

Introducción al Conocimiento en Ciencias Sociales

**Apéndice de textos
2022**



Universidad
Nacional
de Quilmes

los mismos años. En un libro que escribí más tarde sobre las causas y la prevención de la fiebre puerperal, Semmelweis relata sus esfuerzos por resolver este terrible rompecabezas¹.

Semmelweis empezó por examinar varias explicaciones del fenómeno corrientes en la época; rechazó algunas que se mostraban incompatibles con hechos bien establecidos; a otras las sometió a contrastación.

Una opinión ampliamente aceptada atribuía las olas de fiebre puerperal a «influencias epidémicas», que se describían vagamente como «cambios atmosférico-cósmico-telúricos», que se extendían por distritos enteros y producían la fiebre puerperal en mujeres que se hallaban de postparto. Pero, ¿cómo —arguía Semmelweis— podían esas influencias haber infestado durante años la División Primera y haber respetado la Segunda? Y ¿cómo podía hacerse compatible esta concepción con el hecho de que mientras la fiebre asolaba el hospital, apenas se producía caso alguno en la ciudad de Viena o sus alrededores? Una epidemia de verdad, como el cólera, no sería tan selectiva. Finalmente, Semmelweis señala que algunas de las mujeres internadas en la División Primera que vivían lejos del hospital se habían visto sorprendidas por los dolores de parto cuando iban de camino, y habían dado a luz en la calle; sin embargo, a pesar de estas condiciones adversas, el porcentaje de muertes por fiebre puerperal entre estos casos de «parto callejero» era más bajo que el de la División Primera.

Según otra opinión, una causa de mortandad en la División Primera era el hacinamiento. Pero Semmelweis señala que de hecho el hacinamiento era mayor en la División Segunda, en parte como consecuencia de los esfuerzos desesperados de las pacientes para evitar que las ingresaran en la tristemente célebre División Primera

¹ El relato de la labor desarrollada por Semmelweis y de las dificultades con que tropezó constituye una página fascinante de la historia de la medicina. Un estudio detallado, que incluye traducciones y paráfrasis de grandes parte de los escritos de Semmelweis, se puede encontrar en el libro de W. J. Sinclair *Semmelweis: His Life and His Doctrine* (Manchester, Manchester University Press, 1909). Las breves frases citadas en este capítulo están tomadas de esta obra. Los hitos fundamentales en la carrera de Semmelweis están recogidos en el primer capítulo del libro de P. de Kruif *Men Against Death* (Nueva York Harcourt, Brace & World, Inc., 1932).

1. Un caso histórico a título de ejemplo

Como simple ilustración de algunos aspectos importantes de la investigación científica, parémonos a considerar los trabajos de Semmelweis en relación con la fiebre puerperal. Ignaz Semmelweis, un médico de origen húngaro, realizó esos trabajos entre 1844 y 1848 en el Hospital General de Viena. Como miembro del equipo médico de la Primera División de Maternidad del hospital, Semmelweis se sentía angustiado al ver que una gran proporción de las mujeres que habían dado a luz en esa división contraía una seria y con frecuencia fatal enfermedad conocida como fiebre puerperal o fiebre de postparto. En 1844, hasta 260, de un total de 3.157 madres de la División Primera —un 8,2 %— murieron de esa enfermedad; en 1845, el índice de muertes era del 6,8 %, y en 1846, del 11,4. Estas cifras eran sumamente alarmantes, porque en la adyacente Segunda División de Maternidad del mismo hospital, en la que se hallaban internadas casi tantas mujeres como en la Primera, el porcentaje de muertes por fiebre puerperal era mucho más bajo: 2,3, 2,0 y 2,7 en

Semmelweis descartó asimismo dos conjeturas similares haciendo notar que no había diferencias entre las dos divisiones en lo que se refería a la dieta y al cuidado general de las pacientes.

En 1846, una comisión designada para investigar el asunto atribuyó la frecuencia de la enfermedad en la División Primera a las lesiones producidas por los reconocimientos poco cuidadosos a que sometían a las pacientes los estudiantes de medicina, todos los cuales realizaban sus prácticas de obstetricia en esta División. Semmelweis señalaba, para refutar esta opinión, que (a) las lesiones producidas naturalmente en el proceso del parto son mucho mayores que las que pudiera producir un examen poco cuidadoso; (b) las comadronas que recibían enseñanzas en la División Segunda reconocían a sus pacientes de modo muy análogo, sin por ello producir los mismos efectos; (c) cuando, respondiendo al informe de la comisión, se redujo a la mitad el número de estudiantes y se restringió al mínimo el reconocimiento de las mujeres por parte de ellos, la mortalidad, después de un breve descenso, alcanzó sus cotas más altas.

Se acudió a varias explicaciones psicológicas. Una de ellas hacía notar que la División Primera estaba organizada de tal modo que un sacerdote que portaba los últimos auxilios a una moribunda tenía que pasar por cinco salas antes de llegar a la enfermería: se sostenía que la aparición del sacerdote, precedido por un acólito que hacía sonar una campanilla, producía un efecto terrorífico y debilitante en las pacientes de las salas y las hacía así más propicias a contraer la fiebre puerperal. En la División Segunda no se daba este factor adverso, porque el sacerdote tenía acceso directo a la enfermería. Semmelweis decidió someter a prueba esta suposición. Convenció al sacerdote de que debía dar un rodeo y suprimir el toque de campanilla para conseguir que llegara a la habitación de la enferma en silencio y sin ser observado. Pero la mortalidad no decreció en la División Primera.

A Semmelweis se le ocurrió una nueva idea: las mujeres, en la División Primera, yacían de espaldas; en la Segunda, de lado. Aunque esta circunstancia le parecía irrelevante, decidió, aferrándose a un clavo ardiendo, probar a ver si la diferencia de posición resultaba significativa. Hizo, pues, que las mujeres internadas en la División Primera se acostaran de lado, pero, una vez más, la mortalidad continuó.

2. La investigación científica

Finalmente, en 1847, la casualidad dio a Semmelweis la clave para la solución del problema. Un colega suyo, Kolletschka, recibió una herida penetrante en un dedo, producida por el escalpelo de un estudiante con el que estaba realizando una autopsia, y murió después de una agonía durante la cual mostró los mismos síntomas que Semmelweis había observado en las víctimas de la fiebre puerperal. Aunque por esa época no se había descubierto todavía el papel de los microorganismos en ese tipo de infecciones, Semmelweis comprendió que la «materia cadavérica» que el escalpelo del estudiante había introducido en la corriente sanguínea de Kolletschka había sido la causa de la fatal enfermedad de su colega, y las semejanzas entre el curso de la dolencia de Kolletschka y el de las mujeres de su clínica llevaron a Semmelweis a la conclusión de que sus pacientes habían muerto por un envenenamiento de la sangre del mismo tipo: él, sus colegas y los estudiantes de medicina habían sido los portadores de la materia infecciosa, porque él y su equipo solían llegar a las salas inmediatamente después de realizar disecciones en la sala de autopsias, y reconocían a las parturientas después de haberse lavado las manos sólo de un modo superficial, de modo que éstas conservaban a menudo un característico olor a suciedad.

Una vez más, Semmelweis puso a prueba esta posibilidad. Argumentaba él que si la suposición fuera correcta, entonces se podría prevenir la fiebre puerperal destruyendo químicamente el material infeccioso adherido a las manos. Dictó, por tanto, una orden por la que se exigía a todos los estudiantes de medicina que se lavaran las manos con una solución de cal clorurada antes de reconocer a ninguna enferma. La mortalidad puerperal comenzó a decrecer, y en el año 1848 descendió hasta el 1,27% en la División Primera, frente al 1,33 de la Segunda.

En apoyo de su idea, o, como también diremos, de su hipótesis, Semmelweis hace notar además que con ella se explica el hecho de que la mortalidad en la División Segunda fuera mucho más baja: en ésta las pacientes estaban atendidas por comadronas, en cuya preparación no estaban incluidas las prácticas de anatomía mediante la disección de cadáveres.

La hipótesis explicaba también el hecho de que la mortalidad fuera menor entre los casos de «parto callejero»: a las mujeres que llegaban con el niño en brazos casi nunca se las sometía a recono-

cimiento después de su ingreso, y de este modo tenían mayores posibilidades de escapar a la infección.

Asimismo, la hipótesis daba cuenta del hecho de que todos los recién nacidos que habían contraído la fiebre puerperal fueran hijos de madres que habían contraído la enfermedad durante el parto; porque en ese caso la infección se le podía transmitir al niño antes de su nacimiento, a través de la corriente sanguínea común de madre e hijo, lo cual, en cambio, resultaba imposible cuando la madre estaba sana.

Posteriores experiencias clínicas llevaron pronto a Semmelweis a ampliar su hipótesis. En una ocasión, por ejemplo, él y sus colaboradores, después de haberse desinfectado cuidadosamente las manos, examinaron primero a una parturienta aquejada de cáncer cervical ulcerado; procedieron luego a examinar a otras doce mujeres de la misma sala, después de un lavado rutinario, sin desinfectarse de nuevo. Once de las doce pacientes murieron de fiebre puerperal. Semmelweis llegó a la conclusión de que la fiebre puerperal podía ser producida no sólo por materia cadavérica, sino también por «materia pútrida procedente de organismos vivos».

2. Etapas fundamentales en la contrastación de una hipótesis

Hemos visto cómo, en su intento de encontrar la causa de la fiebre puerperal, Semmelweis sometió a examen varias hipótesis que le habían sido sugeridas como respuestas posibles. Cómo se llega en un principio a esas hipótesis es una cuestión compleja que estudiaremos más adelante. Antes de eso, sin embargo, veamos cómo, una vez propuesta, se contrasta una hipótesis.

Hay ocasiones en que el procedimiento es simplemente directo. Pensemos en las suposiciones según las cuales las diferencias en el número de enfermos, o en la dieta, o en los cuidados generales, explicaban las diferencias en la mortalidad entre las dos divisiones. Como señala Semmelweis, esas hipótesis están en conflicto con hechos fácilmente observables. No existen esas diferencias entre las dos divisiones; las hipótesis, por tanto, han de ser rechazadas como falsas.

2. La investigación científica

Pero lo normal es que la contrastación sea menos simple y directa. Tomemos la hipótesis que atribuye el alto índice de mortalidad en la División Primera al terror producido por la aparición del sacerdote con su acólito. La intensidad de ese terror, y especialmente sus efectos sobre la fiebre puerperal, no son tan directamente identificables como las diferencias en el número de enfermos o en la dieta, y Semmelweis utiliza un método indirecto de contrastación. Se pregunta a sí mismo: ¿Qué efectos observables —si los hay— se producirían en el caso de que la hipótesis fuera verdadera? Y argumenta: si la hipótesis fuese verdadera, entonces un cambio apropiado en los procedimientos del sacerdote iría seguido de un descenso en la mortalidad. Comprueba mediante un experimento muy simple si se da esta implicación; se encuentra con que es falsa, y, en consecuencia, rechaza la hipótesis.

De modo similar, para contrastar la conjetura relativa a la posición de las mujeres durante el parto, razona del siguiente modo: si la conjetura fuese verdadera, entonces la adopción, en la División Primera, de la posición lateral reduciría la mortalidad. Una vez más, la experimentación muestra que la implicación es falsa, y se descarta la conjetura.

En los dos últimos casos, la contrastación está basada en un razonamiento que consiste en decir que si la hipótesis considerada, llamémosle *H*, es verdadera, entonces se producirán, en circunstancias especificadas (por ejemplo, si el sacerdote deja de atravesar las salas, o si las mujeres adoptan la posición de lado), ciertos sucesos observables (por ejemplo, un descenso en la mortalidad); en pocas palabras, si *H* es verdadera, entonces también lo es *I*, donde *I* es un enunciado que describe los hechos observables que se espera se produzcan. Convergamos en decir que *I* se infiere de, o está implicado por, *H*, y llamemos a *I* una implicación contrastadora de la hipótesis *H*. (Más adelante daremos una descripción más cuidadosa de la relación entre *I* y *H*.)

En nuestros dos últimos ejemplos, los experimentos mostraban que la implicación contrastadora era falsa, y, de acuerdo con ello, se rechazaba la hipótesis. El razonamiento que llevaba a ese rechazo podría esquematizarse del siguiente modo:



Texto 2:

Bauman, Z. y May, T. (2007): introducción a Pensando sociológicamente, Buenos Aires, Nueva Visión.

Zygmunt Bauman
y Tim May

PENSANDO SOCIOLÓGICAMENTE

NUEVA EDICIÓN
REVISADA Y AMPLIADA

Ediciones Nueva Visión
Buenos Aires

PREFACIO A LA SEGUNDA EDICIÓN

Escribir la segunda edición de un libro redactado originariamente por Zygmunt Bauman fue una tarea que emprendí con alguna inquietud. El original, a fin de cuentas, estaba escrito en un estilo inconfundible que resultaba atractivo para muchos lectores en diversas lenguas. Al mismo tiempo, Zygmunt consideraba que una edición nueva y actualizada se podía beneficiar con mi participación. Frente a esto, la cuestión de cómo preservar esa originalidad, agregando a la vez mi propio material, necesariamente demandó algún cuidado.

El resultado final es una edición ampliada y completamente revisada. Algunos capítulos de la versión original se alteraron e introdujimos otros nuevos, a la vez que se agregó nuevo material a lo largo de todo el texto: por ejemplo, en salud y aptitud física, intimidación, tiempo, espacio y desorden, riesgo, globalización, organizaciones y nuevas tecnologías. Al fin, ambos pensamos que produjimos un libro que mantiene las mejores partes de la primera edición, pero le suma aspectos que mejoran significativamente el atractivo global.

Ambos estamos interesados en que *Pensando sociológicamente* resulte atractivo para una audiencia amplia. En los términos de quienes estudian sociología, hemos tratado de anticipar los diferentes temas que se enseñan en los planes de estudio, escribiendo a la vez en un modo que esperamos sea esclarecedor para los científicos sociales en general. También estamos interesados en que el libro convoque a un público más amplio, el de quienes quieran aprender más de una disciplina que está ganando cada vez más atención debido a la miradas que ofrece para comprender la sociedad y las relaciones sociales. En nuestro caso, las razones para esto son claras: la sociología proporciona una perspectiva valiosa y por lo general desatendida de los acontecimientos que todos enfrentamos en el siglo XXI.

Como somos dos sociólogos, separados por dos generaciones, ambos

Bauman, Zygmunt
Pensando sociológicamente / Zygmunt Bauman y Tim May - 2ª ed. - Buenos Aires: Nueva Visión, 2007.
224 p., 23x15 cm (Diagonal)
Traducido por Ricardo Figueira
I.S.B.N. 978-950-602-562-5
1. Sociología I. May, Tim II. Figueira, Ricardo, trad. trad. III. Título
CDD 301

Título del original en inglés:
Thinking Sociologically.

© 1990, 2001 by Zygmunt Bauman and Tim May.
Blackwell Publishing, 350 Main Street, Malden, MA 02148-5020, USA, 9600 Garsington Road, Oxford OX4 2DQ, UK, 550 Swanston Street, Carlton, Victoria 3053, Australia

The right of Zygmunt Bauman and Tim May to be identified as the Authors of this Work has been asserted in accordance with the UK Copyright, Designs and Patents Act 1988.

This edition is published by arrangement with Blackwell Publishing Ltd., Oxford. Translated by E. Nueva Visión from the original English language version. Responsibility of the accuracy of the translation rests solely with Ediciones Nueva Visión and is not the responsibility of Blackwell Publishing Ltd.

ISBN 978-950-602-562-5

Traducción de Ricardo Figueira

LA FOTOCOPIA
MATA AL LIBRO
Y ES UN DELITO



Toda reproducción total o parcial de esta obra por cualquier sistema—incluyendo el fotocopiado—que no haya sido expresamente autorizada por el editor constituye una infracción a los derechos del autor y será reprimida con penas de hasta seis años de prisión (art. 62 de la ley 11.723 y art. 172 del Código Penal).

© 2007 por Ediciones Nueva Visión SAIC, Tucumán 3748, (1189) Buenos Aires, República Argentina. Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723. Impreso en la Argentina / Printed in Argentina

Introducción LA DISCIPLINA DE LA SOCIOLOGÍA

En este capítulo querríamos examinar la idea de pensar sociológicamente y su importancia para comprendernos a nosotros mismos, uno al otro y las circunstancias sociales en que vivimos. Con ese propósito vamos a considerar la idea de la sociología como una práctica sistemática, con su propia serie de preguntas para aproximarse al estudio de la sociedad y las relaciones sociales.

EN BUSCA DE LA DISTINCIÓN

La sociología no sólo agrupa una serie sistemática de prácticas, sino que también representa un cuerpo de conocimiento considerable que se ha ido acumulando en el curso de su historia. Una ojeada a la sección de las bibliotecas rotulada "Sociología" conduce a una colección de libros que representa la sociología como una tradición unificadora. Estos libros proporcionan mucha información para los recién llegados al campo, tanto si desean convertirse en sociólogos prácticos como si simplemente quieren ampliar su comprensión del mundo en que viven. Aquí hay lugares en los que los lectores pueden beneficiarse de lo que la sociología puede ofrecer, y entonces consumir, digerir, apropiarse y sacar provecho de este cuerpo de conocimiento. De esa manera la sociología se convierte en un sitio de flujo constante, con recién llegados que agregan nuevas ideas y estudios de la vida social a esos mismos estantes. La sociología, en este sentido, es un sitio en constante actividad que coteja los saberes recibidos con las nuevas experiencias y, de esa manera, en el proceso, suma al conocimiento y cambia la forma y el contenido de la disciplina.

Lo que se acaba de decir parece tener sentido. Después de todo, cuando nos preguntamos "¿Qué es la sociología?" podemos muy bien estar refiriéndonos a una colección de libros en una biblioteca como

indicio del producto de la disciplina. Esos modos de pensar acerca de la sociología parecen obvios. Después de todo, si la pregunta es "¿Qué es un león?", uno puede recurrir a un libro sobre animales y señalar determinada representación. De esa manera señalamos los vínculos entre determinadas palabras con determinadas cosas. Las palabras, pues, remiten a objetos. Tales objetos se convierten en referentes de las palabras y entonces armamos vínculos entre una palabra y un objeto en condiciones particulares. Sin este proceso de comprensión común, la comunicación cotidiana, que damos por descontada, sería inconcebible. Esta actitud, sin embargo, no alcanza para una comprensión más completa, más sociológica de esta conexión.

Lo dicho no alcanza para informarnos acerca del objeto en sí. Ahora tenemos que hacer preguntas suplementarias: por ejemplo, ¿de qué modo es peculiar este objeto?, ¿en qué difiere de otros objetos, de manera que se justifique referirse a él con una palabra particular? Si llamar a este animal "león" es correcto, pero no lo es llamarlo "tigre", entonces debe de haber algo que tienen los leones que no tienen los tigres. Debe de haber algunas diferencias distintivas entre ellos. Sólo descubriendo esta diferencia podemos saber qué caracteriza a un león, algo distinto a saber cuál es el referente de la palabra "león". Lo mismo sucede cuando tratamos de caracterizar el modo de pensar que llamamos sociológico.

