad que no deja de estar regulada por estas mismas imposiciones.

Por otro lado la mujer también se disciplina cuando a través del ciclo vital (niña, esposa, madre, etc.) no debe romper este vínculo materno, ya que es la sucesora de estas acciones dignas de la feminidad que constantemente tendrá que desempeñar de manera adecuada (Bourdieu, 2000).

El hecho de que existan desigualdades y discriminación hace aparecer ciertas ideas que, investidas de un carácter invertido, tienden a construir una lógica en que el sujeto debe responder a modelos impuestos que supuestamente se soportan independientemente. Estos modelos se traducen en ideas como que el hombre por un lado, debe ser macho, además la presión social contribuye a este hecho que si no se expresa de esa manera recae en angustias, miedo al fracaso y consecuencias para la salud física y emocional (Herrera, 2010). Lo mismo sucede con las mujeres, esta misma autora, en base a los estudios de la psiquiatra Alexandra Symonds (1972), muestra que el hecho de inscribirles una inseguridad en sus cuerpos, involucrándola en una esfera de inferioridad, provoca falta de confianza y un auto desprecio. Por consiguiente, es el poder que se pone en acción mediante estas prácticas discursivas el que hace que nos volvamos vulnerables ante el miedo o sufrimiento que se desencadena de esta situación si no somos capaces de cumplirla.

Existen instrumentos materiales o tecnologías eficientes que operan de manera transversal en nuestras prácticas creando verdaderos panoramas y formas de conocer nuestra identidad relacional de género. Vemos como hay procedimientos locales que fortalecen estas estructuras simbólicas y que ponen en acción una eficacia normalizadora a tal punto de que si no se es completamente femenino o masculino se sospecha que algo, incluso a nivel biológico, anda mal. De esta forma aportan de manera directa o indirecta ante nuestros ojos la reapropiación de la visión común de división de los sexos, por lo que:

[...] se dejen guiar en numerosas ocasiones para la construcción y la división de su objeto por los principios de visión y división inscritos en la lengua común, sea porque se esfuercen en medir unas diferencias codificadas en la lengua –como el hecho de que los hombres son más «agresivos» y las mujeres más «asustadizas»–, sea porque utilicen unos términos vulgares, y por tanto cargados de valoraciones, para describir esas diferencias (Bourdieu, 2000, p.14).

Es importante resaltar como otros dispositivos conservan este escenario. “Sabido es que las y los periodistas de los medios masivos y/o de redes sociales virtuales contribuyen a la formación

de opinión sobre causas, expresiones y consecuencias de distintos hechos de la realidad” (DOMOS, 2011, p.14).

No obstante, el Estado ha sido un motor principal para la transformación de estas desigualdades, promoviendo programas y políticas de promoción de la igualdad entre hombres y mujeres. Además, distintas organizaciones y movimientos ciudadanos han intentado a través de diversos escenarios participar de aquellas actividades que históricamente han pertenecido exclusivamente a un sexo.

Muchas veces por el hecho de ser hombre, la paternidad es negada, traducida en el cuidado de los hijos, no obstante es importante mencionar un vuelco y cambio de esta situación. En la actualidad se promulgó la ley de cuidado de los hijos de padres separados, buscando principalmente que los hijos crezcan en igualdad de condiciones tanto con la madre como con el padre, aludiendo a que éste último está igualmente capacitado para ejercer su función brindando beneficios y modelos a seguir necesarios para la seguridad de los hijos (SERNAM, 2013). Esto genera un impacto a nivel social, ya que supone una nueva construcción y visión de la realidad, donde si bien no bastará con involucrarse y reiterar estas acciones, debemos asumir un papel histórico que nos haga responsable de corresponder coherentemente a este hecho.

Aquí en Chile podemos ver como se han flexibilizado los roles; “[...] se ve a hombres jóvenes llevar a sus guaguas al médico o a la sala cuna, las jóvenes juegan fútbol y las mujeres llegan a ser presidentas” (DOMOS, 2011, p.22). Es así como encontramos actualmente como la sociedad chilena se ha sensibilizado con esta desigualdad de género, donde mujeres han impulsado cambios desplazándose del núcleo de formación de su identidad desde roles familiares hacia proyectos más personales a un espacio más abierto. Los hombres tampoco se quedan atrás con la variación de su identidad, son muchos los que rechazan formas marcadas de la masculinidad tradicional que se acompañan con la violencia y su alejamiento de las tareas domésticas y, adentrándose poco a poco a compartir otros roles de manera más integral, como es la paternidad (PNUD, 2010). Sin embargo aún queda mucho para que esto sea equitativo y aceptado totalmente. No obstante, la apertura de la norma no significa que no sigan operando las formas de desigualdad producidas por un orden simbólico.

De esta forma vemos como se funda una auto vigilancia impuesta, creada y reproducida, a tal punto que existe una auto regulación del actuar, en la que si no se cumple con las expectativas impuestas por la sociedad, se llega a niveles de desesperación y requerimiento de dispositivos externos que ayuden a la mantención del orden social. Sin embargo, existe a la vez, un trabajo de creación de los mismos individuos, generando deseos, motivaciones, y artefactos, que perpetúan o producen un orden simbólico que está sujeto a la vez a un poder normativo. De esta forma amplían el orden restrictivo y desplazan su eficacia a la participación dinámica de los agentes que a través de las diversas condiciones materiales inciden y se involucran en este proceso relacional de género.

Hombres y mujeres se construyen por esta transmisión institucional a través de los hábitos, pero a la vez esta transmisión resulta válida porque al mismo tiempo somos responsables de que estas instituciones sigan teniendo una eficacia reguladora de nuestro actuar, debido a la movilización que producimos en ellas, perpetuando y estructurando a la vez que se estructura nuestro ser.

5.3.1.7. Violencia visible y dominación sutil

Es muy común escuchar que los tiempos han variado y que los valores provenientes de nuestros antepasados y nuestra historia ya no son los mismos. Cabe preguntarse entonces, ¿Por qué existen políticas de gobierno actuales previniendo la violencia temprana en el pololeo? A través del SERNAM y el INJUV se han generado políticas públicas que tienen como finalidad la prevención de la violencia intrafamiliar y en el pololeo. Esto a raíz de los índices que muestran que hay un 10,4% de violencia física y un 19% de violencia psicológica al interior de una relación de pareja joven, situación que se tarda por lo menos 7 años en denunciar (SERNAM, 2013).

Si bien ahondaríamos en un tema que merece ser investigado a cabalidad, lo que nos interesa demostrar aquí es que aunque hablemos de una violencia simbólica no se deben minimizar los efectos de ésta (Bourdieu, 2000). La violencia física, psicológica, institucional, sexual está presente actualmente y su expresión más lamentable y consolidada son los femicidios. Según el SERNAM (2013) en Chile muere una mujer a la semana asesinada por su pareja o ex pareja. Con

esto no queremos desconocer que no se ejerza violencia hacia el hombre, pero podemos sospechar que no es muy visible por los argumentos de las exigencias propias de la masculinización. Lo que nos interesa recalcar aquí es que esta es una de las máximas expresiones de la dominación, de explotación, y de maneras de afectar la integridad del ser humano, que aunque muchas veces pueda parecer oculta, invisible, inconsciente, puede salir a la luz con los actos más violentos y visibles de fuerzas que están en constante oposición.

Muchas veces creemos que no estamos involucrados en lo que anteriormente se expuso, no obstante esta situación se torna más preocupante cuando generalmente somos partícipes de mecanismos que ponen su empeño en opacar, ocultar, silenciar los modos en que se ejerce el poder. Los micromachismos son prácticas que demuestran una superioridad masculina por sobre la femenina, asociadas a lo micro por lo imperceptibles, minuciosas, sutiles, invisibles u ocultas que pueden resultar en las conductas de la vida cotidiana incrementando esta desigualdad de género (Bonino, 2008).

Delegación del trabajo del cuidado de los vínculos y las personas: [...] se fuerza a la mujer a cumplir el mandato cultural de ser la encargada de cuidar la vitalidad de la pareja, el desarrollo y seguimiento médico-educativo de l@shij@s, los vínculos con ell@s, con la familia de él e incluso con sus amigos, - y también los animales y las plantas-, además de transferirles el trabajo de la comunicación. Al no hacerse cargo el varón de esta actividad – llamada “trabajo emocional”-, abusa, quiéralo o no, del tiempo y la disponibilidad femenina en tanto obliga a las mujeres a esa enorme tarea que no se puede dejar de hacer, ya que sin él no es posible el desarrollo personal y vincular (p.98).

De aquí podemos desprender millones de ejemplos, por sólo nombrar algunos, está el humor de género que se naturaliza y usa como argumento el poder reírnos de nosotros mismos. Esta expresión que parece inofensiva, no hace más que legitimar esta división establecida reproduciendo lógicas de exclusión y violencia (Valladares, 2009), no haciéndonos cargo de que estos chistes son de nuestra propia condición de opresión. “Pasa un cojo y le saca un chiste. Pasa un gallo medio raro, que camine medio raro: este huevón debe ser maricón, decimos” (Salinas, 1998, p.26).

Otro ejemplo de esto es que la mujer espera ciertas consideraciones de parte del hombre. “Nosotras tampoco vamos a sacar a bailar...no... ¡qué vergüenza!... el hombre que no pierda su caballerosidad... a toda mujer le gusta que el hombre le jale la silla” (Portocarrero, 1999, p.199).

La caballerosidad, como una de las tantas obligaciones de lo masculino, resulta como una especie de contrato implícito en donde el hombre debe ser atento, noble y gentil, pero esto no es más que un conjunto colectivo de expectativas que se manifiestan en el actuar y en las subjetividades, acabando con inscribirse en los cuerpos de manera duradera. Que la mujer no pueda llevar un objeto pesado y un hombre la ayude en reiteradas ocasiones, insta un criterio de normalidad en que se asume que la mujer es frágil. Además la caballerosidad como atributo valorado por mucho no representa nada más que una justificación que contribuye “[...] a mantener a las mujeres al margen de cualquier contacto con todos los aspectos del mundo real «para los cuales no están hechas» porque ellos no están hechos para ellas” (Bourdieu, 2000, p.82).

5.3.1.8. El precio de la feminización y la masculinización

A esta altura ya nos podemos hacer una idea general de lo que significa hacer de la feminidad un ideal de ser mujer. Algo que no responde a nada más que a perpetuar lógicas de dominación, en tanto se produce y reproduce valores, cualidades y propiedades dignas de ser calificadas como femeninas. Es así como se crean escenarios diversos propios de cada contexto, que reafirman y funcionan como soportes de esta construcción simbólica, por ejemplo:

[...] la mirada, el baile sensual (pero cuidado en términos estético-morales), los acercamientos sigilosos, la modulación del tono de voz, el uso de la sonrisa, los recursos discursivos utilizados [no ser chillona, modular el tono, no estar encima de un hombre] en el marco de las conversaciones que establecen, constituyen el conjunto de *actitudes* necesarias para que el juego de la seducción se establezca con éxito” (Bianciotti, 2011, p.73).

Rasgos y atributos que nos parecen correctos y coherentes con ciertas actitudes morales, las cuales están muy presentes y bien consideradas al momento de querer diferenciarse y consolidarse como ser femenino, pueden resultar limitantes como también conceder ciertos privilegios a la hora de enfrentarnos a diversos escenarios. No obstante, con la feminización correspondemos a una lógica donde las mujeres son consideradas como objetos de intercambio simbólico para acrecentar el capital simbólico masculino (Bourdieu, 2000).

Si no le hemos tomado el peso aun a esta realidad y queremos argumentar que esto ya no es algo que esté presente, podemos ver formas que reflejan esta condición de objeto de la mujer

incluso hasta la actualidad cuando somos testigos, por ejemplo, de que “[...] las princesas de todas las culturas humanas han sido [y son] utilizadas para establecer pactos políticos, obtener anexiones territoriales, configurar mapas geopolíticos y, sobre todo, para transmitir poderes de hombres a hombres” (Herrera, 2010, p.65). Situación que por lo demás se hace masiva y conocida a nivel mundial generando expectativas que llegan incluso a formar parte de nuestra vida cotidiana. Otro ejemplo es también cuando la mujer es figura publicitaria, donde de manera directa o indirecta se promueve la explotación de lo femenino llegando a denigrar o atentar contra su dignidad (DOMOS, 2011), masificando y promoviendo “[...] el uso de la mujer como objeto erótico o de promoción del consumo” (PNUD, 2010, p.16).

Por lo demás, esta situación conlleva a ciertas consecuencias concebidas como discriminación de género hacia las mujeres. Al marginarlas o negarles derechos por el sólo hecho de la condición femenina, nos encontramos con situaciones como: brindarles menos educación a mujeres que a hombres, que las mujeres deban pagar planes de salud más caros en edad reproductiva, que ganen menos dinero que los hombres en un trabajo, que en una situación de elección se privilegie al hombre en desmedro de la mujer, etc. (DOMOS, 2011), ya que como se dijo, su valor en la sociedad se descapitaliza en la medida en que se la considera un instrumento de cambio para beneficio del mundo masculino.

Esta situación funciona como fundamento para entender que si bien el considerar rasgos o cualidades propias de lo femenino y vivirlos como tal pueden ser válidos y respetados, también se debe tener en consideración que el abusar de estas conductas o naturalizarlas no hace más que perpetuar esta lógica circular divisoria de la dominación.

Si bien se mencionó que esta diferenciación afectaba principalmente a lo femenino posicionándose como lo inferior, esto no quiere decir que los dominadores no se vean afectados por su propia dominación. Los esquemas asimilados de esta estructura coercitiva también se aplican a los cuerpos de los dominadores, ya que en sus actos de conocimiento no dejan de reconocerse inconscientemente como grandes exigencias que deben cumplirse para entrar en el juego tácito y complementario de esta relación de dominación (Bourdieu, 2000). “La nobleza humana está vedada a las mujeres, pero también a los hombres enfermos, débiles, afeminados o

inmaduros, de modo que sólo la alcanzarán los hombres que demuestren valentía, fuerza, autocontrol, y agresividad” (Herrera, 2010, p.62).

Es así como simultáneamente lo que se espera de lo masculino es un ser viril, ya que si a lo femenino se le tiende a menoscabar, la constante diferenciación sexual para construirse debe resultar en algo que represente una fuerza superior. No obstante, “[...] la *virilidad*, entendida como capacidad reproductora, sexual y social, pero también como aptitud para el combate y para el ejercicio de la violencia (en la venganza sobre todo) es fundamentalmente una *carga*” (Bourdieu, 2000, p.68).

La virilidad puede ser expresada, en el honor, en las demostraciones de la fuerza sexual frente a una mujer, expresada también en la posición sexual (Bourdieu, 2000). Su simbolización parte desde el órgano genital (pene) y la manera en que se significa este hecho (De Beauvoir, 1949), es decir como desde ahí se generan fantasías colectivas que permiten asociar partes del cuerpo con valores físicos y morales. Estas fantasías se traducen en demostraciones en las cuales los hombres para poner a prueba su virilidad son capaces de correr peligros, pelear con hombres que los insultan con términos como “afeminado”, “amanerado”, etc. además en concentrarse en éxitos en habilidades deportivas, en lo laboral, en las relaciones sociales y sexuales. Entre amigos no es poco común encontrarse con la constante evaluación de quien es realmente un hombre de verdad, lo que les sirve para reafirmar su honor y la gloria a partir de sus propios acompañantes de esta carga social (Herrera, 2010).

Esta virilidad se debe estar constantemente reafirmando, ya que de lo contrario manifestaciones correspondientes a la feminidad comienzan a entrar en terreno, lo que se traduce en temor de excluirse del mundo de lo masculino, tanto así es que se llega a matar, violar, torturar, etc. como actos legítimos que dan soporte a esta construcción viril (Bourdieu, 2000).

Los niños pequeños no lloran, y sin embargo quiere llorar. Los hombres mayores sienten, pero han aprendido a disfrazar sus sentimientos tras una fachada de afabilidad engañosa y ansiosa jocosidad. Los hombres se pueden convertir en máquinas mortíferas mediante el cultivo deliberado de un «doble» machista, controlado, disciplinado, insensible, impasible, agresivo y frío (Herrera, 2010, pp.69-70).

Nuestra construcción de feminidad y masculinidad si bien parecen ideales que nos representan, producen una imposición de límites que dejan grandes consecuencias.

El muchacho admira en su vello naciente promesas indefinidas; ella permanece confundida ante el «drama brutal y cerrado» que detiene su destino. Al igual que el pene extrae del contexto social su valor privilegiado, del mismo modo es el contexto social el que hace de la menstruación una maldición. El uno simboliza la virilidad, la otra la feminidad, y porque la feminidad significa alteridad e inferioridad, su revelación es acogida con escándalo (De Beauvoir, 1949, pp.144-145).

5.3.1.9. Diferencias duraderas y nuestro papel histórico.

Todo esto parece ser coherente y real en tanto lo vivimos y percibimos de esta forma. No obstante, y aunque se reconoce una matriz discursiva de reglas coherentes de género (Butler) que impulsan a inmovilizar esta categoría como base de nuestro actuar, nos parece insuficiente si consideramos que existe una matriz simbólica que toma elementos incluso no visibles y materiales dejando al discurso como una de las tantas expresiones de este accionar y no como manifestación y origen único de esta diferenciación. Es por eso que no podemos coincidir plenamente con estos planteamientos. Como bien dice Bourdieu (2000), esta identidad o coherencia de género involucra un trabajo necesario de construcción simbólica en la práctica misma para producir un cuerpo socialmente diferenciado. Por lo que no se puede desconocer que a través de lo que dicta e impulsa el accionar del discurso no se esté haciendo un trabajo de diferenciación de los sexos instaurando relaciones binarias, pero este trabajo no sólo tiene un efecto estructurante representativo de orientación o de motivación a un cambio o mantención, sino que también este trabajo se completa en la medida en que implica cambios duraderos y profundos de transformación de los cuerpos, imponiendo “[...] una *definición diferenciada* de los usos legítimos del cuerpo, sexuales sobre todo, que tiende a excluir del universo de lo sensible y de lo factible todo lo que marca la pertenencia al otro sexo [...]” (p.37).

Y si hablamos de cambios duraderos incluso a nivel cerebral como dice Bourdieu, vemos después en la literatura que se acerca a los estudios biológicos para la comprensión de las actitudes femeninas y masculinas (Barudy&Dantagnan, 2005), como “[...] en una mujer, el estrógeno potencia los efectos de la oxitocina, con lo cual se amplían los cuidados hacia los otros y las dinámicas de cooperación” (p.39), por otro lado los hombres la producen menos,

explicando por ejemplo porqué resulta menos afectivo con sus hijos. No obstante, también se dirá que sí produce vasopresina, predisponiéndolo a cuidar a los demás en situaciones de estrés. Nuevamente esta división incorporada en nuestro cuerpo sirve como fundamento para esta visión divisoria y arbitraria de los seres humanos, donde si bien no se desconocen estos procesos biológicos, resultan insuficientes para la comprensión de la dinámica general de lo femenino y masculino.

Como Seres conscientes no podemos deshistorizar nuestro papel, muchas veces involuntario, el cual trasciende nuestras emociones, nuestro sentir, en estos efectos duraderos que proporciona la fuerza simbólica a la dominación, ya que aunque parezca espontánea a esta relación, le contribuimos en la medida en que nuestras condiciones materiales de existencia así lo permiten.

No voy a afirmar que las estructuras de dominación sean ahistóricas, sino que intentaré establecer que son *el producto de un trabajo continuado (histórico por tanto) de reproducción* al que contribuyen unos agentes singulares (entre los que están los hombres, con unas armas como la violencia física y la violencia simbólica) y unas instituciones: Familia, Iglesia, Escuela, Estado (Bourdieu, 2000, p.50).

