Universidad Nacional
de Entre Ríos

Facultad de Ciencias de la Educación

El remolino del deseo

El cuerpo y la sexualidad en aldeas fundadas por alemanes del Volga

Trabajo de Tesis para aspirar a la
Licenciatura en Comunicación Social

María Fernanda Stang

Tutor: Prof. Sergio Caletti

Paraná, octubre de 2001

Agradezco a:

Gloria Teresa

Edgardo

Atilio Bustos González,
Director del Sistema de Biblioteca
de la Universidad Católica de Valparaíso

Personal de las Bibliotecas
Mayor de Filosofía y Educación,
de Ciencias Religiosas,
de Historia y Mayor M. Gimpert
de la Universidad Católica de Valparaíso

Padre Valerico Imsant,
Congregación del Verbo Divino, Argentina

Graciela

Personal de las escuelas
"Pte. Nicolás Avellaneda", de Aldea Brasilera,
"Carlos Pellegrini", de Villa Valle María,
y Nº 10 "Antonio Zini" de Aldea Salto

Daniel García,
Centro de Comunicaciones
Congregación del Verbo Divino, Santiago, Chile

Índice General

Introducción **11**

El principio, una conjetura **13**

Primera Parte **15**

Capítulo I Marco teórico general. Un esqueleto conceptual en busca de la vida **17**

Campo y habitus, la libertad entre límites 17

La vida cotidiana como clave de interpretación 29

Elementos para entender una crisis orgánica 39

La responsabilidad de instituir la sociedad 43

El poder productor del poder 45

La posibilidad de cambio: asumir nuestra autonomía 50

Capítulo II Religión, sexualidad e inmigración **53**

El juego religioso 53

El dispositivo cristiano de la sexualidad 57

La inmigración de los Alemanes del Volga: Un doble peregrinaje 60

La Congregación del Verbo Divino: Otro protagonista en escena 71

Segunda Parte **79**

Capítulo III Aspectos metodológicos: La vía entre el esqueleto y la vida **81**

Presentación del campo 82

Diseño del trabajo de campo 86

La encuesta 86

Las entrevistas 107

Capítulo IV Los resultados del trabajo de campo: la vida. Biografías y porcentajes para un mismo enunciado **113**

Historia de un sendero 113

La práctica religiosa: intensa y ritualizada 115

La sexualidad: culpable y esquiva 135

Conclusiones **183**

Bibliografía citada y consultada **187**

ANEXO I Complementos teóricos y notas de lectura **193**

Apartado I Acerca de la religión 195
Una mirada psicológica: Entre la ilusión y la necesidad 195
La heteronomía del creyente: el Cristianismo 204
La óptica sociológica: Lo sagrado y lo profano, la separación fundamental 208
De la muerte a la moral: El rol personal y social de la religión 212
Un vínculo ineludible: Religión y campo social, económico y político 220
La religión en las diferentes etapas de la vida: De la adopción acrítica a la madurez religiosa 223
Iglesia: La religión institucionalizada 226
Apartado II Acerca de la sexualidad en la religión 231
Los pecados de la carne: Las perversiones sexuales según la iglesia católica 246
El matrimonio como justificación de la concupiscencia 250
El pecado: Signo de la debilidad humana 255
Confesión: La discursivización del deseo 264
Apartado III Acerca de la sexualidad 275
La sexualidad como forma de subjetivación 275
Desde la Psicología: La subyugación del principio de placer 276
Desde la Sociología: El sexo a merced de la historia 287
El dispositivo de la sexualidad como mecanismo de sujeción 290
El surgimiento histórico del dispositivo de sexualidad: De la carne al sexo 293
Superar la separatidad: La relación sexo-amor 298
La familia patriarcal monogámica como “represión excedente” 302
Anormalidad y perversión: Plasticidad sexual versus normas sociales 304
Homosexualidad: Naturaleza o cultura 310
Prostitución: Un “mal menor” 314
La sexualidad hoy: El sexo como consumo 315
Apartado IV Acerca de la inmigración 317
Inmigración masiva en la Argentina: un aluvión transformador 317

Anexo II
Entrevistas

Para preservar la privacidad de los entrevistados, este anexo ha sido eliminado, considerando que para la comprensión del trabajo basta con el análisis discursivo que se hace de ellas en la parte principal de la tesis. En este espacio, las citas se han realizado cambiando los nombres tanto de los entrevistados como de las personas por ellos referidas.

Índice de Tablas

Tabla 1
Ubicación geográfica y población de las aldeas…….82

Tabla 2
Distribución de la población urbana según sexo……83

Tabla 3
Población rural de las aldeas……..83

Tabla 4
Comparación de asistencia escolar…….85

Tabla 5
Distribución de casos según sexo, edad y localidad de residencia…….88

Tabla 6
Construcción del índice de Intensidad de Práctica Religiosa……...……103

Tabla 7
Fin de la sexualidad según intensidad de práctica religiosa……138

Tabla 8
Fin de la sexualidad según edad……...139

Tabla 9
Opinión sobre relaciones precoces según intensidad de práctica religiosa……..150

Tabla 10
Opinión sobre relaciones precoces según edad……151

Tabla 11
Edad de inicio de la educación sexual según la edad del encuestado……...156

Tabla 12
Opinión sobre relaciones prematrimoniales…….157

Tabla 13
Opinión relaciones prematrimoniales según intensidad de práctica religiosa……..159

Tabla 14
Opinión relaciones prematrimoniales según edad……161

Tabla 15
Opinión relaciones extramatrimoniales según intensidad de práctica religiosa……...166

Tabla 16
Opinión sobre relaciones extramatrimoniales según edad……...168

Tabla 17
Opinión sobre homosexualidad según intensidad de práctica religiosa……...175

Tabla 18
Opinión sobre homosexualidad según intensidad de práctica religiosa……...177

Índice de Gráficos

Gráfico 1
Intensidad de la Práctica Religiosa……...116

Gráfico 2
Frecuencia de asistencia a misa……117

Gráfico 3
Intensidad de práctica religiosa según edad……..127

Gráfico 4
Fin de la sexualidad……..137

Gráfico 5
Fin de la sexualidad según intensidad de práctica religiosa…….138

Gráfico 6
Fin de la sexualidad según edad……...139

Gráfico 7
Opinión sobre relaciones precoces……...150

Gráfico 8
Opinión sobre relaciones precoces según intensidad de práctica religiosa…….….151

Gráfico 9
Opinión sobre relaciones precoces según edad……...…….152

Gráfico 10
Educación sexual en escuelas según intensidad de práctica religiosa…….…….155

Gráfico 11
Educación sexual en escuelas según edad……...…….155

Gráfico 12
Edad de inicio de la educación sexual según la edad del encuestado…….…….156

Gráfico 13
Opinión sobre relaciones prematrimoniales…….158

Gráfico 14
Opinión relaciones prematrimoniales según intensidad de práctica religiosa…….….160

Gráfico 15
Opinión relaciones prematrimoniales según edad……...161

Gráfico 16
Opinión sobre relaciones extramatrimoniales…….…….164

Gráfico 17
Opinión relaciones extramatrimoniales según intensidad de práctica religiosa..…….167

Gráfico 18
Opinión sobre relaciones extramatrimoniales según edad……..…….168

Gráfico 19
Opinión sobre homosexualidad……...…….174

Gráfico 20
Opinión sobre homosexualidad según intensidad de práctica religiosa……..…….176

Gráfico 21
Opinión sobre homosexualidad según edad…….177

Introducción

¿Cómo robarme el gesto de "introducirlos" en un discurso del que todos ya somos parte, o mejor dicho, gracias al que todos somos "partes", y del que nunca más saldremos, aunque nuestro cuerpo ya no nos acompañe? Pero el discurso institucional nos obliga a creernos los realizadores de este acto imposible.

El tema que aborda, pero no agota, esta tesis, *es la construcción de significaciones en torno al cuerpo y su sexualidad, y su relación con la práctica religiosa, en comunidades fundadas por inmigrantes alemanes del Volga*. El escenario de esta investigación lo constituyeron un grupo de aldeas (Brasilera, Salto, Spatzenkutter y Valle María) fundadas por un contingente de este grupo inmigratorio a fines del siglo XIX, en el marco del poblamiento aluvional de nuestro país deliberadamente conducido por la "generación del '80". El que se trate de este contingente y no otro es un hecho importante, puesto que sus ascendientes habían sido protagonistas de otra corriente emigratoria desde Alemania hacia Rusia un siglo antes, y de un traumático asentamiento en aquel país.

La primera parte de este texto está dedicada a la construcción del marco teórico con el que, en la segunda parte, se analiza la información obtenida a través del trabajo de campo, en relación con el fenómeno estudiado. En el primero de los anexos, al final de este trabajo, aparece el recorrido teórico que realicé para llegar a las formulaciones en torno a tres de las ideas-ejes que atraviesan la tesis: religión, sexualidad e inmigración.

Mi interés en el tema surge por el hecho de que he sido miembro de una de estas aldeas constituidas en campo de la investigación. Algunas circunstancias, de entre las cuales la más importante fue el hecho de comenzar a viajar a diario a la ciudad de Paraná para cursar mi carrera universitaria, me hicieron experimentar, a través del enfrentamiento con "lo otro", las particularidades de este habitus que intento describir aquí. Esta investigación es la materialización de mi esfuerzo por objetivar esta subjetividad.

El principio, una conjetura

Todo comienza con una duda, y el interrogante con el que se inició este proceso de investigación, el problema al que pretendía buscarle una respuesta, era: ¿de qué manera ha operado el discurso cristiano —nudo identitario en los dos procesos migratorios atravesados por el grupo humano que diera origen a las aldeas— en la formación de enunciados acerca del cuerpo y la sexualidad en las poblaciones a investigar?, ¿de qué manera han operado las prácticas del campo religioso en la formación del habitus sexual de estos sujetos?

La hipótesis principal de este trabajo, de tipo descriptivo, sostiene que *las significaciones construidas por estos sujetos acerca de su cuerpo y su sexualidad están muy ligadas a la concepción pecaminosa que de ellos ha acuñado el discurso cristiano*. Por lo tanto, el centro de esta tesis consistió en hallar tales significaciones. Por otro lado, la hipótesis secundaria, de tipo causal o explicativo, deja planteada —en vistas de futuras investigaciones— que *este fuerte ligamento puede estar vinculado al rol crucial que desempeñó la práctica religiosa como instancia rearticuladora de una subjetividad shockeada por los procesos migratorios atravesados por este grupo.* La periferia del trabajo, pues, procuró esbozar algunos hilos explicativos que avanzaran en esta vía.

Primera Parte

Capítulo I

Marco Teórico General:

Un esqueleto conceptual en busca de la vida

Lo que sigue es el tejido conceptual a través de cuyos hilos e intersticios intentaré aprehender el fenómeno que me he propuesto investigar en este trabajo. A lo largo de este capítulo procuraré exponer las principales nociones de las que me he apropiado para interpretar el aspecto de la realidad social en cuestión.

Campo y habitus, la libertad entre límites

Con Pierre Bourdieu partiré por entender a una **formación social** como *"un sistema de relaciones de fuerza y de sentido entre los grupos y las clases"*[1]. Así entendida, la sociedad es el resultado de la manera en que se articulan y combinan las luchas por la legitimidad y el poder en cada uno de sus campos.

Más allá de lo inapropiado de aproximar ideas parciales de marcos conceptuales diferentes, esta forma de concebir a la sociedad como una articulación de luchas por el poder y la legitimidad se acerca a la propuesta foucaultiana de inteligir la historicidad a partir de las luchas por el poder: *"Pienso que no hay que referirse al gran modelo de la lengua y de los signos, sino al de la guerra y al de la batalla. La historicidad que nos arrastra y nos determina es belicosa, no es habladora. Relación de poder, no relación de sentido. La historia... debe poder ser analizada... pero a partir de la inteligibilidad de las luchas, de las estrategias y de las tácticas"*[2]. Podría objetarse que para Bourdieu sí es importante la significación, implicada en la noción de legitimidad, pero también lo es para Foucault, si consideramos toda su propuesta teórica, en la que esta afirmación se inscribe.

[1] BOURDIEU, Pierre. *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, 1981, p. 20.
[2] FOUCAULT, Michel. "Verdad y poder", en *Microfísica del poder*, 1979, p. 179.

La definición bourdiana de sociedad introduce otro elemento además de esta articulación y combinación de luchas por la legitimidad y el poder, y es que las mismas se desarrollan en cada uno de los campos. Arribamos así a otro concepto importante de la "teoría bourdiana" —dicho esto muy a su pesar—, el de **campo**. Como lo explica García Canclini en la introducción de "**Sociología y cultura**", dos son los elementos que constituyen un campo: *"la existencia de un capital común y la lucha por su apropiación"*[3].

A lo largo de la historia, explica García Canclini, los campos van acumulando un capital, en torno del cual actúan dos posiciones: la de quienes lo detentan y la de los que aspiran a poseerlo. *"Quienes participan en él tienen un conjunto de intereses comunes, un lenguaje, una complicidad objetiva que subyace a todos los antagonismos, por eso, el hecho de intervenir en la lucha contribuye a la reproducción del juego mediante la creencia en el valor de ese juego. Sobre esa complicidad básica se constituyen las posiciones enfrentadas. Quienes dominan el capital acumulado, fundamento del poder o de la autoridad de un campo, tienden a adoptar estrategias de conservación y ortodoxia, en tanto los más desprovistos de capital, o recién llegados, prefieren las estrategias de subversión, de herejía"*[4].

¿Cómo determinar la pertenencia a un campo? ¿Cuáles son sus límites? García Canclini, refiriéndose al campo artístico, dice que *"un campo existe en la medida en que uno logra comprender una obra... sin conocer la historia del campo de producción de la obra"*[5]. En otros términos, un agente forma parte de un campo en tanto su habitus pueda desempeñarse en él "sin dificultades". Bourdieu señala otro criterio para marcar la pertenencia a un campo: *"el límite de un campo es el límite de sus efectos o, en el otro sentido, un agente o una institución forma parte de un campo en la medida en que sufre y produce efectos en el mismo"*[6]. Otro elemento que nos permite decidir los límites y la pertenencia a un campo se desprende de esta afirmación del autor: *"Los campos se vinculan por la estrategia unificada de cada clase"*[7].

[3] GARCÍA CANCLINI, Néstor. "Introducción. La sociología de la cultura de Pierre Bourdieu". En: BOURDIEU, Pierre. *Sociología y cultura*, 1990, p. 19.
[4] Ibidem.
[5] Ibidem.
[6] BOURDIEU, Pierre. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, 1995, p. 173.
[7] GARCÍA CANCLINI, Néstor. Op. Cit. En: BOURDIEU, Pierre. *Sociología y cultura*, 1990, p. 21.

¿De qué habla Bourdieu cuando se refiere a la **estrategia**? De *"el producto del sentido práctico como sentido del juego, de un juego social particular, históricamente definido, que se adquiere desde la infancia al participar en las actividades sociales (...) El buen jugador, que es en cierto modo el juego hecho hombre, hace en cada instante lo que hay que hacer, lo que demanda y exige el juego. Esto supone una invención permanente, indispensable para adaptarse a situaciones indefinidamente variadas, nunca perfectamente idénticas. Lo que asegura la obediencia mecánica a la regla explícita, codificada (cuando existe) (...) Pero esta libertad de invención, de improvisación, que permite producir la infinidad de jugadas hechas posibles por el juego... tiene los mismos límites que el juego"*[8].

La noción de "juego" que introduce aquí Bourdieu es un concepto empleado por numerosos autores que intentan dilucidar la realidad social, y en mi opinión posee un alto valor explicativo. Clifford Geertz, por ejemplo, cree que esta concepción permite explicar gran cantidad de aspectos de la vida moderna, y en muchos sentidos, captar su tono: *"Lo que las conecta entre sí* [a las concepciones lúdicas de la vida social] *es la opinión de que los seres humanos no están guiados por fuerzas sino sometidos a reglas, que las reglas sugieren estrategias, las estrategias inspiran acciones, y las acciones pueden resultar valiosas en sí mismas... Como los juegos en sentido estricto... que crean pequeños universos de sentido en los que ciertas cosas pueden darse y ciertas no* [como dice Bourdieu, la capacidad de invención tiene los mismos límites que el juego]*..., así ocurre también con los juegos analógicos como el culto, el gobierno o el cortejo sexual... Concebir la sociedad como una colección de juegos significa imaginarla como una gran pluralidad de convenciones aceptadas y de procedimientos apropiados..."*[9].

Existe pues, implícitamente, una vinculación entre las nociones bourdianas de campo y juego, establecida a través de la idea de estrategia. Bourdieu define al **juego** como *"un conjunto de personas [que] participan en una actividad regulada, una actividad que, sin ser necesariamente el producto de la obediencia de las reglas, obedece a ciertas regularidades"*[10].

[8] Ibidem, p. 70.
[9] GEERTZ, Clifford. *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, 1994, p. 39.
[10] BOURDIEU, Pierre. "Clase inaugural". En: *Sociología y cultura*, 1990, p. 72.

En cuanto al modo de funcionamiento del campo, lo que Bourdieu explica en torno al pasaje o transformación en **aparato** puede ser una idea útil para comprender ciertos aspectos de la problemática que tratará la tesis: *"En un campo están en lucha agentes e instituciones, con fuerzas diferentes y según las reglas constitutivas de este espacio de juego, para apropiarse de las ganancias específicas que están en juego. Los que dominan el campo tienen los medios para hacerlo funcionar en provecho suyo, pero tienen que contar con la resistencia de los dominados. Un campo se convierte en aparato cuando los dominantes tienen los medios para anular la resistencia y las reacciones de los dominados"*[11]. Es decir que los aparatos son *"un estado de los campos que se puede considerar como patológico"*[12].

Pero su transformación en aparato es un estado fortuito de funcionamiento de los campos; en su situación normal, los dominantes necesitan contar con la resistencia de los dominados, con esa *"complicidad objetiva"* que subyace al antagonismo, sin la cual no podría reproducirse el juego.

Con esta idea rozamos nuevamente el campo conceptual foucaultiano. Si un campo es un conjunto de relaciones entre agentes (relaciones de lucha por la apropiación del capital específico), podría en cierta manera decirse, desde la óptica de Foucault, que se trata de un conjunto de relaciones de poder, pues *"el poder no es más que un tipo particular de relaciones entre individuos"*[13]. Si bien luego me detendré en este concepto que tendrá gran peso en el marco teórico de este trabajo, me interesa traer a colación aquí esta afirmación del autor: *"El rasgo distintivo del poder es que algunos hombres pueden, más o menos, determinar por completo la conducta de otros hombres, pero jamás de manera exhaustiva o coercitiva, [porque] no hay poder sin que haya rechazo o rebelión en potencia"*[14]. Es decir, dominantes y dominados se requieren mutuamente. Dicho más categóricamente: *"donde hay poder, hay resistencia"*[15].