La idea de que la palabra "sociología" está en representación de cierto cuerpo de conocimiento y de ciertas prácticas que emplean este saber acumulado resulta satisfactoria. Sin embargo, ¿qué es lo que hace del saber y de las prácticas algo distintivamente "sociológico"? ¿Qué los hace diferentes de otros cuerpos de conocimiento y otras disciplinas que tienen sus propias prácticas? Volviendo a nuestro ejemplo del león para responder a esta pregunta, podríamos buscar el modo de distinguir la sociología de otras disciplinas. En la mayor parte de las bibliotecas descubriríamos que los estantes más próximos al rotulado "Sociología" son los que llevan los rótulos "Historia", "Antropología", "Ciencias Políticas", "Leyes", "Política Social", "Contabilidad", "Psicología", "Estudios de administración", "Economía", "Criminología", "Filosofía", "Lingüística", "Literatura" y "Geografía Humana". Los bibliotecarios que organizan las estanterías pueden haber supuesto que los lectores que ojean la sección Sociología podrían en ocasiones estar buscando un libro sobre alguna de esas materias. En otras palabras, se ha pensado que el tema Sociología puede hallarse más cerca de esos cuerpos de conocimiento que de otros. ¿Será entonces que las diferencias entre los libros de Sociología y los que están colocados cerca de ellos son menos pronunciadas que las que hay, digamos, entre sociología y química orgánica?

Un bibliotecario que catalogue de este modo parece sensato. Los cuerpos de conocimiento vecinos tienen mucho en común. Todos se refieren al mundo hecho por el hombre: aquello que no existiría de no ser

por las acciones de los humanos. Estas materias de estudio, de modos diversos, se interesan por las acciones de los hombres y sus consecuencias. Sin embargo, si exploran el mismo territorio, ¿qué las diferencia? ¿Qué las hace tan diferentes unas de otras como para justificar diferentes nombres?

Estamos listos para dar una respuesta simple a estas preguntas: las divisiones entre los cuerpos de conocimiento deben reflejar divisiones en el universo que investigan. Son las acciones humanas (o los aspectos de las acciones humanas) las que difieren unas de otras, y las divisiones entre cuerpos de conocimiento simplemente tienen en cuenta este hecho. De ese modo, la historia se refiere a las acciones que tuvieron lugar en el pasado, en tanto la sociología se concentra en las acciones actuales. Del mismo modo, la antropología nos habla de sociedades humanas que se presume atravesaran un estadio de desarrollo diferente del nuestro (se define como se define). En el caso de algunos otros parientes cercanos de la sociología, ¿será que la ciencia política, entonces, tiende a discutir acciones referidas al poder y el gobierno; la economía a tratar con acciones relativas al uso de los recursos en términos de rédito máximo para individuos que se consideran "racionales" en un determinado sentido de la palabra, así como con la producción y distribución de bienes; el derecho y la criminología a interesarse por interpretar y aplicar la ley y las normas que regulan el comportamiento humano y por el modo en que esas normas se articulan, se hacen obligatorias, compulsivas, y con qué consecuencias? No obstante, en cuanto comenzamos a justificar los límites entre disciplinas de esta manera el resultado se vuelve problemático, ya que aceptamos que el mundo de lo humano refleja tales divisiones netas que luego se convierten en ramas de la investigación. Aquí nos encontramos frente a un problema importante: como la mayor parte de las creencias que parecen evidentes por sí mismas, resultan obvias sólo mientras evitemos examinar las hipótesis en las que se sostienen.

De modo que, en primer lugar, ¿de dónde sacamos la idea de que las acciones humanas pueden dividirse en ciertas categorías? ¿Del hecho de que se las ha clasificado de esa manera y que a cada registro en esa clasificación se le ha dado un nombre particular? ¿Del hecho de que hay grupos de expertos creíbles, considerados gente bien informada y confiable, que reclaman derechos exclusivos para estudiar aspectos de la sociedad y nos proporcionan luego opiniones autorizadas? Sin embargo, ¿nos parece sensato, desde el punto de vista de nuestra experiencia, que la sociedad se divida en economía, política o política social? ¿Nosotros no vivimos un rato en el reino de la ciencia política, otro rato en el de la economía, ni nos movemos de la sociología a la antropología cuando viajamos de Inglaterra a, digamos, América del Sur, o de la historia a la sociología cuando cumplimos un año más!

Si somos capaces de separar estos dominios de actividad en nuestras experiencias y de ese modo categorizar nuestras acciones en términos de política en un momento y economía en el siguiente, ¿no será porque, antes, nos enseñaron a hacer tales distinciones? Por lo tanto, lo que conocemos no es el mundo en sí, sino lo que hacemos en el mundo en términos de cómo nuestras prácticas se ven moldeadas por una imagen de ese mundo. Es un modelo que se arma a partir de ladrillos derivados de las relaciones entre *lengua* y *experiencia*. De modo que no hay una división natural del mundo humano que se refleje en diferentes disciplinas académicas. Lo que hay, por el contrario, es una división del trabajo entre los estudiosos que examinan las acciones humanas, que se ve reforzada por la separación mutua entre los respectivos expertos, junto con los derechos exclusivos de que goza cada grupo para decidir qué forma parte y qué no forma parte de sus áreas de *expertise*.

En nuestra indagación por la "diferencia que hace la diferencia", ¿en qué difieren las prácticas de estas distintas ramas de estudio unas de las otras? Hay una similitud de actitudes hacia lo que sea que hayan seleccionado como su objeto de estudio. Finalmente, todos reclaman obediencia a las mismas reglas de conducta cuando tratan con sus respectivos objetos. Todos buscan reunir hechos relevantes y asegurarse de que son válidos y luego controlan una y otra vez esos hechos para que la información acerca de ellos sea confiable. A eso se suma que todos tratan de presentar las propuestas que hacen sobre los hechos de modo tal que puedan ser comprendidas claramente y sin ambigüedades y cotejadas con la evidencia. Al hacer eso buscan descartar de antemano o eliminar contradicciones entre proposiciones de manera que dos proposiciones diferentes no puedan ser verdaderas al mismo tiempo. En pocas palabras, todos tratan de mantenerse fieles a la idea de una disciplina sistemática y presentar sus hallazgos de una manera responsable.

Podemos decir ahora que no hay diferencia en cómo se comprende y practica la tarea por el experto ni en su sello —responsabilidad académica—. Las personas que dicen ser académicamente expertas parecen desplegar estrategias similares para recolectar y procesar sus hechos; observan aspectos de las acciones humanas o emplean evidencia histórica y tratan de interpretarla en el marco de modos de análisis que dan sentido a esas acciones. Parece, por lo tanto, que nuestra última esperanza de encontrar la diferencia radica en el tipo de preguntas que motivan cada disciplina: es decir, las preguntas que determinan los puntos de vista (perspectivas cognitivas) a partir de los cuales investigadores pertenecientes a estas diferentes disciplinas observan, exploran, describen y explican las acciones humanas.

Pensemos en la clase de preguntas que motivan a los economistas. En este caso lo que entraría en consideración sería la relación entre costo

y beneficio de las acciones humanas. Se puede considerar la acción humana desde el punto de vista de la administración de recursos es- caso y cómo éstos pueden usarse para su mejor provecho. Las relaciones entre actores también podrían examinarse como aspectos de la producción y el intercambio de bienes y servicios, todo lo cual se acepta que está regulado por relaciones de mercado de oferta y demanda, y por el deseo de los actores de perseguir sus preferencias de acuerdo con un modelo de acción racional. Los hallazgos podrían estar entonces articulados en un modelo del proceso a través del cual se crean, obtienen y asignan recursos entre varias demandas. La ciencia política, por su parte, estaría más interesada en aquellos aspectos de las acciones humanas que cambian, o son cambiadas por, la conducta efectiva o anticipada de otros actores en términos de poder e influencia. En este sentido las acciones pueden verse en términos de asimetría entre poder e influencia, de modo que algunos actores salen de la interacción con su conducta modificada más o menos significativamente que la de otros participantes de la interacción. Puede también organizarse sus hallazgos alrededor de conceptos tales como poder, dominación, el Estado, autoridad, etcétera.

Las preocupaciones de la economía y la ciencia política de ningún modo son ajenas a la sociología. Eso es fácilmente visible en los trabajos escritos por historiadores, científicos políticos, antropólogos y geógrafos en el marco de la sociología. Sin embargo, la sociología, como otras ramas del estudio social, tiene sus propias perspectivas cognitivas que inspiran series de preguntas para interrogar las acciones humanas, como así también sus propios principios de interpretación. Desde este punto de vista podemos decir que la sociología se distingue por visualizar las acciones humanas como componentes de configuraciones más amplias: es decir, de conjuntos no azarosos de actores entrecruzados en una red de dependencia mutua (siendo la dependencia un estado en el que tanto la probabilidad de que la acción tenga lugar efectivamente como la posibilidad de su éxito cambian en relación con quienes son los otros actores, qué hacen o pueden hacer). Los sociólogos preguntan qué consecuencia tiene esto para los actores humanos, las relaciones en las que entramos y las sociedades de las que formamos parte. A su vez, esto modela el objeto de la investigación sociológica, de modo que las configuraciones, las redes de dependencia mutua, el condicionamiento recíproco de la acción y la expansión o confinamiento de la libertad de los actores se cuentan entre las preocupaciones más destacadas de la sociología.

Los actores individuales se vuelven visibles para un estudio sociológico en tanto son miembros o partícipes de una red de interdependencia. Dado el hecho de que, independientemente de lo que hagamos, dependemos uno de otro, podríamos decir que las preguntas centrales de la sociología son: ¿de qué manera los tipos de relaciones sociales y de

sociedades que habitamos se relacionan unos con los otros, nos vemos a nosotros mismos y vemos nuestro conocimiento, nuestras acciones y sus consecuencias? Es esta clase de preguntas —parte de las realidades prácticas de cada día— la que constituye el área particular de discusión sociológica y define a la sociología como una rama relativamente autónoma de las ciencias humanas y sociales. Por lo tanto, podemos concluir que pensar sociológicamente es una manera de entender el mundo humano que también abre la posibilidad de pensar acerca de ese mundo de diferentes maneras.

SOCIOLOGÍA Y SENTIDO COMÚN

Pensar sociológicamente también se distingue por su vínculo con el llamado "sentido común". Tal vez más que otras ramas del saber, la sociología ve moldeado su vínculo con el sentido común a partir de resultados que son importantes para su situación y su práctica. Las ciencias físicas y biológicas no parecen estar interesadas en analizar su vínculo con el sentido común. La mayor parte de las ciencias, para definirse, se afirma en los límites que las separan de otras disciplinas. No sienten que compartan suficiente terreno como para interesarse en dibujar límites o puentes con ese rico aunque desorganizado, no sistemático, a menudo inarticulado e inefable saber que llamamos sentido común.

Tal indiferencia puede tener alguna justificación. El sentido común, a fin de cuentas, no parece tener nada que decir acerca de los temas que preocupan a físicos, químicos o astrónomos. Los asuntos con los que ellos tratan no parecen caer dentro de las experiencias y las imágenes cotidianas de mujeres y hombres comunes. Es así que los no expertos normalmente no se consideran capaces de formarse una opinión acerca de esos asuntos si no es con ayuda de los científicos. Después de todo, los objetos explorados por las ciencias físicas se manifiestan sólo en circunstancias muy especiales, por ejemplo, a través de las lentes de gigantes telescopios. Sólo los científicos pueden ver y experimentar con ellos bajo esas condiciones, y reclamar para sí mismos, por lo tanto, el monopolio de una determinada rama de la ciencia. Al ser propietarios únicos de la experiencia que proporciona la materia prima para su estudio, el proceso, análisis e interpretación de los materiales están bajo su control. Los productos de tales procesamientos deberán soportar luego el escrutinio crítico de otros científicos. No van a tener que competir con el sentido común por la simple razón de que no hay un punto de vista de sentido común para abordar los asuntos sobre los que se pronuncian.

Tenemos que hacernos ahora algunas preguntas sociológicas más. Después de todo, ¿es la caracterización tan simple como implica lo dicho

anteriormente? La producción de conocimiento científico contiene factores sociales que moldean y configuran su práctica, en tanto los hallazgos científicos pueden tener implicancias sociales, políticas y económicas sobre las cuales, en cualquier sociedad democrática, no corresponde que los científicos tengan la última palabra. Dicho de otro modo: no podemos separar tan fácilmente los medios de investigación científica de los fines a los que esos medios pueden destinarse, ni la razón práctica de la ciencia misma. Después de todo, cómo y quiénes financian la investigación puede, en algunas instancias, tener influencia sobre los resultados de la investigación. Preocupaciones públicas re-cientificadas a la calidad de la comida que ingerimos o al medio ambiente en que vivimos, al papel de la ingeniería genética y el patentamiento de información genética de poblaciones por grandes corporaciones, son sólo algunos de los asuntos sobre los que la ciencia por sí misma no puede decidir, ya que se trata no sólo de la justificación del saber sino de su aplicación y sus implicancias para la vida que vivimos. Estos asuntos se vinculan con nuestra experiencia y su vínculo con nuestro quehacer cotidiano, con el control que tenemos sobre nuestras vidas y la dirección en que se están desarrollando nuestras sociedades.

Estos problemas proporcionan la materia prima para investigaciones sociológicas. Todos nosotros vivimos en compañía de otras personas e interactuamos unos con otros. En ese proceso, desplegamos una extraordinaria cantidad de *conocimiento tácito* que nos permite enfrentar los asuntos de la vida cotidiana. Cada uno de nosotros es un actor experto. Sin embargo, lo que logramos y lo que somos depende de lo que otras personas hacen. Finalmente casi todos nosotros hemos vivido la experiencia angustiosa del fracaso de la comunicación con amigos y con extraños. Desde este punto de vista, el tema de la sociología está ya incorporado a nuestras vidas, y sin esto seríamos incapaces de llevar adelante nuestras vidas con los otros.

Aunque estamos profundamente inmersos en nuestras rutinas diarias, inspirados por un saber práctico orientado a los escenarios sociales en los que interactuamos, a menudo no nos detenemos a pensar sobre el significado de lo que hemos atravesado y, con menos frecuencia aun, nos detenemos a comparar nuestras experiencias privadas con el destino de otros, salvo, tal vez, para tener respuestas privadas a problemas sociales exhibidos para el consumo en los *chat-shows* televisivos. Aquí, sin embargo, la privatización de cuestiones sociales se ve reforzada, liberándonos de la carga de ver la dinámica de las relaciones sociales dentro de lo que se visualiza, en cambio, como reacciones individuales.

Esto es exactamente lo que el pensamiento sociológico puede hacer por nosotros. Como un modo de pensamiento se formularán preguntas como ésta: ¿cómo se entrelazan nuestras biografías individuales con la

historia que compartimos con otros seres humanos?" Al mismo tiempo, los sociólogos son parte de esa experiencia y, por lo tanto, por mucho que quieran apartarse de los objetos de su estudio —las experiencias de vida como objetos "que están ahí"—, no pueden romper por completo con el saber que tratan de comprender. No obstante, esto puede ser una ventaja en tanto posean una visión a la vez desde adentro y desde afuera de las experiencias que buscan comprender.

Hay algo más que decir de la relación especial entre sociología y sentido común. Los objetos de la astronomía esperan ser nombrados, colocados en un todo ordenado y comparados con otros fenómenos similares. Hay pocos equivalentes sociológicos de fenómenos limpios, sin uso, que no hayan sido dotados ya de significado cuando aparecen los sociólogos con sus cuestionarios, llenando sus libretas de notas o examinando documentos relevantes. Aquellas acciones e interacciones humanas que exploran los sociólogos ya han sido nombradas y han recibido la consideración de los propios actores y son, por lo tanto, objetos del saber del sentido común. Familias, organizaciones, redes solidarias, barrios, ciudades y pueblos, naciones e iglesias y cualquier otro grupo cohesionado por la interacción humana regular ya han recibido significado e importancia por parte de los actores. Cada término sociológico ya está cargado de los significados que le da el saber del sentido común.

Por estas razones la sociología está íntimamente relacionada con el sentido común. Con límites fluidos entre pensamiento sociológico y sentido común, no se puede garantizar de antemano su solidez. Tal como sucede con la aplicación de los hallazgos de los genetistas y sus implicancias para la vida diaria, la soberanía de la sociología sobre el saber social puede verse cuestionada. Es por eso que resulta tan importante trazar un límite entre conocimiento sociológico propiamente dicho y sentido común para la identidad de la sociología como un cuerpo cohesionado de conocimiento. No sorprende pues que los sociólogos presten mucha atención a este factor, y podemos pensar cuatro modos en que se consideraron estas diferencias.

En primer lugar la sociología, a diferencia del sentido común, hace un esfuerzo por subordinarse a las reglas rigurosas del discurso responsable. Éste es un atributo de la ciencia que se distingue de otras formas de conocimiento, consideradas más flojas y menos estrictamente vigiladas y autocontroladas. Se espera que los sociólogos en su práctica tomen muchas precauciones para distinguir —de modo claro y visible— entre los enunciados corroborados por evidencia disponible y las proposiciones que sólo pueden aspirar a la categoría de ideas provisorias, no probadas. Las reglas del discurso responsable exigen que toda la "cocina" —el procedimiento completo que nos llevó a las conclusiones finales y que, como sostiene, es garantía de su credibilidad— quede abierta al escrutinio.

El discurso responsable debe relacionarse también con otros enunciados hechos sobre el mismo tópico, de modo que no puede descartar o silenciar otros puntos de vista que se hayan manifestado, por inconvenientes que resulten para la propia argumentación. De este modo la honestidad, confiabilidad y, eventualmente, también la utilidad práctica de las proposiciones resultantes se verán acrecentadas. Después de todo, nuestra fe en la credibilidad de la ciencia está cimentada en la esperanza de que los científicos hayan seguido las reglas del discurso responsable. En cuanto a los científicos mismos, ellos apuntan a la virtud del discurso responsable como un argumento a favor de la validez y confiabilidad del conocimiento que producen.

En segundo lugar, se halla el tamaño del campo del que se extrae el material para el pensamiento sociológico. Para la mayor parte de nosotros en nuestra rutina diaria este campo está confinado a nuestro propio universo de vida, es decir a las cosas que hacemos, la gente con que nos encontramos, los propósitos que nos planteamos en nuestras búsquedas y los que suponemos que otros plantean para las suyas, así como el tiempo y el espacio en los que interactuamos corrientemente. Rara vez encontramos necesario elevarnos por encima del nivel de nuestras preocupaciones diarias para ampliar el horizonte de nuestras experiencias, ya que para eso necesitaríamos tiempo y recursos de los que no disponemos, o en los que no estamos dispuestos a invertir. Sin embargo, vista la tremenda variedad de condiciones de vida y de experiencias que hay en el mundo, cada experiencia es necesariamente parcial y probablemente incluso unilateral. Estos resultados pueden examinarse sólo si agrupamos y comparamos experiencias desprendidas de una multitud de universos de vida. Sólo entonces se revelarán las realidades limitadas de las experiencias individuales, así como el complejo entramado de dependencias e interconexiones en el que se encuentran enredadas, un entramado que llega mucho más allá del reino accesible desde el punto de vista de una biografía particular. El resultado general de esta ampliación de horizontes será el descubrimiento del vínculo íntimo entre la biografía individual y el más amplio proceso social. Es por esto que la búsqueda de esta perspectiva más amplia en la que se embarcan los sociólogos produce una gran diferencia, no sólo cuantitativamente sino también en calidad y usos del conocimiento. Para personas como nosotros, el conocimiento sociológico tiene algo para ofrecer que el sentido común, con toda su riqueza, no puede, por sí mismo, proporcionar.