Lo que nos interesa recalcar en este apartado, es que haciendo una lectura de la historia del género, nos encontramos con la existencia de la desigualdad entre las diferencias que se construyen en torno a lo masculino y femenino, producto de esta manipulación inconsciente. La lucha por lo tanto de redefinirse y de reconocerse en una objetividad y subjetividad ha puesto en el ojo del huracán al sexo femenino, ya que por como vemos el mundo y el orden de las cosas, se da por sentado que el mundo de lo masculino ha producido valores, ha creado espacios excluyentes, que a simple vista pareciera que la mujer ha aceptado para complementarse en su inesencialismo (De Beauvoir, 1949). Pero como hemos reflexionado, esto más que ser una lucha de alteridad, es una situación preocupante en la medida en que correspondemos a estos modos de vida cotidiana.

5.4. La construcción del amor romántico

Desde los tiempos más remotos ha existido la pregunta de qué es aquello que llamamos amor, Ovejero (2007), piensa que el amor no sólo representa su expresión romántica, uno podría decir que ama a su padre, a su hermano o a su pareja y por lo mismo, el origen del amor parece no tener la misma raíz en todos los casos.

A nivel etimológico, por ejemplo, el amor se relaciona con el deseo: querer procede de *quarare*, «buscar». Según José Antonio Marina (1999), la palabra voluntad procede de la raíz indoeuropea *wel* - «desear, querer», de donde salieron el francés *vouloir*, el alemán *willen* el eslavo *velja*, todos con el mismo significado. Otra raíz es la de *Eros*, palabra de origen desconocido que designaba el dios del amor y el deseo sexual en la Antigüedad griega. Por último, *libido* significa también deseo. Procede de la raíz indoeuropea *leubh-*, «Amar, desear», de donde han derivado el inglés *Love* el alemán *Liebe* (Herrera, 2010, p.76).

En este sentido, la palabra amor está estrechamente ligada al deseo, y por ende, debiésemos entender el amor desde la producción misma del deseo que históricamente se levanta no sólo como formas de colaboración entre los seres humanos para garantizar su supervivencia, sino también como una producción política. Desde ahí, hipotéticamente, emergerían vínculos, lazos de aprecio y afectividad, que erigen la cultura, como logro humano de una afectividad colectiva que permite la convivencia social. Por lo mismo, es común que la palabra amor esté construida desde la empatía de un ser humano por otro, desde los sentimientos, el altruismo, el compañerismo, la intimidad, afinidad, apego, etc.

Por ende, el amor como formación discursiva pareciera circular en torno a distintos comportamientos sociales, no obstante, hoy más que nunca estaría ligado al amor íntimo y romántico, pero no debemos olvidar que todas las formaciones del amor aparecen fracturadas unas de otras por el discurso, siendo éstas formaciones auxiliares de una ética y una moral histórica.

El ser humano parece necesitar del amor para encontrar su plenitud, por esto la mayoría de los autores que hablan de la felicidad lo ubican en el lugar de lo primordial (Yela, 2000). Los ideales sociales no conciben al sujeto soltero, todo está dispuesto para estar en pareja, pero el amor de pareja es diferente al amor al prójimo, es especial, único y tiene un funcionamiento

distinto. Es un amor fiel, heterosexual y eterno, y corresponde a las formaciones normalizadoras de la sociedad occidental.

Como todos los procesos sociales, el amor ha sufrido diversas modificaciones con el paso de la historia, se han construido distintos modelos de amor. Este fenómeno ha sido durante siglos tema de poetas, filósofos y religiosos, pero su estudio por parte de la ciencia corresponde al último siglo debido a que los afectos siempre han sido una interrogante difícil de dilucidar por su carácter subjetivo e impredecible (Campuzano, 2001).

La complejidad de estudiar aquello que no podía ser descriptible objetivamente, influyó en que esta temática fuese olvidada por las disciplinas que buscaban abrirse paso en las ciencias y alcanzar el estatuto de verdad, pero los cambios de paradigma y los miles de espacios abiertos que parecían sombríos en el ser humano, motivaron el ingreso de las disciplinas sociales a este objeto de estudio. No obstante, aquello que conocemos como explicaciones y descripciones del amor romántico corresponden principalmente a estudios de nuestra época, y lo que conocemos de la historia recae principalmente en el análisis de cuentos y novelas (Herrera, 2010). Es por este motivo que resulta tan complejo encontrar información sobre cómo se ha desarrollado el fenómeno del amor romántico a lo largo de la historia.

Disciplinas como la biología, la psicología, la sociología, la antropología, entre otras, se han preocupado de dar explicaciones a este sentimiento. Para hacerlo han creado teorías explicativas y descriptivas del fenómeno amoroso, desde el súbito flechazo hasta el amor en relaciones duraderas. No obstante, es prácticamente imposible encontrar una definición igual a otra, parece ser que hay tantas descripciones como autores que hablan del fenómeno (Yela, 2000). En estas teorías se intenta describir el funcionamiento del amor romántico con la intención de comprender y de predecir conductas para así poder ayudar a devolverle la fortaleza a aquella institución (familia) que desde el siglo XIX encontró su sentido primeramente en el fundamento del amor; el matrimonio.

En estos discursos parece no haber cabos sueltos, tienen respuesta a la mayoría, sino a todas las interrogantes del sujeto que ama, y con esto, los amantes pueden por primera vez en la historia comprender que es aquello que les sucede. No obstante, es imprescindible tener presente

que el discurso disciplinario ha desplazado la concepción del amor, objetivando el amor romántico como si éste fuese su único heredero y, por ende, la única forma posible de amar. A través de una revisión teórica, Ovejero (2007), realiza una descripción del amor en donde intenta recopilar lo que se ha comprendido de este fenómeno.

Incluso dentro del «amor» en sentido estricto habría que distinguir, para comenzar a clarificar las cosas, el amor como actitud (atracción), el amor como emoción (pasión) e incluso el amor como conducta, donde quedaría reducido a meros comportamientos o respuestas ante el otro. [Según Fuertes (1993)] cuando nos enamoramos sentimos un intenso deseo de unión con nuestra pareja que se refleja cognitiva, emocional y conductualmente, lo que explica los tres tipos de elementos que componen el amor pasional (p.96).

No cabe duda de que el amor se manifiesta en diversas áreas de la vida del sujeto, no obstante, sus formas de expresión son propias de nuestra cultura. Tanto la atracción, como la pasión y las respuestas conductuales son fenómenos que no podemos negar que ocurren, pero no podemos asumirlos como elemento esencial del fenómeno amoroso sin antes advertir que han sido contruidos y aprehendidos de tal manera que su expresión parece ser normal, aun cuando, sabemos que no se manifiestan de la misma manera, ni existen en otras culturas (Yela, 2000).

Desde la teoría triangular del amor de Sternberg (1989), “[...] el amor puede ser entendido como un triángulo [...] dentro del cual cada vértice representa uno de estos tres componentes: intimidad [...], pasión [...] y decisión/compromiso [...]” (p.36). Al igual que Ovejero, Sternberg realiza una exposición de elementos reduccionistas, deterministas y arbitrarios, que dejan de lado múltiples consideraciones que son igual de importantes, en la comprensión del fenómeno. Y, aun cuando esto pueda verse reflejado en la mayor parte de las culturas, no necesariamente contiene la heterogeneidad de procesos que gravitan a su alrededor.

Fisher (2007) plantea respecto del amor romántico una concepción biológica-cultural muy radical. “Esta locura, este amartelamiento, esta atracción, este enamoramiento, este éxtasis dejado con mucha frecuencia de lado por los científicos, debe de ser un rasgo humano universal” (p.47). Con esto, la autora afirma que esta forma de amar no corresponde solamente a la sociedad occidental, sino que a todos los seres humanos, donde comprende que el fenómeno amoroso posee universalidad debido a las imágenes proyectadas sobre la actividad cerebral, de esta manera, reduce el espectro de análisis, homologando esta situación a todos los humanos. En

este modelo de comprensión, hay una naturalización del sentimiento, que cosifica al individuo como sujeto del amor, y no de cualquier amor sino de un amor determinado, y además, estas teorías contienen en su estructura la jerarquización de los procesos conductuales, donde lo biológico estaría en la base de todos los productos de la vida de los individuos determinando su vida cotidiana (Martínez, 2007, citado en, Esteban, 2008). Este tipo de explicaciones dejan al sujeto imposibilitado de pensar sus relaciones sociales desde nuevas formas de vinculación, y además la imposición de la verdad desde estos discursos transmite los principios dóxicos que permiten la reproducción del orden reificado, de la obviedad naturalizada y por ende aceptada.

Por otra parte, en el Diccionario de la Real Academia Española (2001) el amor es definido como: “Sentimiento intenso del ser humano que, partiendo de su propia insuficiencia, necesita y busca el encuentro y unión con otro ser” o “Sentimiento hacia otra persona que naturalmente nos atrae y que, procurando reciprocidad en el deseo de unión, nos completa, alegra y da energía para convivir, comunicarnos y crear”. Desde esta visión, que tiene como fundamento la necesidad del ser humano de unirse con otro para lograr su completitud, nos encontramos con autores como Fromm (1959), quien afirma que todos los seres humanos aspiramos al amor, y no lo hacemos por mera voluntad de compartir nuestras vidas con otro, sino por satisfacer la necesidad de vencer la separatividad, donde el sujeto desea “[...] abandonar la prisión de su soledad” (p.20).

Comprender el amor sólo como sentimiento o necesidad, es asumir que éste surge “desde adentro” del individuo, que emerge en el sujeto una experiencia física y psicológica que posee sus propias características, una realidad de la cual el sujeto es portador, y que, por ende es individual y subjetiva. Respecto de esto, Gergen (1996) plantea que: “Tradicionalmente hemos considerado las emociones como pasiones inherentes al individuo singular, genéricamente preparadas, con una base biológica y fundamentadas experimentalmente” (p.167). No obstante, la significación que cada sentimiento pueda tener, siempre dependerá de la trama de significados sociales en las que el sujeto participa. El amor, por tanto, no es una afección subjetiva, sino por el contrario, una construcción que se fortalece producto de la coordinación humana de las prácticas y los discursos y, a través de estos, se establece su normalidad; aquello que emerge como esencia del individuo, es su fabricación colectiva, por lo mismo es posible la

espontaneidad del amor, porque existen modelos (habitus) dispuestos a ser reconocidos por otro en su institucionalización.

Si el amor fuese un sentimiento, que opera como causa de las relaciones del individuo con su entorno, se expropia al sujeto de su capacidad transformadora, y por tanto, queda remitido al orden objetivado, ya que su funcionamiento sería igual para todos los seres humanos.

Comprendido de esta manera, el amor genera la ilusión de ser el salvador del individuo que se encuentra naturalmente invadido por la angustia de su soledad, y que el amor es producto de una “falencia” o “carencia” humana. Podríamos asumir que en algunos casos el miedo a la soledad propiciaría la dependencia, o por lo menos sería un elemento importante, no obstante no se puede hacer general este principio. Por ende, desde la construcción social del afecto y del deseo, la dependencia es una forma de fabricación de la subjetividad, que en la tensión con la estructura instaaura una forma de estar en el cuerpo, y como piensa Castoriadis (1996), sería una forma de producción de la subjetividad moderna, que conforma al sujeto como alguien que ha aprendido a ser gobernado pero no a gobernar, y en ese sentido se encuentra siempre en la necesidad de otro que lo represente, que sea la actividad por él. En consecuencia, la ilusión de un ser humano en falta originaria es una concepción ideológica del deseo y por lo mismo debe ser revisada

En consiguiente, lo complejo no es que la dependencia exista, puesto que biológicamente estamos condicionados a depender de otros seres humanos, lo problemático es que esta condición prolifera como una necesidad privada de otro, la cual se vuelca sobre los individuos en desmedro de su libertad. Butler (2001) asume que la construcción de la subjetividad es propensa a la subordinación, no obstante esto no significa que el sujeto este determinada a ella, sino que aunque el cuerpo de la cría este atravesado por una fuerza política, éste se resiste al ejercicio del poder.

Por otra parte, Yela (2000), en su estudio del fenómeno amoroso desde la psicología social, intenta encontrar una explicación que de cierta manera pueda agrupar lo que se ha hablado del amor.

El amor es, siquiera por definición, la relación interpersonal más íntima. Surge tras una fase de enamoramiento *reciproco*, debido principalmente al desarrollo de un extraordinario grado de *intimidad* (apoyo emocional y material, autorrevelaciones recíprocas, compenetración, complementariedad de necesidades, comprensión mutua, comunicación íntima abierta, conocimiento mutuo, disponibilidad, entendimiento, entrega, interdependencia, receptividad, respeto, valoración del otro, el hecho de compartir –ideas, recuerdos, actividades, tiempo, bienes, ilusiones, proyectos, una jerga especial...-), y un progresivo *compromiso* (p.111).

En esta explicación, entran en juego todos los posibles elementos que conforman el amor de pareja. Lo interesante de esta definición es que considera que por sobre los demás componentes del amor, éste es por sobre todo, una relación. El hecho de comprender el amor romántico como una relación significa que existe una red de significados que circulan y que, por ende, son comprendidos. Estos significados que son considerados en la relación, se encuentran normados, tienen que ver tanto con la producción del sujeto sobre el amor como con la producción social e histórica del amor, el amor es entonces relacional, y por tanto todos los componentes que confluyen en él son sociales. Sin embargo, la sombra de esta definición se encuentra en la fuerte idealización del amor y no entrega un marco de referencia para amores paradójicos (relaciones tortuosas).

Lo que hoy conocemos como amor romántico es el ideal del amor de pareja, e ideal de los solteros y solteras, pareciera ser una prolongación de aquello que se describe como enamoramiento; un estado de fascinación permanente que debemos ser capaces de mantener en nuestra vida en pareja para que el amor no desaparezca (Herrera, 2010).

Esta misma autora, ampliará la definición relativa a la subjetividad y la producción relacional del amor a unos principios históricos de la misma, acoplando la visión ideológica del problema.

El amor romántico es un producto mítico que posee, por un lado, una base sociobiológica que se sustenta en las relaciones afectivas y eróticas entre humanos, y por otro, una dimensión cultural que tiene unas implicaciones políticas y económicas, dado que lo que se supone un sentimiento individual, en realidad influye, conforma y modela las estructuras organizativas colectivas humanas (Herrera, 2010, p.76).

Por ende pensamos, que el amor como un producto mítico, significa que confluyen en él la acumulación de las fuerzas del pasado (Bourdieu, 2007), y que esas fuerzas del pasado son las fuerzas estructurantes del ahora. Y en este sentido, como piensa Castro (2008), el amor es una

simbiosis histórica entre Eros y Ágape, por un lado lo erótico, la belleza y la divinidad, y por el otro, la gracia divina, el amor paterno, y el modelo de plenitud de Dios hacia los hombres. En el amor romántico, la sexualidad es constreñida al espacio de la reproducción y si bien no es una prohibición, deja en segundo plano al Eros gracias a la sobrevaloración de Ágape.

Por lo mismo, comprendemos que en la actualidad, el amor está restringido a una forma de acción que está dada por el cristianismo, el amor es una forma sublime de la pasión y la sexualidad. Es una manera de ordenar el cuerpo, una tecnología, una forma de normalizar al individuo, de construir una norma y a través de ésta dirigir el deseo, el cual opera positivamente en el sujeto. Así, lo que antes era vivido como pasión, como unión con otro por mera satisfacción sexual, se encuentra inundado de los valores de la moralidad cristiana (Giddens, 2000).

Estas formaciones ideológicas se encuentran atravesando las instituciones, empapan de normalidad a los sujetos, discursos y prácticas. En esta dinámica, progresivamente el sujeto es producido y a la vez reproduce las instituciones. Y, a través del poder de la verdad el sujeto se ve a sí mismo desde los ojos de su propia producción histórica. En el caso de la pasión esta deja de ser una manifestación válida de unión con el otro para dar paso al romanticismo como ideal de ternura y compañerismo.

Este tipo de amor claramente no se construye de manera azarosa, contiene en su accionar los fundamentos de la familia moderna, con sus normas y convenios, donde los ideales que la rigen son la heterosexualidad, la monogamia, la fidelidad, exclusividad, entre otros (Herrera, 2010). Y más estrictamente, a nivel de lo simbólico, actualiza el sistema de parentesco y con esto la transmisión de posicionamientos, lugares y significados propios del patriarcado. En ese sentido, el amor romántico se corresponde con la ideología, con los modos de producción, y el sistema político-económico. Su transmisión se debe tanto a la reproducción institucional como a la generación de discursos que, aun cuando intentan promover una reivindicación del amor, contienen en su desarrollo la intensificación y el sostenimiento de los modos de vida.

Durante décadas hemos asistido a la aparición de distintos discursos del amor romántico; películas, novelas, música, amigos, familiares, cuentos, revistas de psicología, libros de

autoayuda, etc. todos sin distinción han incorporado ideales del amor y mientras se ejerce una política del amor se contribuye a un mercado de consumo del amor romántico.

[...] la omnipresencia del amor en las canciones, películas y novelas, bajo la forma de relatos absolutamente saturados de estereotipos y lugares comunes, que no hacen más que recrear un “como si”: que el amor –y el amor entre un hombre y una mujer lo representaría mejor que cualquier otro– es lo más genuino, lo más auténtico del ser humano y queda al margen de todo tipo de distinciones y jerarquías (Esteban, 2008, p.158).

En ese sentido, el amor como sentimiento sublime, posee una carga reificada muy poderosa, ya sea de formas de acción y esquemas mentales que como formaciones naturales sustraen la apertura hacia nuevas prácticas, controlando el campo de lo deseable y lo aceptable.

Por otra parte, si bien este sentimiento se nos muestra como una salvación, como pilar fundamental de la felicidad eterna, las novelas de amor hablan siempre del amor condenado, amenazado, nunca del amor en la pareja de la vida cotidiana.

El amor feliz no tiene historia. Sólo el amor mortal es novelesco; es decir, el amor amenazado y condenado por la propia vida. Lo que exalta el lirismo occidental no es el placer de los sentidos ni la paz fecunda de la pareja. Es menos el amor colmado que la pasión de amor. Y pasión significa sufrimiento. Tal es el hecho fundamental (De Rougemont, 2010, p.16).

Lo que destaca de este amor amenazado, es la constante exaltación, la utopía de tener algo que ganamos a través de una batalla, que no se nos ha hecho fácil conseguir y que por sobre todas las cosas nos otorga la dicha de haber triunfado en nombre del amor. Esta concepción del amor es el resultado de la acción de los discursos que han fortalecido los ideales del romanticismo.

Por otra parte, este amor, es sentimiento puro, alejado de la razón, funcionando puramente desde el corazón. El amor romántico debe ser un amor no racionalizado, puesto que utilizar la razón puede ser, por una parte, una tarea imposible o en el caso de poder hacerse, podría terminar con la magia del sentimiento (Esteban, 2008).

Es por esto que creemos que los límites que encuentra la ciencia en estudiar los sentimientos, no son la única razón por la cual se ha tratado tan poco el fenómeno amoroso, sino con mayor importancia, el hecho fundamental que estudiar el amor y asistir a su deconstrucción significa asistir a la deconstrucción del orden social. El mecanismo más fuerte del amor es su carácter placentero, puesto que aunque esté en la base de la batalla de los géneros, se ha instalado como una tecnología gratificante, y por ende los sujetos se resisten a renunciar a ella y no sólo porque sea agradable sino que porque los sujetos están constituyendo su identidad en base al amor romántico. La idea mágica de que pensar o cuestionarse el amor significa contribuir a su aniquilamiento, nos mantiene en el estado del puro sentir. Sin embargo, lo grave es que este sentir, no es una condición natural, sino la obviedad incorporada.