Continuando con esta tarea de organizar en un solo lienzo las pinceladas con las que Bourdieu va delineando su concepto de campo (y atentando de esta manera con su propósito de no "poner

[11] ----------. "El mercado lingüístico". En: *Sociología y cultura*, 1990, p. 157.
[12] Ibidem, p. 158.
[13] FOUCAULT, Michel. "*Omnes et singulatim:* Hacia una crítica de la 'razón política'". En: *Tecnologías del yo y otros textos afines*, 1990, p. 138.
[14] Ibidem.
[15] FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, 1990, p. 116.

en forma"), el autor explica que *"los campos se presentan a la aprehensión simbólica como espacios estructurados de posiciones (o de puestos) cuyas propiedades dependen de su posición en dichos espacios y pueden analizarse en forma independiente de las características de sus ocupantes (en parte determinados por ellas)"*[16].

Esta afirmación de Bourdieu se vincula con su acentuación analítica de la relación, cuestión que también se destila en estas palabras: *"La estructura de las relaciones constitutivas del espacio del campo es la que determina la forma que pueden revestir las relaciones visibles de interacción y el contenido mismo de la experiencia que de ellas pueden tener los agentes"*[17].

Dijimos que la estructura del campo es una estructura de relaciones, o mejor dicho, el estado de la relación entre las fuerzas de los agentes o instituciones que intervienen en la lucha, o bien, el estado de la distribución del capital específico que ha sido acumulado durante las luchas anteriores, y que orientan las estrategias ulteriores. *"Esta misma estructura* —dice Bourdieu—, *que se encuentra en la base de las estrategias dirigidas a transformarla, siempre está en juego: las luchas que ocurren en el campo ponen en acción el monopolio de la violencia legítima (autoridad específica) que es característica del campo considerado, esto es, en definitiva, la conservación o subversión de la estructura de la distribución del capital específico"*[18].

La lucha por el mantenimiento o transformación de esa estructura, siempre la tiene como elemento subyacente: *"Los campos sociales más diversos (...) sólo pueden funcionar mientras haya agentes que inviertan —en los diferentes sentidos de la palabra—, que comprometan en ellos sus recursos y persigan lo apostado, contribuyendo así por su propio antagonismo a conservar la estructura o, en ciertas condiciones, a transformarla"*[19]. Es decir que, para que el campo funcione, es necesario que haya algo en juego —el capital— y gente dispuesta a jugar —a invertir, a apostar—, y estar dispuesto a jugar implica estar dotado del habitus, que supone *"el conocimiento y reconocimiento de las leyes inmanentes al juego, de lo que está en juego, etc."*[20].

[16] BOURDIEU, Pierre. "Algunas propiedades de los campos". En: *Sociología y cultura*, 1990, p. 135.
[17] ----------. "Clase inaugural". En: *Sociología y cultura*, 1990, p. 72.
[18] ----------. "Algunas propiedades de los campos". En: *Sociología y cultura*, 1990, p. 137.
[19] BOURDIEU, Pierre. "Clase inaugural". En: *Sociología y cultura*, 1990, p. 74.
[20] ----------. "Algunas propiedades de los campos". En: *Sociología y cultura*, 1990, p. 136.

Este antagonismo que se verifica en cada campo es producto del enfrentamiento entre estrategias de ortodoxia y herejía: las **estrategias de ortodoxia o de conservación** son aquellas por las que se inclinan quienes monopolizan el capital específico de un campo, que es el fundamento del poder o de la autoridad específica característica de ese campo, mientras que las **estrategias de herejía o subversión** son aquellas por las que optan los que disponen de menos capital (generalmente los recién llegados).

"La herejía, la heterodoxia, como ruptura crítica, que está a menudo ligada a la crisis, junto con la doxa, es la que obliga a los dominantes a salir de su silencio y les impone la obligación de producir el discurso defensivo de la ortodoxia, un pensamiento derecho y de derechas que trata de restaurar un equivalente de la adhesión silenciosa de la doxa"[21].

Pero sea que quiera conservársela o transformársela, esta "doxa" es común a las posiciones de conservación y de subversión: *"toda la gente comprometida con un campo tiene una cantidad de intereses fundamentales comunes, es decir, todo aquello que está vinculado con la existencia misma del campo, de allí que surja una complicidad objetiva que subyace a todos los antagonismos"*[22].

A esta altura del intento de aprehensión de lo que Bourdieu entiende por campo, se hace inevitable desembocar en el otro gran concepto de su teoría, el de **habitus**, pues están imbricados de tal forma que no puede hablarse de uno de ellos sin estar suponiendo el otro: en tanto el campo es ese juego que se establece entre los agentes en lucha por la apropiación del capital específico del campo, el habitus es ese *"juego social incorporado"*.

El habitus es lo *"social inscripto en el cuerpo, en el individuo biológico, [que] permite producir la infinidad de los actos de juego que están inscritos en el juego en el estado de posibilidades y de exigencias objetivas, las coerciones y exigencias del juego, por más que no estén encerradas en un código de reglas, se imponen a aquellos... que, porque tienen el sentido*

[21] Ibidem, p. 137.
[22] Ibidem.

del juego, es decir el sentido de la necesidad inmanente del juego, están preparados para percibirlas y cumplirlas"[23]. Es decir que tanto dominados como dominantes "actúan" en el campo actualizando el mismo habitus, adopten la estrategia que adopten —de conservación o de subversión.

El habitus tiene un modo de existencia diferente al de los principios de regulación y de regularidad de las prácticas. Es una *"disposición reglada para engendrar conductas regladas y regulares fuera de toda referencia a las reglas"*[24], porque junto a la norma explícita existen *"otros principios generadores de las prácticas"*, que constituyen *"el capital de esquemas informacionales que les permite producir pensamientos y prácticas sensatas y regladas sin intención de sentido y sin obediencia consciente a reglas explícitamente enunciadas como tales"*[25]. Y esta regularidad implicada por el habitus se manifiesta en todos los campos de la formación social que se trate (esto es, en otros términos, la "estrategia de clase" que unifica los campos, según Bourdieu).

"El habitus, como sistema de disposiciones para la práctica, es un fundamento objetivo de conductas regulares, por lo tanto de la regularidad de las conductas, y, si se pueden prever las prácticas..., es porque el habitus hace que los agentes que están dotados de él se comporten de una cierta manera en ciertas circunstancias"[26]. Pero, a pesar de esta regularidad, *"el habitus tiene parte ligada con lo impreciso y lo vago. Espontaneidad que se afirma en la confrontación improvisada con situaciones sin cesar renovadas, obedece a una lógica práctica, la de lo impreciso, del más o menos, que define la relación ordinaria con el mundo"*[27]. Por eso, *"el habitus es principio de invención, pero entre límites"*[28]. Pero esta libertad de improvisación se ve limitada en ciertas circunstancias, que activan lo que Bourdieu denomina codificación.

La **codificación** comienza a operar cuando el habitus se enfrenta a una situación peligrosa, enfrentamiento que hace que la práctica tienda a ser codificada. *"Cuanto más grande sea la*

[23] BOURDIEU, Pierre. "Clase inaugural". En: *Sociología y cultura*, 1990, p. 71.
[24] Ibidem, p. 72.
[25] ----------. "La codificación". En: *Sociología y cultura*, 1990, p. 83.
[26] Ibidem, p. 84.
[27] Ibidem.
[28] BOURDIEU, Pierre. "La codificación". En: *Sociología y cultura*, 1990, p. 87.

situación de violencia en estado potencial, cuanto más sea necesario imponer formas, más la conducta libremente confiada a las improvisaciones del habitus cederá lugar a la conducta expresamente reglada por un ritual metódicamente instituido, hasta codificado"[29].

Ahora bien, ¿qué es codificar? O mejor dicho, ¿qué es para Bourdieu **codificar**? *"... es, a la vez, poner en forma y poner formas"*[30] . *"La codificación es una operación de puesta en orden simbólica, o de mantenimiento del orden simbólica (...) [que] minimiza el equívoco y la imprecisión, en particular en las interacciones (...) codificar es terminar con lo impreciso, lo vago, las fronteras mal trazadas y las divisiones aproximativas al producir clases claras, al operar cortes netos, al establecer fronteras tajantes, libre para eliminar a las personas que no son ni una cosa ni la otra"*[31].

La codificación, entonces, hace posible un consenso controlado sobre el sentido. Pero una parte de las luchas sociales se debe al hecho de que no todo está homologado, y que, si bien hay homologación, ella no pone fin a la discusión, a la negociación, y hasta la controversia.

Poner formas es dar a una acción o a un discurso la forma que es reconocida como conveniente, legítima, aprobada. Pero siempre hay alguien dispuesto a subvertir la forma.

Continuando con este intento de aprehensión del habitus, puede decirse que éste tiene una doble faz, porque *"es a la vez un sistema de esquemas de producción de prácticas y un sistema de esquemas de percepción y de apreciación de las prácticas"*[32].

El habitus, a la vez que histórico, se inscribe en una forma de pensamiento genética, pues si bien es algo adquirido, se encarna en el cuerpo a modo de disposiciones permanentes. *"El habitus es un capital que, al estar incorporado, tiene el aspecto exterior de algo innato (...)Es una especie de máquina transformadora que hace que reproduzcamos las condiciones sociales de nuestra propia producción, pero de manera relativamente imprevisible, de manera tal que no se*

[29] Ibidem, p. 85.
[30] Ibidem.
[31] Ibidem, p. 86, 87 y 88.
[32] BOURDIEU, Pierre. "Algunas propiedades de los campos". En: *Sociología y cultura*, 1990, p. 134.

puede pasar sencilla y mecánicamente de las condiciones de producción al conocimiento de los productos"[33].

Esta necesidad de adaptarse a situaciones imprevistas provoca ajustes y transformaciones durables en el habitus, pero siempre en el marco de ciertos límites, pues *"el habitus define la percepción de la situación que lo determina. La 'situación' en cierta forma es la codificación que permite la realización del habitus"*[34].

¿De qué está hablando Bourdieu cuando se refiere a una "situación" que permite que el habitus se realice, o cuando alude a las "condiciones de producción" que lo habrían conformado, y que él reproduciría pero de manera, en cierta forma, imprevisible? Para entenderlo es necesario hablar de cómo concibe Bourdieu la articulación entre el campo y el habitus.

Tal articulación es la que lo conduce a autodefinir su posición teórica como la de constructivista y estructuralista —claro que, como el mismo se encarga de advertir, tomando la palabra estructuralismo en un sentido diferente del que le ha dado la tradición saussuriana o lévy-straussiana—. ¿Por qué? Porque Bourdieu entiende que *"existen en el mundo social (...) estructuras objetivas, independientes de la conciencia y de la voluntad de los agentes, que son capaces de orientar o de coaccionar sus prácticas o sus representaciones"*, estructuras que pueden ligarse a su concepto de campo, pero hay a la vez *"una génesis social de una parte de los esquemas de percepción, de pensamiento y de acción que son constitutivos de lo que llamamos habitus""*[35]. Y la articulación entre estas instancias, entre campo y habitus, se da en cada acto responsable, *"es decir, objetivamente ajustado a la necesidad del juego y que está orientado por el sentido del juego"*[36]. De esta manera, toda la estructura y la historia del juego —del campo— están presentes, por intermedio de los habitus de los actores y de su sentido del juego, en cada uno de los actos que resultan de la confrontación de sus estrategias. Por lo tanto, en los "haceres" y "decires" de los agentes de la formación social a investigar —porque además de generador de prácticas, el habitus es generador de esquemas de percepción y apropiación de esas prácticas— es

[33] ----------. "El mercado lingüístico". En: *Sociología y cultura*, 1990, p. 155.
[34] Ibidem, p. 156.
[35] BOURDIEU, Pierre. "Espacio social y poder simbólico. En: *Sociología y cultura*, 1990, p. 127.
[36] ----------. "Clase inaugural". En: *Sociología y cultura*, 1990, p. 75.

donde deberé buscar, a la vez, las condiciones "objetivas" que produjeron ese habitus, y los rasgos del mismo que han re-producido esas condiciones de producción.

La concepción bourdiana de articulación entre campo y habitus subyace a este fragmento: *"A través del conocimiento práctico que se exige tácitamente a los recién llegados, están presentes en cada acto del juego toda su historia y todo su pasado. No por casualidad uno de los indicios más claros de la constitución de un campo es (...) toda esta gente que está comprometida con la conservación de lo que se produce en el campo, su interés en conservar y conservarse conservando"*[37].

Resultado de esta articulación entre campo y habitus es el hecho de que los agentes tiendan a percibir el mundo social como evidente, puesto que su habitus —que es a través de lo que aprehenden el mundo social— es producto de la interiorización de las estructuras del mundo social. *"Como las disposiciones perceptivas tienden a ser ajustadas a la posición, los agentes, aún los más desventajados, tienden a percibir el mundo como evidente y a aceptarlo mucho más ampliamente de lo que podría imaginarse"*[38].

Si bien desde la perspectiva de la estructura de clases, Bourdieu aborda en otro pasaje esta idea que puede relacionarse con un paso desde la posición de la dominación hacia la de la hegemonía. Las condiciones de existencia de cada clase —explica Bourdieu—, que son las que generan la formación del habitus, le van imprimiendo, de manera inconsciente, una forma de experimentar y clasificar lo real, y es justamente en esa estructuración de la vida cotidiana donde se arraiga la hegemonía: *"... no tanto en un conjunto de ideas 'alienadas' sobre la dependencia o la inferioridad de los sectores populares como en una interiorización muda de la desigualdad social, inscritas en el propio cuerpo, en el ordenamiento del tiempo y el espacio, en la conciencia de lo posible y de lo inalcanzable"*[39].

[37] ----------. "Algunas propiedades de los campos", En: *Sociología y cultura*, 1990, p. 138.
[38] ----------. "Espacio social y poder simbólico. En: *Sociología y cultura*, 1990, p. 134.
[39] GARCÍA CANCLINI, Néstor. Op. cit. En: BOURDIEU, Pierre. *Sociología y cultura*, 1990, p. 35.

Pero todo esto no tiene que hacernos perder de vista el poder de invención entre límites que tiene el habitus, en relación con el campo o la situación. Existe, como él dice, una interacción dialéctica entre la estructura de las disposiciones, por un lado, y los obstáculos y oportunidades de la situación presente, por el otro: *"Si bien el habitus tiende a reproducir las condiciones objetivas que lo engendraron, un nuevo contexto, la apertura de posibilidades históricas diferentes, permite reorganizar las disposiciones adquiridas y producir prácticas transformadoras"*[40].

Sin embargo, Bourdieu no deja de percibir la importancia que poseen las "relaciones objetivas" que conforman la estructura de los campos. Así se desprende de esta afirmación categórica: *"Por más importante que sea la cultura que hace posible legitimar y disimular la opresión social, una teoría del poder simbólico debe incluir sus relaciones con lo no simbólico, con las estructuras —económicas y políticas— en que también se asienta la dominación"*[41].

Esta aclaración la realiza luego de afirmar que *"en el poder simbólico se transfiguran las relaciones básicas de poder para legitimarse"*[42], pues Bourdieu está entendiendo que la acción ideológica de la cultura se cumple mediante la imposición de taxonomías políticas que se eufemizan bajo el aspecto de axiomáticas propias de cada campo.

Estas "relaciones objetivas" a las que alude el autor son las relaciones entre las posiciones ocupadas en la distribución de recursos. Dichos recursos son: el capital económico, el capital cultural y el capital simbólico, formas del capital cuando son percibidas como legítimas. La idea de Bourdieu es que *"los agentes sociales son distribuidos en el espacio social global, en la primera dimensión, según el volumen global del capital que poseen bajo diferentes especies, y, en la segunda dimensión, según la estructura de su capital, es decir, según el peso relativo de las diferentes especies de capital, económico y cultural, en el volumen total de su capital"*[43]. Esta afirmación está en relación con el hecho de que, en el campo, está en juego un capital por cuya apropiación se desenlaza una lucha. De esto se desprende que, como concluye Bourdieu, en cada

[40] Ibidem, p. 35 – 36.
[41] Ibidem, p. 42.
[42] Ibidem, p. 41.
[43] BOURDIEU, Pierre. "Espacio social y poder simbólico". En: *Sociología y cultura*, 1990, p. 131.

campo hay relaciones de fuerza objetivas que provocan que los agentes no sean todos iguales desde un principio.

Pero estas "relaciones objetivas" de poder tienden a reproducirse en las relaciones de poder simbólico —cuando Bourdieu dice "poder simbólico" habla de *"un poder de hacer cosas con palabras"*—: *"En la lucha simbólica por la producción del sentido común o... por el monopolio de la nominación legítima, los agentes empeñan el capital simbólico que adquirieron en las luchas anteriores y que puede ser jurídicamente garantizado"*[44] . La verdad del mundo social está en juego en las luchas entre los agentes que están desigualmente equipados para alcanzar una visión autoverificante. Este punto de vista oficial cumple tres funciones:

"- opera un diagnóstico, es decir un acto de conocimiento que obtiene un reconocimiento y que... tiende a afirmar lo que una persona o una cosa es y lo que es universalmente (...) asigna a cada uno una identidad (...);

- dice los que las personas tienen que hacer, siendo quienes son (...);

- dice lo que las personas han hecho realmente"[45].

Para ir concluyendo esta exposición del marco conceptual bourdiano que pondré a operar en este trabajo, diré que su concepción de la relación entre campo y habitus nos conduce a su noción de **acción histórica**, que, según él, reside *"en la relación entre dos estados de los social, es decir, entre la historia objetivada en las cosas en forma de instituciones, y la historia encarnada en los cuerpos, en forma de esas disposiciones duraderas que yo llamo habitus. El cuerpo está en el mundo social, pero el mundo social está en el cuerpo. Y la incorporación de la sociedad que realiza el aprendizaje es el fundamento de la presencia en el mundo social que suponen la acción que es un éxito social y la experiencia común de este mundo como algo que cae por su peso"*[46]. En otras palabras también podría decirse, leyendo esta afirmación, que la subjetividad es construida socialmente. El motor de la argumentación bourdiana está en esta relación entre habitus y campo, *"que hace que el habitus contribuya a determinar aquello que lo determina"*[47].

[44] Ibidem, p. 138.
[45] Ibidem, p. 139.
[46] BOURDIEU, Pierre. "Clase inaugural". En: *Sociología y cultura*, 1990, p. 70.
[47] Ibidem, p. 74.

Su proyecto consistirá entonces en *"obtener un conocimiento suficiente de esas dos series causales (habitus y campo, la historia hecha cuerpo y la historia hecha cosa) parcialmente independientes que son, por un lado, las condiciones sociales de producción de los protagonistas o, para ser más precisos, de sus disposiciones duraderas y, por otro, la lógica específica de cada uno de los campos de encuentro en los que comprometen esas disposiciones"*[48].