En tercer lugar, sociología y sentido común difieren en el modo en que cada uno da sentido a la realidad humana en términos de cómo comprenden y explican acontecimientos y circunstancias. Sabemos por nuestras experiencias que somos "el autor" de nuestras acciones; sabemos que lo que hacemos es un efecto de nuestras intenciones aun

cuando los resultados puedan no ser los que buscábamos. Por lo general actuamos para alcanzar un estado de cosas, ya sea para apoderarnos de algo, recibir elogios, prevenir algo que no deseamos, o ayudar a un amigo. De manera bastante natural, el modo en que pensamos nuestras acciones sirve como modelo para interpretar otras acciones. Hasta ese punto sólo podemos interpretar el mundo humano que se halla a nuestro alrededor diseñando nuestras propias herramientas de explicación exclusivamente a partir de nuestros respectivos universos de vida. Tendemos a percibir todo lo que sucede en el mundo en general como producto de la acción intencional de alguien. Buscamos a las personas responsables por lo que ocurrió y, cuando las encontramos, creemos que hemos completado nuestra investigación. Aceptamos que hay buena voluntad detrás de los acontecimientos para los que estamos bien predisuestos y malas intenciones detrás de aquellos que nos desagradan. En general la gente encuentra difícil aceptar que una situación no es efecto de acciones intencionales de determinada persona.

Los que hablan en el nombre de la realidad en el ámbito de lo público —políticos, periodistas, investigadores de mercado, publicistas— sintetizan con las tendencias dominantes y hablan de “necesidades del Estado” o de “demandas de la economía”. Esto se dice como si el Estado o la economía estuviesen hechos a la medida de personas individuales, como nosotros, con necesidades y deseos específicos. Del mismo modo, leemos y oímos sobre los complejos problemas de las naciones, los Estados y los sistemas económicos como si fuesen efecto de los pensamientos y hechos de un selecto grupo de personas que pueden ser nombradas, fotografiadas y entrevistadas. Lo mismo pasa con los gobiernos, que a menudo se quitan de encima el peso de la responsabilidad remitiéndose a cosas que están fuera de su control, o hablando de lo que “el pueblo exige” a través del uso de grupos focales o encuestas de opinión.

La sociología se alza en oposición a la singularidad de las visiones del mundo que pretenden, de manera no problemática, hablar en nombre de un estado de cosas general. Tampoco da por sentadas formas de comprensión como si éstas constituyeran un modo natural de explicar acontecimientos que podrían desgajarse sencillamente del cambio histórico o de la ubicación social en la que tuvieron lugar. Dado que comienza su examen a partir de configuraciones (redes de dependencia) más que a partir de actores individuales o acciones unitarias, demuestra que la metáfora vulgar del individuo motivado como clave para comprender el mundo humano —incluidos nuestros propios, profundamente personales y privados, pensamientos y hechos— no es un modo apropiado de comprendernos a nosotros mismos y a los demás. Pensar sociológicamente es dar sentido a la condición humana a través de un análisis de las múltiples redes de interdependencia humana, esa dura

realidad a la que nos remitimos para explicar nuestros motivos y los efectos de su activación.

Por último, el poder del sentido común depende de su carácter auto-evidente: es decir, el de no cuestionar sus preceptos y ser autocon-firmante en su práctica. Por su parte, esto descansa en la rutina, el carácter habitual de nuestra vida diaria, que modela nuestro sentido común a la vez que es simultáneamente modelada por él. Necesitamos esto para seguir adelante con nuestras vidas. Cuando se repiten lo suficiente, las cosas tienden a volverse familiares y lo familiar es visto como autoexplicativo; no presenta problemas y puede no despertar curiosidad alguna. No se hacen preguntas si la gente está satisfecha de que “las cosas sean como son” por razones que no están abiertas al escrutinio. El fatalismo también puede desempeñar su papel vía la creencia de que uno puede hacer poco por cambiar las condiciones en que actúa.

Desde este punto de vista podríamos decir que lo familiar puede entrar en tensión con la curiosidad y esto también puede inspirar el ímpetu de innovación y transformación. En un encuentro con ese mundo familiar regido por rutinas que tienen el poder de confirmar las creencias, la sociología puede aparecer como un extranjero entrometido e irritante. Al examinar aquello que se da por sentado, tiene el potencial de perturbar las cómodas certidumbres de la vida planteando preguntas que nadie recuerda haber planteado, y aquellos con intereses creados incluso toman a mal que se las planteen. Estas preguntas convierten lo evidente en un rompecabezas y pueden volver extraño lo familiar. Junto con las costumbres diarias y las condiciones sociales que tienen lugar bajo escrutinio, emergen como una de las posibles maneras —no la única manera— de seguir adelante con nuestras vidas y organizar las relaciones entre nosotros.

Por supuesto, esto puede no ser del gusto de todos, especialmente de aquellos para quienes el estado de cosas ofrece grandes ventajas. De todos modos, las rutinas pueden tener su lugar, y aquí podríamos recordar la historia del ciempiés de Kipling que caminaba sin esfuerzo sobre sus cien patas hasta que un servil adulador comenzó a alabar su extraordinaria memoria. Era esta memoria la que le permitía no bajar su pata quincuagésimoctava antes de la trigésimoséptima o la quincuagésimasegunda antes de la décimonovena. Obligado a la auto-conciencia, el pobre ciempiés ya no pudo volver a caminar. Otros pueden sentirse humillados e incluso resentidos de que lo que en un tiempo sabían y los hacía enorgullecerse quede devaluado en virtud de este cuestionamiento. Sin embargo, y por comprensible que sea el resentimiento que genere, la *desfamiliarización* puede tener beneficios claros. Lo que es más importante, puede abrir nuevas y antes insospechadas posibilidades de vivir la propia vida con otros con más

autoconciencia, más comprensión de lo que nos rodea en términos de un mayor conocimiento de uno mismo y de los demás y tal vez también con más libertad y control.

Para todos los que piensan que vivir la vida de una manera más consciente vale el esfuerzo, la sociología es una guía bienvenida. Aunque manteniéndose en una constante e íntima conversación con el sentido común, aspira a sobrepasar sus limitaciones abriendo posibilidades que pueden clausurarse con demasiada facilidad. Cuando convoca y desafía nuestro saber compartido, la sociología nos impulsa a reexaminar nuestra experiencia, para descubrir nuevas posibilidades y terminar siendo más abiertos y menos propensos a la idea de que el conocimiento sobre nosotros y los demás tiene un punto final, y no que es un proceso excitante y dinámico que aspira a una mayor comprensión.

Pensar sociológicamente nos puede hacer más sensibles y tolerantes a la diversidad. Puede aguzar nuestros sentidos y abrir nuestros ojos a nuevos horizontes más allá de nuestras experiencias inmediatas para que exploremos condiciones que, hasta ahora, habían permanecido relativamente invisibles. Una vez que comprendemos mejor cómo los aspectos aparentemente naturales, inevitables, inmutables y eternos de nuestras vidas han llegado a instalarse a través del ejercicio del poder humano y los recursos humanos, vamos a encontrar más difícil aceptar que son inmutables e impenetrables a futuras acciones, incluidas las propias. Pensar sociológicamente, como un poder antifijación, es por lo tanto un poder en pleno derecho. Hace flexible lo que pudo haber sido opresiva rigidez de las relaciones sociales y, al hacerlo, abre un mundo de posibilidades. El arte del pensamiento sociológico consiste en ampliar la eficacia práctica de la libertad. Cuando se ha aprendido más acerca de ella, el individuo puede estar un poco menos sujeto a la manipulación y más fuerte frente a la opresión y el control. Probablemente también esos individuos se volverán más eficaces como actores sociales, ya que pueden ver las conexiones entre sus acciones y las condiciones sociales y cómo esas cosas que, por su rígida fijación, se muestran irresistibles al cambio están abiertas a la transformación.

Está también aquello que se halla más allá de nosotros como individuos. Hemos dicho que la sociología piensa de manera relacional para situarnos dentro de redes de relaciones sociales. De ese modo la sociología se alza en defensa del individuo, pero no del individualismo. O sea que pensar sociológicamente significa pensar un poco más plenamente en la gente que nos rodea en términos de sus esperanzas y deseos, sus preocupaciones e intereses. Así, podremos apreciar mejor al individuo humano que hay en ellos y tal vez aprender a respetar lo que cualquier sociedad civilizada que se precie debería garantizar a esas personas para mantenerse: el derecho a hacer lo que nosotros hacemos, de modo que puedan elegir y practicar sus modos de vida de acuerdo con

nuestras preferencias. Esto significa que puedan seleccionar sus proyectos de vida, definiéndose y defendiendo su dignidad como nosotros podríamos defender la nuestra frente a obstáculos con los que todos, en mayor o menor grado, nos topamos. Pensar sociológicamente, pues, tiene el potencial de promover la solidaridad entre nosotros: es decir, una solidaridad basada en la comprensión y el respeto mutuos, en una resistencia mancomunada al sufrimiento y una condena compartida a las crueldades que son las causas de ese sufrimiento. Finalmente, si esto se logra, la causa de la libertad se acrecentará mucho al ser elevada al rango de una causa común.

Volviendo a lo que decíamos acerca de la fluidez de lo que parece inflexible, una mirada sociológica a la lógica interna y al significado de formas de vida diferentes de las propias puede bien llevarnos a volver a pensar los vínculos que se han trazado entre nosotros y los otros. Una nueva comprensión generada de esta manera podría facilitar nuestra comunicación con "los otros" y conducirnos posiblemente a un entendimiento mutuo. El miedo y el antagonismo pueden ser reemplazados por la tolerancia. No hay mayor garantía para la libertad individual que la libertad de todos nosotros.

Señalar la conexión entre la libertad individual y la libertad colectiva necesariamente tiene un efecto desestabilizador en las relaciones de poder ya existentes o lo que suele llamarse "órdenes sociales". Es por esta razón que gobiernos y otros dueños del poder que controlan el orden social suelen presentar cargos de "deslealtad política" en contra de la sociología. Esto es muy evidente entre aquellos gobiernos que intentan inventar la realidad en su nombre, afirmando sin problemas el estado de cosas vigente como si fuera natural, o entre los que arremeten contra las condiciones de vida contemporáneas por medio de nostálgicas evocaciones de una edad mítica perimida en la que todos conocían cuál era su lugar en la sociedad. Cuando somos testigos de una nueva campaña en contra del "impacto subversivo" de la sociología, podemos asumir sin riesgo que los que pretenden gobernar por el *fiat* están preparando un nuevo asalto a la capacidad de los sujetos a resistir la regulación coercitiva de sus vidas. Dichas campañas muchas veces coinciden con severas medidas contra las formas ya existentes de autorregulación y defensa de los derechos colectivos; medidas que apuntan, en otras palabras, a los fundamentos colectivos de la libertad individual.

A veces se dice que la sociología es el poder de los que no tienen poder. No siempre es así, especialmente en los lugares donde se la practica presionada para conformar las expectativas de los gobernantes. No hay ninguna garantía de que, habiendo adquirido una comprensión sociológica, uno pueda disolver y desmontar el poder de las "duras realidades" de la vida. Simplemente, el poder de la comprensión no

alcanza para rivalizar con el de las presiones de la coerción aliadas con el resignado y sometido sentido común en el marco de las condiciones políticas y económicas prevaletentes. Sin embargo, de no ser por esa comprensión, la probabilidad de manejar con algún éxito la propia vida y la administración colectiva de la vida en común sería aun menor. Es un modo de pensar cuyo valor es apreciado sólo por los que no pueden dárlo por sentado, y que cuando les llega a aquellos que si pueden, suele ser menospreciado.

EL CONTENIDO DE
PENSANDO SOCIOLOGICAMENTE

Este libro fue escrito con el propósito de ayudar a la gente a comprender sus experiencias con los otros. Al hacerlo, muestra cómo aspectos de la vida aparentemente familiares pueden ser interpretados de modos novedosos y diferentes. Cada capítulo aborda asuntos que son parte de nuestra vida diaria, aun cuando no estén en la primera fila de nuestras interpretaciones diarias. Se refieren a modos de ver y a los dilemas y elecciones con que nos topamos regularmente, pero sobre los que rara vez tenemos tiempo y oportunidad de reflexionar. Nuestro propósito es el de alentar el pensamiento en estos términos y no el de "corregir" el conocimiento. Descamos expandir los horizontes de comprensión, pero no para reemplazar una noción de error con la idea de una verdad incuestionable. En el proceso esperamos estimular una actitud cuestionadora, en la que entender a los otros nos permita entendernos mejor a nosotros mismos *con* los otros.

Este libro difiere de muchos otros porque está organizado de acuerdo con los asuntos que rigen nuestra vida diaria. Hay tópicos que ocupan a los sociólogos profesionales en el curso de su práctica que son mencionados sólo brevemente u omitidos sin más, por ejemplo, los métodos de investigación para el estudio de la vida social. Este libro es una observación sociológica acerca de asuntos que modelan directamente nuestra experiencia cotidiana y se divide en partes y capítulos que tienen eso en cuenta. En esta guía, nuestra narrativa sociológica no se desarrollará de manera lineal porque hay tópicos a los que regresaremos a lo largo de todo el libro. Por ejemplo, asuntos referidos a la identidad social aparecerán planteados de muy diversas formas en los próximos capítulos, porque así es como funciona el esfuerzo de la comprensión en la práctica. Después de todo, a medida que examinamos nuevos tópicos, éstos revelarán nuevas preguntas y así echarán luz sobre asuntos que todavía no se habían considerado. Como señalamos antes, esto es parte de un proceso en el que *ganamos* una mejor comprensión: una tarea sin fin.

Uno

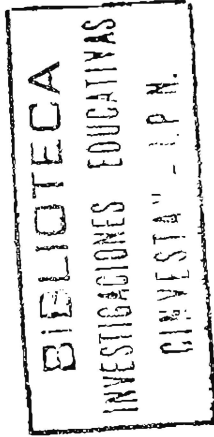
Casi todo podría ser de otra manera

Anirem a França,
comprarem una pansa;
anirem a Castelló,
comprarem un margalló.

(*Cançó infantil de joc. Morella*)*

* Iremos a França, / compraremos una pasa, /
iremos a Castellón, / compraremos un margallón.
(*Canção infantil de jogo. Morella*)

(1) Nota del traductor: En las versiones de estas letras de juegos infantiles se ha procurado respetar la rima siempre que ello ha sido posible.



Algunas formas de vida distintas de las vigentes tienen gracia, indudablemente. Para mejor y para peor, las cosas podrían ser de otra manera, y la vida cotidiana de cada uno y cada una, así como la de los «cadaunitos», sería bastante diferente. La persona lectora no obtendrá de este libro recetas para cambiar la vida ni —sin que vayamos a hilar demasiado fino sobre la cuestión— grandes incitaciones a cambiarla, pero sí algunas consideraciones sobre el hecho de que las cosas no son necesariamente, naturalmente, como son ahora y aquí. Saberle le resultará útil para contestar a algunos entusiastas del orden y el desorden establecidos, que a menudo dicen que «es bueno y natural esto y aquello», y poder decirles educadamente «veamos si es bueno o no, porque natural no es».

Consideremos un día en la vida del señor Timoneda. Don Josep Timoneda i Martínez se ha levantado temprano, ha cogido su utilitario para ir a trabajar a la fábrica, oficina o tienda, ha vuelto a casa a comer un arroz cocinado por su señora, y más tarde ha vuelto de nuevo a casa, después de tener un pequeño altercado con otro conductor a consecuencia de haberse distraído pensando en si le ascienden o no de sueldo y categoría. Ya en casa, ha preguntado a los crios, bostezando, por la escuela, ha visto un telefilme sobre la delincuencia juvenil en California, se ha ido a dormir y, con ciertas ex-

pectativas de actividad sexual, ha esperado a que su mujer terminara de tender la ropa. Finalmente, se ha dormido pensando que el domingo irá, con toda la familia al apartamiento. Lo último que recuerda es a su mujer diciéndole que habrá que hablar seriamente con el hijo mayor porque ha hecho no se sabe qué cosa.

Este es el inventario banal de un día normal de un personaje normal. La vida, dicen. Pero, ¡atención!, si el señor Timoneda es un personaje «normal», «medio» y éste es un día normal, es porque estamos en una sociedad capitalista de predominio masculino, urbana, en etapa que llaman de sociedad de consumo, y dependiente culturalmente de unos medios de comunicación de masas subordinados al imperialismo. El personaje «normal», si la sociedad fuera otra, no tendría que ser necesariamente un varón, cabeza de familia, asalariado, con una mujer que pasa cocina y cuida de la ropa, y con un televisor que pasa telefilmes norteamericanos.

Hablando de José Timoneda Martínez, consideremos ahora cómo incluso su nombre está condicionado por una red de relaciones sociales. Oficialmente no se llama Josep Timoneda i Martínez sino José Timoneda Martínez, vuelve la cabeza cuando alguien lo llama Pepe, se cabrea en silencio cuando es el jefe de personal quien le llama Timoneda sin el señor delante, y enérgica y explícitamente cuando es un subordinado suyo quien lo hace; insiste, o no, en hacerse llamar Pepe por una mujer según el aspecto que ella tenga, y se siente bastante orgulloso de ser cabeza de familia, porque así los niños han de nombrarlo según su cargo doméstico de «papá». Hay mucho más, sin embargo, en su nombre mismo. No diré simplemente que si hubiese nacido en Africa quizá se llamaría Bambayuyu, que es un nombre muy sonoro y de un exotismo justificable por la diferencia de lengua. No. Sin salirnos de nuestro ámbito, observaremos que no naturalmente habría de componerse su nombre del nombre de un santo de la Iglesia católica, de un primer apellido

que transmitirá a sus hijos y que le vincula al padre de su padre, y un segundo que no transmitirá y que le vincula al padre de su madre. Es solamente una forma. Podría llamarse Josep hijo de Joan Timoneda o hijo de Empar Martínez, Timoneda Josep, o tomar el nombre de su origen y resultar Josep Timoneda de Bortiana, o haber podido elegir, al llegar a mayor, el nombre o cuál de los dos apellidos prefería llevar delante. Podría ser de otra manera, pero ésta es la que le ha correspondido, ya que vive aquí. Son costumbres. ¡Atención, sin embargo! Hay quien dice que «son costumbres» como si, reconocido el carácter no natural de las maneras de vivir, éstas fueran resultado de un puro azar, cuando en realidad nos reenvían una y otra vez a los datos fundamentales de la sociedad. El nombre del señor Timoneda nos da pistas sobre la influencia de la Iglesia católica y sobre el hecho de que los padres «pintan» más que los hijos, y el padre más que la madre. Eso en el nombre solamente. Los actos cotidianos del señor Timoneda nos proporcionan muchas más pistas.