El amor está ligado a la propia identidad y a la cultura que la produce, no se pueden vivir otros “juegos” como reales, más allá de los conocidos por el sujeto. Es una forma de disposición en el cuerpo que es irreflexiva y, por ende, dóxica. Es una forma de relacionarse con los otros, una forma de identidad del mundo, un modo de ser.

No actuamos desde el amor romántico como mera repetición de modelos ideales o patrones nominales, sino que estamos mimetizados con la práctica en dos tiempos: en el cuerpo y la relación. En ese sentido nuestra conciencia es el producto mimético entre el deseo romántico y la ideología. Por lo mismo, surge desde nuestro propio deseo actuar como el prototipo del enamorado, por ejemplo, el enamorado no regala rosas solamente porque ha visto que los enamorados regalan rosas, sino porque siente que es legítimo, que es una expresión del enamoramiento, donde se siente y se espera que aquello que se experimenta sea reflejado por otro.

El amor romántico no es cualquier amor, es un amor que tiene características determinadas, es producto determinado de un modo de vida, que se edifica sobre lo abyecto, o sea sobre lo que no se desea que sea (lo invivible), y que inevitablemente se construye como soporte en la marginalidad (Butler, 2002), por ende es una construcción de conciencia regulada que no es producto de una voluntad intencionada, sino que funcionan como mecanismos de control estratégicos, puesto que a través de éstos se moldean formas de las disposiciones corporales, y por ende las formaciones ideológicas idealizadas de la sociedad.

Es entonces este tipo de amor el ideal de nuestra época, hemos incorporado estas formas de amar al modo de *habitus* determinados a actuar en y por el amor romántico, este amor que está colmado de emociones fuertes, de felicidad, de sorpresas, de emociones nuevas, de paz o conflicto. Ha sido incorporado por nosotros a través de un sistema histórico de relaciones sociales incesantes y, a su vez, revivido y fortalecido por nuestras prácticas cotidianas.

Los procesos mediante los cuales se incorporan los modelos del amor no son conscientes y deben ser comprendidos desde las relaciones de fuerza que subyacen a las acciones micro-políticas, como piensa Foucault, en el orden capilar mismo, donde la conciencia despliega todo su sentido, con esto nos referimos a los esquemas metales, a la acción discursiva y las formaciones ideológicas, las cuales revivimos y mantenemos el orden social, en ese sentido una economía de los intercambios amorosos.

Presentado de esta forma, el amor es un artefacto social que propicia una forma de vinculación social o unas pautas determinadas de acción, las cuales se anudan al deseo humano convirtiéndolo en el motor del sentimiento. Un sentir que se acopla con la formación de los sexos y que coincide con la producción social del mismo, en ese sentido, el amor romántico se conjuga tanto como forma de socialización como forma de movilidad del sexo.

Es por esto, que hemos reflexionado anteriormente sobre la condición de hombres y mujeres, como estos no viven de la misma manera la producción afectiva y cuales son las principales fuentes donde el poder provoca una fractura o bifurcación de las posiciones simbólicas que distribuyen, a la vez, en posiciones complementarias y antagónicas a los sexos, la cual pensamos, está relacionada con el ideal romántico en una de sus aristas, donde, muy por el contrario de significar el equilibrio e igualdad que proclama dentro de la pareja, es un mecanismo más de dominación simbólica que contiene en su fundamento la desigualdad. Giddens (2000) plantea que “[...] los ideales del amor romántico han influido más, durante mucho tiempo, en las aspiraciones de las mujeres que en las de los hombres; aunque éstos, desde luego, también hayan sido condicionados por ellos” (p.12).

La sociedad occidental produce la realidad del amor romántico, la reproducción del romanticismo está anclada en la familia, en el *habitus*, y en toda forma de ideología, se ha

producido una socialización normalizadora que introduce su regulación moral y ética en el principio de la monogamia y de la propiedad privada, un amor egoísta y hedonista, que desea y restringe el deseo de otros, reproduce un afecto sublimado que divide el erotismo de la vida social, lo desplaza al lugar del sexo, de lo salvaje, lo privado y oculto. El amor es una expresión del deseo, y está constituido sobre la base de unos esquemas mentales y hexis, que se manifiestan en una serie de automatismos corporales a los que llamamos enamoramiento, como actitud y sensación, por ejemplo, producto de esta somatización entendemos la fugacidad del enamoramiento, la ira de los celos, la tristeza de la pérdida, no como meras pautas sino como reacciones acopladas al igual que la construcción ideológica y moral.

5.4.1. Enamoramiento

El enamoramiento se presenta como la condición sine qua non del amor romántico, es el estado que le da vida y que lo mantiene. Además es considerado como el inicio de la eventual conformación de una pareja. Si ambas personas sienten una fascinación recíproca, es probable que pueda nacer un vínculo próximo entre ellos.

Para poder comprenderlo es necesario establecer una diferencia con la experiencia del amor, ya que gran parte de la literatura suele tratar ambos conceptos como sinónimos, y no necesariamente se refieren a lo mismo. Por un lado, el amor representa una constelación de fenómenos que no necesariamente se corresponden con el romanticismo, sino más bien, con un vasto universo de posibilidades, donde el enamoramiento estaría incluido en el espectro del amor, sin ser equivalente y excluyéndose en su significación práctica. Además, el enamoramiento constituiría una dimensión subjetiva y característicamente transitoria (Peck, 1997), que tiene mayor cercanía a la experiencia de “flechazo”, donde las personas pueden estar guiadas por una pasión desenfrenada, de la cual brota o se enciende un sentimiento de posesividad, que limita con el egoísmo de la gratificación individual y que puede confundirse con la pérdida de la libertad (Loyola, 2007). No obstante, entendemos que el enamoramiento, existe como reproducción de la lógica del amor romántico.

Pero al igual que el amor, el enamoramiento tiene diversas definiciones y para comprenderlo revisaremos algunas.

Peck (1997), plantea que el enamorarse consistiría en un abrupto desmoronamiento involuntario de los límites del yo, un movimiento transitorio para fundir nuestra identidad con otro individuo, el cual permitiría ir en la búsqueda de la unión y de esta manera establecer de forma fugaz un contacto que nos permita escapar de la soledad.

Por su parte Mora (2007), plantea que el enamoramiento es una expresión del amor, cercano a la concepción del Eros, un intenso estado emocional y del pensamiento que se expresa a través de múltiples “[...] reacciones neurovegetativas, y ese deseo insaciable de estar junto a la persona amada, etc., hay tres que llaman poderosamente la atención: Su irracionalidad, su portentosa carga de idealización y su ceguera increíble para reparar en los defectos del otro” (p.370).

Herrera (2010), define el enamoramiento como un estado emocional de carácter romántico o pasional “[...] que vivimos y por el que todo nuestro organismo, nuestra mente y nuestro cuerpo se ve arrasado por una tormenta química basada en el deseo, el miedo, la atracción, el erotismo y los sentimientos intensos hacia otra(s) persona(s)” (p.80).

Ortega y Gasset (1963), establece que el enamoramiento es un acto de enajenación mental, un mecanismo que pone en marcha una distorsión de la atención sobre una persona específica y constituiría una pérdida de voluntad caracterizada por el frenesí.

Alberoni (1980), piensa que el enamoramiento es un estado naciente y transitorio entre dos personas solas, que en su movimiento involuntario generan una colectividad de dos. Es un colectivo que funda un nuevo nosotros, donde se divide lo que estaba unido y se une lo que anteriormente estaba separado. Este movimiento colectivo se denomina pareja, y es ahí donde el enamoramiento se expresa como una revelación, donde la otra persona tendría algo que siempre nos faltó, y que a través de ella, sería posible volver a encontrarse. Es esta persona única y especial, la que dinamiza esta fuerza terrible de fusión, provocando la discontinuidad en la vida de una persona, posibilitando la muerte de un estado y el nacimiento de otro, y estableciendo entre dos personas una relación privilegiada, que los separa del mundo social y establece una nueva entidad.

En términos fisiológicos Fisher (2007), intenta explicar, primeramente, el por qué nos enamoramos de alguien específico, para que posteriormente podamos comprender el fenómeno del enamoramiento en su totalidad. Según la autora en una primera etapa, el olfato juega un rol fundamental. Aquellos olores naturales de cada ser humano, y aquellos condicionados por variables culturales, pueden resultarnos agradables o desagradables. Frente a este hecho, reaccionamos con conductas que nos harán por un lado alejarnos, o acercarnos a la persona que nos llame la atención, si su olor representa un gusto requerido por nosotros. Asimismo, nuestras experiencias culturales y nuestras construcciones de un ideal de amor, complementan esta elección, en la medida en que desarrollamos un mapa mental que determina el atractivo sexual frente a otro. Esto es lo que se denomina “mapas del amor”, de esto resultará que:

[...] al encontrar realmente a alguien que encaja en las características ideales, uno se enamora de él o de ella y proyecta sobre esta «mancha amorosa» el propio mapa del amor. El receptor generalmente difiere bastante del verdadero ideal. Pero uno deja a un lado esas contradicciones y se derrite por el ser que construyó (p.43).

El enamoramiento es un proceso violento y perturbador en términos emocionales, donde destaca la involuntariedad y la irracionalidad, donde los estimulantes naturales del cerebro comienzan a desarrollar su labor. Según Fisher (2007), en base a los planteamientos de Liebowitz y Sabelli, el enamoramiento “[...] podría iniciarse en una pequeña molécula llamada feniletilamina, o FEA. Conocida como la amina excitante, la FEA es una sustancia localizada en el cerebro que provoca sensaciones de exaltación, alegría y euforia” (p.49). Esta molécula sería la responsable de causar y provocar diversas emociones que caracterizan a los enamorados, en su actuar, en su sentir y en su manera de mostrarse frente al mundo. Las personas enamoradas presentarían más ansiedad, taquicardia, alteraciones de la percepción del tiempo, sudoración, etc., producto de que: “Las anfetaminas se han acumulado de forma natural en los centros emocionales del cerebro. Los enamorados están «acelerados» por la naturaleza” (p.50). Según esta autora nuestras conductas son reflejos de procesos cerebrales y corporales, influidas por el medio ambiente, y nuestra mente estaría condicionada culturalmente.

En términos generales, el enamoramiento representa un momento en la vida de cada individuo, donde emerge un sentimiento de proximidad y una actitud positiva hacia una persona, ligada a un fuerte componente de intimidad y significación romántica. Principalmente

compuesto por sentimientos y emociones intensas, y pensamientos consistentes y repetitivos (Morales & Moya, 1996, citado en Ovejero, 2007), que movilizan a la persona a un estado de fascinación, o sea que constituye un deseo intenso de unión con otro, con un fuerte componente pasional o salvaje, donde resalta la ternura y sentimientos sexuales, y estaría marcado por una fuerte ambivalencia emocional y actitudinal (Hatfield y Walster, 1981, citado en Ovejero, 2007).

También entendemos que el enamoramiento está íntimamente ligado a un componente pasional, el cual a través de la historia ha establecido una conceptualización del enamoramiento cercano a la irracionalidad y locura, pero a diferencia de la locura o la adicción, el enamoramiento como experiencia subjetiva plantea una nueva forma de ser en el mundo, la cual planifica y proyecta al enamorado junto a otra persona, o sea constituye un espacio de continuidad y acción frente a la vida (López-Andrade, 2008). Es por esto, que el enamoramiento, aunque descrito como un acto enajenado, representa la voluntad humana por vivir como un ser social, y su clara delimitación con la locura es imprescindible para clarificar el sentido de su supuesta irracionalidad.

Paradójicamente el enamoramiento se caracteriza por aparecer como sentimiento de afecto hacia otro idealizado, hacia una imagen que no necesariamente se corresponde con la realidad del sujeto del que nos enamoramos, reforzado por una activación fisiológica en el cual el sujeto enamorado se invade de emociones placenteras, que lo retraen de las actividades de su vida cotidiana, ya que toda la energía, los pensamientos y los sentimientos, se encuentran depositados en el sujeto del que se está enamorado. Por ende la línea entre voluntad y subordinación es más bien estrecha, ahí radica el carácter irracional del proceso, donde el enamorado puede abandonar todo por su objeto de amor.

En definitiva, el enamoramiento es un estado relacional que provoca transformaciones en el sujeto a nivel psíquico y orgánico, de aparición súbita y contradictoria, que se establece como pilar fundamental de los vínculos de pareja en occidente. Ya sea al comienzo de una relación o de forma paulatina el enamoramiento compone un aspecto fundamental del romanticismo.

Las explicaciones bioquímicas del enamoramiento tienen como consecuencia la naturalización del fenómeno, donde el sujeto no tiene incidencia alguna, y queda a la deriva de

su destino fisiológico. Por esto, creemos que esta construcción debe ser comprendida desde la inversión ideológica de la consciencia, no como un estado de imbecilidad transitoria, dificultad cognitiva o autoengaño. Estar enamorado es encontrarse en un estado de descontrol y extrañamiento, el enamoramiento pareciera ser un visitante que llega a nuestra vida sin explicación y que, así mismo como llegó, puede abandonarnos en un plazo determinado de tiempo.

El enamoramiento (flechazo) es condición de la enajenación, que de forma inconsciente y dóxica emerge como producto ajeno e incontrolable, donde los individuos no reconocen que el destino de su deseo es el camino de un orden del valor objetivado (romanticismo), y por ende, que aquello que desean son los objetos humanizados y dotados de fuerza propia (simbólica), que dignos de ser admirados, a su vez, han constituido su propio deseo. Una subjetividad que se encuentra confabulada con el orden del amor y una mecánica de lo deseable basada en la producción de la necesidad, que en su extremo se presenta como miedo o dependencia.

Nosotros no creemos que el amor o enamoramiento sea producto de una falta constituyente que desencadena el deseo como afirma Lacan (1981), “[...] amar es dar lo que no se tiene a quien no es” (p.147), sino que amar o enamorarse es la fantasía de reconciliar mi deseo con los objetos valiosos que alguien ilusoriamente u objetivamente porta en el intercambio de fuerzas en base a unos mecanismos inconscientes que orientan al individuo hacia la gratificación o la angustia, y que se han constituido como necesidad psicosocial de su deseo; unos habitus del amor. Y en ese sentido el enamorado desea lo que considera deseable, en base a su propio “mapa del amor”, que de forma mimética se codifica como reacción neurovegetativa; un estado de cuerpo que se simboliza en la organización de los esquemas mentales y automatismo corporales como *illusio* dentro del juego social. Por lo mismo, el enamorado en su actividad inmediata se presenta en estado de enajenación respecto de su enamoramiento, ha negado su propia fabricación y ha omitido el lugar que ocupa en el campo simbólico, tanto su idealización amorosa como su heterodoxia, no es más que una ortodoxia espontanea de una palabra que lo habla.

El enamoramiento es una fuerza que se apodera de los individuos, y en ese sentido, como piensa Alberoni (2006), es un estado naciente y un movimiento colectivo del deseo, porque es la

acción de una subjetividad humana, que encuentra sin saberlo, en otra subjetividad, el potencial de su satisfacción. El enamorado desea la humanidad del otro, como cosa o como conciencia y no como falta. En ese sentido es indudable la comprensión descriptiva del fenómeno, el enamoramiento es una experiencia del deseo, de una pasión dirigida a otra cosa o persona, que inunda la materialidad de la conciencia, su pensamiento y afectividad, que constituye una experiencia abrupta por la generación constante de necesidad controlada, que en su contenido operan diversos mecanismos y artefactos sociales ligados al romanticismo.

No obstante, es siempre una paradoja, ya que el enamoramiento no siempre representa un colectivo. El enamorado se enfrenta a una profunda contradicción, la de desear al objeto como una mera cosa (alienación) o la de humanizar y reconocer la subjetividad de otro. En la primera, no es amor por el otro, es el deseo que ocupa al otro como ortopedia de su confabulación, de una ilusión que esconde un dispositivo ideológico de lo deseable, lo posible y controlable, de ser objeto del enamoramiento, o sea, que mi propio mapa del amor se vuelca sobre el otro, sin que necesariamente el otro sea un objeto realmente de mi enamoramiento. Y en la segunda, el individuo que lucha por la subjetividad del otro, reconoce en él unas propiedades deseables o ideales, pero su acción trasciende a los objetos por la humanización del otro, o sea, no es un enamoramiento que aliene su propiedad, sino que va en búsqueda del conocimiento del otro, que propicia “un nuevo nosotros”, esto no quiere decir que éste no viva su enamoramiento de forma idealizada, pero no se restringe a la coseidad de la otra persona.

Este elemento es primordial para entender la contradicción entre amor y odio, ya que el enamoramiento como estado del deseo no tiene que ver absolutamente con el otro, tiene que ver con las cualidades deseables del otro, y por lo mismo, es posible estar enamorado sin amar, incluso estar enamorado y llegar a odiar. Por ejemplo, es frecuente que el primer desamor esté relacionado con las expectativas que se tiene de una persona y la persona en su realidad, es distinto enamorarse de una persona cuando solamente se han encontrado en citas donde cada uno se arregla y se prepara para llamar la atención del otro, a verlo cuando se convive, cuando se muestra la persona cotidianamente (Fisher, 2007). De este modo, es que el carácter contradictorio del enamoramiento, en primera instancia genera la ilusión e idealización del otro, basada en el propio deseo que violentamente se precipita sobre la realidad. Es importante este

punto, porque la idealización es condición inherente del romanticismo y de sus arquetipos, que como fuerzas o poderes gravitan en lo simbólico.

El enamoramiento es descrito como un momento intenso de sentimientos negativos y positivos, de profunda insatisfacción e igualmente de excitación y placer. Esto variará según el grado de correspondencia que las personas encuentren en el otro, de conquistar su deseo, es por eso que la reciprocidad y complementariedad pueden dar inicio a un enamoramiento correspondido, o a un gran fracaso para la persona enamorada.

5.4.2. La atracción

Como ya hemos visto, la atracción desde los discursos actuales de las ciencias sociales, parece ser un componente fundamental para la consolidación del amor, no obstante, consideramos que el permanente desorden conceptual en la vida cotidiana, entre sentirse atraído por alguien, o amarlo, puede traer fuertes repercusiones si no es comprendido seriamente.

[...] se habla de *amor* y *atracción* al mismo tiempo, y mientras unos defienden el amor como mera intensificación de la atracción, otros hablan de diferencias cualitativas entre ambos; existen asimismo muy diversas y variopintas denominaciones, tipologías y taxonomías [...] y en cuyo seno resulta a veces difícil aceptar como “amor” alguno de los tipos propuestos (Sangrador, 1993, p.183).

De esta forma, comprendemos que la atracción posee factores que se manifiestan paralelamente a otros fenómenos, como el enamoramiento y el amor, pero no necesariamente posee los mismos significados y tampoco la misma intensidad, más bien, la atracción puede ser un componente de cualquier relación social, sin determinarla necesariamente. Por ende, se plantea que:

La atracción interpersonal es un fenómeno ciertamente complejo, que engloba fenómenos tan variados y diferentes como la simpatía que podemos sentir hacia un amable conductor de autobús, la pasión de algunos enamorados que abandonan posesiones y posiciones tras la persona amada, o la determinada atracción por una estrella de cine (Morales & Olza, 1996, p.324).