Este proyecto es el que deseo retomar —obviamente que sin las mismas pretensiones que Bourdieu— para el caso concreto que aborda esta tesis.

La vida cotidiana como clave de interpretación

Otra zona de espesor en esta red de nociones, a través de la que intentaré aproximarme a este ámbito de la realidad social que he recortado para investigar, es la concepción de sociedad de Alfred Schütz.

Uno de los conceptos centrales de su pensamiento es el de **mundo de la vida cotidiana**, con el que se refiere a *"ese ámbito de la realidad que el adulto alerta y normal simplemente presupone en la actitud de sentido común"*[49], y que encuentra dado de manera directa en la actitud natural.

Este mundo cotidiano se nos aparece en formas que son al mismo tiempo inevitables y pautadas, y que experimentamos como incuestionables. Este mundo que se nos presenta como ordenamientos coherentes de objetos con propiedades definidas, es decididamente intersubjetivo: *"El mundo de la vida cotidiana es... fundamentalmente intersubjetivo: es un mundo social"*[50].

¿Qué cosas son las que, según Schütz, presuponemos en la actitud natural de la vida cotidiana? Así las enumera: *"a) la existencia corpórea de otros hombres; b) que esos cuerpos están dotados de conciencias esencialmente similares a la mía; c) que las cosas del mundo externo incluidas en mi ambiente y en los de mis semejantes son las mismas para nosotros y tienen fundamentalmente*

[48] Ibidem, p. 70.
[49] SCHÜTZ, Alfred y LUCKMANN, Thomas. *Las estructuras del mundo de la vida*, 1973, p. 25.
[50] Ibidem, p. 36.

el mismo sentido; d) que puedo entrar en relaciones y acciones recíprocas con mis semejantes; e) que puedo hacerme entender por ellos (lo cual se desprende de los supuestos anteriores); f) que un mundo social y cultural estratificado está dado históricamente de antemano como marco de referencia para mí y mis semejantes, de una manera, en verdad, tan presupuesta como el 'mundo natural'; g) que, por lo tanto, la situación en que me encuentro en todo momento es solo en pequeña medida creada exclusivamente por mí"[51].

Por lo que se desprende de esta cita, el mundo de la vida cotidiana está constituido tanto por la naturaleza que experimentamos, como por el mundo social y cultural en el que nos encontramos. Y esta totalidad es el escenario que posibilita y a la vez limita nuestras acciones individuales y recíprocas, es la realidad dentro y sobre la cual actuamos, que modificamos a través de nuestros actos, y que a la vez modifica nuestras acciones (lo que suena como un eco de la relación dialéctica entre campo y habitus, pues este último, en su operación sobre la realidad, contribuye a determinar aquello que lo determina: el campo). Queda claro entonces que "*nuestra actitud natural de la vida cotidiana está determinada totalmente por un motivo pragmático"*[52].

También el pensamiento en la actitud del mundo de la vida está motivado pragmáticamente. El esquema de referencia a partir del cual explicito el mundo es mi **acervo de conocimientos**, formado por mis propias experiencias previas, y aquellas que me han transmitido mis semejantes. Por eso todas mis experiencias en el mundo de la vida se me presentan ya con un carácter típico.

En el pensar dentro de la actitud natural suponemos que esta estructura de referencia, este acervo de conocimientos, es constante. Si bien en el pensar teórico podemos hacer de la duda un principio metodológico, en el mundo de la vida cotidiana necesitamos orientar nuestra acción de modo rutinario, es por eso que damos por sentada la validez fundamental de mí y nuestras experiencias previas. Esto es a lo que Schütz denomina, siguiendo a Husserl, la **idealización del "y así sucesivamente"**. De este principio deriva otro, la **idealidad del "siempre puedo volver a hacerlo"**: en tanto la estructura del mundo se mantenga constante, y mi experiencia anterior siga siendo válida, podré seguir repitiendo mis actos exitosos previos.

[51] Ibidem, p. 26 – 27.
[52] Ibidem, p. 28.

Estas afirmaciones de Schütz se asemejan, de fondo, a lo que explicaba Bourdieu en cuanto al habitus, cuando sostenía que es el sentido práctico de un juego social particular históricamente definido, que hemos adquirido desde la infancia al participar en las actividades sociales, y que nos permite a cada instante hacer lo que hay que hacer, lo que el juego exige, o sea, repetir las acciones en las que hemos tenido éxito previamente, en tanto que no aparezca una nueva situación que ponga entre comillas este éxito.

Mi acervo de conocimientos se me aparece como deficitario cuando me enfrento a una nueva experiencia que no se adecua a lo que yo experimento como presupuesto, es decir, como ese ámbito de lo familiar que *"presenta soluciones para los problemas planteados por mis experiencias y actos anteriores"*[53], y que constituyen explicitaciones del horizonte.

Toda experiencia, además de traer el recuerdo de fases anteriores, implica una previsión de fases posteriores, que ya están más o menos determinadas con respecto a sus tipos en nuestro acervo de conocimiento. Cuando estas fases anticipadas por mi conciencia son incongruentes con la experiencia anterior, *"el carácter presupuesto de mi experiencia 'estalla'. En consecuencia, lo que hasta ahora se ha presupuesto pasa a ser cuestionado. La realidad del mundo de la vida exige de mí... la re-explicitación de mi experiencia, e interrumpe el curso de la cadena de evidencias"*[54].

Esta experiencia conmocionante me obliga a una re-explicitación de este horizonte de experiencias que se ha tornado cuestionable. La solución que encuentre a esta situación problemática se incorporará a mi acervo de conocimiento, es por eso que *"nuestro acervo de conocimientos y sus esquemas correlativos de tipificación resultan de la discontinuidad de los procesos de explicitación, y manifiestan la sedimentación de problemáticas situacionales*

[53] Ibidem, p. 30.
[54] Ibidem, p. 32.

anteriores"[55]. La transmisión del acervo de conocimientos que así se va conformando se realiza, en gran parte, socialmente: *"La primera garantía de las recetas es de carácter social"*[56].

Este modo de funcionamiento del acervo de conocimientos con el que nos movemos en el mundo de la vida cotidiana tiene mucha semejanza con la forma de operación del habitus, según Bourdieu. Este autor, que también atribuye al habitus una "lógica práctica", destaca su "capacidad de invención entre límites", resultante del enfrentamiento del habitus a situaciones incesantemente renovadas. Esta confrontación con situaciones imprevistas, que provocan la necesidad de ajuste, deja transformaciones durables en el habitus, modificaciones más o menos codificadas según la peligrosidad que implique la situación novedosa.

Partiendo de su tesis fundamental según la cual el mundo de la vida cotidiana es intersubjetivo, Schütz afirma que un principio fundamental de la actitud natural en lo que respecta a nuestros semejantes es la comprensión, la interpretación del sentido.

Por **sentido** el autor entiende *"el resultado de mi explicitación de vivencias pasadas que son captadas reflexivamente desde un Ahora actual y desde un esquema de referencia actualmente válido"*[57]. Subjetivamente, sólo tienen sentido aquellas vivencias *"que son presentadas por el recuerdo en su efectividad, que son examinadas con respecto a su constitución y que son explicitadas en cuanto a su posición en un esquema de referencia a mano"*[58].

El mundo de la vida cotidiana es, entonces, *"aquella realidad en la cual es posible la comprensión recíproca"*[59]. En este mundo intersubjetivo —y que por lo tanto, como afirma Schütz, es objetivo— puedo verificar por la presencia de los Otros los resultados de mis actos, puedo permitir que esos Otros los verifiquen. Comparto con estos hombres objetivos y medios para concretarlos, influyo en ellos, y ellos en mí, actuamos juntos. Esto es, en definitiva, la **comprensión recíproca**.

[55] Ibidem, p. 33.
[56] Ibidem, p. 35.
[57] Ibidem, p. 36.
[58] Ibidem.
[59] Ibidem, p. 53.

Otro punto de la teoría schützziana es susceptible de ser relacionado con los argumentos bourdianos. Según Schütz, cada hombre vive el mundo social como un sistema ordenado con determinadas constantes relacionales, pero la manera en que explica subjetivamente ese orden depende de su posición o punto de vista, el cual *"en parte le es impuesto y en parte está determinado por la cadena biográfica de sus decisiones"*[60].

Esta idea de posición o punto de vista, que para Schütz está determinada por estructuras de relaciones familiares, grupos de edad y generaciones, divisiones del trabajo y diferenciación según ocupaciones, equilibrios de poder y dominio, dirigentes y dirigidos, bien podría ser desde la perspectiva bourdiana el lugar que ocupa cada agente en el campo según el volumen y la estructura del capital que posee. Y esta especificación de la naturaleza a la vez determinante y determinada de este punto de vista también es considerada por Bourdieu, de la forma en que lo he expuesto anteriormente.

A partir de su concepto matriz de "mundo de la vida cotidiana", Schütz deriva en el de **mundo al alcance efectivo**, es decir, ese sector del mundo cotidiano que está al alcance de la persona alerta en su actitud natural, y que se ordena espacial y temporalmente tomándolo como centro. El mundo al alcance efectivo es el *"sector del mundo que es accesible a mi experiencia inmediata*", es *"el lugar en que me encuentro, mi 'aquí' concreto, es el punto de partida de mi orientación en el espacio"*[61].

De esta manera, sobre los diferentes estratos del mundo social se extiende un sistema de ordenamientos espaciales, muy importante dentro de las relaciones sociales, pues implica una serie de diferenciaciones fundamentales en la vida de los hombres: intimidad / anonimia, extrañeza / familiaridad, proximidad / distancia social.

Siendo el mundo de la vida cotidiana un mundo claramente intersubjetivo, otra idea capital dentro de la argumentación teórica schützziana es la de **relación Nosotros**. La percepción del otro

[60] Ibidem, p. 38.
[61] Ibidem, p. 54.

nos resulta posible sólo cuando comparte con nosotros ese sector del espacio y del tiempo del mundo de la vida que nos es accesible, es decir, nuestro mundo de alcance efectivo. Es entonces cuando el otro se nos aparece en su corporeidad viva: *"su cuerpo es, para mí, un campo perceptible y explicable de expresión, que hace accesible para mí su vida consciente"*[62].

Esta comprensión en mi encuentro con el otro es posible por lo que supone su tesis general de la "reciprocidad de perspectivas". Esta tesis implica que, en la actitud natural, que es a la vez plenamente social, yo presupongo que el mundo de la vida que acepto como dado también es aceptado como dado por todos, debido a la fijación lingüística de los objetos de pensamiento que sustituyen a los objetos de pensamiento presentes en mi mundo pre-social. Todo individuo nacido en una situación histórica determinada encuentra su mundo de la vida cotidiana ya en el lenguaje; adquirir una formación lingüística es adquirir una formación social, y una concepción del mundo. Por eso presuponemos la reciprocidad de perspectivas. Así Schütz incorpora al escenario de su teoría este actor primordial: el lenguaje. Luego volveré sobre ello.

La "relación Nosotros" es un proceso sumamente rico en matices. En este encuentro, el otro se me hace accesible mediante "una máxima abundancia de síntomas", como dice Schütz: *"puedo aprehender los procesos de su conciencia, no sólo mediante lo que él deliberadamente comparte conmigo, sino mediante la observación e interpretación de sus movimientos, de su expresión facial, sus gestos, el ritmo y la entonación con que habla, etc."*[63].

En la "relación Nosotros" llevo conmigo mi acervo de conocimientos, que podré verificar a partir de este encuentro, o modificar a través de la adquisición de nuevas experiencias. Este acervo de conocimientos incluye tipificaciones de hombre en general, de los motivos típicamente humanos que puede tener, de sus pautas de acción, sus jerarquías de planes. También incluye *"mi conocimiento acerca de esquemas de expresión e interpretación y mi conocimiento de sistemas objetivos de signos, en particular de un lenguaje. A este conocimiento general se subordina además el conocimiento detallado de las motivaciones, los actos, los esquemas de expresión, etc., de ciertos tipos de hombre... Finalmente... puede incluir también experiencias anteriores de tal*

[62] Ibidem, p. 76.
[63] Ibidem, p. 80.

semejante mío totalmente determinado"[64]. El cambio que pudiera resultar de este encuentro puede ser insignificante, o decisivo.

La "relación Nosotros" es fundamental para el **proceso de socialización**. En este encuentro, además de captar las actitudes del otro en general, capto sus actitudes hacia mí. También él interpreta mis acciones como expresiones de mi vida consciente, y me experimenta como alguien que está experimentando su conducta como expresión de su subjetividad. En este reflejo recíproco reside el proceso de socialización.

Otra manera de verificar la adecuación de mis esquemas interpretativos a la "relación Nosotros" es en la referencia a los objetos de nuestro mundo circundante común. Si puedo establecer que él interpreta de manera similar a la mía sus experiencias y los objetos que están ante nosotros, puedo así determinar que sus esquemas expresivos concuerdan lo suficiente con mis esquemas interpretativos. Una ruptura o restricción de esta continua confirmación trae consecuencias graves al normal desarrollo de la intersubjetividad.

Queda clara entonces la importancia crucial de la "relación Nosotros", pues es en ella *"donde la intersubjetividad del mundo de la vida se desarrolla y confirma continuamente"*[65].

Dentro de la cosmovisión natural-relativa de cada individuo (es decir, del "*sistema de tipificaciones comunicables del mundo de la vida como tal, socialmente objetivado y establecidas en sistemas de signos, ante todo en la lengua materna"*[66]) existen categorías sociales de articulación biográfica, que son experimentadas por el individuo como posibilidades para conducir la vida dentro de una situación histórica determinada. Esta "historicidad de la situación" *"se impone al individuo, es una condición límite ontológica de su existencia fáctica"*, en cambio las categorías de articulación biográfica son vivenciadas por él *"como perteneciente[s] a la zona potencial de operación que rodea su vida"*[67].

[64] Ibidem, p. 80 – 81.
[65] Ibidem, p. 82.
[66] Ibidem, p. 105.
[67] Ibidem.

La forma en que experimento la potencialidad de cambio de las categorías de articulación biográfica, el modo en que se me impone una diferencia biográfico-histórica dentro del mundo de mis contemporáneos, es por mi relación con los mayores: *"Muchos de los horizontes que para mí, en mi situación biográfica, todavía están abiertos, para el mayor... están ya cerrados..., lo que en mi experiencia actual se relaciona con anticipaciones y expectativas, para él ya está colmado, ya está sedimentado en su memoria. Él ya estuvo 'en mi posición', vale decir, en una situación típica de un joven típico. Él también llegó a esa situación con expectativas análogas a las mías actuales, pero ya sabe 'qué pasó'"*[68].

En la construcción social de la biografía hay otras tipificaciones significativas, además de la biografía misma: son las interpretaciones valorativas del mundo social, que se expresan en legitimaciones de instituciones sociales, leyes y fórmulas para actos. También son significativas, dentro de las tipificaciones de la estructura social, las evaluaciones de "posiciones sociales". *"Todas estas tipificaciones llenan el mundo social con contenidos históricamente muy específicos que el individuo aprende como posibilidades, imposibilidades y presupuestos para su curso de vida"*, como *"una escala de posibilidades subjetivas relacionadas con él, como un ordenamiento de deberes, posibilidades y fines fáciles o difíciles de alcanzar. En otras palabras, la estructura social está abierta para él en forma de biografías típicas"*[69].

Cada estructura social tienen su propio "grado de libertad" en la elección de diferentes cursos de vida, y dentro de ella, a su vez, los "grados de libertad biográficos" se distribuyen socialmente. Pero ese grado "objetivo" de libertad no tiene necesariamente un correlato subjetivo.

Entonces, como ya hemos dicho, el carácter intersubjetivo del mundo de la vida se desarrolla en las relaciones Nosotros. Pero el individuo también encuentra los límites de su existencia fáctica en "superestructuras sociales" transmitidas en la cadena ulterior de relaciones Nosotros y Ellos ("superestructuras sociales" en las que resuena la referencia bourdiana a esas estructuras objetivas, independientes de la voluntad de los agentes, y capaces de orientar o coaccionar sus prácticas o representaciones). Dentro de esos límites impuestos por la superestructura social el

[68] Ibidem, p. 102.
[69] Ibidem, p. 106.

individuo aprende por qué vale la pena esforzarse en la vida, qué es soportable y qué no, aprende planes de vida, y planifica cómo concretarlos, de acuerdo a *"una cierta gama de selección esencialmente condicionada por la forma en que le fueron transmitidos a él"*[70].

Tal como lo entiende Bourdieu, la capacidad de invención del habitus está limitada por la formación social, o en términos schützianos, la situación biográfica está delineada desde el comienzo: *"Una estructura social-histórica, que tiene una cosmovisión natural-relativa específica, forma parte de los elementos de la situación biográfica ya presentes. Las relaciones sociales mediatas o inmediatas son, en parte, inequívocamente institucionalizadas y, en parte, moldeadas por contextos de sentido, que son, a su vez, socialmente objetivados en el lenguaje y las instituciones"*[71]. Una vez más Schütz alude al rol del lenguaje en su concepción de la sociedad. Es momento de detenernos en ello.

La tesis de Schütz es que el lenguaje expresa las estructuras de sentido de la vida cotidiana, tanto del "mundo de la naturaleza" como de la "sociedad": *"Todo lenguaje se adecua a una cosmovisión natural-relativa determinada, y la forma interna del lenguaje concuerda con sus estructuras de sentido fundamentales"*[72]. El autor define al lenguaje como *"sistema socialmente objetivo de signos"* y como *"componente de lo 'histórico social a priori'"*[73].

La base social para el aprendizaje individual de un lenguaje es la realidad concreta de la relación Nosotros, pero este lenguaje es adquirido como sistema de sentidos que remite a cualquier realidad, a experiencias que trascienden los ambientes naturales y sociales inmediatos. *"El lenguaje provee así un conocimiento que tiene su origen en las experiencias y las explicitaciones de antepasados o contemporáneos y... puede ofrecer un conocimiento que remite a ámbitos de sentido que son, en principio, inaccesibles a la experiencia inmediata"*[74].

[70] Ibidem, p. 108.
[71] Ibidem, p. 237.
[72] Ibidem, p. 239.
[73] Ibidem.
[74] Ibidem, p. 242.

Pero estos contextos típicos de experiencias, los conocimientos que son significativos en ellos, y las estructuras lingüísticas que les corresponden, no son los mismos para todos los miembros de una sociedad. Su distribución responde a una estructura social en la que existe una división del trabajo, una diferenciación de roles, y una desigualdad en la disposición de conocimientos: *"Las estructuras típicas de la experiencia no son las mismas para todos los miembros de la sociedad, sino que muestran... una distribución social, puesto que están condicionadas por diversos valores socialmente objetivados y, en parte, también institucionalizados..."*[75] (la distribución desigual de capital de cada campo a la que se refiere Bourdieu).