El señor Timoneda podría haber pasado el día de muchas otras maneras. Nada en su biología se lo impide. Podría haber trabajado en su casa, si es que se puede hablar de casa al mismo tiempo a propósito de un espacio de 90 m.² en un sexto piso y a propósito de un edificio que fue la casa de los antepasados y sigue siendo taller. La mujer del señor Timoneda podía haber estado haciendo parte de la faena del taller y el hijo mayor también mientras aprende el oficio del padre. El más pequeño de los críos podía haber pasado el día en la calle o en casa de otros vecinos, sin noticia ni deseo de escuela alguna.

O bien, el señor Timoneda podía haber pasado el día cocinando para la comuna, por ser el día que le tocaba el trabajo de la casa, mientras los demás trabajaban juntos en el campo, en la granja o en los talleres, grandes o pequeños, todos proporcionalmente a sus fuerzas y ha-

bilidades; y hacia el atardecer reunirse todos para reírse ante una televisión más divertida o para discutir ante emisiones más informativas.

O el señor Timoneda podía haber trabajado aquel día doce horas —seis en las tierras del amo y seis en las que el amo le dejaba cultivar directamente— y haber regresado a la barraca donde vive amontonado con familiares diversos para comentar que el amo les había venido junto con las tierras y preguntarse qué tal sería el nuevo señor. O escuchar al abuelo recitar historias, seguro de ser escuchado, seguro de ser el personaje principal de la familia.

El día del señor Timoneda podía haber sido, pues, muy distinto, y también el de las personas que le rodean. Sería un error pensar que sólo podría haber sido distinto de haber nacido en otra época. Con el nivel tecnológico actual son posibles diferentes formas de vida.

Esta pequeña introducción impresionista a una sociología de la vida cotidiana insistirá siempre sobre esa misma idea: que las cosas podrían ser —para bien y para mal— distintas. Dicho de una manera más precisa: que no podemos entender cómo trabajamos, consumimos, amamos, nos divertimos, nos frustramos, hacemos amistades, crecemos o envejecemos, si no partimos de la base de que podríamos hacer todo eso de muchas otras formas.

A menudo, cuando se muere un pariente, te atropella un coche, le toca la lotería a un obrero en paro, se casa una hija o te hacen una mala jugada, la gente dice:

—¡Es la vida!

O bien:

—Es ley de vida.

«Lo que hacemos» no es, sin embargo, La Vida. Muy pocas cosas están programadas por la biología. Nos es preciso, evidentemente, comer, beber y dormir; tenemos capacidad de sentir y dar placer, necesitamos afecto y valoración por parte de los otros, podemos trabajar, pen-

sar y acumular conocimientos. Pero cómo se concrete todo eso depende de las circunstancias sociales en las que somos educados, maleducados, hechos y deshechos. Qué y cuántas veces y a qué horas comeremos y beberemos, cómo buscaremos o rechazaremos el afecto de los otros, qué escala y de qué valores utilizaremos para calibrar amigos y enemigos, qué placeres nos permitiremos y a cuáles renunciaremos, a qué dedicaremos nuestros esfuerzos físicos y mentales, son cosas que dependen de cómo la sociedad —una sociedad que no es nunca la única posible, aunque no sean posibles todas— nos la define, limite, estimule o proponga. La sociedad nos marca no sólo un grado concreto de satisfacción de las necesidades sino una forma de sentir esas necesidades y de canalizar nuestros deseos.

Así, pensar una bomba nueva, desear una lavadora de otro modelo, comer más a menudo platos variados aunque congelados, valorar a los demás por el número de objetos que poseen y dedicar los esfuerzos afectivos a asegurar el monopolio sentimental sobre una persona, no es más «humano», no es más «la vida», no es más «natural» que pensar nuevos trucos de magia recreativa, desear más sonrisas, hacer una fiesta el día en que si que comes pollo-pollo o valorar a una persona porque tiene más capacidad de gozar que tú y está dispuesta a enseñarte.

El amor, el odio, la envidia, la timidez, la soberbia... son sentimientos humanos. Pero, ¿en qué cantidad y a propósito de qué los gastaremos? ¿Es lo mismo odiar a los judíos que a los subcontratistas de mano de obra? ¿Es igual envidiar ahora la casa con jardín y pinada de un poderoso, cuando quedan ya pocos árboles, que cuando eso sólo representaba un símbolo de poder o de prestigio? ¿Es igual amar a una persona sometida que a una persona libre? ¿Se puede ser tímido del mismo modo en un mundo donde es conveniente ser presentado para hablar con otro, que en una sociedad donde todos se tu-

Dos

Los padres copulan, la sociedad escribe a París, y nos nacen *

Jo voldria, si em casara
un infant o dos tenir
i poder-los mantenir
però sis o set ja és fava.

(*Cançó popular de Mallorca*) **

tean, tratando de imponer una familiaridad que no siempre deseamos?

«Nacer, crecer, reproducirse y morir.» De acuerdo. Eso hacemos. Pero ¿acaso no importa cómo y cuándo naces, qué ganas y qué pierdes al crecer, por qué reproduces y de qué y con qué humor te mueres?

El señor Timoneda se levanta cuando el satélite artificial se hace visible en el cielo de su ciudad. Antes de salir de su cápsula matrimonial mira a su compañero, dormido todavía, y se coloca la escafandra individual. Despierta a patadas a la mutante que le sirve de criada y le da órdenes en inglés. Hoy es un día especial: la lotería estatal sortea simultáneamente los quince que serán autorizados para procrear, los mil treinta y uno que se someterán a las pruebas de guerra bacteriológica, y sesenta y dos viajes a los carnavales de Río para dos personas y una mutante. Sale a la calle ya dentro de su helicóptero y choca en seguida con otro. Se matan los dos conductores y el viudo del señor Timoneda es obligado a seguir la costumbre de suicidarse en la pira funeraria. ¿Es natural eso?

Esa sociedad imaginaria resulta ser capitalista, post-nuclear, despótica, de atmósfera precaria y homosexual neomachista. Es una sociedad posible. Podría ser anticipada proyectando y acentuando los rasgos de la sociedad capitalista actual y suponiendo que hubiese tenido lugar, tras una rebelión feminista aplastada, una eclosión de la homosexualidad reprimida acompañada de un explícito culto al macho.

La persona lectora tiene ante sí ahora otra sociedad. ¿Es la única posible? Tal vez diga que no, porque personalmente apuesta por el socialismo. ¿Pero qué socialismo? ¿Un socialismo donde sólo cambie la forma de gestión del capitalismo? ¿Una sociedad igual a ésta excepto en el precio más barato de los electrodomésticos? ¡Ah! Un poco de distancia respecto de su entorno no le vendría nada mal al lector o a la lectora.

* Capítulo que puede leerse ahora, después del doce, o ahora y después del doce. O no leer en absoluto, porque me parece que es el más paliza de todo el libro. (N. del A.)

** Querria, si me casara, / un chiquillo o dos tener, / y poderlos mantener, / seis o siete es de majara. (Canción popular de Mallorca)

Texto 4: “La falta de educación y el aumento de la delincuencia” (2014, 10 de septiembre). *La Gaceta*. Recuperado de <http://www.lagaceta.com.ar/nota/607277/opinion/falta-educacion-aumento-delincuencia.html>.

Opinión

» EDITORIAL

La falta de educación y el aumento de la delincuencia

Miércoles 10 de Septiembre 2014



El consumo de alcohol y de droga suele estar estrechamente relacionado con el incremento de la delincuencia. Pero también el analfabetismo o la escasa educación son, sin duda, una de las principales causas de este estado de inseguridad que vive una buena parte de la sociedad. El lunes se dio a conocer un trabajo del Centro de Estudios Latinoamericanos sobre Inseguridad y Violencia (Celiv), de la Universidad Nacional de Tres de Febrero, que indica que el 50% de la población de los presos tiene menos de 32 años, y la mitad de los internos no asistió a la escuela o sólo llegaron a cursar el nivel primario.

Según consigna un despacho de la agencia Télam, el informe “Delito, marginalidad y desempeño institucional en Argentina”, se apoya en un relevamiento efectuado en 1.033 presos condenados en nuestro país y 6.000 de Brasil, Chile, El Salvador, México y Perú, y aborda el perfil sociodemográfico de los internos. Se indica que el 31% consumió alcohol o drogas seis horas antes de cometer el delito y que “el consumo de alcohol y droga son importantes predictores de los delitos más predatorios y violentos”.

El trabajo, difundido por el director del Celiv, señala que la Argentina es muy fácil acceder a las armas de fuego: el 62% de los presos consultados afirmó que utilizaron armas para cometer delitos. Se informa que la reincidencia en el país es elevada y depende del entorno delictivo; la mayoría de los reclusos pasó por institutos de menores y provienen de familias con entorno violento y con consumo de drogas. Sólo el 48% de los presos está condenado.

A comienzos de abril pasado, se divulgó un informe del Sistema Nacional de Estadísticas sobre la Ejecución de la Pena (Sneep), del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación, que indicaba que entre 2007 y 2012, la población carcelaria en nuestro país pasó de 52.457 a 62.263 personas privadas de su libertad, un incremento mayor a 10.000 personas. Se consignó entonces que más de 38.000 reclusos tenían entre 18 y 30 años, y representaban el 64% de la población carcelaria. Se afirmaba que “al momento de ingresar, la mayoría de ellos tenía apenas el primario completo y ningún otro estudio. A los más vulnerables, que son los que se mantienen en las cárceles, les cuesta salir: no tienen abogados que puedan mover sus expedientes. Es por eso que la mitad de los presos -incluyendo otros rangos etarios- no tienen condena”.

Respecto de Tucumán, el Sneep consignó que en 2012, el 25% de los presos en el sistema carcelario tenía entre 18 y 24 años, un 35%, entre 25 y 34, y sólo un 5% de los convictos es mayor de 65 años.

Esta realidad está mostrando gruesas fallas en materia de inclusión educativa o, por lo menos, que algo o mucho no se está haciendo bien o directamente no se está haciendo. Se debería debatir seriamente acerca de cómo llevar la educación a los sectores marginales de nuestra sociedad, acosados por las adicciones, que atacan principalmente a los adolescentes y jóvenes. Si el 50% de los detenidos tiene menos de 32 años y carecen de educación o esta es mínima, significa que hay que analizar las causas y luego diseñar estrategias educativas eficaces para generar un cambio.

La delincuencia no se combate solamente con policías en la calle. La herramienta más eficaz para combatirla es la educación, que es el punto de partida del progreso, y de la transformación de la sociedad.

Texto 5: Bunge, M. (2006), "Objetividad" en 100 ideas. El libro para pensar y discutir en el café, Buenos Aires,. Sudamericana.

Objetividad

En 2004 los sociólogos conmemoraron la publicación del famoso artículo de Max Weber (1864-1920) sobre objetividad en estudios sociales y políticos. La conmemoración fue oportuna porque la objetividad está de capa caída pese a que sin ella no hay ciencia, técnica ni gobierno competente. Está de capa caída debido al auge del posmodernismo, el que niega la posibilidad de alcanzar la verdad y valora más la emoción que la razón y el yo que el mundo. Y el posmodernismo campea en las facultades de humanidades, donde suele citarse con mayor frecuencia a Nietzsche, Dilthey, Husserl, Heidegger, Foucault, Derrida o Geertz que a Tocqueville, Mill, Marx, Durkheim, Weber, Braudel, Coleman o Merton.

Weber quería proteger a la investigación social de la contaminación ideológica, en particular la marxista. Esta finalidad es loable, porque el objetivo de las ciencias sociales, tales como la demografía, la sociología, la economía política, la politología y la historia, es estudiar la sociedad antes que modificarla. Las disciplinas que se ocupan de controlar o rediseñar la sociedad son técnicas sociales, tales como la macroeconomía normativa, el management, el derecho y la criminología. Pero ninguna de estas técnicas puede ser eficaz si no se funda sobre estudios objetivos de la realidad correspondiente.

Sin embargo, Weber no logró defender eficazmente el ideal de la objetividad, y ello por las razones siguientes. En primer lugar, confundió tres categorías diferentes: la objetividad o el respeto por los hechos, con la neutralidad en cuestiones de valores y la imparcialidad. La primera es una categoría metodológica: "Buscarás la verdad". Esta consigna es correcta y viable.

En cambio, la neutralidad axiológica, o sea, el abstenerse de hacer juicios de valor, no es deseable, ni siquiera posible, ya que hay valores objetivos dignos de ser protegidos, tales como la verdad, la justicia y la paz. Más aún, el científico social puede argüir que la guerra, la explotación y la opresión no son solamente inmorales, sino también nocivas a la sociedad, porque aumentan las divisiones y los conflictos.

En cuanto a la parcialidad, contrariamente a lo que pensaba Weber, ella no está reñida con la objetividad. Por ejemplo, la lucha eficaz por la justicia presupone un estudio previo, lo más objetivo posible, de las situaciones que se consideran injustas y de los remedios consiguientes.

El segundo motivo por el cual Weber no siempre alcanzó la objetividad que procuraba es que confirió mucha mayor importancia a los factores subjetivos que a los objetivos. Por ejemplo, al estudiar la situación de los obreros agrícolas en Prusia Oriental, descuidó sus salarios, condiciones de trabajo, alojamiento, salud, etcétera. Sostuvo que lo que más importa es saber cómo juzgaban ellos mismos su situación: si estaban o no satisfechos con su existencia. Pero esto es ocultar la mitad de la realidad, y con ello renunciar a la objetividad total.

Más aún, es bien sabido que las autoevaluaciones no suelen ser objetivas. Por ejemplo, el devoto hindú no se queja de sus privaciones porque está acostumbrado y resignado a ellas, al compararse con los parias. El caso de los obreros agrícolas que estudió Weber es parecido: eran casi todos inmigrantes polacos, felices de escapar a la miseria aún mayor en la que los tenían sumidos los terratenientes en su país de origen. (Como lo señaló Merton, cada cual aprecia su propia situación comparándola con su “grupo de referencia”.)

¿Por qué se limitó Weber a averiguar cómo juzgaban su situación los obreros agrícolas, sin preguntarse si eran objeto de explotación? Supongo que tuvo dos motivos, uno filosófico y otro ideológico. El primero es que Weber era miembro de la escuela “interpretativista” o hermenéutica, según la cual el estudioso de lo social debe partir de las intenciones de los sujetos, ya que ellas lo impulsan a actuar. Este precepto lleva irremediabilmente a ignorar todo lo supraindividual: terremoto, sequía, peste, explosión demográfica, desocupación, inflación, guerra, etcétera.

El motivo ideológico fue que Weber, al igual que casi todos sus colegas universitarios, estaba asustado por el avance de los sindicatos y del Partido Socialista, que se había proclamado marxista. Éste parece ser uno de los motivos por los cuales, en el artículo de marras, Weber arremete contra el marxismo. Pero le hace poca mella a éste, porque no critica sus fallas básicas, a saber, su confusa metafísica dialéctica, su crudo economismo y su prédica de la violencia.

Lo más curioso es que Weber pareció convertirse al materialismo histórico a medida que lo fue combatiendo. No me refiero a la lucha de clases, sino a la fuente de todo lo social, que para el materialismo histórico no es el individuo sino la sociedad. O sea, mientras para el joven Weber la vida social se origina exclusivamente en la acción individual, para el Weber maduro la sociedad condiciona la conducta individual. Veamos algunos ejemplos.

Weber sostuvo que la esclavitud era “la infraestructura necesaria de la cultura antigua”. Que es exactamente lo que habían afirmado los materialistas históricos contra los idealistas históricos, para quienes lo espiritual siempre precede y domina a lo material. (Lo irónico del caso es que la esclavitud no es característica de las civilizaciones tempranas, sino que viene más tarde, con las conquistas militares.)

Otro ejemplo: Weber explicó la decadencia de la esclavitud en la Roma antigua como resultado de la “pacificación” de las fronteras: al terminar la expansión del Imperio, se secó la fuente principal del mercado de esclavos, los que eran prisioneros de guerra. Y al escasear los esclavos, los terratenientes no tuvieron más remedio que arrendar sus tierras a labradores libres.

Tercer ejemplo: Weber describe la industria moderna como una máquina que, una vez puesta en marcha, procede automáticamente con independencia de las decisiones que puedan tomar los obreros encadenados a ella. Además, según Weber, la planificación es característica de las economías “racionales”. Y el plan sujeta al individuo. ¿Dónde ha quedado el individuo libre y racional, presunta fuente de todo lo social?

Cuarto ejemplo: Weber concordaba con los demás sociólogos en que el proceso de socialización va de arriba para abajo y no al revés. El motivo es obvio: al nacer estamos a merced del medio que heredamos, y carecemos de la mente complicada que se precisa para “interpretar” (o atribuir intenciones a otros).

Pero el ejemplo más lamentable de la presión del ambiente sobre el individuo lo dio el propio Weber durante la masacre de 1914 a 1918. En efecto, en 1916 declaró, contra el intento pacifista de un puñado de profesores berlineses, que la guerra “es necesaria para nuestra existencia”.

¡Qué difícil es mantener la independencia, la imparcialidad y la objetividad en medio de conflictos! Una vez más se hace evidente la sabiduría del sacerdote que recomendaba: “¡Haz lo que yo digo, no lo que yo hago!”.

Lo que antecede no desmerece los méritos de Max Weber, autor de estudios importantes y padre de la socioeconopolitología, síntesis necesaria y sin embargo aún embrionaria. Tampoco pone en duda la importancia de la objetividad, sin la cual no hay ciencia ni técnica, los dos motores intelectuales de la sociedad moderna.

ICCS Apéndice Texto 6

¿DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DE GÉNERO?

UNA INTRODUCCIÓN CONCEPTUAL

Eduardo Mattio*

En los últimos años, cada vez es más notoria la relevancia social y política que ha adquirido en nuestro país el término «género»¹. En los medios de comunicación, por ejemplo, frente a los habituales asesinatos de mujeres perpetrados por sus maridos, amantes o novios, se ha dejado de hablar de «crímenes pasionales» para hablar de «violencia de género». Algo parecido ocurre con la violencia doméstica; pese a que estamos lejos de erradicar semejante flagelo social, se ha vuelto habitual entender tales situaciones desde una «perspectiva de género» que desnaturaliza tales formas de violencia contra las mujeres. Por otra parte, el ámbito jurídico no ha sido ajeno a tales modificaciones culturales. Piénsese, por ejemplo, cuán significativos resultaron los argumentos de género para impulsar a nivel provincial una ampliación de la licencia materna postparto a 180 días. Otro tanto se puede decir de los debates en torno a la ley de identidad de género en el seno del Congreso Nacional: es inminente el reconocimiento legal de la identidad sexo-genérica autopercibida de las personas trans –transexuales, trangéneros, travestis–, con independencia de la que se les haya atribuido al momento de nacer. En relación a ello, por ejemplo, en octubre de 2011 el Honorable Consejo Superior de la Universidad Nacional de Córdoba dictó una ordenanza que no sólo

* Doctor en Filosofía –Universidad Nacional de Córdoba–. Docente e Investigador en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba y en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba. Coordinador del Área de Filosofía del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades «María Saleme de Burnichon» –CFFyH–.

condena toda forma de discriminación por razones de identidad o expresión de género, sino que contempla algunas reformas administrativas, informáticas e institucionales orientadas a garantizar la inclusión efectiva de las personas trans en el ámbito universitario. Estos y otros ejemplos permiten estimar la diversidad de situaciones en que el término «género» favorece la comprensión y la eventual resolución de ciertas prácticas sociales de discriminación.