La atracción debe ser comprendida en su sentido amplio, como cierta tendencia a establecer vínculos de proximidad, los cuales pueden perdurar en el tiempo o diluirse en el mismo, “[...] una tendencia o predisposición del individuo a evaluar más o menos positivamente a otro y acercarnos o alejarnos de él” (Sangrador, 1982, p.14). Igualmente constituye un juicio o actitud cognitiva-evaluativa asociado a diversos procesos conductuales y sentimentales (Morales & Olza, 1996).

Más aún, esta tendencia encuentra su origen en cómo cada sujeto ha integrado a lo largo de su vida, las concepciones acerca de lo que puede ser o no atractivo, tales como: cánones de belleza, productividad, valores, realización de actividades, desarrollo profesional y/o laboral, etc., ya que como afirma Alberoni (2006) “un cuerpo, por sí mismo, no resulta atractivo. La atracción es un atributo que pertenece a la propia persona” (p.113). Por eso puede decirse que “[...] existiendo ya de antemano el conocimiento de las expectativas propias del individuo, se puede entrar en otra fase, la cual consiste en la definición de un perfil deseable, para la selección de la contraparte del vínculo relacional” (Guerra, s.f., p.6). Por lo tanto, buscamos en los demás aquello que en la coordinación de nuestras identificaciones, disposiciones, tendencias y adherencias permitan acoplar nuestros ideales y expectativas en otro ser humano.

Este acoplamiento no es en ninguna medida un fenómeno azaroso, un sujeto siente atracción por otro cuando cumple con ciertos requisitos definidos con anterioridad por la constitución del deseo del sujeto que se enamora y el campo donde se desarrolla.

De esta forma, la atracción se encuentra en una dialéctica irrenunciable a la producción de significados y valores socioculturales, y aunque es indudable que el sujeto es quien responde a la atracción en relación a su propia satisfacción, la adherencia a ciertos modelos o predisposiciones se encuentra en sincronía con la producción contemporánea del espacio y de la tendencia de los grupos. Es de esta forma que, paralelamente, la atracción constituye una experiencia de construcción entre el sujeto y su historicidad, siendo este mismo partícipe de la elaboración de los ideales sociales, y por ende creador de su misma experiencia de atracción. Mientras reconocemos en el mercado lo que es valioso, adherimos a ciertas tendencias, y de este modo es que monitoreamos lo que consideramos atractivo y nos hacemos parte de ello, de una cultura que promueve y genera significados, y establece una formación ideológica predominante.

Se debe entender que cada individuo posee dentro de su esquema cognitivo, una expectativa idealizada sobre lo que su pareja “debe de...” o “tiene que...” ser y hacer. Esta preconcepción que obedece a la experiencia propia de cada ser humano, es un factor determinante en el proceso de selección de pareja, pues se convierte en un filtro invisible de las características que serán resaltadas en la contraparte relacional en el momento de ser escogida. He aquí la importancia del esclarecimiento de las ideas que se poseen de manera previa en cada miembro; pues el autoconocimiento permite minimizar la probabilidad de cometer errores en la selección (Guerra, s.f., p.4).

Para que nos enamoremos de alguien debe existir atracción, la gran interrogante es cómo del universo de personas que se encuentran disponibles para ser amadas, nosotros nos interesamos en una, cuáles son los motivos que nos impulsan hacia un sujeto específico. Ya hemos establecido este sistema de preferencias o filtro invisible, que no es más que la creencia incrustada en el cuerpo que nos da cierta luz del habitus.

Muy diversas han sido las explicaciones que distintos autores han realizado para explicar este fenómeno, sin embargo, encontramos varias coincidencias entre ellos, y hemos escogido algunas para exponer aquí: el atractivo físico, el despertar emocional, la semejanza, la proximidad, la reciprocidad y las barreras.

El atractivo físico está relacionado con la búsqueda que los sujetos realizan en otros, con el fin de encontrar atributos físicos que llamen la atención y/o que sean agradables. Asimismo, el atractivo físico juega un papel fundamental en toda relación social, no sólo en el momento de seleccionar a una pareja, “[...] y es que parece ser que la gente mantiene el estereotipo de que lo hermoso es bueno” (Ovejero, 2007, p.81). Conocido como “Efecto Halo” la belleza se asocia a la felicidad y al éxito, y es por lo mismo que existe una gran cantidad de personas que intentan amoldarse a las conductas de aquellos que les parecen atractivos, aun cuando esto traiga aparejado la pérdida de la propia identidad (Sternberg, 1989).

Morales & Olza(1996), afirman que las “[...] características físicas de las personas que percibimos son especialmente importantes en los primeros encuentros o cuando el contacto es superficial. De hecho, esta presencia puede influir decisivamente en que existan o no posteriores contactos” (p.331). Según Sternberg (1989), los aspectos superficiales forman una idea inicial pero poco profunda de la persona, por lo que basar una relación en estas características podría ser infructuoso. Sobre todo teniendo en cuenta que “[...] estos rasgos físicos “bellos” no lo son

siempre ni lo son para todos, sino que dependen mucho de los gustos subjetivos, de las épocas, modas, culturas y pueblos” (Ovejero, 2007, p.81).

Esto es especialmente relevante, puesto que en estas descripciones que, a primera vista, relatan el proceso de atracción física, lo que hacen realmente es objetivarlo, cosificarlo, hacerlo parecer como un proceso subjetivo y, aun cuando, lo que describen puede corresponderse verdaderamente con la realidad, no es más que una construcción basada en más construcciones. Tal como plantea Ovejero, los gustos dependerán de las épocas, modas, culturas, etc. pero más específicamente dependerán de la mantención del sujeto en su espacio social. Ya que la belleza es un capital simbólico, existe una búsqueda de aquel sujeto que posea ese capital, el sujeto se acercará al capital puesto que esto traerá aparejado la posibilidad de obtener beneficios en un campo.

[...] los hombres tienden a sentirse más atraídos por mujeres con: escaso vello, pechos grandes, cinturas estrechas, cejas finas, caderas moderadamente anchas, complexión suave y sinuosa, piernas finas y esbeltas, y nalgas moderadamente salientes; y las mujeres se sienten atraídas generalmente por una mandíbula fuerte, piel dura, cejas pobladas, nalgas pequeñas, figura robusta, ausencia de tripa, altura, y ojos grandes (Wilson & Nias, 1976, citado en Yela, 2000).

Fromm (1959), plantea que todos las personas queremos ser parte del “rebaño”, para eso necesitamos no sólo tener, sino que desear lo mismo que desean los otros, por lo mismo seguimos ciertos cánones de belleza, de inteligencia, de status, de profesiones, etc.

No nos enamoramos de cualquier persona por su nobleza, o bien, esa no es la única razón, más bien buscamos a alguien que en el mercado de la belleza sea valioso, tanto para mí como para los demás. Pero para que esta búsqueda sea fructífera debe comenzar en el reconocimiento del valor propio en dicho mercado.

Esto no ocurre solamente en el ámbito de las características físicas, sino también en aquellos aspectos que tienen que ver con la personalidad. Fromm (1959), plantea que en el mercado de la personalidad, debemos saber escoger a quienes puedan ser potencialmente atraídos por nosotros, puesto que estamos también ubicados en esta vitrina de posibilidades para otros. Y nuestro valor en el mercado implica el valor que podemos adquirir.

[...] la sensación de enamorarse solo se desarrolla con respecto a las mercaderías humanas que están dentro de nuestras posibilidades de intercambio. Quiero hacer un buen negocio; el objeto debe ser deseable desde el punto de vista de su valor social y, al mismo tiempo, debo resultarle deseable teniendo en cuenta mis valores y potencialidades manifiestas y ocultas. De ese modo, dos personas se enamoran cuando sienten que han encontrado el mejor objeto disponible en el mercado. Dentro de los límites impuestos por sus propios valores de intercambio (pp.5-6).

De esto se desprende que aquellos sujetos que por su conformación física o psicológica más próxima a la ideología de la belleza, de la moral, de la inteligencia, de la emocionalidad etc., tienen mayor posibilidad de beneficiarse en las relaciones sociales, incluso de ejercer poder y expropiarle valor a otros por no ostentar su valor (capital simbólico). Y aquellos que no se encuentren en posesión de este capital, son excluidos o castrados del núcleo del valor (descapitalización simbólica), quedando en el espacio del no valor. De esta forma, la explotación de unos hombres por otros, es el juego cotidiano del intercambio social, donde todos tratan de estar en los lugares de valor, ya que aproximarse a la acumulación del valor es formar un fortaleza narcisista, por ejemplo, podemos observar que el peso, la estatura, el saber, la virilidad, la extroversión, etc., debe prevalecer y no carecer. Todo ser humano ideal debe ser como la sociedad lo solicita, por lo mismo tener senos grandes y redondos, ojos azules, penes grandes, musculatura, ropa estilizada, etc., es lo que se espera, y de cada sexo existe un discurso que eufemiza la forma de apropiación que arrastra.

Es importante recalcar que los objetos al ser ocupados como fuerzas simbólicas operan en el espacio físico permitiendo que los agentes se posicionen jerárquicamente sobre otro y obtener valor de aquello que en sí mismo no lo posee. Estos posicionamientos, no son nominales y tampoco una retórica discursiva, son fuerzas efectivas que penetran y emanan de los cuerpos, por ende, cuando hablamos de “falta constituyente” objetivamos el orden social, ya que la “falta” como agujero del deseo, existe porque se han fabricado lugares de expoliación y de descapitalización que metafóricamente y realmente operan políticamente como grandes agujeros, ya sean vacíos de personalidad, de estabilidad emocional, de auto-recriminación, discriminación, etc., el mercado de la personalidad y de lo atractivo es una construcción social racista, por ejemplo, podemos observar su efecto real en el auge de la cirugía estética, y del sufrimiento por llenar las expectativas de la sociedad a través de la imagen.

Y lo mismo ocurre en una cultura de consumo como la nuestra, partidaria de los productos listos para uso inmediato, las soluciones rápidas, la satisfacción instantánea, los resultados que no requieran esfuerzos prolongados, las recetas infalibles, los seguros contra todo riesgo y las garantías de devolución del dinero. La promesa de aprender el arte de amar es la promesa (falsa, engañosa, pero inspiradora del profundo deseo de que resulte verdadera) de lograr “experiencia en el amor” como si se tratara de cualquier otra mercancía. Seduce y atrae con su ostentación de esas características porque supone deseo sin espera, esfuerzo sin sudor y resultados sin esfuerzo (Bauman, 2005, p.22).

Por otra parte, los especialistas de la atracción hablan de otro factor que influye en el proceso, que es el despertar emocional, la importancia de esto según Sternberg (1989), tiene que ver con saber mantener una chispa de intensidad que mantiene interesado a cada miembro de la pareja entre sí, ya sea en un primer encuentro o a lo largo de la relación, en escenarios emocionales imperantes, aunque éstos incluso sean de estrés y ansiedad. “El planear sorpresas, divertirse y hacer cosas nuevas y excitantes siempre es importante para las relaciones” (p.145).

Justamente este discurso suena con fuerza en revistas, programas de televisión, radio, páginas de psicología y autoayuda, etc., es el mejor consejo para mantener viva a la pareja, ser capaz de sorprender al otro diariamente, salir a lugares nuevos, hacer cosas diferentes a las acostumbradas, y un sinnúmero de ideas que parecen ser capaces de rescatar a cualquier pareja que esté viendo pacientemente su agonía. ¿Podríamos negarnos a aceptar estos consejos? Probablemente ninguno de nosotros se resista a la entretención, y seguramente si estamos contentos también estaremos en mejores condiciones de relacionarnos positivamente con nuestra pareja. Sin embargo, hay varios puntos importantes que los “consejeros emocionales” olvidan argumentar. En primer lugar la entretención se encuentra ubicada en el espacio del consumo, el salir a comer a un restaurant, ir al cine, regalar flores, ver obras de teatro, etc. son prácticas que tienen un valor determinado, que además, tienen sentido para los sujetos en la lógica de la modernidad. En segundo lugar, la posibilidad de realizar dichas prácticas no es igualitaria, no todas las parejas pueden desearlo, simplemente porque no todas las parejas pueden consumirlo (Illouz, 2009). El ideal de ser pareja perpetua la violencia simbólica y económica, las parejas que no pueden realizar estos rituales, parecieran estar destinadas al fracaso.

Morales&Olza (1996), plantean que otro factor determinante en la selección de pareja es la “proximidad”.

[...] la gente que trabaja junta, convive o comparte su tiempo libre suele también tener otras cosas en común: ideología, religión, situación económica, aspiraciones, problemas, etc., ya sea porque se juntaran debido a que eran semejantes o bien porque se hayan ido haciendo semejantes como consecuencia de estar juntos (p.330-331).

Desde Bourdieu estos espacios son campos en donde los sujetos que generalmente son de la misma clase social encuentran cierta homogeneidad en sus habitus, comparten con los demás algunos esquemas y modelos de comprensión de la realidad que permiten el entendimiento mutuo y probablemente sean un motor de la atracción. Sin embargo la contradicción de la norma entre los individuos, posibilita a los sujetos tener un tránsito libre entre las clases sociales. No obstante, las disposiciones del habitus trazan una línea divisoria imaginaria entre las mismas clases, lo que significa que no sólo las propiedades del gusto se construyen de una forma sino que también las del deseo, y eso más que unir las divide. Si trasladamos directamente esto al amor romántico, damos cuenta que para que dos personas estén juntas es importante que estén compartiendo lugares comunes con personas de cualidades similares, esto no es excluyente, pero es un factor fundamental a la hora de iniciar cualquier contacto.

De igual manera, la semejanza también juega un rol fundamental en la atracción, “[...] los resultados de la investigación psicosocial muestran que, en general, conforme aumenta la semejanza entre las personas también aumenta la atracción” (Morales & Olza, 1996, p.334). La atracción que podemos sentir por alguien estará en función del respaldo social que otra persona nos otorgue, a través de la semejanza en opiniones, actitudes, intereses, etc. (Byrne, 1971, citado en Ovejero, 2007).

Además, nos sentimos próximos a las personas que se asemejan en otras dimensiones sociales, y que tienen en común con nosotros atributos de pertenencia o identidad. Es por eso, que las personas que comparten su procedencia étnica, geográfica, religiosa, nivel cultural, clase social y edad tienden a vincularse y a sentir atracción recíproca (Kandell, 1978, citado en Morales & Olza, 1996).

Los habitus se corresponden con los estilos de vida de unos y otros, mantener relación con alguien que mantiene los mismos modos de vida es un signo de distinción dentro de su clase

social. Tal como los gustos en el arte determinan la clase, también lo son los gustos y atracciones a nivel interpersonal. En el caso del amor romántico la probabilidad de compartir situaciones, formas de pensamiento, actitudes o reacciones es fundamental conformar un posicionamiento común y una intimidad en una vinculación naciente, y paradójicamente, esas actitudes comunes deben ser dos posiciones complementarias y contradictorias (asimilación de la dominación), dos posicionamientos simbólicos que se acoplen en el intercambio de mercancías y en el ejercicio del poder, ya que ninguna vinculación humana se encuentra fuera del margen de la violencia.

Por otra parte, los autores recalcan la importancia de la reciprocidad, ya que sentirnos atraídos por quienes manifiestan interés en nosotros contribuye a la satisfacción del sujeto en la relación, “[...] si alguien indica que siente aprecio por nosotros, que le resultamos agradable o que quiere nuestra compañía, existen bastantes posibilidades de que nuestra reacción hacia esa persona sea positiva, incluso aunque no nos demos cuenta” (Morales & Olza, 1996, p.338).

Estando disponibles en el universo de posibilidades de otro para escoger, ser escogidos nos posiciona en el lugar de lo capitalizado, ser deseado por otro significa que poseemos ciertas características físicas y psíquicas que son valoradas.

Por último, las barreras son todos aquellos obstáculos, que bajo las creencias, percepciones y experiencias propias de la pareja, fortalecen y prosperan el amor de ésta, a través de la creación de enemigos externos que intentan destruirla (Sternberg, 1989). No obstante, estas barreras pueden resultar útiles y reales, en tanto el enemigo es impotente, ya que por el contrario las parejas que adquieren ese hábito pueden encontrar al enemigo en el otro, resultando el fracaso de la relación. Este fenómeno ocurre recurrentemente en los amores ideales de la industria cinematográfica, según Herrera (2010), es conocido como el “efecto Romeo y Julieta”, donde la adversidad estimularía la pasión. La novedad en algún momento desaparece para dar paso a la rutina y la necesidad de la adversidad aparece como solución al aburrimiento. Lo que aquí ocurre es el apareamiento de la resistencia frente a la normalidad. Cuando se cumple el deseo, ya no hay magia, aparece el mecanismo que revive el deseo, la fórmula infalible es prohibir o generar novedades para volver a desear.

Hemos observado que la teoría puede ser real en tanto ha adquirido su fortaleza en la comprobación empírica, pero no debemos olvidar que lo que estos dispositivos han hecho ha sido normalizar los procesos. Hemos llegado al punto de creer que estas condiciones son naturales. Todas las teorizaciones que hemos visto hasta ahora sobre la atracción pueden coincidir con la vivencia de la mayor parte de la población occidental, lo importante es comprender que aquello que aparece como regla natural en el fenómeno, es una construcción que se produce en el seno de los modos de producción de la sociedad. Los discursos de las disciplinas establecen formas de comportarse, que corresponden a un modo de vida determinado.

Por último el fenómeno de la atracción se encuentra subordinado a la problemática del sexo, puesto que en este proceso es el hombre el que generalmente da inicio al cortejo, siendo éste portador simbólico de las cualidades y habilidades requeridas para el cumplimiento de los ideales sociales. Por ejemplo, el hombre es el que invita a salir, el que saca a bailar, el que paga la cuenta, y el que pasa a buscar a la mujer (Illouz, 2009).

5.4.3. Pareja

Existen muchas formas de comprender lo que significa estar en pareja. La posición que se adopta, los variados discursos y formas de vincularse, etc. componen un complejo abanico de posibilidades, éstas son particulares en cada relación, y comprenden la heterogeneidad de expresiones dentro de nuestra sociedad. “Somos fruto de una pareja, nosotros mismos seguramente vivimos en pareja, estamos rodeados de parejas. Resulta asombroso por tanto, la dificultad para hablar de la pareja en términos concretos” (Caillé, 1992, p.21).

Es cierto que estar en pareja puede resultar indefinible por la amplísima gama de actores y posibilidades de unión, no obstante estar en pareja significa siempre ser dos, y por lo mismo contienen el germen de la monogamia.

Algunos autores ponen énfasis en la fidelidad, otros en el respeto, la comunicación, etc., las opiniones son diversas, y de alguna forma cada cual vive este vínculo a su manera. Son numerosas las descripciones que se realizan de la pareja desde el ámbito académico. Neuburger (1998) se pregunta:

¿Qué es una pareja? Muchos son los que hoy en día utilizan la palabra “relación” para explicarlo. Dos personas se eligen con arreglo a cualidades físicas, morales o intelectuales, o también por razones puramente inconscientes, que tienen que ver con el pasado de cada uno. El resultado es un estado de enamoramiento alimentado, por lo general, por unas relaciones sexuales satisfactorias que completan unas relaciones de comunicación igualmente gratas (p.23).

Por otra parte Maureira (2011), comprenderá a la pareja como una dinámica relacional que dependerá siempre del espacio donde se desarrolle, “[...] el contexto cultural en donde ambos individuos han sido formados y donde se desenvuelven [...] influirá directamente en la forma en que ambos *ven* y actúan dentro de una relación”(p.323).

Se desprende de esta descripción que la pareja se encuentra enmarcada y predispuesta por la estructuración social, se halla inmersa dentro de una cultura específica, donde los modos de sentir, pensar y hacer, son comunes tanto al sujeto como a las relaciones humanas.