El lenguaje, y nuestra cosmovisión natural-relativa, elementos que están socialmente presentes en nuestra situación biográfica, tienen que ser considerados en su especificidad histórica, pues *"las estructuras de sentido del mundo de la vida tal como se expresan en una cosmovisión natural-relativa se obtienen a través de una versión definida de un leguaje histórico definido, versión 'filtrada' por las relaciones Nosotros"*[76].

Para terminar con la exposición de los concepto schützianos que utilizaré para analizar el fenómeno social que me he propuesto investigar, me referiré a una noción que dispone lo que nos viene impuesto en nuestra situación, y aquello sobre lo que tenemos la posibilidad potencial de actuar/modificar, señalada por Bourdieu: es la idea de **"sistema subjetivo de significatividades interpretativas y motivacionales"**, con la que el autor se refiere a las *"actitudes, planes y esquemas de actos definidos, así como un acervo de tipificaciones y explicitaciones preformadas"*[77] con el que uno llega a la situación. Este sistema condiciona nuestra captación de elementos temáticos de la situación en la que nos encontramos, lo que experimentamos como obvio y aquello que percibimos como problemático, necesitado de explicitación.

El sistema subjetivo de significatividades *"tiene una prehistoria social"* pues ha sido adquirido *"en una sucesión de situaciones efectivas vigentes"*[78], pero a la vez ha sido impreso biográficamente en todo el ser de cada individuo, por lo que nunca será idéntico al de sus

[75] Ibidem, p. 243.
[76] Ibidem, p. 248.
[77] Ibidem.
[78] Ibidem.

contemporáneos, a pesar de las amplias semejanzas que tiene con los sistemas de subjetividades de los demás. Estas semejanzas son la base de la comprensión intersubjetiva, ya que se toman como presupuestas hasta nuevo aviso. *"Visto desde afuera, el resultado de la socialización de las estructuras subjetivas de significatividades es la típica semejanza en el comportamiento de contemporáneos que son entendidos como típicos. Vistas desde dentro, tales semejanzas son accidentales.* ***El hombre socializado es un hombre singular****"*[79].

Elementos para entender una crisis orgánica

Ciertos conceptos acuñados por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en el libro **"Hegemonía y estrategia socialista"**, básicamente, y la lógica de interpretación que ellos implican, también formarán parte de las herramientas teóricas con las que pretendo analizar el tema de este trabajo.

Podría decirse que el punto nodal de este recorte de su argumentación es la proposición de concebir a la sociedad desde el campo de la **articulación**, y no desde el de la mediación, que implicaría pensarla como una totalidad fundante de sus procesos parciales. Entender a la sociedad desde la perspectiva de la articulación tiene varias implicancias: pensar en relaciones contingentes, afirmar el carácter precario de toda identidad, y considerar la apertura de lo social como constitutiva: *"como 'esencia negativa' de lo existente, y a los diversos 'órdenes sociales' como intentos precarios y en última instancia fallidos de domesticar el campo de las diferencias"*[80].

A través de la categoría de articulación es que llegamos a pensar, con los autores, a la sociedad como **estructura discursiva**, concepto con el cual designan a *"una práctica articulatoria que constituye y organiza a las relaciones sociales"*[81]. Para Laclau y Mouffe toda configuración social es una configuración significativa, y el discurso es el conjunto sistemático de relaciones construidas socialmente. Esta postura frente al discurso supone concebirlo como una totalidad que incluye tanto a lo lingüístico como a lo extralingüístico: *"... la práctica de la articulación*

[79] Ibidem, p. 252.
[80] LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista*, 1987, p. 108.
[81] Ibidem, p. 109.

como fijación/dislocación de un sistema de diferencias [no] puede consistir en meros fenómenos lingüísticos, sino que debe atravesar todo el espesor material de las instituciones, rituales, prácticas de diverso orden, a través de las cuales una formación discursiva se estructura"[82].

En otro pasaje, los autores definen el discurso como *"un sistema de identidades diferenciales"*[83]. Para entender esta definición debemos recurrir a otro de sus conceptos, que nos permitirá entender la forma de operación de la articulación: el de **campo de la discursividad**. Un sistema de identidades diferenciales sólo puede existir como limitación parcial de un "exceso de sentido" que lo perturba, este "exceso de sentido" es el campo de la discursividad, el cual *"determina a la vez el carácter necesariamente discursivo de todo objeto, y la imposibilidad de que ningún discurso determinado logre realizar una sutura última"*[84]. El discurso se constituye como un intento por dominarlo, por detener el flujo constante de las diferencias, por establecer un centro, y esto se realiza a través de la articulación. Mediante la práctica de articulación se construyen **puntos nodales** (*"puntos discursivos privilegiados de esta fijación parcial"*[85]) que fijan parcialmente el sentido. Con la articulación los **elementos** (*"toda diferencia que no se articula discursivamente"*) se transforman en **momentos** (*"posiciones diferenciales, en tanto aparecen articuladas en el interior de un discurso"*). La relación que se establece entre los elementos a partir de la articulación hace que la identidad de éstos aparezca modificada. La resultante de esta práctica es el discurso, o sea, *"la totalidad estructurada resultante de la práctica articulatoria"*[86].

Pero siempre la fijación de los elementos en momentos es parcial, y ello *"procede de la apertura de lo social, resultante a su vez del constante desbordamiento de todo discurso por la infinitud del campo de la discursividad"*[87]. O, como lo expresan en otro texto que los autores han escrito en colaboración, *"ninguna totalidad discursiva es enteramente autocontenida —...siempre habrá un exterior que la distorsione y le impida constituirse enteramente a sí misma— para ver*

[82] Ibidem, p. 125.
[83] Ibidem, p. 128.
[84] Ibidem.
[85] Ibidem, p. 129.
[86] Ibidem, p. 119.
[87] Ibidem, p. 130.

que la forma y la esencia de los objetos están penetradas por una inestabilidad y precariedad básicas,... que... constituyen su más esencial posibilidad"[88].

Desde el punto de vista de la articulación, tanto la sociedad como los agentes sociales carecen de esencia, puesto que ninguno de ellos puede constituirse como tal al margen de una condición discursiva de emergencia (lo que, según los autores, no tiene absolutamente nada que ver con la cuestión de la existencia de un mundo exterior al pensamiento). Las regularidades que se verifican a nivel social serían, pues, fijaciones parciales y relativas que habrían acompañado el establecimiento de un orden determinado.

La identidad de cada agente social, de cada sujeto, al participar de la apertura de lo social, también es precaria. Lo que impide la sutura de una identidad es la forma de operación de la articulación, que relaciona los objetos de modo tal que existe una constante presencia de unos en otros. Toda posición de sujeto es una posición de discurso, y siendo este totalmente abierto, no se logra una fijación de estas posiciones de sujeto en un sistema cerrado de diferencias.

Laclau y Mouffe explican que esta imposibilidad final de establecer una diferencia estable tiene una forma de presencia discursiva: el **antagonismo**, concepto que también será de utilidad en el análisis de nuestro fenómeno social.

La relación antagónica es la resultante de la imposibilidad de constitución de una identidad plena: *"la presencia del 'Otro' me impide ser totalmente yo mismo"*[89]. Pero al tiempo que yo no puedo ser una presencia plena para mí mismo, tampoco puede serlo la fuerza que me antagoniza: *"su ser objetivo es un símbolo de mi no ser y, de este modo, es desbordado por una pluralidad de sentidos que me impide fijarlo como positividad plena"*[90].

De este modo, los antagonismos establecen los límites de la sociedad, son la experimentación de esa imposibilidad de la sociedad de constituirse plenamente, en tanto la sociedad es un

[88] LACLAU, Ernesto. *Nuevas Reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo,* p. 123.
[89] LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. Op. cit., p. 145.
[90] Ibidem.

esfuerzo parcial por instituir un sistema objetivo y cerrado de diferencias. Cuanto más inestable sea este sistema definido de diferencias, es decir, cuanto más inestables sean las relaciones sociales, más proliferarán los puntos de antagonismo, pero más carecerán de centralidad.

Si bien el antagonismo, como experiencia del límite de la sociedad, es exterior a ella, la formación discursiva (o social) también lo abarca, puesto que la fuerza opositora acepta el sistema de articulaciones básicas de esa formación, aun como aquello que niega, ya que el lugar de la negación es definido por los parámetros internos de esa misma formación.

Tomar como punto de partida de su argumentación el de las prácticas articulatorias es lo que permite a los autores arribar al concepto de **hegemonía**: el campo en el que emergen las prácticas hegemónicas es el de la articulación, o sea, un campo en el que los elementos no pueden ser totalmente fijados en momentos.

Entre posiciones de sujeto situadas al interior de determinadas formaciones discursivas, y elementos que carecen de una articulación discursiva precisa, se instituyen puntos nodales que fijan parcialmente el sentido de la sociedad en un sistema organizado de diferencias. Pero además de este momento articulatorio, la hegemonía implica que esta articulación se realiza a través de un enfrentamiento con prácticas articulatorias antagónicas: *"Sólo la presencia de una vasta región de elementos flotantes y su posible articulación en campos opuestos... es lo que constituye el terreno que nos permite definir a una práctica como hegemónica. Sin equivalencia y sin fronteras no puede estrictamente hablarse de hegemonía"*[91].

A partir de este concepto es que los autores recuperan una categoría gramsciana, para ir más allá de Gramsci: la de **crisis orgánica**, que supongo me permitirá entender algún aspecto del problema que investigo. Por crisis orgánica Laclau y Mouffe entienden *"una coyuntura en la que se da un debilitamiento generalizado del sistema relacional que define las identidades de un cierto espacio social y político y que, en consecuencia, conduce a la proliferación de elementos*

[91] Ibidem, p. 157.

flotantes"[92]. La noción de crisis orgánica posee cierto nexo con otra idea que me parece adecuada para explicar algún aspecto del fenómeno social al que se refiere este trabajo: la de clausura, la cual, siguiendo a Deleuze, puede definirse como el *"debilitamiento de una combinatoria y desmantelamiento de la sistemática, donde se juegan las reglas de construcción de un discurso y las condiciones que hacen posible su recepción"*[93]. Si la crisis orgánica es un debilitamiento generalizado del sistema relacional que define las identidades de un cierto espacio social y político, y toda identidad, siguiendo a los autores, se construye discursivamente, la conexión de estas nociones es muy clara.

La responsabilidad de instituir la sociedad

En esta apropiación de conceptos para conformar un marco teórico con el que aprehender el problema que aborda la tesis, tomaré ahora la voz de Cornelius Castoriadis, quien parte sentenciando que este Occidente de 25 siglos se ha encargado de instituir el pensamiento como razón, operando a través de lo que denomina **lógica conjuntista-identitaria**, es decir, la operación conjunta de **legein** (*"distinguir-elegir-poner-reunir-contar-decir. Condición y a la vez creación de la sociedad, condición creada por eso mismo de lo que es condición"*[94]) y del **teukhein** *("reunir-adaptar-fabricar-construir. Por tanto, es dar existencia como... a partir de... de manera adecuada a... con vistas a..."*[95]). Esta lógica es la que instituye la sociedad, la cual cobra cuerpo en el **magma de significaciones imaginarias sociales**: *"... urdimbre inmensamente compleja de significaciones que empapan, orientan y dirigen toda la actividad de la sociedad considerada y a los individuos concretos que corporalmente la constituyen"*[96].

Magma es el *"modo de ser de lo que se da, antes de toda imposición de la lógica identitaria o de conjuntos"*, es *"aquello de lo cual se pueden extraer organizaciones conjuntistas en cantidad*

[92] Ibidem.
[93] En: DE MIGUEL, Adriana. *"Las transformaciones del sujeto en la historia del discurso pedagógico en Entre Ríos (1852 – 1930)"*, apunte de la cátedra "Análisis del Discurso", Licenciatura en Comunicación Social, Facultad de Ciencias de la Educación, UNER, 1995.
[94] CASTORIADIS, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*, Tomo II, 1989, p. 99.
[95] Ibidem, p. 158.
[96] ----------. *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, 1988, p. 68.

indefinida, pero que jamás puede ser reconstituido... por composición conjuntista... de esas organizaciones"[97].

El modo en que en cierto fragmento se refiere Castoriadis al magma nos remite, por su similitud, la forma en que opera la práctica articulatoria sobre el campo de la discursividad, tal como lo explican Laclau y Mouffe: *"en el todo de ese magma se aprehenden corrientes más densas, puntos nodales, zonas más claras o más oscuras, puntas de roca. Pero el magma no deja de moverse, de hincharse y de desinflarse, de licuar lo que era sólido y de solidificar lo que no era prácticamente nada"*[98].

Legein y teukhein se implican de manera circular, el uno remite al otro. El primero es la dimensión conjuntista-constituyente de conjuntos de representar/decir social, en tanto que el segundo es la dimensión conjuntista-constitutiva de conjuntos de hacer social.

A través de la lógica conjuntista-identitaria, es decir, de la operación conjunta de legein y teukhein, se realiza la **institución de la sociedad**, la institución de un mundo de significaciones sobre el **primer estrato natural** —*"organización fija y estable de una parte del mundo homólogo a la organización del hombre en tanto simple ser vivo (...) sobre el que se apoya la institución de la sociedad, y que ésta no puede ignorar lisa y llanamente, ni tampoco violentar de cualquier manera"*[99]—. Con la institución de la sociedad se establece lo que para la sociedad es y no es, lo que es pertinente y lo que no lo es, se asigna peso, valor, y se crea un programa de respuestas para aquello que se considera pertinente.

La institución de la sociedad es a la vez institución de una exigencia de significación y de una respuesta. Entre exigencia y respuesta puede surgir una tensión, y es allí donde reside la posibilidad de autoalteración de una sociedad. Pensar a la sociedad como instituyente e instituida nos permite concluir que cada sociedad da existencia a su propio modo de autoalteración. Hacia el final del capítulo volveré sobre esta idea.

[97] ----------. *La institución imaginaria de la sociedad***.** Tomo II, 1989, p. 288.
[98] Ibidem, p. 132.
[99] Ibidem, p. 116.

La institución de la sociedad, o **institución histórico-social**, es la institución de un magma de significaciones imaginarias sociales, *"es aquello en y por lo cual se manifiesta y es lo imaginario social"*[100]. Así define Castoriadis al **imaginario social**: *"Imaginario: creación inmotivada, que sólo es en y gracias al acto de poner imágenes. Social: inconcebible como obra o producto de un individuo o de una multitud de individuos* [el individuo es institución social] *inderivable a partir de la psiquis como tal y en sí misma"*[101]. El imaginario social es la creación de significaciones, y a la vez la creación de las imágenes y figuras que operan como su soporte. Rozando alguna afirmación de Laclau y Mouffe, desde la perspectiva de Castoriadis no hay cosas sociales sino en la medida en que encarnan significaciones sociales (desde aquellos, el ser de los objetos es discursivo... o social). Lo que mantiene unida a una sociedad es el mantenimiento conjunto de ese magma de significaciones imaginarias sociales que ha establecido. Entonces, desde esta óptica, la categoría deleuziana de "clausura" podría entenderse como el debilitamiento de este magma, la pérdida de solidificación de las significaciones imaginarias sociales establecidas por la lógica conjuntista-identitaria.

El poder productor del poder

La idea de **poder** delineada por Michel Foucault será otro concepto relevante en esta red teórica de la investigación.

A veces, para definir una categoría, puede resultar útil decir lo que no es. En ese sentido, Foucault parte de rechazar la representación jurídico-discursiva de poder. Las características de esta perspectiva de la que el autor se aparta son:

- *"La relación negativa"*: como Foucault realiza este análisis al hilo de la sexualidad afirma que, desde el punto de vista juridicista, la relación entre poder y sexo es puramente negativa, sus efectos sobre éste toman la forma del límite y la carencia.
- *"La instancia de la regla"*: el poder dictaría su ley al sexo.

[100] Ibidem, p. 122.
[101] Ibidem, p. 137.

- *"El ciclo de lo prohibido"*: esta ley que el poder aplica al sexo es únicamente de prohibición, a través de una amenaza de castigo: su supresión.
- *"La lógica de la censura"*: la lógica de esta ley conmina al sexo a su inexistencia y no manifestación.
- *"La unidad de dispositivo"*: existiría una homogeneidad formal del poder a lo largo de varias instancias, a través de la forma general del derecho (lo lícito y lo ilícito, la transgresión y el castigo), a la que correspondería, por parte de quien es constreñido, la forma general de la sumisión: poder legislador – sujeto obediente[102].

Esta lógica juridicista define la mecánica del poder de un modo limitativo, es un poder represor, que sólo es capaz de trazar límites, pero nada puede producir. Es un poder centrado en la enunciación de la ley y el funcionamiento de lo prohibido.

Foucault se pregunta qué es lo que ha hecho que esta visión del poder sea aceptada tan fácilmente, y responde: *"el poder es tolerable sólo con la condición de enmascarar una parte importante de sí mismo"*[103]. Y la forma que ha tomado la aceptabilidad del poder en nuestra sociedad es la de "límite a la libertad".

Pero, hoy por hoy, esta argumentación se habría vuelto insuficiente, o deficiente, para explicar los nuevos procedimientos del poder, *"que funcionan no ya por el derecho sino por la técnica, no por la ley sino por la normalización, no por el castigo sino por el control, y que se ejercen en niveles y formas que rebasan el Estado y sus aparatos"*[104].

Foucault se opone a pensar el poder como una instancia negativa cuya función es reprimir, y propone considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social: *"me parece que la noción de represión es totalmente inadecuada para dar cuenta de lo que hay justamente*

[102] FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, 1990, p. 102, 103 y 104.
[103] Ibidem, p. 105.
[104] Ibidem, p. 109.

de productor en el poder (...) Si el poder no fuera más que represivo, si no hiciera nunca otra cosa que decir no, ¿pensáis realmente que se le obedecería?"[105].

Desde la perspectiva foucaultiana el poder no es el conjunto de aparatos e instituciones que garantizan la sujeción de los ciudadanos al Estado; ni un modo de sujeción cuya forma sería la regla; ni el sistema general de dominación de un grupo social sobre otro. Por poder, en cambio, Foucault entiende *"la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de otras, las estrategias, por último, que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en la hegemonías sociales..."*, en síntesis, *"el poder (...) es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada"*[106]. El poder es, pues, omnipresente, ya que se está produciendo constantemente, en toda relación de un punto con otro.