Frente a este panorama en el que la noción de género ha servido, con mayor o menor suerte, para suscitar escenarios menos discriminatorios respecto de las mujeres y de las llamadas «minorías sexo-genéricas», la opinión de la jerarquía de la Iglesia Católica no ha sido favorable a la circulación del término. De hecho, en muchos documentos e intervenciones públicas las autoridades eclesíásticas han condenado unánimemente lo que han dado en llamar «ideología de género». En el párrafo 40 del «Documento de Aparecida», por poner un caso, el Episcopado Latinoamericano señala:

Entre los presupuestos que debilitan y menoscaban la vida familiar encontramos *la ideología de género*, según la cual cada uno puede escoger su orientación sexual, sin tomar en cuenta las diferencias dadas por la naturaleza humana. Esto ha provocado modificaciones legales que hieren gravemente la dignidad del matrimonio, el respeto al derecho a la vida y la identidad de la familia (2008: 56).

Como puede verse, para tales sectores religiosos más conservadores la adopción del término acarrea consecuencias penosas respecto de la integridad de la familia heterosexual, monogámica y reproductiva. Es más, es responsable de todas aquellas reformas jurídicas que en nuestra región han permitido equiparar los derechos de las parejas gays y lesbianas a los de las heterosexuales o que brindan algún reconocimiento legal a las familias homoparentales, reformas que en conjunto lesionan gravemente las buenas costumbres y los valores religiosos tradicionales. Más aún, quienes condenan el uso del término «género», también encuentran en su significado una justificación para la despenalización o legalización del aborto. De allí, la necesidad que expresan tales sectores sociales de evitar su divulgación.

Es bueno aclarar que no será esta última interpretación, la de los sectores religiosos más conservadores, la que defenderé a lo largo de este capítulo. En lo que sigue, por el contrario, mostraré el modo en que la noción de género ha proporcionado en las últimas décadas una herramienta emancipa-

toria tanto a las luchas de los movimientos de mujeres como a los colectivos LGTB –lesbianas, gays, trans y bisexuales–. Teniendo en mente ese objetivo, en la primera sección de este capítulo consideraré la interpretación tradicional que ha hecho el feminismo de dicha noción a partir de su distinción del término «sexo», y explicitaré algunos beneficios y perjuicios teórico-políticos que supuso tal diferenciación. En la segunda parte, me detendré en otra significación que el feminismo materialista y el transfeminismo han intentado recuperar respecto de la noción de género, *i. e.*, daré cuenta de sus orígenes biomédicos y de las consecuencias que tal apropiación ha suscitado en las luchas del feminismo y de la diversidad sexual de las últimas décadas. Finalmente, a modo de conclusión, propondré muy brevemente una solución a la difícil tarea de reconciliar ambas tradiciones del término género.

1. La distinción sexo-género en la tradición feminista: sus ventajas y limitaciones

En 1949, Simone de Beauvoir publicaba «El segundo sexo», un libro que sería verdaderamente inspirador para la teoría y la praxis feminista de la segunda mitad del siglo pasado. Uno de sus pasajes más memorables señala:

No se nace mujer: se llega a serlo. Ningún destino biológico, psíquico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; es el conjunto de la civilización el que elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado al que se califica de femenino. Únicamente la mediación de otro puede constituir a un individuo como un *Otro* (Beauvoir, 2007: 207).

Más allá de lo que Beauvoir haya querido significar con esa afirmación –particularmente, con la distinción entre la hembra biológicamente natural y la mujer culturalmente constituida a partir de aquella–, lo cierto es que muchas autoras feministas encontraron allí una distinción que se volvería fundamental para el «feminismo de la segunda ola»²: la distinción entre sexo y género (Haraway, 1995: 221; Butler, 2001: 142-143). Como señala Judith Butler, ese conocido pasaje permitió suponer al feminismo (1) que el sexo es un atributo biológico, dado, necesario, inmutablemente fáctico –ser macho, ser hembra–; (2) que ser humano equivale a ser sexuado; (3) que el «género»,

en cambio, es «la construcción cultural variable del sexo» –ser varón, ser mujer–; y por consiguiente, (4) que la categoría «mujeres», entonces, «es un logro cultural variable, un conjunto de significados que se adoptan o utilizan dentro de un campo cultural». Con lo cual, es claro que «nadie nace con un género: el género siempre es adquirido» (Butler, 2001: 142-143). En otras palabras, la distinción tradicional que el feminismo defendió entre sexo y género supone concebir que los cuerpos nacen sexuados, es decir, vienen a este mundo como machos o hembras y que sólo por un proceso de socialización, históricamente variable, son constituidos respectivamente como varones y mujeres. En palabras de Gayle Rubin, «el sistema de sexo/género es el conjunto de disposiciones por el cual una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana y satisface esas necesidades humanas transformadas» (1998: 17). Si cabe decirlo en estos términos, la naturaleza biológica es la responsable de nuestro *hardware* sexual y los procesos culturales son los que elaboran por diversos medios nuestro *software* genérico.

Dicho esto, cabe agregar que la distinción sexo-género no tuvo un carácter meramente descriptivo, sino más bien una pretensión crítica y desestabilizadora respecto de los modos de organización social de las relaciones entre los sexos. En palabras de Donna Haraway,

[g]énero es un concepto desarrollado para contestar la naturalización de la diferencia sexual en múltiples terrenos de lucha. La teoría y la práctica feministas en torno al género tratan de explicar y de cambiar los sistemas históricos de diferencia sexual, en los que «los hombres» y «las mujeres» están constituidos y situados socialmente en relaciones de jerarquía y antagonismo (1995: 221).

Como ha señalado Joan Scott, en las décadas del setenta y del ochenta, esta herramienta permitió que

las feministas se preguntaran cómo y en qué condiciones se han definido los diferentes roles y funciones para cada sexo; cómo los auténticos significados de las categorías «hombre» y «mujer» variaron según las épocas y el lugar; cómo se crearon e impusieron las normas reguladoras de la conducta sexual; cómo las cuestiones de poder y de los derechos se imbricaron con las cuestiones de la masculinidad y de la feminidad; cómo afectaron las estructuras simbólicas a las vidas y las prácticas de la gente común;

cómo se forjaron las identidades sexuales desde el interior y contra las prescripciones sociales (2008: 14).

Es efecto, el estudio de los sistemas de género como sistemas binarios que oponen la hembra al macho, lo masculino a lo femenino, no sobre la base de la igualdad, sino más bien en términos jerárquicos y asimétricos (Conway, Bourque y Scott, 1998: 177), contribuyó a desacralizar los roles sociales culturalmente asignados a varones y mujeres. Si el género es una interpretación cultural y variable, no hay un modo unívoco de entender la femineidad o la masculinidad. El «ser mujer» –y por extensión, el «ser varón»– no puede ser entendido como una identidad «natural» o «incondicionada», sino más bien como roles sociales culturalmente asignados, que por su carácter contingente son susceptibles de ser resignificados.

No obstante, pese a que la noción de género permitió deconstruir el «determinismo cultural» que canonizaba ciertos modos hegemónicos de entender el binomio varón-mujer, las feministas de la segunda ola no fueron igualmente enfáticas a la hora de derruir el «determinismo biológico» que se resguarda en el binomio macho-hembra, con lo cual «las formulaciones de una identidad esencial como mujer o como hombre permanecieron analíticamente intocadas y siguieron siendo políticamente peligrosas» (Haraway, 1995: 227). En otras palabras, muchas feministas continuaron idealizando ciertas expresiones de género como verdaderas y originales –concretamente, las de las mujeres blancas, heterosexuales, de clase media–, dando lugar así a nuevas formas de jerarquía y exclusión dentro de las filas del feminismo. Tal como ha mostrado Butler, ciertas concepciones y prácticas feministas han permanecido sujetas a una perspectiva heterocentrada en la que

- (1) el *binarismo de género* –varón/mujer– tiene como correlato indiscutible la diferencia sexual biológica –macho/hembra–;
- (2) hay una *relación causal o expresiva* entre *sexo/género/deseo* –si se nace macho, entonces se es varón, por consiguiente, se desea a mujeres; o bien, si se nace hembra, entonces se es mujer, por consiguiente, se desea a varones–;
- (3) se presupone una *coherencia* o *unidad interna* entre *sexo/género/deseo* que requiere de una heterosexualidad estable y de oposición (Butler, 2001: 55).

Frente a esto, a inicios de los noventa, Butler sugería que la teoría feminista no debía «prescribir una forma de vida con género» sino más bien «abrir el campo de las posibilidades para el género sin dictar qué tipos de posibilidades debían ser realizadas» (2001: 10). Es decir, no debía canonizar las formas tradicionales de concebir la masculinidad o la femineidad sino más bien evidenciar la inestabilidad intrínseca de tales expresiones. En otras palabras, en un texto fundacional y revolucionario como «El género en disputa» – 1990–, Butler se proponía desestabilizar «el orden obligatorio de sexo/género/deseo», es decir, la pretendida naturalidad del vínculo causal o expresivo entre tales términos (Butler, 2001). Un régimen de regularidad semejante, lejos de estar inscripto en la naturaleza humana, es para Butler el producto contingente de lo que denominaba *matriz heterosexual*, esto es, «la rejilla de inteligibilidad cultural a través de la cual se naturalizan cuerpos, géneros y deseos». Es decir,

un modelo discursivo/epistémico hegemónico de inteligibilidad de género, que supone que para que los cuerpos sean coherentes y tengan sentido debe haber un sexo estable expresado mediante un género estable (masculino expresa macho, femenino expresa hembra) que se define históricamente y por oposición mediante la práctica obligatoria de la heterosexualidad (Butler, 2001: 38; la traducción es nuestra).

Es decir, tal matriz de inteligibilidad funciona como un marco u horizonte en el que los cuerpos son leídos y significados, y a partir del cual se regulan los modos disponibles y viables de vivir y actuar «como mujeres» o «como varones». De tal modo, aquellos cuerpos, géneros o deseos que transgredan de alguna forma los modelos regulativos que tal matriz impone, están expuestos a las más diversas formas de sanción social –burlas, persecuciones, descrédito moral, falta de reconocimiento jurídico, social o cultural, e incluso, la muerte–.

Habida cuenta de tales propósitos, el aspecto más interesante de su propuesta es la redescipción que ofrece de la noción feminista de género, es decir, su *concepción performativa del género*. Contra la presuposición de sentido común que concibe cualquier actuación de género como expresión de una determinada identidad de género mayormente estable –i.e., actuamos como mujeres porque tenemos una identidad femenina–, Butler toma en cuenta la sugerencia nietzscheana de que «no hay ningún ‘ser’ detrás del

hacer». Para esta autora, entonces, el género no es un atributo sustantivo que precede a nuestras actuaciones –*performances*– masculinas o femeninas;

el género siempre es un hacer, aunque no un hacer por parte de un sujeto que se pueda considerar preexistente a la acción. [...] no hay una identidad de género detrás de las expresiones de género; esa identidad se constituye performativamente por las mismas «expresiones» que, según se dice, son resultado de ésta (Butler, 2001: 58).

En otras palabras, Butler entiende que, como en cualquier otro drama social ritual, toda actuación –*performance*– de género no es más que el efecto de la repetición de un conjunto de significados establecidos socialmente:

El género no debe interpretarse como una identidad estable o un lugar donde se asiente la capacidad de acción y de donde resulten diversos actos, sino, más bien, como una identidad débilmente constituida en el tiempo, instituida en un espacio exterior mediante una *repetición estilizada de actos* (Butler, 2001: 171-172).

Ahora bien, es importante aclarar que con esta redescrición crítica del concepto de género, la autora norteamericana se desmarca de dos malentendidos que su perspectiva podría suscitar. Por una parte, Butler evita concebir al género de manera «voluntarista» –es decir, nadie elige el género que ha de actuar frente a los demás como si se tratase de la indumentaria con la que nos vestimos cada día–. En revisiones posteriores de su teoría, Butler subraya el abordaje discursivo que implica su propuesta: «la performatividad», aclara, «debe entenderse, no como un ‘acto’ singular y deliberado, sino, antes bien, como la práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra» (Butler, 2002: 18). Es decir, desde que venimos al mundo somos colocados en un horizonte discursivo heterocentrado en el que somos reconocidos o como varones o como mujeres. Piénsese, por ejemplo, lo que desencadena la afirmación de un ecógrafo o una osbtetra cuando anuncia: «¡Es una nena!». Según Butler, la emisión de dicho enunciado no supone el reconocimiento de una identidad preestablecida, sino que produce performativamente la identidad que nombra, en tanto coloca a esa porción de carne humana bajo las regulaciones sociales que las categorías de género presuponen.

En segundo lugar, su concepción performativa de género evita también todo compromiso «constructivista». Es decir, su manera de entender el proceso de generización no presupone una superficie de inscripción –el cuerpo– que estaría sexuada de antemano. En «Cuerpos que importan» –1993–, Butler va más lejos todavía y explicita que la «sexuación» del cuerpo también es un efecto performativo: «las normas reguladores del ‘sexo’ obran de una manera performativa para constituir la materialidad de los cuerpos y, más específicamente, para materializar el sexo del cuerpo, para materializar la diferencia sexual en aras de consolidar el imperativo heterosexual» (2002: 18). Eso no quiere decir que el discurso origine, cause o componga de manera exhaustiva el cuerpo sexuado; en todo caso, lo que Butler señala es que no hay un cuerpo puro que descansa por debajo de las categorías sexuales, généricas o raciales con las que es marcado desde su nacimiento, sino que dicho cuerpo nos es dado, se nos hace perceptible a la luz de categorías socialmente compartidas que no sólo tienen un carácter descriptivo, sino que además tienen una fuerza normativa ineludible (2002: 31)³. Es decir, tales regulaciones no sólo habilitan la emergencia del «yo» como sujeto reconocible –por ejemplo, macho, blanco, heterosexual–; la matriz discursiva de inteligibilidad al tiempo que «orquesta, delimita y sustenta aquello que se califica como ‘lo humano’» (Butler, 2002: 26), produce simultáneamente una esfera densamente poblada de sujetos ilegibles o inviables a la que se priva todo reconocimiento (Butler, 2002: 19-26). De allí, entonces, la necesidad de reconocer la contingencia que supone dicho horizonte de inteligibilidad, y con ello, la siempre abierta posibilidad de subvertirlo.

2. El género en el paradigma biomédico

Frente a la distinción tradicional entre sexo y género divulgada por el feminismo de los setenta y de los ochenta, otras perspectivas posfeministas⁴ han puesto en evidencia los orígenes biomédicos del concepto de género con el objeto de devolver al término otras potencialidades emancipatorias, ignoradas por la versión feminista clásica. Como Donna Haraway señala:

La política feminista de la «segunda ola» en torno al «determinismo biológico» frente al «construccionismo social» y la biopolítica de las diferencias

de sexo/género tienen lugar dentro de campos discursivos preestructurados por el paradigma de la identidad de género cristalizado en los cincuenta y sesenta. El paradigma de la identidad de género era una versión funcionalista y una versión esencializante de la frase de Simone de Beauvoir ‘una no nace mujer’ (1995: 225).

Es decir, la distinción tradicional entre sexo y género no es una invención original de la agenda feminista de los sesenta, sino que en realidad supone una operación re-descriptiva del feminismo sobre lo que Haraway ha denominado «paradigma de la identidad de género», *i.e.*, un horizonte transdisciplinario en el que han confluído diversos componentes y tecnologías:

una lectura instintualista de Freud; el énfasis en la somática sexual y en la psicopatología por parte de los sexólogos del siglo XIX (Kraft-Ebing, Havelock Ellis) y de sus seguidores; el continuo desarrollo de la endocrinología bioquímica y fisiológica a partir de los años veinte; la psicobiología de las diferencias de sexo surgida de la psicología comparativa; las hipótesis múltiples sobre el dimorfismo sexual hormonal, cromosómico y neural convergentes en los años cincuenta; y las primeras cirugías de cambio de sexo alrededor de 1960 (Haraway, 1995: 224-225).

Este panorama tan heterogéneo, posterior a la Segunda Guerra Mundial, es el que Beatriz Preciado ha intentado referir con el nombre de «episteme *posmoneyista*», en alusión al Dr. John Money –polémico sexólogo norteamericano, cuyas intervenciones teóricas acerca de la sexualidad habrían de reemplazar a las de la sexología decimonónica o a las del psicoanálisis freudiano–.

En el primer volumen de la «Historia de la sexualidad» –1976–, Michel Foucault daba cuenta del tránsito de una «sociedad soberana» a una «sociedad disciplinaria» mostrando el desplazamiento desde una forma de poder que decide y ritualiza la muerte, a una nueva forma de poder que desde el siglo XVII administra la vida –del cuerpo individual y del cuerpo social– en términos técnicos de población, salud pública e interés nacional. Esta nueva forma de *biopoder*, como la llama Foucault, tiene un particular interés por normalizar un aspecto de la vida en que confluyen el disciplinamiento de los cuerpos y la regulación de las poblaciones: la *sexualidad*⁵. De cara a tales afirmaciones, Preciado (2009) entiende que la descripción del momento biopolítico presente propuesta por Foucault ha ignorado sistemáticamente las

tecnologías del cuerpo –biotecnológicas, quirúrgicas, endocrinológicas, etc.– y de representación –fotográficas, cinematográficas, televisivas, etc.– que han proliferado durante la segunda mitad del siglo pasado. Tales transformaciones exigen, según Preciado, la consideración de una nueva forma de *episteme*⁶, ni soberana ni disciplinaria, capaz de dar cuenta del impacto de las nuevas tecnologías del cuerpo. Este modelo *posmoneysta* de gestión de los cuerpos «se caracteriza no sólo por la transformación del sexo en objeto de gestión política de la vida, sino sobre todo por el hecho de que esa gestión se opera a través de las nuevas dinámicas del tecnocapitalismo avanzado» (Preciado, 2009: 21). Dicha *episteme* supuso la invención de la noción de «género», y con ello, la disolución de la rígida noción de «sexo» del discurso médico decimonónico. Utilizado por primera vez por John Money a inicio de los años cincuenta, el término «género» permitió hablar de «la posibilidad de modificar hormonal y quirúrgicamente el sexo de los niños intersexuales nacidos con órganos genitales que la medicina considera indeterminados» (Preciado, 2009: 21-22). En ese contexto, el término «género» no sólo abre «la posibilidad de usar la tecnología para modificar el cuerpo según un ideal regulador preexistente de lo que un cuerpo humano (femenino o masculino) debe ser» (Preciado, 2009: 22), sino que contiene en sí un efecto disruptivo inesperado: permite una inédita auto-gestión biotecnológica del cuerpo que no sólo pone en evidencia el carácter construido del sexo, sino que se erige como una insospechada forma de resistencia, como una reapropiación de las tecnologías del género capaz de producir nuevas formas de subjetivación (Preciado, 2009: 23-24). Es decir, esta primera versión del término «género» no sólo ha sido un mecanismo a través del cual la medicina intervino sobre ciertos cuerpos considerados anómalos, justificando la adecuación quirúrgica de las personas transexuales y de los niños intersex según los cánones de heteronormalidad vigente, sino que ha dado lugar, sobre todo entre las personas trans, a nuevas formas de agenciamiento corporal –en concreto, el recurso a tecnologías quirúrgicas y hormonales de transformación de sí–, inéditas antes de la *episteme* posmoneysta.