En la actualidad las parejas se conforman voluntariamente, cada sujeto tiene la capacidad de decidir si desea o no generar un compromiso con otro y ya vimos algunos de los motivos que propician la elección. En esta forma de ser pareja no se pierde la individualidad y, si bien existen contextos favorables y adversos para desenvolverse como pareja, la elección de compartir la vida, o un tiempo de la vida con alguien, se expresa de manera consciente, dirigida a permanecer en el tiempo.

Sin embargo, nos damos cuenta que hombres y mujeres no asisten al compromiso en las mismas condiciones, ningún sujeto llega a ser pareja en igualdad, aun cuando sean del mismo sexo, ambos se desenvolverán desde posicionamientos conocidos, únicos, incorporados como forma de ser pareja, actitudes, palabras, estados, actividades, sentimientos, compromisos, etc.

En el nacimiento de la pareja existe invisiblemente un acuerdo de actitudes, no es lo mismo compartir sin compromisos que hacerlo cuando ya hemos decidido ser pareja y mostrarnos con este título frente a nuestro entorno (aun cuando hagamos las mismas cosas, y compartamos el mismo tiempo que antes de serlo).

Así como internalizamos las estructuras del orden social, internalizamos lo que significa ser pareja, y hay en torno a ella múltiples ideas. Decidir estar en pareja significa aceptar un tipo de contrato invisible donde tenemos derechos y deberes.

Se genera una norma dentro de una norma, su incumplimiento no significa una sanción, puesto que lo que opera son las presiones sociales, las pautas de conducta, el peso de las instituciones. Cada miembro de la pareja procura que el otro cumpla con sus deberes y compromisos, mientras se encuentra en un permanente proceso de auto vigilancia que, si bien, no lo restringe ni lo impide de cumplir con lo establecido, le supone una traición moral y ética que de ser descubierta significaría el rechazo social.

5.4.3.1. Las fantasías de estar en pareja

Existen variados mitos sobre la pareja: que hay una media naranja, que todos tenemos un alma gemela, que podemos cambiar al otro con nuestro amor, que el amor verdadero es para siempre (Ferrer, Bosch & Navarro, 2010). Todas estas creencias circulan en nuestra sociedad como mitos. Según De Rougemont (2010) “[...] un mito no tiene autor. Su origen debe ser *oscuro*. Y su sentido mismo lo es en parte. Se presenta como la expresión totalmente anónima de realidades colectivas, o más exactamente comunes” (p.19). Este autor plantea que los mitos obtienen su ganancia de una fuerza subterránea, que es aquella que no proviene de las ciencias pero que emerge como discurso verdadero.

Estas creencias compartidas respecto al amor y la pareja, son evidencia de que los ideales del amor romántico se han construido, no sólo desde las ciencias, sino que también, y con mayor fuerza desde los mismos sujetos. “El carácter más profundo del mito es el poder que ejerce sobre nosotros, generalmente sin que lo sepamos” (De Rougemont, 2010, p.19), siguiendo la idea de este autor, el mito romántico es el prototipo ideal de la pareja, por lo mismo, su vínculo con lo valioso y lo deseable es bastante estrecho. El mito como artefacto construido ejerce poder manifiesto sobre el espacio social, no obstante, el deseo se reconoce en el mito, y es por esto que su secreto está íntimamente ligado con los sujetos que desean, ya que son estos los que mantienen viva la tradición. El mito es la formación invertida representante de la ideología y el deseo el lugar latente de su reconocimiento, las palabras y las narrativas entregan un

fundamento, una norma, de lo que debiese considerar ideal y desviado, el mito es el fundamento para direccionar el deseo, entrega los objetos y las formas con las que el individuo constituye su creencia.

Según la Fundación Mujeres (2011), existen diversos mitos en el amor romántico, que pueden ser agrupados en cuatro categorías. En primer lugar, el mito del amor predestinado; la media naranja, homologable al de alma gemela nos dice que existe en el mundo alguien predestinado a estar a nuestro lado, alguien que tiene todo lo que nos falta y para quien nosotros tenemos su otra parte (Ferrer et al., 2010). Por ende, el que siente que ha encontrado ese amor, no debe perderlo por ningún motivo, puesto que no hay otra persona en el mundo que sea capaz de complementarnos y hacernos felices. En segundo lugar, la idea de que “el amor todo lo puede”, en este mito entra la idea de que el amor puede cambiar a las personas, la creencia en que los polos opuestos se atraen y entienden mejor y la fe en que el amor verdadero lo perdona todo. En tercer lugar, que “el amor es lo más importante y requiere entrega total”, aquí adquieren fuerzas las ideas de poner al ser amado en el centro de nuestras vidas, entregarse por completo, renunciar a la intimidad y poner en el otro la capacidad de hacernos felices. Por último, pensar que “el amor es posesión y exclusividad”, donde los celos se consideran una muestra de preocupación y de amor, donde el matrimonio como compromiso legal reafirma el amor para toda la vida.

Lo interesante de rescatar sobre estos mitos, es también la diferenciación en términos de género que proporciona diversas miradas en torno a la concepción del amor romántico y sus respectivas prácticas. La creencia de estos mitos y por ende su perpetuación pareciera recaer en lo femenino, son las mujeres las que se sienten más atraídas por este tipo de narraciones, lo cual nos hace pensar por ende que el amor romántico, con sus ideales y prácticas, pareciera ser una parte intrínseca de la subordinación social de las mujeres. Los dispositivos que operan a favor de este hecho, han facilitado que esta diferenciación con respecto a la receptividad mítica persista en prolongar una desigualdad que no merece justificación. Por lo tanto no es poco común encontrar elementos discursivos que reflejen este hecho.

Una de las novelas y películas más exitosas de nuestros tiempos es la “Saga Crepúsculo”, un fenómeno que ha vendido más de 42 millones de copias en el mundo, y que arrastra a una enorme cantidad de adolescentes a una reformulación de los mitos del amor romántico

(Fundación Mujeres, 2011). Esta historia representa aquellas formas míticas, donde un hombre súper-poderoso y seductor, malvado pero un buen amo, lucha contra sus propios instintos y contra la muerte, por el amor que siente, y una mujer común que es rescatada y protegida de todo peligro. Por ejemplo, el personaje principal, tiene todas las características de un príncipe de hadas y superhombre “[...] amable, sensible, generoso, inteligente, galante, guapo, rico y está “maldito” [...] héroe romántico [...] posee un ánimo justiciero con un pasado violento [...] y no rehúye las soluciones brutales si tienen un fin justo” (Martínez, 2009). Además el hecho de que esté “maldito”, acentúa a un ideal de mujer sanadora, que cuida de los demás, ya que para ella es lo primordial, intensificando así una complementación perfecta que nos hace identificarnos con este ideal de amor romántico.

Todas estas creencias propician el desarrollo de expectativas de los sujetos frente al amor romántico, pensar que existe un ser único en el mundo hecho para nosotros, significa que al encontrarlo y al perderlo después, nunca podremos ser felices. Para quien cree en el amor predestinado será extremadamente placentero haberlo encontrado, y, si en el andar de este sujeto, su pareja comienza a demostrar conductas agresivas o abusivas, sentirá un profundo miedo a dejarlo, puesto que media naranja sólo hay una en el mundo. Así mismo con la creencia de que el amor todo lo puede, todo lo tolera, todo lo soporta. Es de esperarse entonces que gracias al poder naturalizador de la dinámica de lo simbólico y lo discursivo, los estereotipos de cada sujeto que integra la relación de pareja soporten y justifiquen conductas que van en desmedro de la posición femenina fomentando mitos que fundamenten este actuar. Así el papel que asume lo masculino por sobre lo femenino, permiten prácticas violentas, algunas presentadas como micromachismos que se arraigan en nuestra sociedad. Por mencionar un ejemplo, la actitud corporal que no coincide con el lenguaje verbal que un hombre utiliza para mostrar su malestar frente a una situación (Bonino, 2008); “[...] a mí no me importa que salgas sola dicho con cara de enfado, cuando la mujer decide realizar una actividad personal sin él, y que la hace sentirse abandonante y culpable” (p.12)

El extremo de esta situación lo representa la novela “Cincuenta sombras de Grey”, en sus tres volúmenes. “La exitosa combinación de historia romántica y juego erótico de alto voltaje que ha tocado la fibra de muchas mujeres” (Cincuenta sombras, 2012). Un fenómeno editorial que ha centrado su temática en una extraña relación entre un hombre y una mujer, donde el primero

destaca por su sadismo y aire dominador, y la última por su sumisión y masoquismo. Un hombre descrito como guapo, inteligente, seductor, experimentado, al cual se le puede perdonar todo tipo de acciones, encanta con sus cualidades a una tímida mujer, dispuesta a experimentar sexualmente todos aquellos actos que su género reprime.

Esta situación nos lleva a cuestionarnos acerca de la progresiva construcción de deseo que se hace en torno a la figura del amor; en él se acepta todo porque una segunda oportunidad tan especial no se presentará jamás. El juego entre la pareja que se mezcla con el gusto, la culpa, el miedo, y el placer, que se manifiesta en el libro, nos sirve para extrapolarlo a una realidad en la cual, las mujeres se ocupan de experimentar placeres culpables cargados al mismo tiempo de una moralidad que las desvaloriza, pero las dispone a aceptar cualquier cosa para conseguir ideales del amor tan anhelado, transmitiéndolo en la medida que sus actos corresponden a impulsar este fenómeno. Por otro lado, una figura potente y masculina que no se cuestiona su posición, goza y carga con los privilegios adjudicados y producidos por la sociedad. Una lógica que funciona, que atrae y se mantiene, ya que desata la desigualdad, la violencia actual y aceptada, disfrazada de cualidades que embellecen a los sujetos y sus actos proporcionado valor a una relación de dominación donde pareciera que no falta nada para hacerla tan llamativa y experimentada.

Los mitos del amor romántico, que son finalmente los fundamentos del romanticismo del amor en nuestra sociedad, son verdaderos vehículos de perpetuación de la violencia. No solamente de la violencia física, sino, con mayor fortaleza de la violencia simbólica. “[...] el amor es dominación aceptada, desconocida como tal y prácticamente reconocida, en la pasión, feliz o desdichada” (Bourdieu, 2000, p.133). Este amor romántico va acompañado además de estereotipos y roles aceptados y naturalizados que dan más fuerza a esta violencia, que en sus expresiones como los celos, la seducción forzada, la desvalorización sexual, la violencia y la constante reactivación de una ilusión, hacen que la superioridad por sobre la sumisión esté marcada como regla permanente de la perpetuación de aquellos ideales románticos, que a simple vista parecen no tener nada de peligrosos, y donde peor aún, se ponen como elementos primordiales y excusas perfectas que dotan de sentido a esta relación, ya que cada cual cumple con su rol que corresponde a un modo de ser que a la vez es requerido y exigido por la sociedad.

5.4.3.2. Celos y fidelidad.

Han existido diversos estudios acerca de la naturaleza monógama del ser humano. Desde la genética existiría una predisposición a desarrollar ciertos patrones de conducta dentro de las relaciones de pareja. Según Walum (2008), el factor biológico de la fidelidad estaría determinado por la hormona vasopresina. La posibilidad de ser “infiel” estaría ligada a una variante genética. Por otra parte, Barash y Lipton (2003) plantean que la monogamia es un mito y que el ser humano puede sentirse atraído por más de una persona a la vez (Herrera, 2010).

Desde que se conforma la pareja, comienza el juego de la dominación, el sentimiento de posesión del otro, y de ser pertenencia del otro, esto significa que de aquí en adelante no somos tan libres, hay restricciones y la primera de éstas es que debemos ser fieles a nuestro amado o amada, que no hay ojos, ni tiempo para otro. Y esperamos que el otro lo viva exactamente de la misma manera. Se construyen los sentimientos de exclusividad y posesión.

La construcción del amor en la pareja excluye el deseo del otro por otra persona, con esto se desvanece el ideal del amor altruista que solamente desea la felicidad del otro (Herrera, 2010). Mi pareja pasa a ser parte de mi propiedad y, por ende, debo cuidarla para no perderla.

Claramente en la actualidad es muy común pensar al otro como objeto de nuestros deseos por ende de nuestra propiedad, la otra persona no puede compartir su vida e intimidad con otras personas como lo hace con su amante. Cada vez que el otro es considerado como propiedad se invalida la posibilidad de que esa persona se desarrolle sin compartir su vida con uno, se le imposibilita en cualquier momento de continuar su camino solo o acompañado, por ende no es considerado su deseo como humano, sino su proximidad como objeto, es preferible atrapar a la persona de cualquier manera, a través de contratos simbólicos o de facto para que el otro sea mi objeto personal. Se ha cosificado a esa persona, donde no importa su humanidad si no sólo la función que cumple en el deseo de su pareja.

Por lo mismo los celos son el mecanismo primordial para la eficacia de esta cosificación, porque representan un acto político, un acto de opresión, donde se coarta la libertad del otro. Los celos son dispositivos por excelencia del sentir, los cuales proliferan eficazmente como tecnologías con el objetivo de perpetuar la monogamia, inhibir el deseo y de esta forma eternizar

la propiedad privada. Pueden regular las relaciones sociales, pero igualmente pueden alterar gravemente el orden social, siendo las víctimas comúnmente las mujeres (Femicidio). El problema de los celos, es que no son únicamente manifestación de la posibilidad de pérdida de control sobre el objeto, sino en algunos casos, más gravemente, la manifestación tácita de la posibilidad de prohibir el deseo de la otra persona. Por ejemplo, el celoso puede sentirse incómodo no sólo porque su pareja quiera verse más guapo/a para otro imaginario (amante), sino que sus celos pueden estar direccionados a la potencialidad de hacerlo, de desear verse más guapos. En ese sentido, los celos se comportan trágicamente, ya no como forma de enajenación persecutoria, sino como un poder que oprime al otro, que busca limitar su deseo e impedir su satisfacción.

5.4.3.3. El amor en la vida cotidiana

El capital social que se adquiere al conformar una pareja contiene un carácter positivo del amor romántico, ya que esta relación permite el establecimiento de una red duradera intercambio simbólico y materiales, tanto económicos como afectivos. Según Yela (2000) el amor “[...] es responsable de la satisfacción de muchas necesidades psicológicas básicas” (p.219). Este autor afirma, que los vínculos amorosos nos permiten compartir, satisfacer la necesidad de filiación, nos entrega protección, estabilidad y seguridad, posibilita conocer a una persona en su intimidad, nos entrega apoyo emocional, y satisface la necesidad de compañía.

Además, como producto de la modernización y del desarrollo de tecnologías, la conformación de pareja puede desarrollarse en contextos de multiculturalidad, habilitando espacios de apertura cultural.

No obstante, el problema del ser humano que asume como real el mito del amor romántico, es que cuando la etapa del enamoramiento ha concluido, se ve enfrentado a la realidad del amor en la vida cotidiana. Peck (1997), afirma de acuerdo a su experiencia como terapeuta que “[...] millones de personas malgastan grandes cantidades de energía en un intento inútil y desesperado de hacer que la realidad de sus vidas se ajuste a la irre realidad del mito” (p.92).

Son precisamente los ideales del amor romántico los que la mayor parte de las veces se ven confrontados con la realidad y provocan la sensación de haber fracasado. El problema parece ser que el amor romántico ha calado con fuerza como ideal de las parejas de la época, y de lo que sabemos de él, poco sabemos de lo que ocurre cuando el estado de fascinación finaliza. Beck & Gernsheim (2001) nos advierten: “El amor es placer, confianza, cariño. Eso es cierto, por lo menos como promesa. Pero todo lo demás y lo contrario no son menos ciertos: es aburrimiento, rabia, costumbre, traición, destrucción, soledad, terror, desesperación, risa” (p.31).

Cuando la pareja ya consolidada debe enfrentarse a la trivialidad de lo cotidiano, cuando ya se conocen tanto que nada es una sorpresa y cuando estar juntos se transforma en una rutina, es el momento de trabajar por el amor. Fromm (1959), plantea que el amor es un arte que requiere de la voluntad y el trabajo del sujeto.

Según Illouz (2009), en este momento se evidencia la contradicción entre amor romántico y amor hedonista, la colisión entre una idealización mítica y la realidad cotidiana. La noción romántica está vinculada a una pasión incontrolable y sobrecogedora, que impulsa a los amantes a enfrentar los peligros y obstáculos que se imponen a su amor, y es mediante diversas aventuras sobre una realidad adversa que logran la felicidad. Sin embargo, las exigencias de la vida, van reconciliando paulatinamente a los enamorados con la realidad. Un amor que debe vencer, no sobre la fantasía, sino sobre una noción realista enmarcada en la rutina, el consumo y el trabajo.

Desde ahí, es que las nuevas disciplinas y narrativas combaten y se resisten al fracaso de las relaciones amorosas, mediante nuevas tecnologías que construyen y confluyen con un nuevo tipo de amor, el amor hedonista..

Estas nuevas formas de amor son mecanismos que se manifiestan de dos formas, en primer lugar, se reemplaza paradójicamente, la pasión indomable por un dispositivo de conservación del amor, mediante una originalidad “guionada” y una espontaneidad premeditada, que busca alimentar a través del heroísmo, sorpresa, aventura o innovación sexual, el amor de pareja, manteniendo al otro enamorado. Y en segundo lugar, una vinculación basada “metafóricamente” en un intercambio capitalista, donde el trabajo invertido debe ser recompensado, se basa en una economía del placer que está centrada en la satisfacción del otro a través de lo que uno puede

obtener de esa relación (individualismo utilitarista). Por ende, si no se cumplen mis expectativas y no estoy dispuesto a entregar más de mi producción, simplemente abandono.

El hedonismo está estrechamente ligado con la fuerza de trabajo, donde la relación amorosa se basa en la inversión y beneficio. El mercado de la pareja es algo que puede ser manejado por la razón y en ese sentido el amor es una mercancía que puede ser negociada.

Si bien, desde esta mirada la pareja puede ser activa en la toma de decisiones, éstas se ven afectadas directamente por la influencia del sistema social, que enmarca a la pareja en un discurso romántico, que ejerce hegemonía sobre otras alternativas de vinculación.

Asumirse en pareja en la actualidad, significa aceptar que estas características particulares de la institución atraviesan la voluntad individual. Increíblemente la manifestación más clara de cómo opera la institucionalidad en la pareja es la misma existencia de la pareja, puesto que se asume que en esta forma de vinculación amorosa sólo pueden haber dos personas amándose la una a la otra, y, que entonces el amor, solo puede existir hacia una persona a la vez.

5.4.4. Amor y Dominación

El tiempo no ha pasado en vano, y sin duda la historia de la pareja del siglo pasado no es la misma que la de hoy, aun cuando muchas tradiciones se mantienen. Si planteamos a la pareja como un juego de estrategias, un campo de batalla donde las diferencias se presentan en términos de pérdidas y ganancias, comprendemos que durante siglos la mujer fue despojada de su capacidad activa, y, por ende sometida al régimen de lo masculino. Sin embargo, en la actualidad, las posiciones simbólicas han cambiado, ya no permanecen estáticas, sino más bien se encuentran en permanente transitoriedad.

Muchos hombres siguen resistiéndose a la pérdida de su poder y autoridad, pero otros muchos desean tener relaciones igualitarias con las mujeres, implicarse activamente a nivel emocional y sexual con sus parejas, implicarse y disfrutar de su paternidad, y compartir las tareas domésticas (Herrera, 2010, p.181).