Siguiendo esta definición, Foucault va a postular algunas afirmaciones en torno al funcionamiento de las relaciones de poder:

- El poder no se posee, se ejerce. No es algo que pueda adquirirse, arrancarse, compartirse, sino que se ejerce en un juego de relaciones móviles y no igualitarias. En definitiva, no es una propiedad, sino una estrategia (esto es lo que Deleuze, citado por Miguel Morey, llama el *"postulado de la propiedad"*[107]).
- Las relaciones de poder no están en posición de superestructura, actuando en forma subordinada a un modo de producción que sería la infraestructura. El poder desempeña, donde actúa, un papel directamente productor (el *"postulado de la subordinación"*, según Deleuze).

[105] ----------. "Verdad y poder". En: *Microfísica del poder*, 1979, p. 182.
[106] ----------. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, 1990, p. 113.
[107] MOREY, Miguel. "Introducción". En: FOUCAULT, Michel.*Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, 1995, p. v.

- No existe una matriz general de las relaciones de poder consistente en una oposición binaria y global entre dominadores y dominados, sino que el poder viene de abajo.
- *"Las relaciones de poder son a la vez intencionales y no subjetivas* (...) *no hay poder que se ejerza sin una serie de miras y objetivos [lo que] no significa que resulte de la opción o decisión de un sujeto individual"*[108].
- Donde hay poder hay resistencia, y ésta no se encuentra en posición de exterioridad respecto del poder, sino dentro de su red; los puntos de resistencia son el otro término de las relaciones de poder, el elemento enfrentador. Antes que rupturas radicales, estos puntos son móviles y transitorios. Siendo la relación de poder una relación de fuerzas no igualitarias, implican un arriba y un abajo, pero *"para que haya movimiento de arriba hacia abajo, es menester que haya al mismo tiempo una capilaridad de abajo hacia arriba"*[109].

Además de los mencionados, Deleuze enumera algunos postulados más al sistematizar el pensamiento de Foucault:

- *"Postulado de la localización"*: el Estado no es el lugar privilegiado para el ejercicio del poder. Es necesario no caer en este error, y apuntar a la microfísica del poder.
- *"Postulado del modo de acción"*: el poder no actúa por medio de mecanismos de represión e ideología, como se sostiene habitualmente. El poder es producción, produce lo real, *"a través de una transformación técnica de los individuos, que en nuestra sociedad recibe un nombre: normalización"*[110].
- *"Postulado de la legalidad"*: la ley no es lo que escinde claramente dos dominios, el de la legalidad y el de la ilegalidad, sino que es *"un procedimiento por medio del cual se gestionan diferentes órdenes de ilegalismos"*[111].

Queda claro entonces que para Foucault el poder no es una sustancia, ni un atributo, sino *"un tipo particular de relaciones entre individuos"*[112]. Este tipo de relación supone cierta forma de

[108] ----------. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, 1990, p. 115.
[109] ----------. "El juego de Michel Foucault". En: TERÁN, Oscar (comp.). *El discurso del poder*, 1983, p. 190.
[110] MOREY, Miguel. Op. cit. En: FOUCAULT, Michel. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, 1995, p. v y vi.
[111] Ibidem, p. vi.

racionalidad, y no de violencia instrumental. Y eso es lo que Foucault se propone (y también nosotros en este trabajo): determinar cómo se racionalizan determinadas relaciones de poder.

Otro concepto íntimamente ligado a la idea de poder, y pertinente al análisis del fenómeno que se estudiará, es el de **dispositivo**, que a la vez nos conducirá a la categoría de **verdad.**

¿Qué es, para Foucault, un dispositivo? En primer lugar, un conjunto definitivamente heterogéneo de lo dicho y lo no dicho en el ámbito de que se trate, es decir, de lo discursivo y lo no discursivo (refiriéndose al dispositivo de la sexualidad, por ejemplo, habla de discursos, instituciones, disposiciones arquitectónicas, leyes, enunciados científicos, etc.). En segundo lugar, el dispositivo es también la naturaleza del vínculo que puede establecerse entre esos elementos heterogéneos: es un juego, cambios de posición, modificaciones de funciones, etc. Y en tercer lugar, el dispositivo es también *"una especie... de formación que, en un momento histórico dado, ha tenido como función principal la de responder a una urgencia. El dispositivo tiene pues una función estratégica dominante"*[113].

Estas estrategias de relaciones de fuerza que conforman el dispositivo siempre están soportando, y son soportadas a la vez, por ciertos tipos de saber: *"el dispositivo está entonces siempre inscrito en un juego de poder, pero también siempre ligado a uno o unos bornes de saber, que nacen allí pero que igualmente lo condicionan"*[114].

En la definición del dispositivo Foucault enlaza las categorías de poder y verdad. Ciertamente, este autor entiende que la verdad nunca está fuera del poder, ni sin poder: *"La verdad está ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos de poder que induce y que la acompañan"*[115], esto es a lo que Foucault llama **Régimen de Verdad**, o sea, los tipos de discurso que cada sociedad toma y hace operar como verdaderos, los mecanismos que le permiten distinguir los enunciados verdaderos de los falsos, la manera de sancionarlos, las

[112] FOUCAULT, Michel. "*Omnes et singulatim:* Hacia una crítica de la 'razón política'". En: *Tecnologías del yo y otros textos afines*, 1990, p. 138.
[113] ----------. "El juego de Michel Foucault". En: TERÁN, Oscar (comp.). Op. cit., 1983, p. 185.
[114] Ibidem, p. 186.
[115] FOUCAULT, Michel. "Verdad y poder". En: *Microfísica del poder*, 1979, p. 189.

técnicas y procedimientos valorizados para la obtención de la verdad, el estatuto de quienes están encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero. Esto es entonces la verdad, *"un conjunto de procedimientos reglamentados para la producción, la ley, la repartición, la puesta en circulación y el funcionamiento de los enunciados"*[116].

La posibilidad de cambio: asumir nuestra autonomía

Creo que todo trabajo de investigación, por más descriptivo que se declare, siempre encierra un deseo de actuación sobre el fenómeno que se investiga. Por eso, bajo el título final de este capítulo, trataré de organizar las ideas con que los autores que forman parte de mi marco teórico se refieren a las posibilidades de cambio, y de las que haré uso en las conclusiones de este proceso.

Para la mayoría de los autores que he reunido en esta red conceptual, la transformación de la sociedad no puede consistir en un cambio radical y repentino: es decir, debemos abandonar la idea de revolución tal como está instituida en el imaginario social, como un cambio general que experimenta el orden social, generalmente realizado por la fuerza, y a menudo con violencia. El cambio no se va a producir porque, de un día para otro, nos apoderemos del gobierno, sería un cambio ilusorio, porque el poder no está en un solo lugar, no reside únicamente en el Estado, sino que se ejerce desde múltiples puntos, y nosotros somos también uno de esos puntos. Además, porque nos apropiemos del poder del Estado no vamos a poder transformar bruscamente el habitus de las personas, nuestro habitus, ni la voluntad de verdad de nuestra época, ni el imaginario social instituido. Todo eso puede cambiarse, sí, pero no bruscamente, sino en forma progresiva, ni por nuestra sola voluntad o la de un grupo, sino por la de todos.

Veamos cómo conciben los autores la potencialidad del cambio. Bourdieu piensa que "*para cambiar el mundo es necesario cambiar las maneras de hacer el mundo, es decir, la visión del*

[116] Ibidem.

mundo y las operaciones prácticas por las cuales los grupos son producidos y reproducidos"[117]. Sin embargo, cree que este cambio en el habitus es eventualmente radical.

Como explicamos al exponer su teoría, Bourdieu afirma que el habitus tiene una capacidad de invención e improvisación a partir de la cual es capaz de producir la infinidad de jugadas que permite el juego social, pero esa capacidad tiene los mismos límites que el juego, nunca puede ser radical. A pesar de que el habitus tiende a reproducir la condiciones objetivas que lo engendraron, la apertura de posibilidades históricas diferentes le permitirá reorganizar las disposiciones que ha adquirido y producir prácticas transformadoras.

Michel Foucault también confía en las posibilidades de cambio, cambio que básicamente consistiría en hacernos cargo de nuestra responsabilidad en la institución de la sociedad en que vivimos. Para Foucault la clave está en mostrar las determinaciones históricas de lo que somos, lo que implicará mostrar lo que debemos hacer: *"somos más libres de lo que creemos, y no porque estemos menos determinados, sino porque hay muchas cosas con las que aún podemos romper para hacer de la libertad un problema estratégico, para crear libertad"*[118]. Como intelectual, asume que su papel es mostrarle a la gente que son mucho más libres de lo que se sienten, puesto que aceptan como evidentes y verdaderos ciertos temas construidos durante algún momento de la historia.

También alude a la factibilidad de las transformaciones, progresivas y no abruptas, al tratar el tema de los puntos de resistencia existentes en una red de poder: *"¿Grandes rupturas radicales, particiones binarias y masivas? A veces, pero más frecuentemente nos enfrentamos a puntos de resistencia móviles y transitorios"*[119], que forman un enjambre que surca las estratificaciones sociales y las unidades individuales.

Por último, Castoriadis aborda la cuestión con más amplitud: "*El papel creador de la imaginación radical de los sujetos está en otro sitio: consiste en su aportación de formas-tipos-*

[117] BOURDIEU, Pierre. *Cosas dichas*, 1988, p. 140.
[118] MOREY, Miguel. "Introducción. La cuestión del método". En: FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines*, 1990, p. 44.
[119] FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, 1990, p. 117.

eidé distintos de los que ya existen y valen en la sociedad, aportación esencial, ineliminable, pero que presupone siempre el campo social instituido y los medios que proporciona, y que sólo se convierte en aportación... en tanto es socialmente retomado bajo la forma de modificación de la institución o de posición de otra institución"[120]. Más adelante continúa con el tema, y le asigna un nombre, autoalteración: *"La autoalteración perpetua de la sociedad es su ser mismo que se manifiesta por la posición de formas (figuras relativamente fijas y estables) y por el estallido de esas formas-figuras. Cada sociedad da así existencia a su propio modo de autoalteración"*[121]. Más hacia el final del capítulo plantea abiertamente su postura: *"La autotransformación de la sociedad concierne al hacer social —y, por tanto, también político, en el sentido más profundo del término— de los hombres en la sociedad, y nada más. El hacer pensante, y el pensar político —el pensar la sociedad como haciéndose a sí misma— es un componente esencial de la autotransformación"*[122].

En síntesis, todos estos autores nos hacen un llamado a hacernos cargo de nuestra **autonomía**.

[120] CASTORIADIS, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad***.** Tomo II, 1989, p. 165.
[121] Ibidem, p. 331.
[122] Ibidem, p. 333.

Capítulo II

Religión, Sexualidad e Inmigración

El juego religioso

Con este bagaje de ideas acerca de la religión logrado a través del recorrido bibliográfico que realicé durante el proceso de investigación (reunidas, ordenadas y relacionadas en el Anexo I, en el apartado "Acerca de la Religión"), y las categorías teóricas de las que me he apropiado para analizar el tema sobre el que versa la tesis, trataré ahora de delimitar la categoría "religión" tal como operará en la interpretación de este fenómeno.

Siguiendo en este punto a Freud, Nottingham y Malinowsky, consideraré a la religión como una respuesta a dos fuentes de tensión principales, tanto a nivel individual como social:

- La impotencia frente a las fuerzas incontrolables de la naturaleza, que atentan contra nuestra supervivencia y la de los seres que nos rodean y desempeñan, por lo tanto, un rol en nuestras vidas. En cierta forma, la religión podría considerarse, en este sentido, como una operación de codificación, en términos bourdianos. Recordemos que para el autor la codificación comenzaba a operar cuando nos enfrentábamos a una situación peligrosa, como las que estamos considerando aquí. Ante esa situación de violencia potencial, tenderíamos a poner formas (a ordenar el mundo según determinadas creencias), y a regular nuestra conducta, y la de los demás — porque la religión es, ante todo, un fenómeno colectivo, como sostiene Durkheim —, a través de rituales metódicamente instituidos.
- La necesidad de lograr un consenso sobre ciertos valores que regulen la vida en sociedad, limitando sus imperfecciones.

En cuanto a las teorías que consideran a la religión desde una perspectiva psicológica, estimo que la relación que Freud establece entre el complejo paternal y la fe en Dios tiene cierto valor explicativo, pero está más bien ligada a la religiosidad durante la infancia, y si bien deja huellas

en la experiencia religiosa del individuo, sufre un cambio con el crecimiento del sujeto. Por lo tanto, no puede entendérsela como la única fuente de la experiencia religiosa individual.

De los aportes de Jung, tomaré su afirmación según la cual la religiosidad es una actividad psíquica normal del sujeto, una expresión de la psique humana. No discutiré la cuestión acerca de la transmisión hereditaria de arquetipos que constituirían un inconsciente social, dentro del cual habría ciertas imágenes religiosas arquetípicas, puesto que, si bien verosímil, es irrelevante para los objetivos de mi trabajo.

También considero esclarecedora la definición de la religión como una respuesta a la necesidad humana de una orientación y un objeto de devoción, derivada de la falta de equilibrio de la existencia del hombre, expresada por Erich Fromm.

Pero pasando al análisis sociológico, que es el que más interesa a los fines de esta investigación, tomaré como base de mi interpretación la noción durkheimiana de religión. Durkheim la definía como un sistema complejo de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas, que une en una misma comunidad moral, la iglesia, a quienes adhieren a ellas.

Estoy de acuerdo en lo que sostienen varios de los autores consultados, respecto de que la médula de todo fenómeno religioso es la separación del mundo en dos esferas antagónicas: lo sagrado y lo profano. La primera comprende aquello que concebimos de una dignidad y un poder superior a las cosas profanas, aquello que va más allá de los intereses utilitarios de la vida cotidiana, y que está rodeado por un misterio, y protegido por ciertas prohibiciones que lo mantienen alejado de lo profano.

Pero, adoptando la postura teórica de mi trabajo, traduciré al definición de Durkheim en términos bourdianos. La religión será entendida, entonces, como campo religioso. Si todo campo se define por la existencia de un capital común y la lucha de los agentes que forman parte de él por la apropiación de dicho capital, en el campo religioso este capital es, en términos generales, la gracia divina.

Y digo en términos generales porque esta es una afirmación bastante reductiva. En realidad, lo que constituye el capital está determinado por gran cantidad de circunstancias propias de la situación histórica concreta en la que exista ese campo, circunstancias que me ocuparé de detallar cuando emprenda el análisis del caso concreto que generó esta investigación.

Decir "campo religioso", aquí, será equiparable a decir "juego religioso", o sea, una pluralidad de convenciones aceptadas (digamos "creencias") y de procedimientos apropiados (digamos "rituales", en la misma línea teórica).

Ahora bien, los agentes que intervienen en este juego tienen incorporado el sentido de ese juego, pues lo han adquirido desde la infancia participando en las actividades propias de ese juego particular, históricamente definido. Poseer el sentido de este juego significa estar dotado de un habitus, pues el habitus es "un juego social incorporado". Este habitus religioso que hemos ido incorporando desde la infancia, además de generar prácticas apropiadas para ese juego, también nos dota de una forma de concebir el mundo, por lo que, en principio, tendemos a percibir todo lo que atañe al campo religioso como evidente.

Las prácticas que el habitus genera son regulares, por más que no se trate de una obediencia consciente a reglas explícitamente enunciadas. Y esta regularidad de las conductas se manifiesta en todos los campos de la formación social, no sólo en el religioso.

Como en todo campo, también en el religioso los agentes que lo constituyen están distribuidos en él según el volumen y la estructura del capital que poseen, y de acuerdo a su posición adoptarán estrategias de conservación o de herejía. En términos generales puede decirse, por ejemplo, que el sacerdote tiene dentro del campo religioso cristiano una posición de privilegio respecto de un fiel común, puesto que su "régimen de vida" le haría un merecedor ventajoso de la gracia divina. Pero reservaré estos detalles para el análisis específico.

Si hemos incorporado el juego religioso a través de nuestro habitus podemos decir, desde la óptica de Schütz, que la religión forma parte de nuestro "mundo de la vida cotidiana", es decir, de

ese ámbito de la realidad social que como adultos normales y alertas presuponemos en nuestra actitud de sentido común.

Como lo he adquirido desde la infancia, gracias a la transmisión de mis semejantes, mi experiencia religiosa forma parte de ese esquema de referencia a través del cual explicito el mundo, o sea, mi acervo de conocimientos. Y por eso mismo es que esa experiencia religiosa se me presenta con un carácter típico, la interpreto como evidente.

Ahora, si bien la religión forma parte de la historicidad de la situación en la que me encuentro, también es cierto que adoptará las particularidades de mi articulación biográfica, presuponiendo que existe un cierto grado de libertad biográfico, de elección de un curso de vida propio. Esta idea nos permitirá analizar los matices de la concepción religiosa de los casos estudiados.

Poniéndonos los lentes teóricos de Laclau y Mouffe podríamos hablar de la religión como de una "estructura discursiva religiosa", es decir, una práctica articulatoria que constituiría y organizaría las relaciones sociales dentro del campo religioso, privilegiando ciertos puntos discursivos, los puntos nodales, dentro de un "campo de la discursividad".

Pensar a la religión de esta manera nos permitirá analizar los particulares puntos discursivos que fueron privilegiados en la práctica articulatoria de los grupos sociales que nos ocuparon en esta investigación, y hacernos cargo de la contingencia de las relaciones sociales constituidas a través de esa práctica.

Ubicándonos en el lugar de Castoriadis, podríamos decir que lo que hace una determinada concepción religiosa es establecer en la sociedad, a través de la lógica conjuntista-identitaria, un magma de significaciones imaginarias en el campo religioso.

Con Foucault podríamos hablar de un "dispositivo religioso", de un conjunto heterogéneo de lo discursivo y lo no discursivo en el campo religioso: los enunciados, normas y reglas que forman parte de la religión, las instituciones que las regulan, las disposiciones arquitectónicas y espaciales en general, la gestualidad exigida en los lugares y ocasiones considerados sagrados,

etc. Y si hablamos de dispositivo, también hablamos de un tipo particular de vínculo entre esos elementos, y de una formación que ha tenido la función de "responder a una urgencia" en un momento histórico determinado: la necesidad de supervivencia, tanto biológica como social.

El dispositivo religioso, como todo dispositivo, implica un juego de poder, y ciertos tipos de saber generados por estos juegos de poder, pero que a la vez lo condicionan. La religión impone, por consiguiente, un Régimen de Verdad: ciertos discursos que se consideran verdaderos, mecanismos para distinguir entre los enunciados verdaderos y los falsos, la forma de sancionar esos enunciados considerados falsos, el estatuto de quienes estarían encargados de decir lo que es verdadero, y los procedimientos apropiados para obtener esa verdad.