En otras palabras, como sugiere Patricia Soley-Beltrán (2009), la utilización feminista de la distinción sexo-género supuso un desplazamiento en el uso de la noción de «género». Lo que era una noción «psicológica» proveniente del discurso biomédico de los años cincuenta, habría de convertirse desde los sesenta en una noción «sociológica». El psicopatólogo norteameri-

cano Robert Stoller, por ejemplo, entendía que la «identidad nuclear de género» era «la propia imagen de uno mismo como perteneciendo a un sexo específico». En consecuencia, en los «casos» de «transexualidad verdadera» se suponía que el «género» era una *convicción interior* de que el sexo asignado al nacer era incorrecto. La existencia de semejante convicción, monitoreada por la ciencia médica, justificaba entonces la devolución de los cuerpos transexuales a la normalidad del binomio macho-hembra, mediante una cirugía de reasignación sexual. Como puede verse, tal operación supone otra concepción completamente diferente del binomio sexo-género. Mientras que en el discurso feminista de la segunda ola, el género se concibe como una forma variable y contingente de relación social entre los sexos, y el sexo como una configuración biológica mayormente estable y cierta que no determina las definiciones colectivas de feminidad y masculinidad; en el discurso biomédico de los años cincuenta el género es entendido como una convicción subjetiva, psicológica, fija e inmodificable, independiente de la configuración del cuerpo sexuado. Este último, en cambio, es percibido como un objeto maleable en virtud de los avances tecnológicos producidos a lo largo del siglo XX (Soley-Beltrán, 2009: 32-33). Tal concepción, reitero, que sirvió para intervenir sobre ciertos cuerpos considerados anormales a fin de sujetarlos a las demandas del contrato heteronormativo, es también, como lo atestiguan los «Principios de Yogyakarta», un recurso emancipatorio que posibilita la autotransformación del propio cuerpo en virtud de la identidad de género autopercibida⁷.

Un ejemplo cabal de esta reapropiación subversiva de los orígenes biomédicos de la noción de género puede encontrarse en la obra de Beatriz Preciado. El relato que ofrece en su «Manifiesto contra-sexual» –2002– se asienta sobre una doble estrategia re-descriptiva. Por una parte, (1) atribuye al género no sólo un carácter performativo, sino primordialmente *prostético*. Por otra parte, (2) entiende que el sexo –y no sólo el género– es una «tecnología biopolítica» que asegura la hegemonía heterosocial.

La tecnología heteronormativa –jurídica, médica o doméstica– por la que los seres humanos son reducidos con mayor o menor violencia a «cuerpos-varones» o «cuerpos-mujeres», es para Preciado una «máquina de producción ontológica» que adquiere su eficacia de la invocación performativa por la que los sujetos devienen cuerpos sexuados. Como ha subrayado Butler, emisiones tales como «es una nena» no sólo tienen un carácter constata-

tivo, sino que, en tanto citas ritualizadas de la ley heterosexual, «son trozos de lenguaje cargados históricamente del poder de investir un cuerpo, como masculino o como femenino, así como de sancionar los cuerpos que amenazan la coherencia del sistema sexo/género hasta el punto de someterlos a procesos quirúrgicos de ‘cosmética sexual’» (Preciado, 2002: 24).

Pese a las virtudes del planteo butleriano, Preciado entiende que el género no sólo es performativo, es decir, no sólo sería «un efecto de las prácticas culturales lingüístico-discursivas» (2002: 25), sino que supone ineludibles «formas de incorporación». A juicio de Preciado, Butler parece haber olvidado la *materialidad* que involucra todo proceso de generización, *i.e.*, la inscripción corporal que conlleva toda «performance de género». Como han objetado sus críticos transexuales o transgéneros, la incorporación de una identidad de género no es tan sólo una «*performance* teatral» sino que involucra «tecnologías de trans-incorporación» que quedan fuera de la escena, y que no sólo acontecen en los cuerpos transgéneros y transexuales, sino que operan en los cuerpos considerados «normales» (Preciado, 2002: 75; Cabral, 2007: 94-95). De tal suerte, señala Preciado, el género «es ante todo ‘prostético’, es decir, no se da sino en la materialidad de los cuerpos. Es puramente construido y al mismo tiempo enteramente orgánico». Como señalará en «Biopolítica de género»,

[e]l análisis performativo de la identidad cierra un ciclo de reducción de la identidad a un efecto del discurso que ignora las tecnologías de incorporación específicas que funcionan en las diferentes inscripciones performativas de la identidad. El concepto de performance de género, y más aún el de identidad performativa, no permite tomar en cuenta los procesos biotecnológicos que hacen que determinadas performances «pasen» por naturales y otras, en cambio, no. El género no es sólo un efecto performativo; es sobre todo un proceso de incorporación prostético (Preciado, 2009: 31).

Lo interesante de esta reformulación es que no sólo da cuenta del carácter construido del género, sino que –contra todo resabio esencialista– instala la posibilidad de intervenir en dicha construcción (Preciado, 2002: 76). Es decir, no sólo pone de manifiesto la violencia física y discursiva que entraña todo proceso de generización, sino que, en virtud de esa violencia, vuelve evidente la posibilidad de resistirla (Larramendy, 2005: 240). Si el género

que se nos atribuye es una imposición performativa y prostética, cabe la posibilidad de modificarlo, de subvertirlo, de reemplazarlo, de intervenir sobre él:

El hecho de que haya tecnologías precisas de producción de cuerpos «normales» o de normalización de los géneros no conlleva un determinismo ni una imposibilidad de acción política. Al contrario. Dado que la multitud *queer* lleva en sí misma, como fracaso o residuo, la historia de las tecnologías de normalización de los cuerpos, tiene también la posibilidad de intervenir en los dispositivos biotecnológicos de producción de subjetividad sexual (Preciado, 2005: 161).

En fin, desarticulado el prejuicio metafísico que nos concibe portadores de una naturaleza humana inalterable, se hace posible pensarnos como *cyborgs*, esto es, como «animales tecnológicos» que a lo largo de su historia natural han *in-corporado* la tecnología –no sólo para prolongar su cuerpo, sino para modificarlo– en vista de los desafíos que les impone el entorno.

En el marco de este relato antiesencialista, Preciado asocia a la concepción prostética del género una concepción *tecnológica* del sexo que radicaliza la subversión de toda identificación sexo-genérica. En la línea del correctivo que Teresa de Lauretis había ofrecido de la concepción foucaultiana de la tecnología de la sexualidad⁸, Preciado piensa que el sexo, y no sólo el género, «es una tecnología de dominación heterosocial que reduce el cuerpo a zonas erógenas en función de una distribución asimétrica del poder entre los sexos (femenino/masculino), haciendo coincidir ciertos afectos con determinados órganos, ciertas sensaciones con determinadas reacciones anatómicas» (2002: 22). De esta forma, la tecnología sexual es para Preciado una especie de «mesa de operaciones» abstracta que, dividiendo y fragmentando el cuerpo de modo muy preciso, «recorta órganos y genera zonas de alta intensidad sensitiva y motriz (visual, táctil, olfativa...) que después identifica como centros naturales y anatómicos de la diferencia sexual» (2002: 22, 102-103). En la medida que el deseo, la excitación sexual o el orgasmo son el resultado de una economía tecnológica que identifica los órganos reproductivos como órganos sexuales, no sólo se sacrifica en dicho altar quirúrgico la sexualización de la totalidad del cuerpo, sino que se autoriza la explotación material de un sexo sobre el otro. Se canoniza una heteropartición de los cuerpos que no sólo reduce la superficie erótica de los cuerpos a los órganos

sexuales reproductivos, sino que privilegia al pene como «único centro mecánico de producción del impulso sexual» (Preciado, 2002: 22).

De este modo, la maquinaria contra-sexual de Preciado se coloca más allá del debate entre esencialistas y constructivistas. Es decir, ignora la habitual identificación del género como la «construcción social de la diferencia sexual en diferentes contextos históricos y culturales», correlativa del prejuicio según el cual el sexo y la diferencia sexual serían dependientes de funciones biológicas inalterables (2002: 126, 76). Superando lo que podríamos llamar el «Mito –biológico– de lo Dado», esto es, el presupuesto metafísico común a esencialistas y constructivistas según el cual el cuerpo entraña una estructura mayormente estable, como el código genético, los órganos sexuales, las funciones reproductivas –fundamento último de la identidad de los sujetos sexuados, el «último resto de la naturaleza»–, Preciado no sólo deconstruye la cartografía «hetero» –*straight*– del cuerpo sexuado, una arquitectura precisa que *regula* «el contexto en el que los órganos adquieren su significación (relaciones sexuales) y se utilizan con propiedad, de acuerdo a su naturaleza (relaciones heterosexuales)» (2002: 26-27); sino que vuelve borrosos los límites entre la naturalidad de los cuerpos y la artificialidad de las tecnologías (Preciado, 2002: 127). Señalando los modos específicos en que la tecnología se «hace cuerpo» –por ejemplo, a través de los tratamientos hormonales, las dietas, el *fitness*, los trasplantes de órganos, las siliconas, la ortodoncia, los implantes capilares, etc.–, es decir, evidenciando «esta relación promiscua entre la tecnología y los cuerpos», se emplaza un nuevo orden corporal –posthumano– en el que ni la biología, ni la cultura se imponen como destino.

Conclusiones

Como hemos visto hasta aquí, el término «género» no ha revestido una unívoca significación en la historia reciente del feminismo. Más aún, diversas autoras han puesto de manifiesto la pérdida de «su filo crítico» (Scott, 2008: 15), su reducción a la noción de diferencia sexual (De Lauretis, 2000: 33) o su completa irrelevancia teórica (Butler, 2011: 68). Pese a eso, lo cierto es que la noción de género sigue alentando las luchas del movimiento de mujeres o del colectivo LGTB, no sin generar ciertas ambigüedades y conflictos. Como señala Leticia Sabsay:

quizá la productividad del concepto se sustente, justamente, no en una cerrada coherencia monolítica, sino al contrario, en su rica y contradictoria multiplicidad. Podría pensarse que si es que el concepto aún funciona, es gracias al hecho de que los feminismos siguen discutiendo qué es el género y cuál es su productividad como herramienta de análisis. De hecho, a la luz de las transformaciones de los últimos treinta años, que todavía pueda funcionar como instrumento analítico seguramente se debe en parte a que se ha dado como un concepto inestable (2011: 42).

Ya en su versión feminista clásica –el «sistema sexo-género»–, ya en la apropiación transfeminista del paradigma biomédico, el «género» sigue reportando beneficios emancipatorios que no habría que menospreciar. En la definición del feminismo de la segunda ola, señalé, mientras que el género es la interpretación cultural –variable y contingente– de la diferencia sexual –mayormente estable–; en el marco del paradigma de la identidad de género, en cambio, el género es una convicción subjetiva –fija y estable– que justifica las modificaciones tecnológicas del cuerpo sexuado –mayormente maleable–. En el primer caso, hemos visto, el feminismo encontró una manera de desestabilizar la aparente inmutabilidad de roles sociales opresivos que garantizan la relación jerárquica y asimétrica entre hombres y mujeres. En el segundo caso, el transfeminismo halló una herramienta para adaptar los aparentes límites del propio cuerpo a la identidad de género autopercibida.

Es seguro que ambas versiones del género presuponen compromisos teóricos disímiles y en conflicto; es posible que una y otra perspectiva habiliten agendas políticas no fáciles de reconciliar. Sin embargo, bajo una mirada pragmática y estratégica, es posible pensar que uno y otro vocabulario, útiles para diversos propósitos sociales, aún sigan siendo beneficiosos a la hora de modificar por medio de estrategias siempre nuevas un imaginario patriarcal, androcéntrico y heteronormativo difícil de desmoronar. Pensemos, por ejemplo, en el ideario maternalista que sigue gobernando la vida de muchas mujeres en nuestro medio: mientras se siga creyendo que su finalidad natural es la de ser madres, no habrá posibilidad de que puedan atribuirse a sí mismas otras metas sociales –llevar una vida profesional plena, aspirar a los mismos cargos y salarios que los varones, etc.– o de que se conciban como propietarias de su propio cuerpo –ser libres de abortar cuando lo crean necesario, dedicarse al trabajo sexual sin coacciones y en condiciones salubres, etc.–. En ese sentido, la noción tradicional de género bien puede seguir siendo útil

para derruir ciertas concepciones universalistas acerca de lo que la feminidad y la masculinidad deben significar. Por otra parte, es claro que la apropiación subversiva de la noción biomédica de género cumple otros propósitos emancipatorios no menos deseables. En la medida que proporciona a cada sujeto la autonomía para gestionar la transformación del propio cuerpo de acuerdo a la identidad de género autopercebida, no sólo hace posible que cada persona pueda tramitar libremente los modos de vivir su corporalidad y/o su subjetividad más allá del binomio macho-hembra, sino que confiere a toda persona el derecho a percibir del Estado el reconocimiento legal –en el más amplio sentido de la palabra– de la identidad de género adoptada, aun cuando ésta no coincida con el género asignado al nacer o con el nombre y sexo registrados en su documentación, sin que medien pericias patologizantes. No otra cosa persigue una ley de identidad de género integral. ¿Podemos, entonces, en vista de tales beneficios, darnos el lujo de abandonar una herramienta –imperfecta e inestable– que aún sigue deparando provecho emancipatorio?

Como puede suponerse, son muchas las demandas y las necesidades que justifican la lucha de las mujeres y de las minorías sexo-genéricas. Para satisfacerlas plenamente, tal vez no baste con aprender a utilizar el término «género» en los modos convencionales, o con dotarlo de nuevos y más beneficiosos significados. Nadie puede pensar que la emancipación dependa de usar las palabras apropiadas. Pese a eso, tal vez así se inicie la segura edificación de un escenario social más genuino, inclusivo y democrático.

Notas

¹ Pese a la diversidad de significados que connota esta palabra en español, aquí la usaremos en el estricto sentido que le han dado el feminismo y los estudios de género. En inglés es posible distinguir –no así en español– entre «genus» –los géneros lógicos y biológicos–, «genre» –los géneros literarios, artísticos, cinematográficos, etc.– y «gender» –los roles sociales de masculinidad y feminidad–. A lo largo de este capítulo, trataremos de examinar y problematizar las connotaciones que ha ido adquiriendo en las últimas décadas esta última significación.

² Con «feminismo de la segunda ola» se alude a aquel momento de la militancia feminista que se desarrolló entre los años sesentas y setentas del siglo pasado. Si en la primera ola del feminismo el objetivo fundamental de la actividad emancipatoria de los movimientos de mujeres consistía en la superación de ciertos obstáculos legales a la igualdad –piénsese por ejemplo en la lucha de las sufragistas–, las feministas de la segunda ola ampliaron los límites de su agenda, extendiendo sus demandas a cuestiones tales como la sexualidad, la institución familiar, el mundo laboral y, sobre todo, a los llamados «derechos reproductivos».

³ En una entrevista reciente, interrogada acerca de la distinción sexo-género, Butler señalaba: «No estoy segura de que la distinción entre sexo y género siga siendo importante. Algunos antropólogos en los años ochenta y noventa afirmaban que el sexo era un hecho biológico, y el género, la interpretación social o cultural de ese hecho biológico. Ahora, sin embargo, los historiadores de la ciencia han demostrado que las categorías de sexo han cambiado con el tiempo, que ahora usamos criterios diferentes para determinar el sexo... No se puede decir que el género sea una forma cultural y el sexo simplemente un asunto biológico, porque la biología misma tiene una historia social y no siempre ha considerado el sexo de la misma manera». Y agregaba: «¿Existe un buen modo de categorizar los cuerpos? ¿Qué nos dicen las categorías? Creo que las categorías nos dicen más sobre la necesidad de categorizar los cuerpos que sobre los cuerpos mismos. A mí me resultó interesante la distinción entre sexo y género porque permite, como decía Beauvoir, diferenciar entre anatomía y función social, de modo que se podría tener una anatomía cualquiera pero la forma social no estaría determinada por la anatomía» (2011: 68-70).

⁴ Desde los años noventa del siglo pasado, el feminismo de la tercera ola –o también, posfeminismo– supuso una crítica radical de las concepciones, prácticas y agendas del feminismo de la segunda ola, en particular, del modelo único de mujer que presuponia dicha forma de activismo. Esta forma radicalizada y heterogénea de concebir el feminismo no sólo supuso una crítica antiesencialista de ciertas definiciones universalistas de la femineidad –en concreto, la de las mujeres blancas, universitarias, burguesas, heterosexuales–, sino que involucró una revisión profunda del posicionamiento feminista respecto de cuestiones tales como el trabajo sexual, la pornografía, las mujeres trans, etc. En ese marco posfeminista no sólo encontramos los feminismos materialistas y naturalistas y los transfeminismos a los que haremos alusión en la presente sección, sino también el feminismo postestructuralista de Butler resumido en el apartado anterior.

⁵ Foucault había entendido al sexo como una tecnología dependiente de ciertos dispositivos de poder-saber desplegados por la burguesía desde fines del siglo XVIII con el propósito de asegurar su hegemonía como clase. Dichos mecanismos se ponen en práctica a través de la pedagogía, la medicina y la demografía, suponen la intervención de entidades estatales creadas con ese fin y tienen como objeto fundamental la regulación de la institución familiar. El recurso a tales dispositivos, a saber, la histerización del cuerpo femenino, la pedagogización de la sexualidad infantil, la socialización de las conductas procreadoras y la psiquiatrización del placer perverso, hace suponer a Foucault al menos dos cosas: (1) que las prescripciones y prohibiciones que tales mecanismos generan en relación a la sexualidad lejos de inhibirla, reprimirla u ocultarla, *la producen* –del mismo modo que la industria produce bienes de consumo y, así, crea determinadas relaciones sociales–; y (2) que la sexualidad deja de ser una cuestión laica, íntima, reservada a lo privado, para convertirse en una cuestión de Estado, sujeta a sus regulaciones (De Lauretis, 2000: 46-47; Foucault, 1995).