No obstante se han construido diversos instrumentos, mecanismos de dominación que aceptamos y reactivamos sin ser conscientes de la violencia simbólica que mantenemos al revivirlos. El poder simbólico ejerce su fuerza a través de la aceptación no consiente de estar ubicado en algún lugar determinado en un campo específico. Una forma de violencia simbólica dentro de la pareja es aquella que es ejercida cuando la mujer exige a su pareja que cumpla con el ideal de lo masculino, que sea protector, que la mantenga, etc. y por otra parte cuando el hombre espera de la mujer una actitud maternal que se demuestre en todo tipo de acciones, como ir a buscar a los hijos, que vele por la vida afectiva de él y su entorno. No obstante la mujer tampoco proporciona la posibilidad y el espacio para que el hombre cuide a sus hijos, acusándolo de no estar capacitado para esta función.

Los ideales del amor romántico son funcionales para la feminidad y la masculinidad. Basado en el estudio de Jones (2010), la complicidad de los hombres y de las mujeres, en relación al sexo, se expresa en la posición de actividad o de pasividad que representan las figuras fálicas, y el simbolismo que reafirma la actitud predominantemente viril de las sociedades. Los hábitos orientan la conducta sexual de los jóvenes, que por un lado, en el caso de las mujeres generalmente viven la sexualidad como legítima cuando se encuentra en el marco del noviazgo y del romanticismo, y en el caso de los hombres es una opinión habitual pero no constituía algo fundamental. Es importante para la mujer defender su reputación, debido al temor de ser catalogadas como prostitutas, lo cual no funciona del mismo modo para los hombres, donde la penetración simboliza el paso de la niñez a la adultez; es el traspaso de una barrera mágica que valoriza al hombre. Por ende, es común, los relatos de las mujeres acosadas constantemente por sus parejas en relación al sexo, los que presentan una insistencia en relación al acto sexual.

El orden patriarcal no sólo impone su fuerza a las mujeres en una sanción pública y moral, sino que también a los hombres en su capacidad de ser dignos herederos de una cultura falonarcisista, deben demostrar que son máquinas sexuales y que por ningún motivo deben ser manipulados por otros, a diferencia de la mujer que su cuerpo es manipulado y acosado incesantemente por los hombres. La presión social no solamente viene del mismo sexo, como cuando los hombres deben reafirmar su postura viril en el grupo frente a las prostitutas para consolidar su identidad masculina, sino que además del sexo opuesto haciéndose cómplices de esta dominación.

En una pareja conformada no es raro que producto de esta supremacía del hombre, la sexualidad muchas veces se viva de manera forzada para la mujer. Sin embargo, la mujer también hace uso de esta condición, comprendiéndose como víctima y actuando como si le fuese negado el goce de su sexualidad. Con esto, se identifica con todo aquello que le sea excluyente, y potencia los aspectos que nutren su posición de adorno en la sociedad, como la preocupación por la estética. No obstante, en el ejercicio libre de su sexualidad, la mujer podría liberar al hombre de su carga de salvajismo ligada al acto sexual.

Además existen prácticas sutiles dentro de la pareja que perpetúan esta lógica. Algunos ejemplos de esta situación se pueden encontrar en Bonino (2008). En primer lugar el abuso del tiempo de la mujer en virtud de la ociosidad del hombre, cuando éste invita a sus amigos, compañeros de oficina, jefes, etc. a la casa y no se preocupa previamente de que estén las condiciones necesarias para la recepción de comensales, por lo que además se posiciona a la mujer como la reina del hogar, de lo doméstico, ya que es ella la que se encarga de los preparativos de esta reunión. En segundo lugar la apropiación del espacio en común que comparte una pareja, cuando uno de los miembros se apodera de la exclusividad de algunos objetos de la casa, y cuando además se asume a priori que en ese uso del espacio debe ser uno u otro el encargado del orden y de la limpieza, librando al otro de esa responsabilidad, no contribuyendo e incluso manteniendo el desorden, cuando por ejemplo, no se lava la loza, no se recoge la ropa, etc. En tercer lugar vemos que cuando un miembro de la pareja comete un error, su manera de remediarlo es mediante mecanismos como prometer cosas que a la larga no se van a cumplir, llegar con regalos o dar lástima. En el caso de una discusión puede acabar en una imposición de verdad, descalificando los argumentos de la otra persona, al límite de ridiculizarla.

Debemos comprender que todas estas situaciones se establecen en los principios de división del espacio, que son a la vez esquemas sociales, los cuales orientan a los sexos a actuar según aquello para lo que ellos piensan que fueron hechos. La dominación se ejerce con la complicidad de quien la sufre (Bourdieu, 2000), pero también los dominadores están dominados por esta dominación, no obstante el hombre se encuentra en una posición favorecida.

Estar en un lugar no significa permanecer en ese lugar, en el caso de la pareja quien domina y quien se deja dominar no son lugares estáticos, no son estables, por el contrario, alguien puede

ser dominado, (y estar contento en ese lugar) temporalmente y a ratos, estar en el lugar del opresor.

La posición de opresor y oprimido en la relación de pareja no es una posición instituida de por vida, en este tipo de relación humana, quizás más que en cualquier otra, existe una movilidad permanente de las posiciones. No obstante, hay quienes mediante la incorporación de hábitos determinados, se encuentran la mayor parte del tiempo del lado de quien se deja oprimir, o por el contrario, del lado de quien está acostumbrado a ejercer la dominación sobre el otro.

Zizek (2001), plantea respecto de las posiciones de opresor y oprimido, que no son oposiciones en guerra, aquellos que se encuentran privados de su libertad no deben luchar contra quien parece ser el que lo despojó de su libertad, sino comprender que ambos se encuentran en un rol permitido por las estructuras sociales.

El error de esta actitud no consiste en que sea “demasiado radical”, en que quiera aniquilar al Otro en lugar de reemplazarlo, sino, por el contrario, en que no es lo bastante radical: no examina el modo en que la identidad de su propia posición (la posición de obrero, de mujer, de afroamericano...) está “mediada” por el Otro (no habría obreros sin un capitalista que organice los procesos de producción, etcétera), de modo que para liberarse del Otro opresor es preciso transformar sustancialmente el contenido de la propia posición (p.81).

Desde la lógica hegeliana, Freire plantea que el oprimido contiene en sí mismo lo único que puede ser si no es oprimido; opresor. No obstante, el mismo autor plantea que la lucha debe darse en contra de los mecanismos que propician la existencia de estas oposiciones.

Lucha que sólo tiene sentido cuando los oprimidos, en la búsqueda por la recuperación de su humanidad, que deviene una forma de crearla, no se sienten idealistamente opresores de los opresores, ni se transforman, de hecho, en los opresores de los opresores sino en restauradores de la humanidad de ambos (Freire, 1973, p.25).

Tal como lo expresa Bourdieu en “La dominación masculina”, los hombres no son, ni deben ser el objetivo de lucha, sino aquella división simbólica que arbitrariamente nos ha distribuido en lugares específicos que facilitan la reproducción de la dominación y la violencia simbólica.

5.5. Salidas al supuesto anquilosante de la dominación romántica

Es fundamental revisar aquellos discursos que han emergido de distintos núcleos de inteligibilidad y aunque no representen prácticas concretas pueden darnos nuevas nociones conceptuales sobre el problema del amor, como analizar y ver si es pertinente construir desde ahí nuevos discursos, tecnologías y prácticas en torno a la problemática.

Pensar que puedan existir nuevas formas de relación amorosa es el primer paso para abrir cuestionamientos, hacerse nuevas preguntas e intentar encontrar o crear nuevos caminos. Si bien, nos parece complejo exponer propuestas, ya que no sabemos si en realidad sus consecuencias prácticas signifiquen una transformación positiva de las relaciones humanas, si queremos exponer acá algunas propuestas de autores que nos parecen interesantes para adentrarnos en la posible concepción nueva del amor.

Como ya hemos visto, suponer un cambio en las relaciones amorosas, significaría un cambio del orden social, que como también hemos estudiado, es complejo por la profundidad con la que éste se encuentra arraigado en los sujetos. La lógica del poder atraviesa toda relación humana y por lo mismo es complejo imaginar una relación en donde ningún sujeto ocupe un lugar de superioridad respecto de otro. No obstante, evitar encontrar caminos, tampoco ayuda.

Giddens (2000) plantea el ideal de la “relación pura” en donde ambos sujetos se encuentran en igualdad, donde no hay jerarquías. En esta relación se han vencido los ideales del amor romántico para dar paso al amor altruista, donde hay confianza y las ganancias que se obtienen de la relación provienen de la misma y no de quitarle valor al otro. Esta relación pura sería la base del amor confluyente.

El amor confluyente es un amor contingente, activo y por consiguiente, choca con las expresiones de “para siempre”, “solo y único” que se utilizan por el complejo del amor romántico. [...] El amor más confluyente tiene la mayor posibilidad de convertirse en amor consolidado; cuanto más retrocede el valor del hallazgo de una “persona especial”, más cuenta la “relación especial” (p.63).

Por otra parte Kolontay (1935), plantea que la alternativa al matrimonio (en nuestros tiempos la relación de pareja) es la unión libre, donde se elimina el derecho sobre el otro, la mujer y el hombre son liberados de su rol de posesión de otro para dar paso a la libertad y por ende al

fracaso de la propiedad privada, por lo menos en las relaciones interpersonales, y como hemos visto que los modos de vida se corresponden con las ideologías, la transformación del amor, puede abrir un nuevo espacio a una nueva forma de organización social. La autora propone un “[...] reconocimiento mutuo y recíproco de sus derechos, sin pretender ninguno de los seres unidos por relaciones de amor la posesión absoluta del corazón y el alma del ser amado (Desaparición del sentimiento de propiedad fomentado por la civilización burguesa)” (p.123).

Los planteamientos de Fromm (1959) también son fundamentales para esta nueva mirada. Para este autor un paso primordial es el considerar al amor como un arte de igual manera como el arte de vivir, es por eso que para él, el “[...] amor debe ser esencialmente un acto de la voluntad, de decisión de dedicar toda nuestra vida a la de la otra persona” (p.60). Por lo tanto considera la importancia de asumir que cuando amamos a alguien debemos emprender un camino que implica trabajo y decisiones diarias.

Estas concepciones se separan radicalmente de los ideales del amor romántico, asumen que no existe un sentimiento natural y con esto posicionan al sujeto como un ser activo en todos sus aspectos (actitud, comportamiento, emoción). De esta manera se abre el espacio para el sujeto creador; agente.

Por último, para que ocurra la reconstrucción de categorías, las nuevas formas de hablar deben permear las instituciones. Nosotros como portadores del poder de la disciplina psicológica tenemos el deber de problematizar a los individuos con el objetivo de generar aperturas y conocimientos respecto de aquellos aspectos dóxicos que perpetúan la lectura androcéntrica del mundo. Solo así, estaremos siendo responsables de nuestro compromiso con el mejoramiento de la calidad de vida de los seres humanos. Coincidimos con Bourdieu (2000):

Sólo una acción política que tome realmente en consideración todos los efectos de dominación que se ejercen a través de la complicidad objetiva entre las estructuras asimiladas (tanto en el caso de las mujeres como en el de los hombres) y las estructuras de las grandes instituciones en las que se realiza y se reproduce no sólo el orden masculino, sino también todo el orden social (comenzando por el Estado, estructurado alrededor de la oposición entre su «mano derecha», masculina, y su «mano izquierda», femenina, y la Escuela, responsable de la reproducción efectiva de todos los principios de visión y de división fundamentales, y organizada a su vez alrededor de oposiciones homólogas) podrá, sin duda a largo plazo, y

amparándose en las contradicciones inherentes a los diferentes mecanismos o instituciones implicados, contribuir a la extinción progresiva de la dominación masculina (p.141).

VI. CONCLUSIÓN

El desarrollo de la investigación y la revisión de las distintas teorías que encuentran su punto de conexión en la construcción social de la realidad y el poder, nos abrió espacio a la integración conceptual de elementos que nos permitió comprender que los modos de estructuración psicosociales que se expresan en la construcción social del sujeto, se relacionan directamente con una lógica dialéctica de la producción de los modos de vida y la construcción simbólica que se expresa como formas ideológicas en nuestra dinámica social manifestada en el discurso, en el cuerpo, en los espacios, y por ende en nuestra realidad. Asumir a esta última como una construcción social, implicó entender que las sociedades de acuerdo a su organización económica y política, han configurado saberes y verdades en las relaciones sociales, mediante lógicas discursivas que han mantenido una línea normativa de nuestro sentir, pensar y actuar y en nuestros ideales del amor romántico. Si bien parecen contener en sí mismas la fuerza de su estabilidad, la construcción simbólica producida en conjunto por los elementos de la sociedad es el fundamental soporte de esta realidad.

Este escenario ha variado en el tiempo, al igual que las tecnologías y discursos que se proporcionan a los ideales que marcan una época, pero las lógicas de dominación y de poder se han mantenido disfrazados de otros nombres y acciones; el orden simbólico penetra profundamente en los seres humanos, por lo que pretender que el ámbito discursivo sea totalmente eficaz en la transmisión de distintas prácticas, asumidas como verdades, desconoce el ámbito de durabilidad y de arraigo de los procesos psicosociales, por ende sus características inconscientes, expresadas en un orden del mundo que contiene nada más y nada menos que la violencia simbólica en su historia.

Los ideales del amor romántico que configuran a la pareja actual y al sujeto no quedan exentos de este proceso. Este amor construido históricamente entre lo femenino y lo masculino, se sigue experimentando de acuerdo a cada sociedad, espacio y tiempo en que los sujetos se desarrollan de manera dóxica. Es este juego dinámico y explosivo el que regula, produce y reproduce la gama de significados en que los sujetos se aferran y recrean constantemente,

creando y dando soporte a estructuras objetivadas de dominación, que se viven como reales incluso dentro de la heterogeneidad que se manifiesta en las relaciones sociales.

A través de una concepción histórica y materialista del amor romántico pudimos reflexionar sobre cómo éste se engendra en variados desplazamientos de la figura del amor y de la sexualidad humana, desde el erotismo a la represión y sublimación de su pasión, además, está construido en una vorágine de significados, que buscan regular la práctica del mismo, y sobre todo del componente erótico, de controlarlo o restringirlo, manipularlo incesantemente para producir un amor erigido en la moral, en las disciplinas y el poder del significado. Cuando vemos aun como hombres y mujeres viven y cuentan de diferente manera sus experiencias sexuales, donde lo normativo y aceptado es que una mujer sea más recatada, o que la pareja cumpla a cabalidad con sus diferentes etapas que se han construido en torno a ella, nos hace cuestionarnos si realmente esta regulación ha cedido con el tiempo, o más bien se ha manifestado con otros actos y agudezas.

El amor contiene el germen de la dominación, y expresa en su historia la desigualdad entre los hombres y las mujeres, es la manifestación de la vida de los sujetos y determinadas formas ideológicas de control basada en sus formas productivas; un inconsciente androcéntrico. El amor ha tomado un camino de gratificación y se ha reificado debido a que las sociedades han construido ilusoriamente sobre él mecanismos y expresiones de gran beneficio y productividad que permiten su estabilidad, obviando la violencia simbólica y el eufemismo de los vínculos que contienen la virulencia de la opresión y explotación de hombres y mujeres. Este ejercicio político se disfraza de valores positivos objetivándose en la realidad, manifestándose a través de la constante creación de mitos naturalizados, teorías biológicas, descriptivas y funcionales, que son amparados por el ejercicio científico, configurándose como fuentes de verdad, que al interiorizarlas como habitus reproducen un sistema de desigualdad, consumo y violencia. Esta situación se manifiesta en los celos como un elemento fundamental que expresado con equilibrio aporta intensidad a la pareja, la fidelidad permitida en unos más que otros y la manera de vivir la sexualidad que no perdona restricciones y beneficios según el sexo. Es así como pudimos ver reflejada esta gran paradoja del amor romántico, que no es más que la producción regulada de nuestra afectividad por artefactos sociales y dispositivos instalados que están estrechamente vinculados a una ideología que opera constantemente en nuestros modos de vida y por ende en la

construcción del sujeto y sus relaciones de poder, lo que nos amplía la mirada a un ámbito que muchas veces no es tomado en consideración y que estamos presente que nunca, como por ejemplo considerar la violencia mas allá de lo físico, psicológico y sexual, y elevarla al plano simbólico, para que las parejas actuales puedan reflexionar sobre los elementos que creen que las están nutriendo pero donde realmente están reproduciendo la dominación.

Los ideales del amor romántico se han manipulado en pro de una cultura capitalista, que acompañados con mecanismos eufemizados, visibles y crueles, han aportado a la prolongación de una sociedad de inmediatez, donde cada vez hay menos tiempo para pensar, reflexionar y actuar en relación a los valores que se están promulgando, que cada vez tiene menos asociación a sentimientos de colectividad, compañerismo, de preocupación y autoconocimiento, más bien apuntan directamente a la satisfacción del deseo donde poco importa el otro, o más bien donde ese otro, es utilizado en la medida que cumple con rasgos y atributos con los cuales se puede usurpar y dar sentido a una esfera afectiva respaldada por un modelo androcéntrico y tradicional, y donde aun más, inconscientemente y para dotar de sentido a esta relación y lógica mercantil, somos capaces de posicionarnos en los diferentes polos de la dominación permitiendo la justificación y permanencia de ésta; donde lo femenino representa lo pasivo y subordinado y lo masculino lo activo y dominador.

No obstante esto nos permitió comprender que la posición simbólica que ocupan los diferentes sexos a través de un proceso de socialización, provienen de una misma fuente ideológica que a través de las exigencias de la dominación, impone formas de ser y estar en el mundo que son asignadas y vividas como reales en la medida en que cada sexo se identifica con ellas. La dominación simbólica aun no termina de producirse incesantemente, lo cual nos hace reflexionar que el problema no tiene que ver con un sexo u otro, sino con comprender que estas acciones históricas y materiales son resultado de un trabajo psicosocial de producción ideológica. Por lo tanto si vemos hoy en día la justificación de conductas que supuestamente son propias de un hombre o de una mujer, o la figura erótica de la mujer en el espacio publicitario, y nos parece normal, es producto de esta eufeminización que la sociedad ha encargado de mantener para socavar esta dominación incidente que propicia la división sexual.

El hecho de hacer una investigación que tenga al amor romántico y a la dominación como ejes principales, respondió fundamentalmente a que la pareja representa un lugar simbólico positivo y estable en la historia; es un espacio de vitalidad y de crecimiento que proporciona aprendizajes y valores. No obstante nos vemos forzados e implicados a replantearnos y denunciar como las tecnologías y discursos en su dialéctica con un orden simbólico han producido mecanismos divisorios y violentos naturalizados y arraigados; se debe mantener el respeto, la comunicación, el esfuerzo constante para revivir los encantos, soportar, ceder y por sobre todo no dejar ir a esa persona. Al ser el amor en la pareja un tema actual y de gran contingencia política y social, no podemos adjudicar toda la responsabilidad de nuestra forma de relacionarnos a dispositivos e instituciones que reproducen esta violencia dentro de este sistema, sino que al considerarnos como seres conscientes que constantemente nos encontramos involucrados en las dinámicas sociales, no desconocemos nuestra participación histórica en la creación de actos objetivados y discursos que ordenan los espacios en la sociedad, y es así como muchas veces nuestra relación de pareja la llevamos al espacio terapéutico. Si bien el poder parece detentar de manera represiva, va mas allá del control, en tanto permite en su carácter positivo y económico, producir a un sujeto creador y movilizador de lo instituido.