El dispositivo cristiano de la sexualidad

En el apartado "Acerca de la Sexualidad" del Anexo I hemos elaborado un tejido conceptual en torno a esta noción, re-construido a partir de nuestra revisión de varios cuerpos teóricos. Esa malla conceptual es el sostén de las ideas que en relación a esta temática constituyen los ejes de nuestro análisis.

La sexualidad, en nuestro trabajo, será entendida en términos foucaultianos, es decir, como una experiencia históricamente singular de subjetivación. Esto implicará tratar de reconocer los saberes que en torno a ella circulan en el campo investigado, las relaciones de poder que se entretejen y la entretejen, y la forma en que los individuos investigados se reconocen como sujetos de esa particular forma de sexualidad. Y también concebiremos a la sexualidad como un dispositivo, con las derivaciones que implica esta noción.

Entonces, incorporado este punto de vista, y considerando la concepción cristiana del sexo (desarrollada en el apartado "Acerca de la Sexualidad en la Religión", del Anexo I), que es la experiencia histórica singular vinculada al fenómeno social que estudiamos, nos referiremos aquí al dispositivo cristiano de la sexualidad.

Hemos visto, con Foucault, que hablar de un dispositivo implicaba pensar en un conjunto heterogéneo de elementos discursivos y no discursivos, una relación de una naturaleza determinada entre tales elementos, y una función estratégica. Si habláramos específicamente del dispositivo cristiano de la sexualidad, y sin ánimo de agotar todos sus componentes, podríamos aplicar de este modo la "estructura" que Foucault atribuye a un dispositivo:

- Entre los elementos discursivos que conforman este heterogéneo conjunto citaríamos la biblia, los documentos eclesiásticos de todo orden, los trabajos en los que los Padres de la Iglesia y los pensadores cristianos fueron plasmando su doctrina acerca de la sexualidad, los sermones, el catecismo y todas las manifestaciones discursivas que forman parte del "magisterium ordinarium", el ritual discursivo de la confesión. Como elementos no discursivos mencionaremos la particular arquitectura y distribución del espacio de los templos cristianos y otros lugares sagrados, la gestualidad y conductas explícitamente exigidas en los rituales, e incorporadas al habitus de los fieles a través de la formación explícita e implícita, la particular relación interpersonal y la significancia del espacio delimitado por el confesionario, las imágenes que encontramos en las iglesias. La liturgia sería un elemento de mixtura de elementos discursivos y no discursivos, como también la consagración sacramental del matrimonio en su ritual particular. En fin, como dijimos, ésta no pretende ser una enumeración exhaustiva, sólo ejemplificativa.
- La relación que articula todos estos elementos para dar vida al dispositivo de sexualidad cristiano está representada principalmente por la operación del pecado. Si bien con más cantidad de matices atemperantes en las últimas décadas, el cristianismo nos ha hecho vivenciar a la sexualidad como pecaminosa, como ámbito de dominio de la caída de la humanidad, que sólo puede ser justificada por la búsqueda de un fin distinto del placer, la procreación, y que es sólo una manifestación secundaria de un amor más sublime y trascendente.
- La función estratégica de este dispositivo podría ser la de incorporar la sexualidad al dominio de la racionalidad. O bien, quizás, la implantación de una determinada tecnología del yo, de una particular relación con uno mismo: una renuncia al yo a través de una

> hermenéutica que busca descifrar nuestros pensamientos ocultos y purificar nuestros deseos, y de un sometimiento obediente a una ley general dictada por un dios personal.

También podríamos hablar de una "experiencia" cristiana de la sexualidad, y ello nos llevaría a considerar tres ejes: saberes, poderes, subjetividad. Pero como no podemos hablar del saber sin implicar al poder, y viceversa, mejor aludamos al Régimen de Verdad al que responde esta experiencia histórica particular de la sexualidad, es decir, hablemos de los tipos de discurso que el cristianismo ha hecho funcionar como verdaderos (aquellos obtenidos por revelación divina o por interpretación doctrinal), de mecanismos para distinguir los enunciados verdaderos de los falsos (por ejemplo la confesión), de maneras de sancionarlos (la herejía, la excomunión, la penitencia), de procedimientos valorizados para la obtención de esa verdad (en la confesión, por ejemplo, la verbalización de nuestros más oscuros pensamientos), el estatuto de quienes están encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero (básicamente las personas reconocidas institucionalmente: el clero). En cuanto a la forma de subjetividad que implica la experiencia cristiana de la sexualidad, ya lo dijimos: se trata de una renuncia al yo por el descubrimiento de nuestra naturaleza pecadora.

Si echáramos un vistazo rápido a los focos locales de saber-poder por los que pasa el sexo en la experiencia cristiana, tanto históricamente como en la actualidad, mencionaríamos, al pasar, las relaciones maestro/monje, confesor/confidente, sacerdote/fieles, célibe/laico, hombre/mujer, perverso/normal, jerarquía eclesiástica/pastor.

A través del análisis de los datos obtenidos en el campo de esta investigación trataremos de entender de qué manera fueron articulados, en esa formación social particular, todos estos componentes de la experiencia cristiana de la sexualidad, cuáles son las relaciones de poder más locales e inmediatas que actúan en ese discurso sobre la sexualidad, cómo esas relaciones dieron origen a éste discurso, que a la vez le está sirviendo de soporte, cómo se han ido modificando estas relaciones de poder históricamente, cómo se entretejieron en una estrategia más global, y cuál es esa estrategia.

Pero también queremos ver de qué manera cada sujeto, al participar del juego religioso y del juego sexual social, fue incorporando el funcionamiento de este dispositivo a su habitus, a su mundo de la vida cotidiana, y qué implicancias ha tenido ello en la forma en que ese sujeto vivencia su sexualidad.

La inmigración de los Alemanes del Volga: Un doble peregrinaje

Hasta ahora hemos trabajado sobre dos de las nociones que consideramos capitales para el análisis del fenómeno del que se ocupa esta tesis: religión y sexualidad. Nos dedicaremos ahora a la tercera: la de inmigración. La colectividad que hemos tomado como campo de estudio es la de los alemanes del Volga. Recorreremos aquí, brevemente, su historia particular. El proceso de inmigración masiva en nuestro país, dentro del cual se enmarca este caso, es tratado en el apartado “Acerca de la inmigración”, del Anexo I.

La llegada de inmigrantes alemanes del Volga a nuestro país se verifica desde la década del ’70 del siglo XIX hasta la Primera Guerra Mundial. Por su número representan un reducido porcentaje dentro del aluvión inmigratorio que arriba por entonces a nuestras costas. Pero no es la cantidad el criterio por el que determinamos ocuparnos de este contingente. La originalidad de los alemanes del Volga consiste en haber realizado la transición migratoria dos veces en dos siglos, lo que ha tenido una gran repercusión sobre sus costumbres. Por eso es que nos detendremos ahora en su historia, especialmente en aquellos hechos que han incidido en sus particularidades culturales.

En la Europa de principios del siglo XVIII, y luego de los tratados de Utrecht (1713) y Rastadt (1714), la exigencia de equilibrio era la regla que impedía que cualquier Estado se asegurara la dominación de las principales colonias y de los puertos estratégicos a través de su predominio político o militar. La base del poder era entonces el comercio marítimo, e Inglaterra afirmaba su hegemonía con esta política. Sin embargo ocurrirán antes de la Revolución Francesa varios enfrentamientos entre las casas reinantes, tanto en el continente como en ultramar: las guerras de

sucesión polaca, austriaca y bávara, las invasiones a Polonia y al Imperio Otomano, la revolución de las colonias inglesas en América, la Guerra de los Siete Años.

Los más afectados por esta situación eran los campesinos centroeuropeos, pues sus campos eran o paso obligado de los ejércitos o zonas de ocupación. Además de la guerra existía otro factor generador de descontento entre la población, que databa de siglos anteriores: la aparición de grupos separatistas religiosos y la intolerancia religiosa entre las sectas. A este contexto general de caos se suma, en el caso específico de Alemania, que es donde se origina nuestra historia, la opresión de la nobleza reinante, que le imponía elevadas contribuciones para afrontar la guerra que estaban atravesando —la de los Siete Años, entre 1756 y 1763— , las malas cosechas y las consecuentes hambrunas.

Ante este cuadro es comprensible que muchas familias campesinas alemanas buscaran emigrar hacia zonas más seguras. Muchos se dirigían a Hungría, pero cuando la mayoría de los gobiernos prohibieron la salida de sus territorios, comenzó a tomar forma la emigración hacia el Volga, que prendió principalmente entre los campesinos del suroeste y centro de Alemania, sobre todo en Renania, Hesse y Palatinado, de donde eran oriundos los lejanos antepasados de los sujetos sobre los que se ocupa esta investigación.

La corona rusa había ganado territorio trabajosamente a las huestes del Gran Mogol, pero le restaba lograr el control de las costas del Volga medio y bajo, asoladas periódicamente por la incursión de tribus nómades —kirguizios, calmucos y bashkirios—, que exigían la posesión de estas tierras, y ponían en peligro la estabilidad de las ciudades-fortaleza fundadas en la zona —Samara, Saratov, etc.—. Los proyectos para colonizar la zona con campesinos rusos habían fracasado, pues las cargas serviles eran excesivas, y los siervos terminaban por sumarse a los rebeldes. Entonces Catalina II concibió la idea de colonizar la región con inmigrantes de Europa Occidental, que actuarían como barrera humana ante los avances de estas tribus. Obviamente sin hacer explícitas estas intenciones, la zarina lanzó un primer llamado en 1762, sin mayor repercusión. El segundo Edicto, de 1763, fue ampliado y dirigido especialmente a los agricultores, ofreciendo condiciones tentadoras: se les otorgarían tierras, no pagarían impuestos ni prestarían servicios al Estado y, sobre todo, podrían practicar libremente su religión, mantener

su idioma natal, una organización escolar propia, y la dirección administrativa y judicial de sus colonias por estatutos propios. Si bien el manifiesto encontró respuesta entre polacos, holandeses, suecos, suizos y franceses, los alemanes constituyeron el núcleo fundamental —80 % de las 30.000 personas que entre 1763 y 1767 se dirigieron a Rusia, según Popp y Dening—, lo que ocasionó *"la pronta asimilación de los núcleos minoritarios cuyo único rastro aparece de tanto en tanto bajo la forma de un apellido no germánico"*[123].

En 1763 partió entonces un gran contingente de alemanes hacia lo que, después lo sabrían, eran las inhóspitas tierras del sur del río Volga. Allí, luego de un difícil peregrinar hacia el territorio asignado, y también después de duras decepciones —por ejemplo el gobierno determinó que todos debían dedicarse a tareas agrícolas, violando la promesa de respetar los oficios de los inmigrantes—, se asentaron en aldeas, conformadas a partir del núcleo que componían la iglesia y la escuela, instituciones que conformarían el punto nodal de la identidad de este pueblo.

La zona asignada al contingente era una gran llanura árida, sin vegetales ni valles, ubicada en la orilla occidental del Volga, y a la que los colonos llamaron luego "Bergseite" (zona alta). La costa oriental, un territorio bajo, inundable y peligroso, fue poblado con posterioridad, y lo denominaron "Weisenseite" (zona llana). Según Olga Weyne, un dato que nos habla del "profundo conservadorismo" de este pueblo es que *"una vez en Entre Ríos o en la provincia de Buenos Aires, fundaron las nuevas colonias respetando en la distribución esta clasificación de sus respectivas 'metrópolis'; muy rara vez se mezclaron bergseiter con weisenseiter en la Argentina, en los comienzos de la colonización"*[124]. A pesar de las condiciones inhóspitas del territorio que les fue entregado, las colonias alemanas del Volga prosperaron notoriamente durante el siglo XIX, teniendo al trigo como principal producción, tal como sucederá luego en su asentamiento en la Argentina. Con el paso del tiempo el cultivo de este cereal *"se fue percibiendo casi como una 'misión' grupal para la cual habían sido destinados"*[125]. No en vano se ha sabido plasmar la identidad de esta gente llamándolos "el pueblo de la cruz y el arado".

[123] WEYNE, Olga. *El último puerto. Del Rhin al Volga y del Volga al Plata*, 1987, p. 53.
[124] Ibidem, p. 56.
[125] Ibidem, p. 69.

Su forma de asentamiento, que luego trasplantarían a la Argentina, fue en aldeas con un trazado característico, aún observable: una calle o avenida central, a cuyos lados se levantaban la iglesia, la escuela y las casas de las familias de más recursos; y algunas calles paralelas o transversales más angostas. Estos pequeños núcleos comunales de cinco a diez mil habitantes, además de constituir un resabio medieval, representaban una forma de convivencia ventajosa ante las características del contexto del Volga: crudos inviernos, con nevadas excesivas. Además eran una forma de atenuar el temor a lo desconocido, permitían una defensa solidaria frente al ataque de los lobos y las tribus nómades, y facilitaban la concurrencia a la iglesia y a la escuela en invierno. Las familias, entonces, residían en el pueblo y realizaban sus tareas en los respectivos campos.

La vida en aldeas tuvo además otra consecuencia, de capital importancia para comprender el fenómeno que se aborda en esta tesis: *"Gracias a ese modo de convivencia... lograron conservar su unidad idiomática, sus costumbres y su cultura"*[126]. La convivencia en comunidades cerradas, de un mismo credo, aisladas respecto de otros pueblos, manteniendo con los rusos la mínima vinculación administrativa estrictamente necesaria, y la incomunicación con su "madre patria", les permitió conservar su idioma y costumbres en forma casi inalterada: *"La lengua y las costumbres de todo este conjunto colonizador sufrieron así un fenómeno de cristalización, como consecuencia de su modo cerrado de convivencia y permanecieron casi intactas —prácticamente tal como las habían importado de la Alemania dieciochesca— hasta el momento de su arribo a América"*[127]. Y aún aquí, si bien se han producido cambios, es posible constatar la conservación de costumbres e instituciones dentro de la vida familiar y comunitaria que datan del medioevo.

La educación quedó desde el principio en manos de los habitantes de las aldeas. Al comienzo la tarea se asignó a quienes contaban con alguna preparación intelectual, pero al desaparecer esta primera promoción de maestros formados dentro de los cánones escolares alemanes, aumentó la dependencia de las escuelas respecto de las iglesias locales, y apareció una figura típica de la memoria de este pueblo: el "schulmeister". Este maestro, sostenido por la comunidad, era originariamente el sacristán o ayudante del culto religioso. Junto a la religión, enseñaba

[126] POPP, Víctor y DENING, Nicolás. *Los Alemanes del Volga,* 1977, p. 40 – 41.
[127] WEYNE, Olga. Op. cit., p. 65.

rudimentos de lectura y escritura y las operaciones matemáticas de uso corriente. Contribuyó a la conservación del idioma natal, y en la organización de los coros parroquiales logró transmitir en forma musical muchos relatos e historias antiguas. La institución del schulmeister también fue trasladada a la Argentina en los primeros años de su asentamiento.

Pero poco a poco, debido a la falta de apoyo oficial, el cargo de schulmeister se hizo insostenible para la comunidad. Esto sumado al aislamiento, y a la escasa valoración social que tenía entre ellos el trabajo intelectual —a excepción de los estudios religiosos—, hizo que el nivel de instrucción cayera notoriamente en el siglo XIX. A mediados de esa centuria el Estado ruso se hace cargo de las escuelas parroquiales, a condición de que en ellas se enseñe el idioma oficial. Sin embargo, ante la indiferencia o antipatía de los alemanes frente a esta decisión, fueron muy pocos los que lograron dominarlo para un uso sistemático.

La vida religiosa tuvo un sitio preferencial dentro de esta sociedad, y como luego comprobaremos, aún lo conserva. La asistencia semanal a misa, el lugar preponderante de acontecimientos como las bodas religiosas, los bautismos, los funerales, las fiestas patronales, son sólo ejemplos en cuyo detalle sería demasiado extenso entrar. A nivel familiar este rasgo se manifiesta en el rezo diario, los rosarios e imágenes de santos que ornamentan la vivienda, y en la misma actitud de vida de cada uno de ellos: *"el único recurso para mantener su moral fue su fe en Dios, que todavía conservan sus descendientes muy ostensible aún en nuestros días. La iglesia fue siempre el refugio en los momentos de tribulación para este pueblo silencioso"*[128].

Otra de las decepciones que originó en los alemanes del Volga la corona rusa fue la aplicación del sistema de sucesión MIR. El término MIR significaba tanto la "comunidad campesina" de una aldea como el conjunto de las parcelas que poseían en propiedad los agricultores. Este sistema fue aplicado al poco tiempo de que los alemanes se habían instalado en las aldeas, y anuló las anteriores asignaciones de tierras, cercenando sus prerrogativas iniciales. ¿Por qué? Porque el sistema consistía en el reparto de las tierras conforme al número de varones que había en cada familia. La redistribución se realizaba cada diez o doce años, e implicaba una reducción de las

[128] POPP, Víctor y DENINIG, Nicolás. Op. cit., p. 81.

parcelas debido al aumento de la población, y una desigual distribución entre familias que poseían o gran o escaso número de hijos varones.

Este constituyó uno de los factores que impulsó la decisión de emigrar por segunda vez: *"Originalmente, el promedio por cada varón arrojaba 16 hectáreas y a principios de este siglo* [el XX] *, se había reducido a 2,5 hectáreas en el Volga (...) Esto explica la nueva emigración y su dispersión en el mundo, el crecimiento vegetativo elevado y constante, ya no permitía... la subsistencia, al no hallarse ya las tierras propicias en las zonas aledañas por su empobrecimiento, y las exigencias imperativas del 'vivir' significó apelar a una nueva solución heroica"*[129].

La escasez de tierras se vio agravada por el hecho de que, a partir de 1870, el gobierno ya no cedió más parcelas en cultivo, por lo que quienes las necesitaban debían partir a la zona de Siberia, pero las condiciones allí eran extremadamente precarias. Olga Weyne cita el testimonio de un colono que había tomado esta opción, pero luego emigró de Siberia a la Argentina: *"recuerda con pesar esas épocas durísimas aunque a su entender lo más difícil de sobrellevar en ese exilio fue... 'la escasez de sacerdotes para el culto'. Como se ve, pese a la dispersión y a los avatares de distinto tipo, los rasgos más profundos de su comportamiento grupal seguían intactos"*[130].

Pero a estos factores impulsores de un nuevo proceso migratorio, a aproximadamente un siglo de su asentamiento en Rusia, se sumarán otros. Bajo el reinado del zar Alejandro II (1855 – 1881) se intensificó la política de rusificación. El zar dejó sin efecto la eximición del servicio militar que les había ofrecido Catalina II. Esto implicaba que los jóvenes debían alejarse de sus hogares por cinco o siete años, saliendo por primera vez de sus colonias. Además, como ya vimos, se comenzó a exigir la enseñanza del ruso en las escuelas, y los alemanes no veían con agrado este intento de asimilación. Y en otro ámbito, comenzó a circular el rumor de que el gobierno intentaría aplicar la misma política que a las minorías del Báltico, donde católicos y protestantes fueron obligados a profesar la religión ortodoxa. Sequías continuas e inviernos muy crudos

[129] Ibidem, p. 50.
[130] WEYNE, Olga. Op. cit., p. 89.

completarán el cuadro interno impulsor de emigración. A su vez, en el contexto mundial, crecía la demanda de mano de obra agrícola en zonas de escasa población, principalmente en América, y el abaratamiento del transporte marítimo facilitaba los traslados.