⁶ En el vocabulario de Foucault, se ha llamado *episteme* –o también «campo epistemológico»– a la estructura subyacente que circunscribe el campo del conocimiento, es decir, el horizonte que delimita los modos en que los objetos son percibidos, agrupados y definidos. En sentido estricto, no es una creación humana, sujeta a la voluntad de los sujetos cognoscentes; es más bien el lugar en el cual el hombre es situado y en el que conoce y actúa de acuerdo a las regulaciones estructurales que dicha *episteme* impone.

⁷ En los «Principios de Yogyakarta» se enuncia: «La identidad de género se refiere a la vivencia íntima e individual del género tal como cada persona la siente profundamente, la cual podría corresponder o no con el sexo asignado al momento del nacimiento, incluyendo la vivencia personal del cuerpo (que podría involucrar la modificación de la apariencia o la función corporal a través de medios médicos, quirúrgicos o de otra índole, siempre que la misma sea libremente escogida) y otras expresiones de género, incluyendo la vestimenta, el modo de hablar y los modales» (2006: 6).

⁸ El problema con la perspectiva defendida por Foucault, observa de Lauretis, es que «no concibe la sexualidad como radicada en el género, con una forma masculina y otra femenina, sino que la considera única e igual para todos, y por tanto masculina». Es decir, la sexualidad entendida como construcción y representación sigue siendo en Foucault una concepción patriarcal, androcéntrica en la que la sexualidad femenina, en el mejor de los casos, es «una mera proyección de la masculina, su

opuesto complementario, su extrapolación» (De Lauretis, 2000: 48) con lo cual se desconoce el modo diversificado en que la tecnología-género constituye los sujetos/cuerpos masculinos y femeninos.

Bibliografía

- BEAUVOIR, Simone de (2007) *El segundo sexo*. Buenos Aires, Debolsillo.
- BUTLER, Judith (2001) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. D.F., Paidós.
- BUTLER, Judith (2002) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*. Buenos Aires, Paidós.
- BUTLER, Judith (2011) *Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de izquierda*. Madrid y Barcelona, Katz-CCCB.
- CABRAL, Mauro (2007) «Híbridaciones. De la diferencia sexual a las prótesis sexuadas» en BRUNSTEINS, Patricia y TESTA, Ana, editoras, *Conocimiento, normatividad y acción*. Córdoba, FFyH-UNC.
- CONWAY, Jill K.; BOURQUE, Susan C. y SCOTT, Joan W. (1998) «El concepto de género» en NAVARRO, Marysa y STIMPSON, Catherine, compiladoras, *¿Qué son los estudios de mujeres?* D.F., Fondo de Cultura Económica.
- DE LAURETIS, Teresa (2000) «La tecnología del género» en *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid, horas y HORAS.
- FOUCAULT, Michel (1995) *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. D.F. y Madrid, Siglo XXI.
- HARAWAY, Donna (1995) «'Género' para un diccionario marxista: la política sexual de una palabra» en HARAWAY, Donna, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid, Cátedra.
- LARRAMENDY, Alicia (2005) «Tráfico de teorías, tecnologías y cuerpos o la lógica del dildo», *Nombres. Revista de Filosofía*, Año 15, Num. 19. Córdoba, Alción Editora. Pp. 237-242.
- PRECIADO, Beatriz (2002) *Manifiesto contra-sexual*. Madrid, Opera Prima.
- PRECIADO, Beatriz (2005) «Multitudes queer. Notas para una política de los 'anormales'», *Nombres. Revista de Filosofía*, Año 15, Num. 19. Córdoba, Alción Editora. Pp. 157-166.
- PRECIADO, Beatriz (2009) «Biopolítica del género» en AA.VV., *Conversaciones feministas. Biopolítica*. Buenos Aires, Ají de Pollo.
- RUBIN, Gayle (1998) «El tráfico de las mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo» en NAVARRO, Marysa y STIMPSON, Catharine, compiladoras, *¿Qué son los estudios de mujeres?* D.F., Fondo de Cultura Económica.

- SABSAY, Leticia (2011) *Fronteras sexuales: espacio urbano, cuerpos y ciudadanía*. Buenos Aires, Paidós.
- SCOTT, Joan W. (2008) *Género e historia*. D.F., Fondo de Cultura Económica / UACM.
- SOLEY-BELTRÁN, Patricia (2009) *Transexualidad y la matriz heterosexual. Un estudio crítico de Judith Butler*. Barcelona, Bellaterra.

Documentos consultados

- Principios de Yogyakarta. Principios sobre la aplicación de la legislación internacional de derechos humanos en relación con la orientación sexual y la identidad de género*. [En línea] <http://www.yogyakartaprinciples.org/principles_sp.htm> [Consulta: 13 de noviembre de 2011].
- V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE (2008) *Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida» (Jn 14, 6). Documento Conclusivo de Aparecida*. Bogotá, San Pablo-Paulinas. [En línea] <<http://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>> [Consulta: 13 de noviembre de 2011].

CARLOS REBORATTI

Ambiente y sociedad

CONCEPTOS Y RELACIONES



Ariel

CAPITULO 1

LA SOCIEDAD Y SU AMBIENTE

La sociedad y su escenario ambiental

El hombre, tanto individualmente como organizado en un grupo social de cualquier escala y nivel de complejidad (familia, grupo local, nación, etc.), desarrolla sus múltiples actividades en un escenario concreto, formado por muchos elementos: luz solar, suelo, aire, agua en diversas formas (ríos, lluvia, humedad ambiental), plantas y animales grandes y pequeños, construcciones de todo tipo y tamaño, luz artificial, caminos, aire acondicionado, máquinas para diversos fines, la lista es necesariamente muy larga. Este complejo escenario es lo que podemos llamar el **ambiente**¹. Si queremos darle una connotación antropocéntrica (vale decir, centrada en nosotros mismos), podríamos llamarlo “el ambiente humano”. Pero esto sería partir del supuesto de que el ambiente se puede separar en diferentes “ambientes” específicos (el ambiente del hombre, del perro, de la hormiga...).

Este supuesto parece estar lejos de ser verdad. En realidad el hombre es un actor recién llegado al escenario ambiental del que se quiere apropiarse: los mamíferos, género al cual pertenece, existen en la Tierra desde mucho antes, los animales en general desde todavía antes y la vida, como manifestación biológica, desde todavía más atrás en el tiempo. Y todas estas formas de vida se desarrollaban también en “su” ambiente. Está bien que podemos decir que el hombre tiene una particular capacidad para modificar algunos de los factores que forman el ambiente y también de agregarle nuevos elementos. Pero esto no le da necesariamente derecho de propiedad exclusiva sobre ese ambiente del cual forma parte.

¹ Existe una confusión con respecto al uso de este término. Aunque es común que nos refiramos a él como “medio ambiente”, esto no deja de ser una reiteración innecesaria, dado que “medio” y “ambiente” son términos que significan lo mismo. En otros idiomas, se usa una sola palabra para este término, por ejemplo *milieu* o *environment* en francés o *environment* en inglés.

Sobre la posibilidad de que existan diferentes “ambientes”, digamos que en realidad esto es solamente una simple treta metodológica destinada a entender mejor un sistema complejo y muchas veces oscuro. Para alcanzar esto se separa y aísla una parte del sistema, como hace un cirujano cuando cubre el cuerpo del enfermo dejando solamente expuesta el área sobre la que va a intervenir. Desde ese punto de vista, es válido hablar del ambiente de un cierto animal o recortar el ambiente desde un punto de vista territorial (por ejemplo, el ambiente urbano o del ambiente de tal lugar). Es decir, es válido siempre y cuando hagamos explícita esa maniobra metodológica y no la transformemos en una verdad revelada.

También hay que tener en cuenta que la posibilidad de diferenciar ambientes tiene que ver con la escala de análisis que hayamos adoptado y con el nivel de detalle que busquemos. Pero en la realidad concreta, el ambiente es uno solo, un complejo y dinámico sistema de elementos e interrelaciones que coincide con los que algunos llaman la **ecosfera** o también **biosfera**, aquella relativamente delgada porción que incluye la superficie del globo, las capas inferiores de la atmósfera y las superiores de la litosfera, todas caracterizadas por una particular combinación físico-química que permite el desarrollo de la vida, organizada a su vez en ecosistemas de diverso tamaño y complejidad, esto es, combinaciones particulares de elementos del ambiente que tienen una dimensión territorial concreta.

Para partir de un acuerdo básico, digamos que para nosotros el concepto de ambiente engloba a todos los elementos y relaciones que se encuentran dentro de la biosfera, tanto los que son estrictamente naturales como los que han sido producto, en mayor o menor grado, de la intervención humana. Vale la pena hacer esta aclaración porque es común creer que el término “ambiental” se refiere solamente a lo estrictamente natural, dejando de lado lo hecho por el hombre (lo que comúnmente se conoce como “artificial”). Lo que en el fondo es una separación forzada y artificial (aquí el término está mejor empleado!!) de un conjunto de elementos que en la realidad concreta se encuentran

agrupados y que son, muchas veces, indistinguibles en su origen o de difícil clasificación en sus características (una planta de maíz híbrido, cuya semilla ha sido tratada genéticamente, que el hombre ha plantado, regado y cuidado hasta que crezca, es un producto natural o artificial??). Como veremos más adelante, por detrás de la idea de la separación del ambiente “natural” del “artificial” hay una posición ideológica con respecto a la preferencia o supuestas virtudes del uno sobre el otro.

Naturaleza y ambiente

La idea de “ambiente” proviene de la ecología, una ciencia desarrollada en este siglo como un desprendimiento de la biología y que estudia las relaciones entre los seres vivos y su entorno, conjunto al que le da el nombre justamente de “ambiente”. Por extensión de la particular “mirada” de esa disciplina, interesada más en las relaciones entre los elementos que en los elementos mismos, también se comenzó a usar el término “ecología” para definir las relaciones de una especie con su ambiente (por ejemplo, la ecología del oso hormiguero). Pero, y por causas no muy claras, también poco a poco se estableció una confusión en el común de la gente entre ese concepto y la disciplina que le dio origen y ambos términos se volvieron en la práctica diaria intercambiables. De esa manera, es común escuchar que alguien diga “Yo estoy a favor de la ecología”, cuando lo que quiere decir es que está a favor de cuidar el ambiente y no de la disciplina en particular. Esta confusión de términos se ha hecho tan común que es muy difícil que se la vuelva hacia atrás y posiblemente tengamos que convivir con ella.

Pero antes que la palabra ambiente comenzara a utilizarse en forma muchas veces demasiado amplia, era común utilizar otro término que aparenta ser similar o por lo menos que se refiere, algo vagamente, a lo mismo: naturaleza... Pero significan realmente lo mismo? Para algunos autores, ambos términos se refieren a “..todos los elementos y

procesos de la Tierra fuera de la especie humana..”² y la diferencia entre uno y otro es que el ambiente incluye los elementos que fueron alterados por el hombre, mientras que los que conforman la naturaleza no lo han sido, “..la naturaleza es lo que precede a la actividad humana” (ibid). En esta idea, el ambiente se piensa como una especie de “colchón” entre la naturaleza intocada y el mundo artificial del hombre. La definición anterior, por su claridad, es muy útil como “definición de trabajo”. Pero tiene una particularidad que hay que tener en cuenta: es una definición “en contra de” el hombre, lo convierte en un personaje fuera de escena, diferencia al hombre por un lado y la naturaleza y el ambiente por otro, como si fueran elementos distintos. Esta es la separación que comúnmente existe en la mirada de los hombres hacia lo que ellos no han construido, y no es nueva, como veremos más adelante. Pero esta división del mundo en tres sectores (la naturaleza, el hombre y sus artefactos y el ambiente entre medio de ambos), que en la práctica cotidiana se resume en un mundo polarizado entre la naturaleza y el hombre, despierta muchas preguntas, por ejemplo: el hombre esta dentro de la naturaleza, fuera o algo entremedio ? si la respuesta es que esta fuera, eso siempre fue así o en algun momento el hombre “salió” de la naturaleza?

Como se puede ver, en cuanto nos ponemos a escarbar un poco detrás del tema, surgen una serie de dudas sobre el alcance de cada termino, lo que se complica aún más si nos referimos por un lado al mundo de lo cotidiano y por otro al ámbito científico. Tratemos de responder estas preguntas básicas, para que a lo largo de este libro compartamos un mismo lenguaje.

Desde un punto de vista biológico, el hombre es una especie como cualquier otra, dado que su aparato de mantenimiento, producción, reproducción y movilidad no es demasiado diferente al del resto de los animales, dado que comparte los mismos principios físicos, químicos y mecánicos. Desde el punto de vista estrictamente biológico, entonces,

² Simmons, I.G. **Humanity and Environment. A cultural Ecology**, Longman, , Harlow, 1997, pag. xi.

el hombre es parte integrante del gran ecosistema que conforma la ecosfera en su totalidad. Pero vimos que para la mayor parte de la gente, cuando se habla de naturaleza el hombre no está incluido en la misma, aunque aprovecha alguno de sus productos. Esto significa o bien que el hombre en algún momento “salió” de la Naturaleza o bien que nunca estuvo integrado en ella. Esta segunda posibilidad parece algo fantasiosa cuando se la relaciona a un supuesto origen extraterrestre de la raza humana (seremos marcianos en realidad?). Pero la primer opción tiene una larga tradición en relación a la creencia religiosa que acepta, como un acto de fe, la idea de la creación divina de un mundo inicialmente “natural” y paradisíaco, del cual el hombre es expulsado, generando así una división entre lo humano y lo natural, creencia que tiene la innegable virtud de la simplicidad. Pero aún sin seguir al pie de la letra esta tradición religiosa y si seguimos pensando al hombre como separado de la naturaleza, habría que considerar que la raza humana en un momento dejó de pertenecer al reino animal y se transformó en “otra cosa”.

Es allí donde nos tendríamos que poner de acuerdo en qué fue lo que produjo esa separación: tal vez la invención de herramientas, tales como el hacha de piedra? El control del fuego? El comienzo de la escritura, es decir, de sistemas de comunicación diferentes a los de la simple voz? Las primeras representaciones de tipo artístico, como las pinturas rupestres? La agricultura? La vida urbana? Todos estas cosas diferencian fuertemente al hombre de otros animales, pero cuál de ellas (o alguna otra) lo diferencia de lo “natural”?

Para salir del paso podemos cambiar totalmente nuestra perspectiva y pensar (como lo hacen los pensadores enrolados en la posición posmoderna) que la propia idea de naturaleza es “exterior” al hombre en tanto y en cuanto es una simple construcción social, y por lo tanto no existe la posibilidad de darle una definición estricta, sino que ésta va ir cambiando con diferentes contextos históricos y culturales. Por ejemplo, mucho se ha hablado sobre la diferencia entre la visión que sobre la naturaleza tiene las tradiciones judeo cristianas y budistas, la una de tipo antropocéntrico, la otra adaptando una perspectiva biocéntrica y holística. Esta visión cultural de la naturaleza es evidentemente

atractiva, pero tiene la dificultad que es excesivamente abstracta y deja de lado el problema de la existencia real y concreta de una serie de elementos (llamémoslos naturales o de cualquier otra forma) que hacen a la vida cotidiana del hombre – la temperatura, el viento, la lluvia, los árboles - y que deben ser conceptualizados de alguna manera.

Otra forma de acercarnos al difícil tema de la separación o no del hombre con la naturaleza es reflexionar sobre su papel con respecto a ésta. Durante mucho tiempo, en la práctica se pensaba que el hombre era el dueño de la naturaleza y que estaba llamado a dominarla y apropiarse de ella para su beneficio. Y cuando no se lo pensaba explícitamente, se actuaba como si se lo hiciera. En el otro extremo de una posible línea de posibilidades, podemos pensar al hombre en cambio como un simple componente más de la naturaleza, igualándolo con otros animales, plantas y objetos inanimados. Si aceptamos esta postura (característica, como veremos más adelante, de algunos movimientos ambientalistas) se produce a continuación toda una discusión sobre los límites y los derechos entre estos diferentes componentes. Por ejemplo, tienen los animales derechos similares a las personas? Y las plantas?

Para evitar esa enojosa discusión, podemos pensar al hombre como ubicado en una posición intermedia entre la de dueño absoluto y la de vulgar componente: el hombre como cuidador de la naturaleza, que no tiene el derecho absoluto sobre ella sino el deber de preservarla al mismo tiempo que la utiliza para sobrevivir.

Pero en toda esta discusión hemos dejado de lado la idea de “ambiente” y su diferenciación con la naturaleza. Una posibilidad es adoptar una diferencia de perspectiva: así **naturaleza** sería el conjunto de los elementos y relaciones terrestres en general, sin una limitación territorial ni temática específicas (por eso diríamos la naturaleza en el Chaco), mientras que **ambiente** se referiría al conjunto de elementos y relaciones biológicas y no biológicas que caracterizan una porción de la Tierra o que rodean y permiten la existencia

de un elemento (por ejemplo, el ambiente del oso pardo o el ambiente del Chaco). Naturaleza y ambiente se refieren al mismo conjunto o sistema, sólo que en distinto nivel de materialidad. El primero es un término teórico y abstracto, el segundo es concreto y específico. La primera definición es solo conceptual, mientras que la segunda obedece a un recorte territorial. En el primer caso, la diferenciación o integración del hombre a la naturaleza depende estrictamente de la mirada del observador y es una consecuencia de la posición culturalmente determinada de este último (ideológica, religiosa o política) y por lo tanto no puede ser objeto de una definición objetiva. En el caso del ambiente, objetivamente el hombre puede o no estar integrado al mismo (hay muchos casos de ambientes – los preferidos por los ecólogos más tradicionales- donde el hombre no interviene ni directa ni indirectamente). Y sobre las consecuencias de esta relación es de lo que vamos a hablar en este libro.

Natural, salvaje y artificial

La muy generalizada idea de la separación hombre-naturaleza debería llevarnos a discutir (o por lo menos tratar de aclarar) algunos conceptos que están muy cercanos a ella y que se relacionan con el grado de acción del hombre sobre las cosas. El primer término problemático es el de “salvaje” o “silvestre”, que aparentemente se refiere a algo vivo que no ha sido influenciado por el hombre, no ha sido “domesticado”. Pero cuál es el límite de esa influencia? Por ejemplo, cualquiera de nosotros definiría al cardo que crece en las pampas como “salvaje”. Sin embargo, esta planta fue traída de Escocia en el siglo XIX, por lo tanto a qué “reino” pertenece, al de la Naturaleza o al del hombre??.

La idea de salvaje implica comúnmente la no adhesión de algo o de alguien a los usos y costumbres del mundo “civilizado”. Durante mucho tiempo, y cuando el adjetivo era dirigido a determinadas personas, se superponía una concepción racista a otra de carácter naturalista. De esta manera, un hombre “salvaje” era aquel que no se comportaba

como nosotros y que, además, vivía “en la naturaleza”. De allí faltaba solo un paso para decidir que esa condición era suficiente para que se lo considerara inferior y por lo tanto digno de ser esclavizado, educado o, si no había tiempo ni necesidad de eso, directamente eliminado. La historia de nuestros países de América Latina esta en buena medida escrita sobre esa concepción de lo salvaje, condición que muchas veces directamente sacaba al hombre “salvaje” de su condición humana. Así aparecía la idea de desierto como un territorio “vacío”, eventualmente poblado por animales y hombres salvajes...