Es por esto que nos parece importante que como sujetos productores y contruidos en esta lógica, cuestionemos el porqué esta forma de relacionarnos en la historia ha perdurado en el tiempo, sin desconocer su variación. A lo largo del recorrido comprendimos y se nos hizo de vital importancia que este fenómeno del amor romántico no puede ser solamente considerado dentro de teorías descriptivas y biológicas que aporten a su funcionamiento apuntando a una mirada disciplinaria del asunto, sino que al considerar que se vive de manera dóxica, acompañado de elementos objetivados e históricos, y al integrar conceptos más complejos y profundos como habitus, agencia, matriz simbólica, discurso, construcción social, artefacto social, capital, etc., significa que es una temática que puede ser llevada a otras dimensiones del sujeto y de nuestra disciplina psicológica, donde necesariamente se deben abrir espacios que expandan métodos mecanicistas y naturalizados, con una integración interdisciplinaria fundamental para el estudio del tema, ya que este fenómeno implica que hay un ejercicio del poder en sus más diversas expresiones que debe ser denunciado y trabajado en profundidad.

Si bien no proponemos nuevas formas de intervención, como se dijo anteriormente quisimos abrir nuevas interrogantes sobre esta esfera afectiva. Estas nuevas interrogantes apuntan a comprender qué significa que la dominación sea ejercida en todo un cuerpo simbólico, cómo además al catalogarnos como seres conscientes hemos correspondido a estos modos de actuar en la sociedad, además de qué significa que hemos construido la capacidad de movilización de fuentes instituidas que parecen estáticas en el tiempo, y por supuesto preguntarse acerca del ejercicio político de los psicólogos, incluso a nivel comunitario, acerca de las técnicas utilizadas, es decir, es importante ver si nos basta con las teorías y modelos interventivos creados o si sólo seguimos reproduciendo una visión androcéntrica del mundo, o si es el poder uno de los principales elementos productores que nos permite seguir usufructuando de los espacios simbólicos que se nos adjudican.

Por lo tanto como futuros psicólogos, consideramos de suma importancia poner atención a los nuevos discursos y prácticas que intenten producir una nueva forma de amor en la sociedad, integrando nuevos modelos o elementos simbólicos que permitan estructurar esta estructura, para que no reproduzcan el mismo orden social establecido. Si bien algunas propuestas parecen ser revolucionarias pueden verse permeadas por una ideología que privilegie a unos por sobre otros perpetuando una desigualdad y falta de compromiso en la construcción de las subjetividades.

Consideramos necesario reflexionar entonces, sobre como la psicología y otras disciplinas han propiciado el espacio para que se perpetúe la desigualdad, abarcando todas las partes de los seres humanos en su dinámica interna y externa. Pensamos que la crítica sobre la verdad del saber y sus efectos de poder, deben ser objeto de estudio de todas las disciplinas científicas, es fundamental dar cuenta de los posicionamientos y la práctica política del desarrollo científico, denunciando aquellas formas de dominación normalizadas por el ejercicio del poder, que construyen “verdades útiles” y autoritariamente dividen su estudio de lo “falso”.

La psicología debe estar en el “ojo del huracán”, sus profesionales y especialistas deben estudiar políticamente las contradicciones inherentes al sistema que engendra nuestro conocimiento; aquellas formas de violencia que, bajo el ejercicio institucionalizado, mantienen a la población bajo el lente de la enfermedad, de la vida privada y del secreto cómplice del psicólogo. Consideramos importante capitalizar aquellas herramientas que muchas veces parecen

no servir, elevar al sentido práctico como elemento fundamental de intervención, crear y reformular nuevos núcleos de inteligibilidad, acercarnos a la intervención del cuerpo simbólico de los sujetos que faciliten la lenta modificación de aquellas estructuras objetivas que dan sustento a la dominación, procurando tomar una aspecto integral del ser humano, cambiando el panorama tan rígido y establecido que los discursos han proporcionado a la labor del psicólogo.

Además, no podemos desconocer la efectividad de la dialéctica entre lo visible y lo no visible que expresan un orden del mundo y de las cosas; en una ideología. Pudimos dar cuenta que era un trabajo colectivo y materialista y permitía una matriz de análisis de las relaciones sociales, que se defendía de acuerdo a los valores y prácticas que se propagan según el campo en que los sujetos se desarrollan. Así la capitalización de los modos de ser y estar en el mundo, son coherentes con la producción de las relaciones sociales expresadas en la afectividad y su compleja gama de significados envuelta por la subjetividad y objetividad de la producción de los deseos.

Por lo tanto pudimos ver reflejado como el fenómeno del amor romántico nos permitió denunciar una situación de opresión, explotación y dominación en nuestra sociedad occidental, que al transformarse en el tiempo nos ha mostrado las coincidencias que tiene con respecto a la posición simbólica de los sexos. Este proceso dialectico entre el romanticismo y los sexos, nos reflejó que la socialización permite las posiciones y roles sexuales fortaleciéndose en artefactos sociales como los mitos y discursos funcionales de lo que es ser femenino y masculino y lo que es estar en pareja, pero a la vez estos ideales románticos introducen en la socialización una división del deseo que se expresa en la forma en que amamos y que incorporamos como habitus.

Por último es de pensar entonces, que esta combinación perfecta entre las correspondencia de los sexos, las subjetividades, y la manifestación de los modos de vida podría mostrarnos índices de relaciones fructíferas en la sociedad, no obstante si existe el fracaso en las relaciones de pareja, podemos empezar a cuestionarnos si este esquema actual de amor romántico, en el cual nosotros como agentes activos hemos aportado a su mantención y reproducción, expresado en los celos, mitos, fidelidad, compromisos, etapas y características del amor con modelos explicativos y funcionales, es la mejor y única opción que tenemos para elevarnos como seres históricos que promueven la igualdad y equidad de las relaciones sociales.

VII. BIBLIOGRAFIA

- Albalat, D. (2008). *La mujer en el antiguo Egipto*. Recuperado el 18 de abril de 2013, del sitio Web de *Jornades de Foment de la Investigació. Universitat Jaume I*: <http://www.uji.es/bin/publ/edicions/jfi13/24.pdf>
- Alberoni, F. (1980). *Enamoramiento y amor*. (1ª.ed.) Barcelona, España: Gedisa.
- Alberoni, F. (2006). *Sexo y amor*. (1ª.ed.) Barcelona, España: Gedisa.
- Althusser, L. (2003). Ideología y aparatos ideológicos de Estado En: Žižek, S. *Ideología: un mapa de la cuestión*. (1ª ed., pp.115-150). Buenos Aires, Argentina: Fondo de cultura económica de Argentina.
- Alvarez, A. (1996). El constructivismo estructuralista: la teoría de las clases sociales de Pierre Bourdieu. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 75, 145-172.
- Amorós, C. (1991). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. (2ª.ed.) Barcelona, España: Anthropos.
- Anzorena, C. (2008). Estado y división sexual del trabajo: las relaciones de género en las nuevas condiciones del mercado laboral. *Utopía y praxis Latinoamericana*, 41, 47-68.
- Ariès, P. (2010). *Sexualidades occidentales*. (5ª.ed.) Buenos Aires, Argentina: Nueva visión.
- Baigorria, O. (2006). *El amor libre: Eros y anarquía*. (1ª.ed.) Buenos Aires, Argentina: Txalaparta.
- Barudy, J. & Dantagnan, M. (2005). *Los buenos tratos a la infancia: Parentalidad, apego y resiliencia*. (1ª.ed.) España, Barcelona: Gedisa, S.A.
- Batthyány, C. (2010). Trabajo no remunerado y división sexual del trabajo. Cambios y permanencias en las familias En: Universidad de la Republica Uruguay. *El Uruguay desde la sociología VIII: 8va reunión anual de investigadores del departamento de sociología*. (8ª ed., pp.133-145). Montevideo, Uruguay: CBA.
- Bauman, Z. (2005). *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. (1ª.ed.) Buenos Aires, Argentina: Fondo de cultura económica.
- Beck, U. & Gernsheim, E. (2001). *El normal caos del amor. Las nuevas formas de relación amorosa*. (1ª.ed.) Barcelona, España: Paidós.
- Belli, S. (2010). Construcción y deconstrucción social de una emoción: tecnociencia, amor y performance. *Revista del centro de investigación*, 9, 34, 49-70.

- Berger, P. & Luckmann, T. (1968). *La construcción social de la realidad*. (1ª.ed.) Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Bergesio, L. (2006). Mujeres visiblemente invisibilizadas: La antropología y los estudios de la división sexual del trabajo. *Revista del centro de estudios históricos e interdisciplinarios sobre las mujeres. Universidad Nacional de Tucumán*, 2, 1-17.
- Bianciotti, M. (2011). Cuerpo y género: apuntes para pensar prácticas eróticas de mujeres jóvenes. Aportes de Judith Butler y Pierre Bourdieu. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 6 (3), 70-82. Recuperado de: <http://www.relaces.com.ar>
- Bonino, L. (2008). Micromachismos -el poder masculino en la pareja “moderna”. *Voces de hombres por la igualdad*, 89-109. Recuperado de: <http://vocesdehombres.files.wordpress.com/2008/07/micromachismos-el-poder-masculino-en-la-pareja-moderna.pdf>
- Bourdieu, P. (1965). *Un arte medio: Ensayo sobre los usos sociales de la fotografía*. (1ª.ed.) París, Francia: Minuit.
- Bourdieu, P. (1988). *Cosas dichas*. (1ª.ed.) Buenos Aires, Argentina: Gedisa.
- Bourdieu, P. (1990). *Sociología y cultura*. (1ª.ed.) D.F., México: Grijalbo.
- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. (1ª.ed.) Barcelona, España: Anagrama.
- Bourdieu, P. (1999a). *Meditaciones Pascalianas*. (1.ed.) Barcelona, España: Anagrama.
- Bourdieu, P. (1999b). *La miseria del mundo*. (1ª.ed.) Buenos Aires, Argentina: Fondo de cultura económica.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. (2ª.ed.) Barcelona, España: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2001a). *¿Qué significa hablar?* (3ª.ed.) Madrid, España: Akal.
- Bourdieu, P. (2001b). *Poder, Derecho y Clases sociales*. (2ª.ed.) Bilbao, España: Desclée de Brouwer.
- Bourdieu, P. (2003). *El oficio de científico*. (1ª.ed.) Barcelona, España: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. (1ª.ed.) Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2008). *Homo academicus*. (1ª.ed.) Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. & Eagleton, T. (2003). Doxa y vida cotidiana: una entrevista En: Žižek, S. *Ideología: un mapa de la cuestión*. (1ª ed., pp.295-308). Buenos Aires, Argentina: Fondo de cultura económica de Argentina.

- Bourdieu, P. & Passeron, J. (1996). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. (2ª.ed.) D.F., México: Fontamara.
- Bourdieu, P. & Wacquant, L. (2005). *Una invitación a una sociología reflexiva*. (1ª.ed.) Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. (1ª.ed.) Madrid, España: Cátedra.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. (1ª.ed.) Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Butler, J. (2003). Conclusiones dinámicas En: Butler, J., Laclau, E. & Žižek, S. *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. (1ª.ed., pp. 263-280). Buenos Aires, Argentina: Fondo de cultura económica.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. (1ª.ed.) Barcelona, España: Paidós Ibérica.
- Caillé, P. (1992). *Uno más uno son tres. La pareja revelada a sí misma*. (1ª.ed.) Barcelona, España: Paidós Ibérica.
- Campos, L. (2009). *La macroestafa del SIDA y el mito de la transmisión sexual*. (1ª.ed.) Sevilla, España: Planeta Mátrix.
- Campuzano, M. (2001). *La pareja humana: su psicología, sus conflictos, su tratamiento*. (1ª.ed.) D.F., México: Plaza y Valdés.
- Cantarella, E. (1996). *Los suplicios capitales en Grecia y Roma. Orígenes y funciones de la pena de muerte en la antigüedad clásica*. (1ª.ed.) Madrid, España: Akal.
- Cassirer, E. (1968). *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. (5ª. ed.) D.F, México: Fondo de cultura económica.
- Castañeda, J. (2008). *Señoras y esclavas: El papel de la mujer en la historia social del Egipto antiguo*. (1ª.ed.) D.F, México: El Colegio de México.
- Castells, M. (2001). *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. Volumen II: El poder de la identidad*. (3ª.ed.) D.F, México: Siglo XXI.
- Castoriadis, C. (1993). *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 1. Marxismo y teoría revolucionaria*. (2ª.ed.) Buenos Aires, Argentina: Tusquets.
- Castoriadis, C. (Productor). (1996, 28 de Noviembre). Una entrevista con Cornelius Castoriadis. France Inter. <http://www.youtube.com/watch?v=dNU7DNestNg&list=PL6A7A7221A96C9859>

- Castro, B. (2008). El amor como concepto filosófico y práctica de vida, entrevista con Edgar Morales. *Revista digital universitaria*, 9 (11), 3-8. Recuperado de: <http://www.revista.unam.mx/vol.9/num11/art92/art92.pdf>
- Castro, R. (2004). *Ética para un rostro de arena: Foucault y el cuidado de la libertad*. Tesis doctoral no publicada, Universidad complutense de Madrid. Madrid, España.
- CEPAL (2011). *Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe*. Recuperado el 15 de marzo de 2013 de, http://websie.eclac.cl/sisgen/SisGen_MuestraFicha_puntual.asp?id_aplicacion=17&id_estudio=222&indicador=1345&idioma=e
- Chartier, R. (2001). Formas de la privatización. En: Ariès, P. & Duby, G., *Historia de la vida privada. Tomo III. Del Renacimiento a la Ilustración*. (1ª ed., pp.159-165). Madrid, España: Taurus.
- Cincuenta sombras de Grey (2012). Recuperado el 17 de abril en <http://www.cincuentasombras.com>
- Coontz, S. (2006). *Historia del matrimonio. Cómo el amor conquistó el matrimonio*. (1ª.ed.) Barcelona, España: Gedisa.
- Corporación DOMOS (2011). *La violencia tiene mil caras: Guía para Profesionales y Comunicadores/as de Medios de Comunicación en Violencia Contra las Mujeres*. Santiago, Chile: Autor.
- Crespo, E. (2003). El construccionismo y la cognición social. Metáforas de la mente. *Política y sociedad*, 40, 1, 15-26.
- De Beauvoir, S. (1949). *El segundo sexo*. Recuperado de: http://www.scribd.com/users/Insurgencia/document_collections
- De Rougemont, D. (2010). *El amor y Occidente*. (10ª.ed.) Barcelona, España: Kairós.
- De Zubiría, S. (2006). Foucault y Marx: un dialogo aplazado por el poder En: Estrada, J. *Marx vive: Teoría y acción política en el capitalismo actual*. (1ª ed., pp. 43-56). Bogotá, Colombia: Universidad nacional de Colombia.
- Dreyfus, H. & Rabinow, P. (1988). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. (1ª.ed.) D.F., México: Universidad nacional autónoma de México.
- Duby, G., Barthélemy, D. & De La Roncière, Ch. (2001). Cuadros. En: Ariès, P. & Duby, G., *Historia de la vida privada. Tomo II. De la Europa feudal al Renacimiento*. (1ª.ed., pp. 55-318). Madrid, España: Taurus.

- Duby, G. & Perrot, M. (1991). *Historia de las mujeres* (1ª.ed.) Madrid, España: Taurus.
- Ducrot, O. (1998). *El decir y lo dicho* (1ª.ed.) Madrid, España: Hachette.
- Eagleton, T. (1997). *Ideología. Una introducción*. (1ª.ed.) Barcelona, España: Paidós Ibérica.
- Eagleton, T. (2003). La ideología y sus vicisitudes en el marxismo occidental En: Žižek, S. *Ideología: un mapa de la cuestión*. (1ª ed., pp.199-251). Buenos Aires, Argentina: Fondo de cultura económica de Argentina.
- Engels, F. (1980). El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado En: Marx, K. & Engels, F. *Obras Escogidas*. (1ª ed., pp. 471-613). Moscú, URSS: Progreso.
- Eskenazi, S. (2009). El amor romántico, una mirada revolucionaria. *Letra Urbana*, 16. Recuperado de: <http://www.letraurbana.com/articulo/31>
- Esteban, M. (2008). *El amor romántico dentro y fuera de occidente: determinismos, paradojas y visiones alternativas*. En: Suarez, L., Martín, E. & Hernández, R. (cords.). *Feminismos en la Antropología: Nuevas propuestas críticas*. (pp. 157-172). Recuperado de <http://www.ankulegi.org/wp-content/uploads/2012/03/0609Esteban.pdf>
- Esteban, M. & Távora, A. (2008). El amor romántico y la subordinación social de las mujeres: revisiones y propuestas. *Anuario de psicología*. 39, 1, 59-73.
- Fernández, P. (2000). *La afectividad colectiva* (1ª.ed.) D.F., México: Taurus.
- Fernández Rius, L. (2004). Amor y sexualidad: Algunos desafíos. *Revista Universidades*, 28, 21-33.
- Ferrer, V., Bosch, E. & Navarro, C. (2010). Los mitos románticos en España. *Boletín de Psicología*, 99, 7-31.
- Feyerabend, P. (1992). *Tratado contra el método*. (2ª.ed.) Madrid, España: Tecnos.
- Fine, B. (1993). Las luchas contra las disciplinas: la teoría y la política de Michel Foucault En: Tarcus, H. (comp.). *Disparen sobre Foucault* (1ª ed., pp.109-144). Buenos Aires, Argentina: El cielo por asalto.
- Firestone, S. (1976). *La dialéctica del sexo*. (1ª.ed.) Barcelona, España: Kairós.
- Fisher, H. (2007). *Anatomía del amor. Historia natural de la monogamia, el adulterio y el divorcio*. (1ª.ed.) Barcelona, España: Anagrama.
- Foucault, M. (1979a). *Microfísica del poder*. (2ª.ed.) Madrid, España: La piqueta.
- Foucault, M. (1979b). *La arqueología del saber*. (6ª.ed.) D.F., México: Siglo XXI.

- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder En: Dreyfus, H. & Rabinow, P. *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. (1ª ed., pp. 203-222). D.F., Moscú: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Foucault, M. (1999a). *Estrategias de poder. Obras esenciales, Volumen XI*. (1ª.ed.) Barcelona, España: Paidós.
- Foucault, M. (1999b). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. (1ª.ed.) Barcelona, España: Paidós.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar*. (1ª.ed.) Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2004). *El orden del discurso*. (1ª.ed.) Buenos Aires, Argentina: Tusquets.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. (31ª .ed.) D.F., México: Siglo XXI.
- Freire, P. (1973). *Pedagogía del oprimido*. (8ª.ed.) D.F, México: Siglo XXI.
- Freire, P. (2005). *Educación y mudanza*. (1ª.ed.) Oaxaca de Juárez, México: La mano.
- Freud, S. (1986). *Obras completas: El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura y otras obras: 1927-1931*. (2ª.ed.) Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Fromm, E. (1959). *El arte de amar*. (1ª.ed.) Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Fundación Mujeres. (2011). *Coeducación y mitos del amor romántico*. Recuperado el 7 de noviembre de 2012, de http://www.fundacionmujeres.es/documentos/view/coeducacion_y_mitos_del_amor_romantico.html
- Gabilondo, A. (1999). La creación de modos de vida En: Foucault, M. *Estética, ética y Hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. (1ª ed., pp. 9-36). Barcelona, España: Paidós.
- Gergen, K. (1989). La psicología postmoderna y la retórica de la realidad En: Ibañez, T. (coord.). *El conocimiento de la realidad social*. (1ª ed., pp.157-185). Barcelona, España: Sendai.
- Gergen, K. (1996). *Realidades y relaciones. Aproximación a la construcción social*. (1ª.ed.) Barcelona, España: Paidós.
- Gergen, K. (2007). *Construccionismo social. Aportes para el debate y la práctica*. (1ª.ed.) Bogotá, Colombia: Uniandes.
- Gergen, K. & Cisneros, C. (2008). Los rostros deconstructivo y reconstructivo de la construcción social. *Casa del Tiempo*, 2, 13, 63-75.
- Giddens, A. (2000). *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. (3ª.ed.) Madrid, España: Cátedra.