Uno de estos gobiernos americanos que propiciaban la llegada de inmigrantes a sus tierras era Argentina. Allí el Presidente Nicolás Avellaneda, impulsado por la fundamentación que de las cualidades de las "razas nórdicas" habían hecho los pensadores del '80, promovía la inmigración noreuropea. En 1876, con la sanción de la ley que se conoce con su nombre, se iniciaba una nueva política inmigratoria y colonizadora, aunque no durara demasiado. Se reglamentaban aspectos antes descuidados, como el traslado inicial de los inmigrantes, su asentamientos, y lo concerniente a los agentes y empresas de colonización.

Sondeando las posibilidades de traslado a nuestro país llega en 1877 una comisión formada por cuatro alemanes del Volga, que habían recalado en Brasil por desconocimiento de las condiciones climáticas, que no eran apropiadas para hacer lo que ellos sabían: cultivar trigo. El gobierno argentino les tradujo al alemán el proyecto de colonización, y luego de analizarlo los colonos lo encontraron conveniente, y comprometieron ante las autoridades el traslado desde Brasil de unas doscientas familias. En septiembre de ese mismo año se formalizó el contrato entre el Comisario General de Inmigración y la comisión de colonos, a través del cual se acordaba la entrega de tierras, que luego deberían ser pagadas, se les eximía por dos años del pago de impuestos, se les otorgaba el derecho de ejercer libremente su culto, y de constituir sus autoridades libremente, siguiendo los lineamientos de la ley. Pero el artículo noveno del contrato disponía que: *"El gobierno sostiene en cada aldea una escuela elemental en la que se enseñará el idioma castellano, obligándose, en cambio, los colonos, a enviar sus niños a esa escuela"*[131]. Lo citamos porque luego representará un nudo de conflicto. Como sostiene Weyne: *"Esta última cláusula resulta un tanto inesperada, puesto que ya se vio en qué medida la lengua y la educación eran dos puntos muy sensibles para este comunidad. Quizá... calcularon que el gobierno sólo dejaría en la letra impresa —al menos en los primeros años— esa exigencia"*[132].

[131] POPP, Víctor y DENING, Nicolás. Op. cit., p. 151.
[132] WEYNE, Olga. Op. cit., p. 99.

En 1878, entonces, llega el primer contingente de alemanes del Volga a la Argentina, que se abre en dos corrientes: una realizará fundaciones en el sur de Buenos Aires (Colonia Hinojo, San Miguel, etc.), y la otra en Entre Ríos, donde se establecen en una serie de aldeas sobre la costa del Paraná, en el trayecto que une la ciudad capital de la provincia con la de Diamante. Ese año se realiza la fundación común de Valle María, Spatzenkutter, Salto, San Francisco y Protestante (la única de este credo religioso), y al año siguiente arriba otro pequeño contingente que fundará Aldea Brasilera. Varios de estos pueblos fueron el escenario de nuestra investigación.

Un hecho que ocurre en este asentamiento merece ser relatado, pues ilustra las particularidades de este pueblo que inciden en el fenómeno investigado. El gobierno provincial propuso a los alemanes del Volga, como forma de establecimiento en los campos otorgados, que cada familia ocupara una chacra. Esto hubiera implicado una dispersión del grupo, por lo tanto se negaron. La segunda sugerencia fue que construyeran sus viviendas en las esquinas convergentes de cuatro chacras, y así se lograría la vecindad de cuatro grupos familiares. Tampoco aceptaron, defendían su forma de agrupación en aldeas, y amenazaban con retornar a Brasil si se lo prohibían.

La forma de resistencia que puso en práctica el grupo que luego fundaría Valle María fue muy particular. Al negarse a iniciar la construcción de sus viviendas en las chacras, se retiraron del campamento provisorio que ocupaba todo el contingente, llevándose las carpas que la administración les había prestado, y agrupándose en el sitio que hoy ocupa la aldea. Sabían que irritaban al administrador, que podría quitarles las carpas y la subsistencia. Para adelantarse a los hecho comenzaron a construir viviendas subterráneas, como lo habían hecho sus antecesores al llegar a Rusia y tener que edificar rápidamente un refugio para soportar el duro invierno. Cuando el Administrador se presentó con la policía para quitarles las carpas, ya estaban listos para entregarlas. De ese acontecimiento nace el apodo de “vizcachera” a Valle María. Ante la resistencia de los colonos, el gobierno termina cediendo, y los inmigrantes pueden así seguir su patrón de convivencia comunitaria.

Ya establecidos en sus aldeas, los alemanes del Volga pretendieron sostener la postura aislacionista que habían adoptado en Rusia. Esta actitud de rechazo a la integración y a la inserción en los medios urbanos era también fomentada desde los púlpitos, pues como veremos

luego al ocuparnos de la congregación religiosa que se hizo cargo de la atención espiritual de la mayoría de estos pueblos (la del Verbo Divino), los sacerdotes que llegaban a las colonias en las primeras décadas de su asentamiento venían desde Alemania.

Un ejemplo de esta actitud es su opinión ante el ferrocarril. Cuando desde Hinojo se internaron hacia el sur, se les ofreció instalarse en Coronel Suárez, pero rechazaron la idea de vivir en un centro ubicado a la vera del ferrocarril: *"Estos 'dobles' inmigrantes venían de un largo adiestramiento en preservar su idioma y sus costumbres. Al ferrocarril lo miraban con desconfianza, como un accidente perturbador; él transportaba las novedades de los pueblos, capaces de pervertir a los jóvenes"*[133].

El hecho se repite ante la propuesta del gobierno entrerriano de edificar en Puerto Alvear (en la colonia en la que se habían fundado las aldeas alemanas) una ciudad portuaria sobre el Paraná. Los inmigrantes desechan la idea, y *"de esta forma, volvían a reiterar sus temores... en el sentido de que la vida ciudadana podía alterar sus tradiciones y formas de vida"*[134].

Weyne, en su trabajo de campo, recoge testimonios de la prédica aislacionista de sacerdotes y pastores: *"Según Alejandro Streitemberger, éstos siempre 'fustigaban sobre este punto: mantener lo que han traído...'. Juan Detzel, por su parte, recuerda la insistencia en los sermones dominicales, del consejo de no mezclarse con los schwarze, esto es, con los criollos"*[135]. Pero esta evitación del contacto con los extraños también se funda en un temor con real asidero. En la literatura que se ocupa de los alemanes del Volga se repite este relato: cuando alguien que no era alemán llegaba a la casa de algún colono y no se encontraba el padre de familia, lo primero que hacía la madre era ordenar a los hijos que se escondieran debajo de la cama. Aún persistía un recuerdo de la vida en el Volga, los asaltos de las hordas salvajes que muchas veces se llevaban a los niños para venderlos en los mercados de China y Mongolia como esclavos. Otra manifestación de ese temor fue la resistencia a permitir que los hijos se casaran con personas que no fueran del grupo. Una de nuestras informantes nos cuenta el caso de su tío, descendiente de

[133] WOLF, Ema y PATRIARCA, Cristina. *La gran inmigración*, 1997, p. 208.
[134] WEYNE, Olga. Op. cit., p. 198.
[135] Ibidem, p. 248.

alemanes del Volga y maestro, que se desempeñaba como director en una escuela de Concordia, donde conoció a una joven de la que se enamoró. Su padre le impidió casarse con ella, y debió volver a la aldea, dedicarse a los trabajos de campo y contraer matrimonio con una joven del pueblo. Al preguntarle por las razones, Doña Juana nos explica: *"Y, porque no la conocían. El abuelo era muy exigente, la abuela no era así, si con mi mamá hizo lo mismo. El abuelo no quería que mi mamá se casara con mi papá"*, puesto que su padre era criollo. Finalmente cedió, atendiendo al hecho de que el muchacho se desempeñaba como peón en su casa, y era "muy trabajador".

Actualmente algunos descendientes reprochan este rol más político que pastoral que jugaron algunos sacerdotes en las colonias, pues entienden que si bien fue eficaz para evitar la influencia de la cultura rusa, resultó contraproducente en la Argentina, donde frenó las posibilidades de progreso de estos pueblos, tal como lo hicieron desalentando las tendencias a los estudios superiores, a menos que se tratara de la carrera religiosa.

El ámbito educativo fue otro escenario de conflictos en las primeras décadas de permanencia de los alemanes del Volga en nuestro país, y no podía ser de otro modo, en tanto el grupo no depusiera su estrategia "aldeas-escuela propia-lengua madre-religión" para evitar el mestizaje de su cultura. Las escuelas oficiales que había prometido el gobierno en el contrato prácticamente no funcionaron al principio, así que los colonos tomaron por su cuenta la organización de la enseñanza elemental en sus aldeas, y tal como lo habían hecho en Rusia, reflotan la figura del schulmeister, quien a su vez que una básica alfabetización aseguraba la conservación plena del idioma. Esto, obviamente, despertó las críticas de los inspectores de colonias, que encontraban verdaderas "islas lingüísticas" en el ámbito rural nacional. Aislados de los centros urbanos, y sin contacto con gente que no fuera de su origen, el idioma se mantenía vigoroso.

El Consejo Nacional de Educación intimó a los Consejos Escolares locales a exigir el cumplimiento del plan de enseñanza obligatoria a las escuelas de las colonias, relegando la lengua materna a una materia especial, pero los inmigrantes no hicieron caso de la orden. El Consejo Nacional entregó entonces las escuelas a la jurisdicción provincial, para que existiese un control más directo, pero las familias se negaban a enviar a sus hijos a la escuela oficial. Había

posiciones virulentas y moderadas ante el conflicto, que se tornó más tenso hacia fines de siglo, en medio de una campaña anti-extranjera muy agitada que tuvo su punto cúlmine en la época del centenario. Paulatinamente se fue suavizando, pero las escuelas de enseñanza en alemán se mantuvieron en forma paralela a las oficiales hasta la década del '40, lo que explica que hasta hace poco las generaciones posteriores siguieran siendo bilingües. Doña Juana Gálvez, nuestra informante de más edad (86 años), es una de aquellas alumnas que asistían a las dos escuelas: *"Acá en donde está ahora la secundaria era la escuela alemana, la católica que hay que decir, nos enseñaban religión, todo el catequesis, todo, y la otra era allá atrás, donde vive la Angélica... de mañana en la escuela en castellano, así le decíamos, y de tarde íbamos alemana"*. Ana María, otra de nuestras informantes, de sólo 46 años, es un ejemplo de este tardío bilingüismo al que hacíamos alusión: *"Bueno, ella hablaba todo alemán* (una amiga de su infancia), *y yo hablaba todo castellano, y yo siempre me enojaba con mi mamá porque yo le decía que yo no le entendía, y así aprendí a hablar en alemán, que ella me decía 'bueno, vos tenés que repetir todo lo que yo dije, entonces así te van a entender', y bueno, así fue como aprendí alemán"*. Recién con esta supresión del idioma alemán de la enseñanza se comienza a utilizar el castellano en la actividad pastoral. Hasta entonces los sacerdotes, como ya dijimos, habían sido oriundos de Alemania, y el trato cotidiano con los feligreses lo hacían en el idioma de su país natal. Así es que Doña Juana todavía recuerda aquella época, y nos contaba recordando las misas de entonces: *"Algunas cosas del latín se entendían... pero como teníamos el Misal rezábamos, sabíamos, bueno, eso quiso decir el padre. Y los sermones siempre eran en alemán, los sermones siempre eran en alemán"*.

La organización familiar en las aldeas, tal como sucedía en Rusia, siguió siendo patriarcal: *"Todo el sistema siempre se basó en el patriarcado y la familia era sagrada, los varones tenían privilegios sobre las mujeres y la voluntad del padre y del abuelo era inapelable"*[136]. Max Weber ubica al patriarcalismo dentro de su clasificación de los tipos de autoridad (carismática, tradicional y legal), sosteniendo que se trata del ejemplo más notorio de dominación por una legitimidad fundada en la tradición. Para el autor lo más característico de la autoridad patriarcal es que *"el conjunto de pautas inviolables sea juzgado sagrado; una transgresión de estas pautas*

[136] POPP, Víctor y DENING, Nicolás. Op. cit., p. 187.

provocaría desgracias mágicas o religiosas. Yuxtapuesto a este conjunto hay un reino de libre arbitrariedad y favor del señor, el cual, en principio, sólo decide en términos de relaciones 'personales' y no 'funcionales'. El poder tradicionalista, en este sentido, es irracional"[137]. Este aspecto de su vida es, pues, otro ejemplo de su patrón conservador de conducta.

También en la Argentina la religión siguió siendo el centro de su vida privada y pública. No en vano son acreedores de un record en materia de vocaciones religiosas, el que *"ha convertido a esta minoría inmigratoria en la Argentina en la colectividad que mayor número de servidores ha dado, proporcionalmente al total de sus miembros, a la Iglesia Católica"*[138]. Bajo el próximo título nos ocuparemos con más detalle de este aspecto. Baste ahora con citar una aseveración de Popp y Dening, descendientes de este grupo inmigratorio, que deja en claro el lugar que la religión ha ocupado en el imaginario de este pueblo y su historia: *"Su penosa trayectoria a través de Europa y América, sus sacrificios y su largo aislamiento, produjeron un tipo germánico muy peculiar que se aferró al caudal de tradiciones que trajo de Alemania; se sentía solo en la inmensidad rusa, lo que lo hizo desconfiado. Sus sentimientos siempre se mezclaban con la religión y su ideal máximo era constituir una numerosa y próspera familia; el respeto por las tradiciones, sus mayores y la Iglesia constituyeron su mayor acervo cultural y anhelo"*[139].

La Congregación del Verbo Divino: Otro protagonista en escena

La particular vinculación de este contingente inmigratorio con la iglesia, y la importancia de esta relación para el tema de investigación, nos lleva a detenernos un poco más en este aspecto.

La adecuada atención pastoral de los inmigrantes que arribaban en forma masiva al país en este período constituyó un desafío para la iglesia católica argentina. La feligresía crecía en forma demasiado acelerada para su capacidad de atención, puesto que la mayoría de los que llegaban

[137] WEBER, Max. Op. cit., p. 49.
[138] WEYNE, Olga. Op. cit., p. 149.
[139] POPP, Víctor y DENING, Nicolás. Op. cit., p. 187.

eran católicos. Además debe considerarse la barrera idiomática que en muchos casos dificultaba aún más la atención espiritual.

La situación del clero nacional hacia mediados del siglo XIX era precaria. A partir de 1810 había comenzado a disminuir, principalmente por falta de centros de formación, pero también porque las corporaciones religiosas regulares (mercedarios, dominicos y franciscanos) habían sido afectadas por algunas disposiciones de las reformas eclesiásticas de Buenos Aires y Cuyo. Según el censo de 1895 había en el país 1190 sacerdotes, de los cuales sólo 461 eran argentinos.

En un principio desde Europa no se tuvo la precaución de enviar sacerdotes con los inmigrantes, pues se dirigían a un país católico. Sin embargo cuando el problema de su atención espiritual comenzó a evidenciarse, *"tanto las autoridades eclesiásticas europeas como las argentinas manifestaron una evidente preocupación y dispusieron, auspiciaron o facilitaron la venida de sacerdotes, religiosos y religiosas"*[140]. Ingresa entonces gran cantidad de sacerdotes italianos y españoles, pero también nuevas órdenes y congregaciones religiosas, llamadas por sus connacionales, por las autoridades eclesiásticas, por entidades oficiales o privadas, e incluso por el gobierno. La afluencia comienza en 1854, y hasta 1914 habían arribado 28 congregaciones de hombres y 38 de mujeres.

Dentro de estas nuevas corporaciones religiosas llegará, en 1889, la Congregación de Padres del Verbo Divino o verbitas, que será quien tome a su cargo la atención espiritual de los inmigrantes de habla germana principalmente, y por lo tanto, de los alemanes del Volga. Es por eso que queremos referirnos, aunque sea brevemente, a su historia.

La Congregación Misionera del Verbo Divino nace oficialmente en 1875, en un pueblo holandés llamado Steyl, por iniciativa del padre Arnoldo Janssen. El sacerdote, si bien de origen alemán, decidió hacer la fundación en Holanda porque la situación político-religiosa de Alemania le impedía fundar allí la casa misionera. Por 1877 nace lo que luego sería la "gigantesca imprenta de Steyl", mostrando desde temprano el interés estratégico de la congregación por el uso de la

[140] GONZÁLEZ, Rubén. "Iglesia e Inmigración en la Argentina 1810 – 1914". En: GARCÍA DE SALTOR, Irene y otros. *La inmigración en la Argentina*, 1979, p. 94.

prensa. Hacia 1878 surge la figura del "Hermano Misionero", que sella la incorporación de los laicos a esta corporación que apunta a *"la preparación de clérigos llamados a anunciar el evangelio en países infieles"*[141]. Y en 1889 se suma el elemento femenino, al nacer la Congregación de las Hermanas Misioneras Siervas del Espíritu Santo.

Argentina fue el primer campo de acción de la congregación en América. Ante los insistentes pedidos de asistencia espiritual que le hacían los colonos alemanes radicados en Santa Fe, apoyados por la Asociación "San Rafael" para emigrantes alemanes, el Padre Janssen solicita y obtiene el consentimiento de la Sagrada Congregación de Propaganda FIDE para enviar sus misioneros a la Argentina, atendiendo al hecho de que *"debido al alejamiento de su patria, al desarraigo cultural y a la diferencia de idioma, la fe de estos inmigrantes corría serio riesgo de enfriarse y aun de perderse"*[142].

El primer destino de los verbitas llegados en 1889 al país fue Esperanza, en Santa Fe, para la atención de los alemanes y suizo-alemanes de la zona. Luego extendieron su acción a los alemanes del Volga en Entre Ríos, Buenos Aires y La Pampa. En 1898 se establecen en la capital, y se hacen cargo de la gobernación religiosa de Misiones, donde realizan su labor misional entre nativos, paraguayos y brasileños del lugar, y colonias de inmigrantes polacos. Atienden los seminarios diocesanos de Paraná (1899 – 1913), Salta (1903 – 1953) y Catamarca (1933 – 1962). Fundan también numerosos seminarios, colegios y casas de altos estudios, algunos de los cuales cerraron sus puertas con la crisis de vocaciones que comienza a mediados del siglo pasado. En Valle María, una de las aldeas rusoalemanas escenarios de esta investigación, fundan en 1951 el preseminario de Stella Maris, que luego pasa a funcionar como escuela primaria, para convertirse finalmente en casa de retiros espirituales y encuentros de estudio. En 1895 se habían establecido en la misma aldea las Hermanas Misioneras Siervas del Espíritu Santo, que aún permanecen vinculadas a la enseñanza primaria.