Relacionada con el ambiente, la noción de salvaje tiene un paralelo con la de “naturaleza virgen”, aquellos trozos de la superficie terrestre que no habían visto la intervención del hombre. Esta noción, típica de romanticismo del siglo XIX, permeó fuertemente en la sociedad y la naturaleza virgen pasó a tener una condición casi sagrada, se transformó en un territorio sublime, al cual se le atribuían todas una serie de virtudes y que solo aceptaba una visión estética del paisaje. De esta manera, nos acostumbramos a pensar como sinónimos naturaleza virgen y belleza. Esto no dejó de tener consecuencias concretas. Por ejemplo, la gran mayoría de los Parques Nacionales se crearon en ambientes donde se conjugaban ambos criterios, el de virginidad y el de hermosura. Recién hace pocos años el criterio esteticista fue poco a poco abandonado por otro más solidó desde el punto de vista científico (en capítulos posteriores hablaremos más sobre el tema del conservacionismo).

Pero la idea de la naturaleza virgen, del ambiente primigenio, no tiene mucho asidero desde el punto de vista de la historia ambiental y se relaciona con la idea anterior de lo “salvaje”. En términos estrictos, después de millones de años de vida humana sobre el planeta y sobre todo desde que este se extendió, al fin de la última Época Glacial, por casi todo el mundo, no hay prácticamente ningún lugar “virgen” desde el punto de vista de la presencia temporaria o permanente del hombre. Tal vez si buscáramos algún rincón apartado de la Antártida podríamos encontrar un lugar que nunca haya sido pisado por el hombre, pero prácticamente todos los lugares que la gente considera “salvajes” han sido

modificados - a veces muy fuertemente - por la actividad humana. Ese hecho no debió haber pasado desapercibido por los que primero reverenciaron la idea de la naturaleza salvaje, pero si se consideraba a los nativos como salvajes y por lo tanto parte de la naturaleza, si influencia sobre esta era parte de la misma... Tal vez, como dice un autor, en realidad la idea de naturaleza salvaje es más un estado de la mente que un hecho de la naturaleza.

Relacionado con lo anterior, deberíamos ir un poco más allá y preguntarnos que diferencia lo natural de lo artificial, una separación muy usual en nuestra vida cotidiana. Por ejemplo, para mucha gente ir a un parque público es entrar en contacto con “lo natural”. Sin embargo y más allá de las apariencias, un parque es totalmente artificial: los árboles son traídos de diferentes lugares - algunos muy alejados -, las plantas son cuidadosamente cuidadas y podadas, el pasto recortado y todo es regado cuando hay un período seco. En realidad, tenemos muchas veces una idea muy artificial de lo natural, dado que si dejáramos ese parque sin tocar durante 50 años (lo que sin duda lo acercaría más a lo “natural”), a la mayor parte de la gente le parecería francamente horrible y descuidado. Volviendo a un ejemplo anterior, una planta cultivada por el hombre, es natural o artificial? Y el hombre mismo, que es desde el punto de vista biológico?

Sociedad y ambiente

En su historia sobre la superficie de la Tierra, el hombre se ha servido de lo que el ambiente donde vive (o la naturaleza si queremos ser más amplios) le ha ofrecido para obtener todo lo que necesita para su supervivencia: agua, comida, vivienda, vestido, ocio, comunicación, seguridad, etc. Para esto utiliza, con mayor o menor grado de transformación posterior, mucho de lo que lo rodea, tanto objetos animados como inanimados, minerales, vegetales y animales. Estos conforman lo que normalmente se conoce como un **recurso natural**, esto es, lo que la naturaleza ofrece al hombre sin que

este haga nada por producirlo. A estos recursos naturales éste le agrega otro tipo de recursos para obtener finalmente el producto deseado: así aparecen, por ejemplo, los recursos humanos, tecnológicos o financieros. Por ejemplo, si el hombre quiere producir pan, recurre primero al conjunto de recursos naturales (suelo, luz, agua) que le permiten hacer crecer una planta de trigo. Este cultivo lo hace mediante la aplicación de recursos tecnológicos (arado, plaguicidas, herbicidas, fertilizantes), humanos (el trabajo que utiliza), económicos (los salarios que paga por ese trabajo y el precio que paga por los recursos tecnológicos) y financieros (el capital que tiene o que pide prestado para hacer esos pagos). Todos esos recursos los vuelve a utilizar bajo distinta forma a lo largo del proceso de producción del pan: molinos harineros, panaderías, transportes entre uno y otro, sistemas de distribución del producto final. Pero hay que tener en cuenta que nada se hubiera podido hacer si en el extremo de esta cadena productiva no estuvieran los recursos naturales. Podríamos decir, no hay pan si no hay luz, aire y suelo...

Pero el hombre, o mejor dicho la sociedad (esto es, el conjunto de la población humana más las relaciones que se establecen dentro de ella), no es un productor perfectamente eficiente, que aprovecha absolutamente todo de lo que toma de la naturaleza, sino que al usar esos recursos naturales y a lo largo de la cadena productiva y en su vida cotidiana genera una gama de desechos que indefectiblemente retornan al ambiente. Allí van a parar entonces todos los residuos que resultan de sus distintas actividades, tales como la basura generada en cada hogar, los líquidos cloacales, los desechos industriales o los gases producidos por los motores. Todo esto conforma lo que en general se llama **contaminación ambiental**, refiriéndose por una parte a los elementos no naturales que producimos y por otra al escenario donde nos relacionamos con la naturaleza, esto es, el ambiente.

Si sumamos por una parte el uso de los recursos naturales y por otra la contaminación que ese uso y todas las otras actividades del hombre generan, llegaremos al concepto de lo que generalmente se conoce como **degradación del ambiente**, o sea la

suma de acciones humanas que de una u otra manera afectan el ambiente en que el hombre vive. Porque el ambiente es, para el hombre organizado en sociedad, al mismo tiempo una fuente de recursos y un depósito de residuos.

Volviendo al ejemplo del pan, el hombre cuando produce trigo introduce en el ambiente una serie de productos ajenos al mismo (fertilizantes químicos, tóxicos para destruir las plagas) para obligar a que se produzca un solo tipo de especie (en este caso el trigo), lo que nunca sucede en la naturaleza, dado que el ambiente es, naturalmente, biodiverso. En ese proceso remueve la tierra innecesariamente, alterando sus características físicas y químicas, elimina todas las plantas que no le interesan (a las que llama despectivamente “malezas”) y también introduce en la atmósfera gases producto de la combustión del motor del tractor que utiliza y, al final del ciclo, no devuelve al suelo sino una pequeña parte de lo que produjo en el (la paja del trigo). El resto es trasladado a un lugar lejano (con más aporte de gases a la atmósfera), donde en parte se convierte en harina y en parte se devuelve al ambiente como residuo (la cáscara de los granos de trigo) y así por el estilo a lo largo del proceso. Se podría hacer un interesante cálculo de cuanto se ha degradado el ambiente para que comamos un pedazo de pan, y seguramente el resultado nos quitaría en parte ese placer!!

Población y recursos

Una sociedad está formada por un grupo humano, medible en su cantidad y sus características (sexo, edad, origen, distribución, rasgos físicos, actividad económica, religión, cultura, etc.) tanto puntualmente como a lo largo del tiempo; y una serie de relaciones que los integrantes mantienen entre sí y con su ambiente. Al grupo humano se lo conoce como **población**, y cuando se suman sus relaciones, se lo denomina **sociedad**. La población crece en tamaño a lo largo del tiempo, dado que sus integrantes se reproducen respondiendo a un imperativo biológico y la sociedad se vuelve cada vez más compleja, en parte porque sus integrantes son cada vez más (y por lo tanto sus relaciones

Dal Bianco, I (2014), “Jurados populares en Neuquén: ¿sueño democrático o punitivismo penal?”, en blog *Fuera del Expediente* (<http://fuera del expediente.com.ar/2014/02/08/jurados-populares-en-neuquen-sueno-democratico-o-punitivismo-penal-por-ivana-dal-bianco/>)

Jurados Populares En Neuquén: ¿Sueño Democrático O Punitivismo Penal?

por Ivana del Bianco

El juicio por jurado popular es una demanda democrática de larga data. Desde varios lugares se cree que la participación popular en la toma de decisiones en la justicia penal es un avance en cierta forma democrática en uno de los ámbitos más alejado de los sectores populares como lo es la justicia penal.

La justicia y el sistema penal, por definición violento, posee además un carácter profundamente de clase y selectivo. Esto no es novedad, ya el mismo Engels en su libro “La situación de la clase obrera en Inglaterra” en 1844 explicaba claramente que había conductas que por una definición legal, eran consideradas delito, principalmente aquellas que afectaban la propiedad privada, mientras que había otras acciones que significaban enormes crímenes contra la mayoría, que causaba enormes daños y hasta la muerte de la propia clase obrera, que sin embargo no se calificaban como delito, demostrando así que el *delito* no era una cuestión ‘natural’, sino que delito era lo que la clase dominante decía que era y que en suma representaba sus propios intereses de clase.

Luego Edwin Sutherland en su conocida obra “El delito de cuello blanco” realizará una denuncia similar, al demostrar -mediante una investigación a cientos de empresas de EEUU -que los grandes delitos cometidos por las clases dominantes que causaban un enorme daño económico y perjudicaban a una gran cantidad de personas, como las grandes estafas, el no pago de impuestos, contaminación, no eran consideradas delito sino “faltas administrativas”, lo que en suma demostraba la selectividad del sistema penal, que solo perseguía a los pobres, cuando de su propia investigación surgía que tanto los integrantes de las clases altas como los de las clases bajas cometían delitos.

Es decir, una justicia penal, no solo alejada de la sociedad, sino principalmente utilizada en contra de la gran mayoría, de los pobres, los explotados, los trabajadores, pronta para juzgar a los de abajo y lenta o inexistente para juzgar a los de arriba. En este orden de ideas, la demanda de juicio por jurado popular, cobra importante vigencia entre otras consignas de un programa democrático radical para la justicia¹.

Populismo Punitivo: Mucho De Punitivo y Nada De Popular

La exigencia de criminalización de nuevas conductas y de pedido de castigos más severos por parte de sectores movilizados, ha sido estudiada en los últimos tiempos bajo la denominación de ‘populismo punitivo’ o ‘punitivismo penal’ que abarcaría una nueva forma de manifestación del castigo en nuestra época. A esa definición se le ha adjudicado ser la causante de una nueva ola represiva que exigiría más cárcel y más pena, e incluso limitaciones a derechos y una cierta lógica de castigo/exclusión: los que

¹ Así como las propuestas de que los jueces tengan mandatos revocables, que ganen como un trabajador, etc.

merecen el castigo están fuera de nosotros, están fuera de la sociedad, solo merecen estar encerrados: “...habría una unión con el llamado ‘populismo punitivo’ pues bajo la invocación de ‘justicia’ se perseguiría satisfacer una supuesta demanda social de mayor ‘dureza’ para quienes ‘se lo merecen’”². Para otros el ‘populismo punitivo’ se relaciona con una vuelta a los castigos pre-modernos, descivilizados o al decir de John Pratt ‘castigos emotivos y ostentosos’: “Esta tendencia hacia el castigo emotivo y ostentoso’-así la llamo-, pareciera representar una separación importante respecto a la que ha devenido la principal trayectoria penal de la modernidad: el énfasis sobre la administración formal y burocrática y la racionalización de los asuntos penales – a expensas del involucramiento público informal, de las demostraciones de emoción y de cualquier forma de exhibición ostentosa”³.

Sin dudas que incluso en nuestro país hemos vivido este giro o cambio, que ha significado sectores movilizados (al estilo Blumberg) exigiendo mayores penas. Este pedido de agravamiento de los castigos penales, pueden venir tanto de arriba (como política de los gobiernos o de los partidos políticos) o de abajo, como manifestación emotiva o de revancha del pueblo: “Existe una división entre aquellos que consideran que este aumento de la punitividad es impulsado ‘desde abajo’ por un público ansioso y enojado, y quienes lo ven como un proceso esencialmente conducido ‘desde arriba’, en el que políticos ambiciosos y manipuladores juegan con los miedos y las ansiedades públicas para endurecer sus políticas de control del delito y fortalecer su apoyo electoral”⁴.

Lo cierto es que en estos últimos tiempos ha existido una innegable ligazón entre movilización y mayor penalidad o mayor pedido de castigo penal, lo que ha significado que la exigencia en cierta forma ‘popular’⁵ de pedidos de agravamiento de las penas a quienes cometen determinados delitos, ha tenido como consecuencia reformas penales represivas en todo el mundo, incluido en nuestro país.⁶ Estos ‘logros’ de mayores condenas, penas más severas y reformas reaccionarias a la legislación procesal es lo que algunos autores señalan como uno de las principales consecuencias de esta ‘asunción popular’ de la ‘penalidad’ que ha derivado en ‘encarcelamiento masivo’ o un aumento en la ‘prisionización’⁷. Mathews en su artículo sobre “El mito de la punitividad” afirma: “el término punitividad normalmente conlleva connotaciones de exceso. Es decir, la búsqueda del castigo más allá y por encima de lo que es necesario o apropiado”⁸.

Sin dudas que cuando se pide más pena, se pide más sistema penal, se pide más ensanchamiento del poder del Estado, más reproducción de sus relaciones de clase. Señala Pavarini: “De esta forma, las normas del derecho penal no solo se aplican selectivamente, reflejando las relaciones de desigualdad existentes (lo que

² ANITUA Gabriel Ignacio, Castigo, cárceles y controles, Ediciones Didot, 1era Edición, Buenos Aires, año 2001 Anitua 115

³ PRATT, John : “Castigos ostentosos y emotivos”, en Delito y Sociedad, UNL Ediciones, Santa Fe, 22., 2006a, p 33

⁴ MATTHEWS, Roger: “El mito de la punitividad”, en Delito y Sociedad, N. 29, 2009.

⁵ Popular en el sentido de que viene del pueblo sin diferenciación de clase, ni referencia específica a ‘sectores populares’

⁶ Al respecto de Argentina ver nota de Gutiérrez Mariano, “Cambios reales y supuestos en el sistema penal: las manifestaciones del “giro punitivo”, En Delito y Sociedad, año 19, Numero 23, 2010, Universidad del Litoral, Argentina

⁷ Esto es algo que reconocen la gran mayoría de los criminólogos contemporáneos como Massimo Pavarini, Jock Young entre otros.

⁸ MATTHEWS, Roger: “El mito de la punitividad”, en Delito y Sociedad, N. 29, 2009, p 10

tradicionalmente se define como la función de clase del derecho penal, sino que el sistema penal ejercita una función activa de producción y reproducción de las relaciones de desigualdad”⁹

Y no es menos importante señalar que de ninguna manera se le borra el carácter selectivo y clasista al sistema penal porque la pena sea pedida por los de abajo, sin dudas que la falacia de ‘igualdad social’ alienta la creencia (errónea por cierto) de que mediante la participación en el pedido de mayores penas se incluye a los excluidos.

¿Una Reforma Procesal Democrática O Un Giro Punitivista?

En Neuquén a partir del 14 de Enero de 2014, entró en vigencia el nuevo Código Procesal Penal que trae como novedad la instauración del *juicio por jurados populares*. El nuevo Código afirma que *‘corresponde sea juzgado con jurados populares solo aquellos casos en que se trate de: delitos contra las personas o la integridad sexual o cualquier otro delito cuyo resultado haya sido muerte o lesiones gravísimas, siempre que el Ministerio Público Fiscal solicite una pena privativa de libertad superior a los 15 años’*.

Es bueno pensar a la luz de esta reforma, si resulta un cambio progresivo o si en definitiva, como sospecho, es una forma de legitimar penas altas, en delitos que causan conmoción pues tocan los sentimientos populares, dejando para que juzguen jueces profesionales el resto de los delitos, e incluso los delitos de mayor impacto económico social como los de corrupción.

Es importante señalar que los delitos contra la vida, integridad sexual o física, son los que causan un impacto emotivo en las personas, que incrementa la sensación de inseguridad mediatizada y difundida por los medios de comunicación. Claro que, como desarrollo más arriba, existen muchas otras conductas que causan importantes daños sociales y económicos que no son perseguidas por el sistema penal o que no son siquiera consideradas delito. De hecho para el común del pueblo, cuando se refieren a delitos, se refiere a aquellos que puede visibilizar, no porque le haya tocado, sino porque al ser directamente contra las personas puede pensar que le puede suceder a él o a sus seres queridos. Ello hace que se apele desde los sectores de gobierno a estas emociones sociales, los sentimientos más básicos, más a flor de piel, para reformas de leyes penales y procesales reaccionarias que generalmente significan mayor encarcelamiento y prisionización pero que no solucionan los grandes problemas de los sectores populares. Justamente porque no es en el sistema penal donde pueden depositar sus esperanzas de cambio los sectores vulnerables.

En esta reforma procesal, los delitos juzgados por jurados populares parten ya de una pena signada por el Fiscal de 15 años de prisión, que en definitiva son aquellos delitos como los homicidios agravados, lesiones gravísimas, abusos sexuales agravados, secuestros o privaciones de libertad con resultado mortal, o incluso algún robo agravado por arma si hay resultado de lesiones o muerte. Ningún otro delito tiene en el Código Penal una pena tan alta. Y como señalé, esto excluye los tipos penales económicos, los delitos de corrupción y estafas y defraudaciones de cuello blanco, entre muchas otras conductas que serán juzgados por jueces profesionales.

Ahora bien, cabe preguntarse cuan democrático puede ser un jurado popular que existe solo para juzgar algunos delitos y que ya de antemano tienen impuesta una pena en expectativa de 15 años? En mi opinión, no se trata (ni puede serlo) de una reforma democrática, pues ello debería incluir la participación popular en el

⁹ Pavarini Massimo, ob cit p 78

juzgamiento de todos los delitos y no solo de aquellos que causan emoción. Esta apelación velada a los delitos que van acompañados de una fuerte carga emotiva para ser juzgados por 'el pueblo' oculta en verdad que el resultado de ello será la legitimación de penas más duras. Ello no otra cosa puede ser que un claro giro punitivista, al imponer sanciones altísimas, con la oculta intencionalidad de simular la participación popular, cuando tal participación, será al solo efecto de lograr *castigos ostentosos*.

Esa misma justicia penal selectiva y clasista que como señalé persigue (y mantiene privados de libertad) casi con exclusividad a los integrantes de los sectores populares de la clase trabajadora, a los pobres y a los excluidos, va a relegitimarse bajo un discurso demagógico de 'participación popular' aumentando y agravando las condenas en concreto con penas altísimas. Y ello, ya esta demostrado históricamente, solo será contra los mas desventajados en la escala social.

No podemos pensar que ello servirá para acercar la justicia penal a los pobres, sino que la violencia de ese sistema se retroalimentara apelando a las entrañas de los mismos contra quienes se erige .No hay sueño democrático con estos jurados populares, ni puede haberlos, sino solo una relegitimación del encarcelamiento prolongado de los mismos pobres de siempre.