- Giménez, G. (1997). *La sociología de Pierre Bourdieu*. Recuperado el 05 de Enero de 2013, del sitio web del Instituto de investigaciones, UNAM:
<http://www.paginasprodigy.com/peimber/BOURDIEU.pdf>
- Guerra, G. (s.f.). *La elección de pareja*. Recuperado el 21 de agosto de 2012, de
<http://www.incocr.org/biblioteca/0007.PDF>
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, ciborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. (1ª.ed.) Madrid, España: Cátedra.
- Heller, A. (1994). *Teoría de los sentimientos*. (1ª.ed.) D.F., México: Coyoacán.
- Hernández, R., Fernández, C. & Baptista, P. (2006). *Metodología de la investigación*. (4ª.ed.) D.F, México: Mc Graw-Hill Interamericana.
- Herrera, C. (2010). *La construcción sociocultural del amor romántico*. (1ª.ed.) Madrid, España: Fundamentos.
- Hora, R. & Tarcus, H. (1993). Foucault y el marxismo En: Tarcus, H. (comp.). *Disparen sobre Foucault* (1ª ed., pp.7-30). Buenos Aires, Argentina: El cielo por asalto.
- Hubeñak, F. (1985). El romanticismo político. *Revista de historia contemporánea*. 4, 151-166.
- Hüni, H. (2002). La conciencia es deseo (Hegel). *Práxis filosófica*, 15, 87-95.
- Ibañez, T. (1993). La dimensión política de la psicología social. *Revista Latinoamericana de Psicología*, 25, 1, 19-34.
- Ibañez, T. (1994). *Psicología social construccionista*. (1ª.ed.) Guadalajara, México: Universidad de Guadalajara.
- Ibañez, T. & Iñiguez, L. (1996). Aspectos metodológicos de la psicología social aplicada En: Alvaro, J., Garrido, A. & Torregrosa (Eds.). *Psicología social aplicada*. (1ª ed., pp.57-82). Madrid, España: McGraw Hill.
- Ibañez, T. (2003). La construcción social del socioconstruccionismo: retrospectivas y perspectivas. *Política y sociedad*, 40, 1, 155-160.
- Illouz, E. (2007). *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. (1ª.ed.) Buenos Aires, Argentina: Katz.
- Illouz, E. (2009). *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*. (1ª.ed.) Buenos Aires, Argentina: Katz.

- INE (2009). *¿Cómo distribuyen el tiempo hombres y mujeres?* Recuperado el 9 de mayo de http://www.ine.cl/canales/chile_estadistico/estadisticas_sociales_culturales/encuesta_tiempo_libre/pdf/enfoque_eut_pag.pdf
- Inostroza, C. (2011). *Construccionismo y post-construccionismo*. Recuperado de: <http://www.cipra.cl/documentos/Construccionismo-InostrozaRovegno.pdf>.
- Inda, G. & Duek, C. (2005). El concepto de clases en Bourdieu: ¿Nuevas palabras para viejas ideas? *Aposta*, 23, 1-20.
- Iñiguez, L. (2003). La psicología social como crítica: Continuismo, estabilidad y efervescencias. Tres décadas después de la “Crisis”. *Revista Interamericana de psicología*, 37, 2, 221-238.
- Iñiguez, L. (2005). Nuevos debates, nuevas ideas y nuevas prácticas en la psicología social de la era post-construccionista. *Athenea Digital*, 8, 1-7.
- Jacq, C. (1997). *Las egipcias. Una visión sorprendente y fascinadora de la sociedad de los faraones*. (3ª.ed.) Barcelona, España: Planeta.
- Jara, J. (2010). “Amor, affectio, cupiditas”. La definición de las relaciones sexuales y las relaciones sentimentales en la Edad Media En: Abad, L. & Flores, J. (coords.) *Emociones y sentimientos, enfoques interdisciplinarios: La construcción social del amor*. (1ª.ed., pp. 341-360). Castilla-La Mancha, España; Universidad de Castilla-La Mancha.
- Jones, D. (2010). *Sexualidades adolescentes. Amor, placer y control en la Argentina contemporánea*. (1ª.ed.) Buenos Aires, Argentina: Ciccus.
- Kolontay, A. (1935). *La mujer nueva y la moral sexual*. (2ª.ed.) Santiago, Chile: Cultura.
- Kuhn, T. (2006). *La estructura de las revoluciones científicas*. (3ª.ed.) D.F, México: Fondo de cultura económica.
- Lacan, J. (1981). *El seminario de Jacques Lacan: libro 8: La transferencia*. (1ª.ed.) Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2003). El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos presenta en la experiencia psicoanalítica. En: Žižek, S. *Ideología: un mapa de la cuestión*. (1ª ed., pp.107-114). Buenos Aires, Argentina: Fondo de cultura económica de Argentina.
- Lauretis, T. (1989). La tecnología del género. En *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*. (1-30) Recuperado de: <http://www.caladona.org/grups/uploads/2012/01/teconologias-del-genero-teresa-de-lauretis.pdf>.
- Lecourt, D. (1993). ¿Microfísica del poder o metafísica? En: Tarcus, H. (comp.). *Disparen sobre Foucault* (1ª ed., pp.67-82). Buenos Aires, Argentina: El cielo por asalto.

- Lenk, K. (comp.). (2000). *El concepto de ideología: comentario crítico y selección sistemática de textos*. (2ª.ed.) Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Lèvi-Strauss, C. (1995). La familia En: Lèvi-Strauss, C.; Spiro, M. & Gough, K. *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*. (7ª.ed., pp. 7-49). Barcelona, España: Anagrama.
- López-Andrade, L. (2008). Erotomanía, amor y enamoramiento. Contradicciones. *Salud mental y cultura*, 157-169. Recuperado de: <http://scielo.isciii.es/pdf/neuropsiq/v29n1/v29n1a12.pdf>
- Loyola, Z. (2007). Relaciones interpersonales en el proceso del amor de pareja. En *Curso de facilitadores en Familia*. Recuperado el 06 de junio de 2012, de <http://memorias.utpl.edu.ec/sites/default/files/documentacion/intilfam2008/utpl-instituto-latinoamericana-familia-2008-relacionesinterpersonales.pdf>
- Marí, R. (2005) *Diversidad, identidades y ciudadanías: La educación social como cultura ciudadana*. (1ª.ed.) Valencia, España: Nau Libres ed.
- Martín-Baró, I. (1995). *Acción e ideología. Psicología desde Centroamérica*. (6ª.ed.) San Salvador, El Salvador: UCA.
- Martín Casares, A. (2006). *Antropología del género: culturas, mitos y estereotipos sexuales*. (1ª.ed.) Madrid, España: Cátedra.
- Martín Criado, E. (1998). Los decires y los haceres. *Papers: Revista de sociología*, 56, 57-71.
- Martín Criado, E. (2008). El concepto de campo como herramienta metodológica. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 123, 11-33.
- Martínez, A. (2007). *Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica. De estructuralismo genético a la sociología reflexiva* (1ª.ed.) Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Martínez, A. (2009). Amor y terror: el “consuelo” de *Crepúsculo*. En *Revista de estudios literarios. Universidad complutense de Madrid*. Recuperado el 23 de octubre de 2012, de <http://www.ucm.es/info/especulo/numero41/crepuscu.html>
- Marx, K. (1968). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. (1ª.ed.) D.F., México: Grijalbo.
- Marx, K. (1976). *El capital. Crítica de la economía política. Libro I: el proceso de la producción del capital*. (1ª.ed.) Barcelona, España: Grijalbo.
- Marx, K. (2000). Crítica de la realidad social En: Lenk, K. (comp.). *El concepto de ideología: comentario crítico y selección sistemática de textos*. (2ª ed., pp.87-102). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Marx, K. & Engels, F. (1980). *Obras escogidas*. (1ª.ed.) Moscú, URSS: Progreso.

- Marx, K. & Engels, F. (1985). *La ideología alemana*. (1ª.ed.) Buenos Aires, Argentina: Cartago.
- Maturana, H. (1996). *La realidad. ¿Objetiva o construida?* (1ª.ed.) D.F, México: Anthropos.
- Maureira, F. (2011). Los cuatro componentes de la relación de pareja. *Revista electronica de Psicología Iztacala*, 14 (1), 321-332. Recuperado de:
http://www.clikisalud.info/adicciones/paginas/pdf/cuatro_componentes_relacion_pareja.pdf
- Mauss, M. (1979). *Sociología y Antropología* (1ª.ed.) Madrid, España: Tecnos.
- Millet, K. (1995). *Política sexual*. (1ª.ed.) Madrid, España: Cátedra.
- Molina, A. (2009). *Sexo y amor en la Edad Media*. Recuperado el 13 de mayo de 2013, del sitio Web: Temple México,
<http://www.templemexico.org/sexo%20y%20amor%20en%20la%20edad%20media.pdf>
- Montenegro, M. & Pujol, J. (2003). Conocimiento situado: Un forcejeo entre el relativismo construccionista y la necesidad de fundamentar la acción. *Revista interamericana de psicología*, 37, 2, 295-307.
- Montero, M. (2004a). *Introducción a la psicología comunitaria. Desarrollo, conceptos y procesos*. (1ª.ed.) Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Montero, M. (2004b). Relaciones entre psicología comunitaria, psicología crítica y psicología de la liberación: una respuesta latinoamericana. *Psykhé*, 13, 2, 17-28.
- Montero, M. (2005). *La problematización como aspecto crítico en el proceso de liberación*. Recuperado de: <http://es.scribd.com/doc/86487845/Conferencia-Maritza-Montero-Psicologia-de-la-liberacion-Problematicacion>.
- Montero, M. (2010). Crítica, autocrítica y construcción de teoría en la psicología social latinoamericana. *Revista colombiana de psicología*, 19, 2, 167-191.
- Mora, J. (2007). Comprensión del enamoramiento. *CAURIENSIA*, 2, 363-388.
- Morales, J.& Olza, M. (Coords.). (1996). *Psicología social y Trabajo social*. (1ª.ed.) Madrid, España: McGraw-Hill.
- Mossé, C. (2001). *La mujer en la Grecia clásica*. (4ª.ed.) Madrid, España: Nerea.
- Neuburger, R. (1998). *Nuevas parejas*. (1ª.ed.) Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Nietzsche, F. (1873). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Recuperado de:
<http://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/verdadymentira.pdf>.
- Nietzsche, F. (2009). *La gaya ciencia*. (3ª.ed.) Madrid, España: Akal.

- Noemi, J. (2004). Sobre la credibilidad del dogma cristiano. *Teología y vida*, 45, 2-3, 258-272.
- Ortega y Gasset, J. (1963). *Sobre el amor*. (2ª.ed.) Madrid, España: Antología.
- Osborne, R. (2002). *La construcción sexual de la realidad. Un debate en la sociología contemporánea de la mujer*. (2ª.ed.) Madrid, España: Cátedra.
- Otis-Cour, L. (2000). *Historia de la pareja en la Edad Media. Placer y amor*. (1ª.ed.) Madrid, España: Siglo XXI.
- Ovejero, A. (2007). *Las relaciones humanas. Psicología social teórica y aplicada*. (1ª.ed.) Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- Peck, M. (1997). *La nueva psicología del amor*. (1ª.ed) Barcelona, España: Emecé.
- Pereira, T. (2000). *Lo público y lo privado en la historia americana*. (1ª.ed.) Santiago, Chile: Fundación Mario Góngora.
- Pérez, C. (1997). *Adversus Foucault, Laclau, Bataille, Benjamin*. Recuperado el 10 de diciembre de 2012, del sitio Web del *Departamento de investigación Universidad de Artes y Ciencias Sociales*, ARCIS:
<http://biblioteca.clacso.edu.ar/Chile/di-uarcis/20120919103541/adversus.pdf>
- Pérez, C. (1998). *Sobre un concepto histórico de ciencia. De la epistemología actual a la dialéctica*. (1ª.ed.) Santiago, Chile: LOM.
- Pérez, C. (2001). *Para una crítica del poder burocrático: comunistas otra vez*. (1ª.ed.) Santiago, Chile: LOM.
- Pérez, C. (Productor). (2008a, 25 de Septiembre). Clásicos Marx. Teoría de deseo y del valor.
<http://sicarioinfernol.blogspot.com/> Podcast recuperado de
<http://sicarioinfernol.forosgratis.org/t22-clasico-marx-carlos-perez-soto-12-12-2009>.
- Pérez, C. (2008b). *Proposición de un marxismo hegeliano* (1ª.ed.) Santiago, Chile: ARCIS.
- Pérez Adán, J. & Ros Codoñier, J. (2003). *Sociología de la familia y de la sexualidad*. (2ª.ed) Valencia, España: EDICEP.
- Perrot, M. (1997). *Mujeres en la ciudad*. (1ª.ed.) Santiago, Chile: Andrés Bello.
- Pomeroy, S. (1999). *Diosas, ramera, esposas y esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica*. (3ª.ed.) Madrid, España: Akal.
- Portocarrero, G. (1999). Los discursos de género en la juventud peruana y la experiencia comunicativa de andamios. *Revista de estudios de género. La ventana*, 10, 184-213.

- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. PNUD (2010). *Desarrollo humano en Chile, Género: los desafíos de la igualdad 2010*. Santiago, Chile: Autor.
- Prost, A. (2001). Fronteras y espacios de lo privado. En: Ariès, P. & Duby, G., *Historia de la vida privada. Tomo V. De la primera guerra mundial hasta nuestros días*. (1ª ed., pp.17-134). Madrid, España: Taurus.
- Pujal, M. (1991). *Poder, saber, naturaleza: la triangulación "masculina" de la mujer y su deconstrucción. Análisis de una invención psicosocial*. Tesis doctoral no publicada, Universitat Autònoma de Barcelona. Barcelona, España.
- Ranum, O. (2001). Los refugios de la intimidad. En: Ariès, P. & Duby, G., *Historia de la vida privada. Tomo III. Del Renacimiento a la Ilustración*. (1ª ed., pp.205-251). Madrid, España: Taurus.
- Real Academia Española (2001). *Diccionario de la lengua española*. (22ª.ed.) Madrid, España: Autor.
- Reale, G. & Antiseri, D. (s.f.). *Historia del pensamiento filosófico y científico. La ilustración*. Recuperado de: http://www.olimon.org/uan/reale_ilustracion.pdf.
- Registro Civil (2013). Recuperado el 12 de marzo de 2013 de, <http://www.registrocivil.cl/>
- Robins, G. (1996). *Las mujeres en el Antiguo Egipto*. (1ª.ed.) Madrid, España: Akal.
- Sabido, O. (2010). El "orden de la interacción" y el "orden de las disposiciones". Dos niveles analíticos para el abordaje del ámbito corpóreo-afectivo. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos; Emociones y Sociedad*, 2, 3, 6-17.
- Sáez Buenaventura, C. (1993). Socialización del género y psicopatología: una hipótesis para la reflexión En: González, M. (comp.). *Cuerpo y subjetividad femenina. Salud y género*. (1ª ed., pp.241-256). Madrid, España: Siglo XXI.
- Salinas, M. (1998). *En el chileno el humor vive con uno*. (1ª.ed.) Santiago, Chile: LOM.
- San Felipe, M. (2009). Mujer, sociedad y costumbres: Los felices "años veinte", una opinión singular. *Calacóricos*, 14, 57-79.
- Sangrador, J. (1982). *Interacción humana y conducta social*. (1ª.ed.) Barcelona, España: Salvat.
- Sangrador, J. (1993). Consideraciones psicosociales sobre el amor romántico. *Psicothema*, 5, 181-196.
- Shotter, J. (2001). *Realidades conversacionales. La construcción de la vida a través del lenguaje*. (1ª.ed.) Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- SERNAM (2013). *Campaña "No más violencia en el pololeo"*. Recuperado el 9 de mayo de 2013 de, <http://portal.sernam.cl/comprometido/>

- SERNAM (2013). *Las 42 cosas que debes saber sobre la violencia intrafamiliar*. Recuperado el 9 de mayo de 2013 de, <http://sernam.cl/portal/index.php/las-42-cosas-que-debes-saber-sobre-violencia-intrafamiliar>
- SERNAM (2013). *Mandatario promulgó Ley de cuidado de los hijos: “Nos hemos esforzado en fortalecer a la familia”*. Recuperado el 20 de junio de 2013, de <http://portal.sernam.cl/?m=sp&i=3772>
- Spinoza, B. (1987). *Ética demostrada según el orden geométrico*. (1ª.ed.) Madrid, España: Alianza.
- Sternberg, R. (1989). *El triángulo del amor. Intimidad, amor, compromiso*. (1ª.ed.) Barcelona, España: Paidós.
- Thébaud, F. (1991). La Primera Guerra Mundial: ¿la era de la mujer o el triunfo de la diferencia sexual? En: Duby, G. & Perrot, M., *Historia de las mujeres. Tomo V. El siglo XX*. (1ª ed. pp. 31-90). Madrid, España: Taurus.
- Tovillas, P. (2010). *Bourdieu: una introducción*. (1ª.ed.) Buenos Aires, Argentina: Quadrata.
- Valladares, J. (2009). Humor Picaresco. Entre la risa y la dominación. Recuperado el 28 de mayo de 2013, de http://www.alsurdetodo.cl/documentos/doc_040_120111010158.PDF
- Valles, M. (1999). *Técnicas cualitativas de investigación social*. (1ª.ed.) Madrid, España: Síntesis.
- Vera-Gamboa, L. (1998). Historia de la sexualidad. *Revista Biomed*, 9 (1), 116-121. Recuperado de: http://www2.udec.cl/~erhetz/privada/sexualidad/unidad_01/historia_sexualidad.pdf
- Vernant, J.P. (2003). *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. (4ª.ed.) Madrid, España: Siglo XXI.
- Veyne, P. (2003). El imperio romano. En: Ariès, P. & Duby, G., *Historia de la vida privada. Tomo I. Del Imperio romano al año mil*. (2ª ed, pp. 15-227). Madrid, España: Taurus.
- Viteri, R. (2013). *Excelente normativa para quienes desean divorciarse*. Recuperado el 20 de marzo de 2013 de, <http://divorcioenchile.bligoo.cl/tag/estadisticasdedivorcios>.
- Von der Walde, L. (1992). Amor cortés y cultura oficial en Juan de Flores En: Abellán, C., Company, C., González, A. & Von der Walde, L. *Heterodoxia y ortodoxia medieval: Actas de las Segundas Jornadas Medievales*. (1ª ed., pp.21-28), D.F, México: UNAM.
- Weeks, J. (1993). Foucault y la historia En: Tarcus, H. (comp.). *Disparen sobre Foucault*. (1ª ed., pp. 83-108). Buenos Aires, Argentina: El cielo por asalto.

- Wiesenfeld, E. (2001). *La autoconstrucción. Un estudio psicosocial del significado de la vivienda*. (1ª.ed.) Caracas, Venezuela: CEPFHE.
- Yela, C. (2000). *El amor desde la Psicología Social. Ni tan libres, ni tan racionales*. (1ª.ed.) Madrid, España: Pirámide.
- Žižek, S. (2001). El espinoso sujeto hegeliano. En: Žižek, S. *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política* (1ª.ed., pp.79-181). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Žižek, S. (comp.). (2003). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. (1ª.ed.) Buenos Aires, Argentina: Fondo de cultura económica de Argentina.