Los alemanes del Volga habían sido atendidos, antes de la llegada de la Congregación del Verbo Divino, por los jesuitas. La escasa participación del clero secular en esta tarea se origina,

[141] IMSANT, Valerico (SVD). *La Congregación del Verbo Divino en la Argentina*, 1989, p. 5.
[142] BORNEMANN, Fritz (P.). *Analecta SVD 54. 3 – Historia de nuestra Congregación*, p. 261.

como ya hemos dicho, por la escasez de sacerdotes y las pocas posibilidades de encontrar entre ellos a quienes dominaran el alemán. Según el Padre Valerico Imsant, la llegada de los Misioneros de Verbo Divino *"marca una nueva etapa en la atención espiritual de las colonias de lengua alemana, que se caracteriza por una acción más vasta y estable"*[143], lo que explica su presencia en muchas de ellas en la actualidad, como es el caso de las aldeas estudiadas.

La política de la congregación era lograr una acción pastoral más intensa y constante, y su estrategia, la extensión del servicio ministerial a todos los núcleos circundantes a la colonia en la que se establecían. En el caso de nuestro campo de investigación este núcleo lo constituye Valle María, desde donde se extiende la acción hacia Brasilera, Spatzenkutter, Salto y San Francisco.

Rubén González afirma en su trabajo "**Iglesia e Inmigración en Argentina**" que "*la Congregación del Verbo Divino es una de las que más ha prosperado en el país y sus vocaciones provienen en su mayor parte de los descendientes de los ruso-alemanes"*[144]. Este dato condensa dos ideas que queremos destacar por su peso dentro de nuestra hipótesis: la profunda y particular religiosidad de estos inmigrantes, por un lado, y la forma en que ella ha sido moldeada en la relación de estos pueblos con la Congregación del Verbo Divino. Quizás el ejemplo más contundente de este hecho es la colonia San Miguel Arcángel, fundada por este contingente inmigratorio al sur de Buenos Aires: *"Esta modesta población, que en sus mejores tiempos no pasó de los 2.500 habitantes, dio a la Iglesia nada menos que cinco obispos, treinta sacerdotes, cuatro hermanos religiosos y treinta y ocho religiosas de varias congregaciones"*[145].

Según el Padre Imsant, que se ha dedicado a la investigación de este fenómeno desde su óptica, el surgimiento de la vocación religiosa ocurre en un ambiente propicio, es decir, un ambiente "de fe y de vida cristiana intensa". Y este es el caso de las colonias alemanas del Volga: *"Eran poseedoras de una profunda religiosidad. Participaban con puntillosa asiduidad de los actos de culto y nutrían su vida espiritual con la oración, los sacramentos y la Palabra de Dios. Los valores religiosos dominaban su vida. La fe, como el idioma y las tradiciones, contribuía a*

[143] IMSANT, Valerico. "Iglesia e Inmigración: La atención pastoral de los germanoparlantes hasta 1900".
[144] GONZÁLEZ, Rubén. Op. cit., p. 112.
[145] IMSANT, Valerico. "La colonia San Miguel Arcángel, semillero de vocaciones eclesiásticas".

preservar su identidad como pueblo"[146]. Por eso, como sostiene la historiadora entrerriana Beatriz Bosch, dedicar un hijo a la iglesia era uno de los máximos orgullos de estas familias.

La acendrada religiosidad de este pueblo se manifestaba, como ya hemos dicho, en casi todos los ámbitos y momentos de su vida, y aún sigue siendo así, aunque de manera más atenuada. El Presbítero José Brendel se ocupa de rescatar algunos cuadros de la vida cotidiana de estas aldeas que grafican esta característica: uno de ellos, el más representativo, como lo demuestra su continua teatralización en las fiestas actuales de la colectividad, es el casamiento por iglesia. Otro perdura sin modificaciones hasta nuestros días: *"Llama la atención del viajero que se acerque a alguna colonia de alemanes del Volga, la presencia en el campo de tres cruces de tamaño natural... Es quizás el distintivo más relevante e indicador de que aquel caserío es una colonia"*[147]. También podemos distinguir una aldea rusoalemana desde lejos avistando la torre de su iglesia, que expone su ostentosa arquitectura entre las modestas casas del pueblo. La construcción de la iglesia era la primera y prioritaria tarea de cada aldea en su fundación, e incluso constituía motivo de competencia entre un pueblo y otro. Las campanas de la iglesia son un centro de información comunitario: *"tienen voz propia, la que se disemina como fina llovizna sobre casas y campos, pero por sobre todas las cosas no es vana, porque el pueblo las comprende y las interpreta. Su mensaje es cifrado, y hay que poseer la clave, y esa clave se llama fe"*[148]. Hasta hoy suenan las campanas en estas aldeas anunciando la muerte de algún "cristiano" vinculado de alguna manera con el pueblo, y los chicos corren a la iglesia a preguntar de quién se trata, para distribuir la noticia entre los vecinos. El festejo de la "kerb" o fiesta patronal fue un evento antaño esplendoroso, pero por estos días ha perdido importancia.

Como comentábamos anteriormente, la vida familiar también era uno de los escenarios en los que se representaba esta gran religiosidad: *"La fe impregnaba todo el ambiente de la casa. Los temas espirituales eran corrientes en las conversaciones y las prácticas no se reducían a los*

[146] Ibidem.
[147] BRENDEL, José (Pbro.). *Hombres rubios en el surco*, 1961, p. 123.
[148] Ibidem, p. 157.

actos de culto públicos y semanales, sino que también ocupaban un espacio en la vida cotidiana del hogar"[149].

Imsant también observa que en esta gente se manifestaba con radicalidad el fuerte clericalismo que imperaba en la iglesia antes del Concilio Vaticano II. Para ellos *"la autoridad del párroco era inapelable y su palabra decisiva, tanto en el fuero interno como en el externo"*[150].

En las aldeas existía pues una religiosidad profunda, pero como dijimos, particular: *"tradicional, anquilosada, sin organizaciones comunitarias en lo interno y totalmente desvinculada del todo organismo social-religioso ajeno a la colonia"*[151].

Sin duda dentro de este fenómeno un factor a considerar es el ya aludido desinterés por el trabajo intelectual, la excesiva importancia otorgada a la carrera sacerdotal en desmedro de la universitaria. Imsant cita un dato interesante al respecto: por 1938, mientras en el solo escolasticado de Rafael Calzada cursaban estudios superiores treinta seminaristas ruso-alemanes, llegaban a la Universidad de Rosario para estudiar Medicina los dos primeros estudiantes de este origen. El testimonio del vecino de una de estas aldeas, respondiendo a un sacerdote que inquiría el por qué de este desinterés por las carreras universitarias, es muy significativo: *"Cuando alguien de nuestra gente estudia y se vuelve algo ilustrado, es como si el diablo entrara en él"*[152].

La educación, como vemos, es para ellos un campo vinculado a la religión, por eso defendieron su postura de escuelas propias de cada comunidad, como una forma de preservar su identidad a través del mantenimiento de idioma y de la fe católica. También contribuyó a este fin el aislamiento del que fueron activos partidarios: *"Llegar... un forastero a la colonia, representaba un caso serio: por principio la gente le temía, ante las verdades y leyendas del cuatrerismo y salvajismo, y designaba a todos con el nombre de spanier (hispanos), lo que ya abría un abismo entre ambos"*[153].

[149] IMSANT, Valerico. "La colonia San Miguel Arcángel, semillero de vocaciones eclesiásticas".
[150] Ibidem.
[151] Ibidem.
[152] Ibidem.
[153] BRENDEL, José. Op. cit., p. 164.

Como ya explicamos, los púlpitos fueron un sitio de prédica de este aislamiento y de esta actitud de no integración. Olga Weyne cita a Matías Seitz sosteniendo que *"gracias a ellos* [los sacerdotes de la Congregación del Verbo Divino] *seguimos hablando alemán, porque sus sermones nos los han predicado en nuestro idioma y con su revista mensual Volksfreund (amigo del pueblo), nos mantenían enterados de la vida de toda nuestra comunidad"*[154].

La prensa fue utilizada como una poderosa herramienta por esta congregación. A poco de instalada en la Argentina fundaba su propia imprenta, "Guadalupe". El Padre Brendel afirma que *"cuanto leen en alemán los colonos alemanes del Volga, proviene íntegramente de las ediciones del Verbo Divino. Ellos supieron conservar y reeditar los viejos y tradicionales devocionarios que tanto ama el pueblo"*[155].

El periódico que menciona Matías Seitz, "Argentinischer Volksfreund" (amigo del pueblo argentino) aparece por primera vez en 1895, y proviene justamente de esta imprenta. Se trata de *"un semanario católico destinado a mantener viva la fe de los inmigrantes y servir de vehículo para llevar el pensamiento cristiano a todos los lugares donde el sacerdote sólo de tarde en tarde"*[156]. Su nacimiento obedece, según Imsant, a dos razones principales: la escasez de publicaciones católicas y específicamente en alemán, y a la dispersión geográfica de la feligresía que atendía la congregación. Además de su prioritaria función religiosa, el periódico cumple un importante función social: lograba cierta cohesión entre todas las poblaciones de origen germánico del país.

La circulación del periódico se mantuvo por seis décadas y media, con períodos de florecimiento (aumento del número de páginas, de suplementos). Pero hacia la década del '50 comienza a avistarse su ocaso, y en diciembre de 1960 se anuncia el fin de su publicación, por motivos que Imsant expone en su trabajo acerca del periódico: *"El voluminoso flujo inmigratorio de germanoparlantes a fines del siglo XIX y comienzos del XX se detuvo, y sus descendientes,*

[154] WEYNE, Olga. Op. cit., p. 153.
[155] BRENDEL, José. Op. cit., p. 109.
[156] IMSANT, Valerico. "El amigo del pueblo argentino. Un periódico católico para los inmigrantes de lengua alemana".

educados en las escuelas del país mientras desaparecían las escuelas en alemán, ya no estuvieron en condiciones de entender la lengua en que se redactaba el semanario"[157].

La Congregación del Verbo Divino en la Argentina, en la actualidad, está organizada en tres provincias: la del "Inmaculado Corazón de María", o del Sur, con sede en Rafael Calzada (Capital Federal, Gran Buenos Aires, interior de la provincia de Buenos Aires, La Pampa, Mendoza y Neuquén); la del "Sagrado Corazón de Jesús" o del Norte, con sede en Esperanza (Santa Fe, Córdoba, Entre Ríos, Santiago del Estero y Jujuy); y la del "Espíritu Santo" o del Este, con asiento en Posadas (Misiones y Corrientes). En 1989 eran 223 los verbitas en todo el país, lo que habla claramente de la "crisis de vocaciones" que los afecta, según lo expresa Fritz Bornemann. Muchas de las aldeas rusoalemanas siguen estando bajo su órbita, y la atención de sus parroquias está en manos de sacerdotes de mucha edad, dato que será de importancia en el posterior análisis de lo recogido en el trabajo de campo. Consultado por las razones de este hecho, el Padre Valerico Imsant respondía en un correo electrónico que la falta de sacerdotes jóvenes en las colonias sólo se debe indirectamente a la aludida escasez de vocaciones: *"Más directamente tiene que ver con el carisma misionero de nuestra congregación... Somos una congregación misionera, cuya finalidad primordial es el 'primer' anuncio del Evangelio, vale decir, en lugares donde aún no ha sido anunciado o lo ha sido de manera insuficiente. Por eso que, dentro de los países católicos como el nuestro, preferimos los lugares de marginación, de frontera o carenciados, que presentan características similares a las 'misiones' entre paganos, lo que ciertamente no es el caso de las colonias que, en general, son comunidades cristianas eclesiásticamente bien constituidas y de larga tradición católica, que deberían ser atendidas por el clero diocesano"*[158].

[157] Ibidem.
[158] IMSANT, Valerico. Correo electrónico personal, 01/07/2000.

Segunda Parte

Capítulo III

Aspectos Metodológicos: La vía entre el esqueleto y la vida

Muchas han sido las dudas que me han acosado desde el momento en que decidí cuál sería el tema de esta tesis, y el campo que en consecuencia representaría el escenario de esta investigación. Todas giran en torno al hecho de que mi comprensión del problema podría estar marcada por mi posición de agente en el espacio social que pretendía indagar. Leyendo a Bourdieu, uno de los principales aportes teóricos a este trabajo, las dudas aumentaban: "*es necesario haber renunciado a la tentación de servirse de la ciencia para intervenir en el objeto, a fin de estar en posición de llevar a cabo una objetivación que no sea la simple visión reductora y parcial que se puede tener, una vez dentro del juego, de otro jugador, sino la visión global que se pueda tener de un juego que es posible captar como tal porque uno se retiró de él*"[159].

¿Sería capaz de retirarme del juego?, ¿podría evitar intervenir en el objeto? Quizás el haber sido parte de ese juego me permitiría comprender el habitus de los sujetos investigados con mayor profundidad, quizás por el contrario, me impediría ver ciertas cosas que estarían encarnadas en mi habitus, o tal vez ambas cosas. Estuve a punto de caer en la cobardía de renunciar al tema por no tener complicaciones al momento de defender mi trabajo, pero aquí estoy, tratando de demostrar que fui capaz de lograr el desafío bourdiano: buscar la posibilidad de objetivar el acto de objetivación y el sujeto objetivante. Creo que el hecho de haberme alejado desde hace ya dos años de la aldea en la que vivía (Brasilera), residiendo primero en otra ciudad (Paraná) y luego en otro país (Chile), constituyó una circunstancia objetiva que contribuyó a tomar esta distancia, a "*romper* —en la medida de lo posible— *con las adherencias y adhesiones más profundas y más inconscientes; a menudo, con aquellas que fundamentan el 'interés' mismo del objeto estudiado para quien lo estudia*"[160].

[159] BOURDIEU, Pierre. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, 1995, p. 196.
[160] Ibidem, p. 191.

Presentación del campo

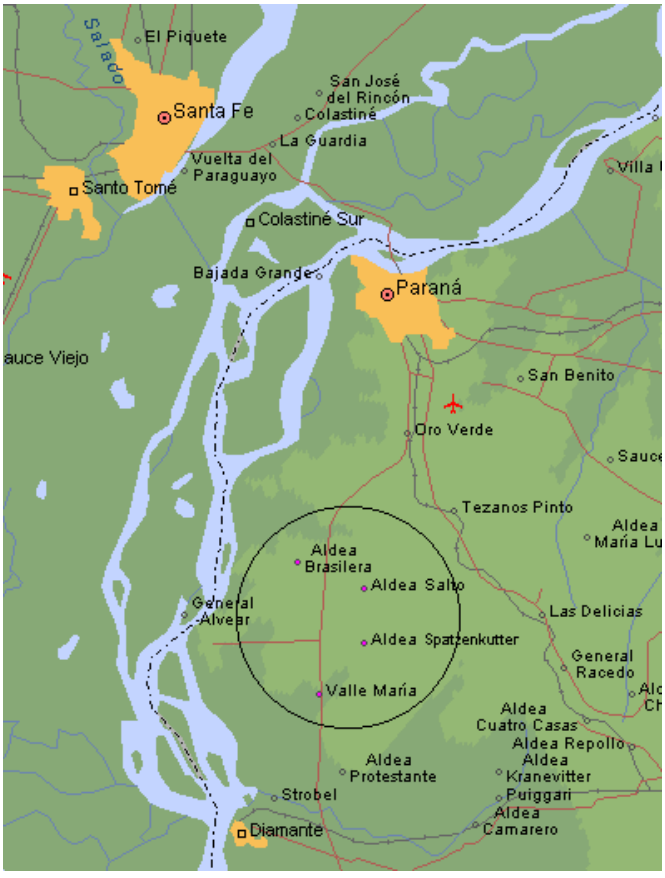
El escenario de esta investigación lo constituyó esta serie de pequeñas aldeas, ubicadas sobre la costa del río Paraná, en nuestra provincia, en el trayecto de la ruta provincial Nº 11 que une las ciudades de Paraná y Diamante:

Ubicación geográfica y población de las aldeas			
Denominación	**Lat. Sur**	**Long. Oeste**	**Población (Censo 1991)**
Aldea Brasilera	31º 53’	60º 35’	848 Hab.
Aldea Salto	31º 54’	60º 35’	274 Hab.
Aldea Spatzenkutter	31º 57’	60º 35’	567 Hab.
Villa Valle María	31º 59’	60º 35’	1852 Hab.

Tabla 1

Fuente: Censo Nacional de Población y Vivienda 1991
Dirección de Estadísticas y Censos de Entre Ríos.

En el siguiente mapa se aprecia gráficamente la ubicación de las aldeas-escenario de esta investigación:



Fuente: Atlas Mundial Microsoft Encarta 1996.

Estos pueblos fueron fundados por la corriente entrerriana del contingente de inmigrantes alemanes del Volga que historizamos en el capítulo anterior, en octubre de 1879 la primera, y julio de 1878 las tres restantes.

Según el citado censo de 1991 la distribución de la población urbana de estos pueblos según sexo es la siguiente:

Distribución de la población urbana según sexo			
Localidad	**Varones**	**Mujeres**	**Total**
Aldea Brasilera	258 (45 %)	315 (55 %)	573
Aldea Salto	71 (59 %)	50 (41 %)	121
Aldea Spatzenkutter	128 (49 %)	135 (51 %)	263
Villa Valle María	555 (49,6 %)	564 (50,4 %)	1119

Tabla 2

Como puede deducirse de este cuadro, las cuatro localidades cuentan aún con una importante población rural, hecho vinculado a la que constituyera la principal actividad económica y "misión" del grupo fundador: la agricultura. La proporción de esta población rural sobre el total de los habitantes disminuye en las aldeas más grandes:

Población rural de las aldeas		
Localidad	**Habitantes**	**Porcentaje**
Aldea Brasilera	275	32,4 %
Aldea Salto	153	55,8 %
Aldea Spatzenkutter	304	53,6 %
Villa Valle María	733	39,6 %

Tabla 3

Por su cantidad de habitantes la única de estas localidades regida institucionalmente por un gobierno municipal autónomo es Villa Valle María, el resto permanece bajo la órbita del gobierno provincial a través de una forma de gobierno heredada del último régimen militar y aún no modificada en el período democrático vigente: la Junta de Gobierno. Se trata de una comisión de vecinos no elegidos por el voto popular, sino designados por el Poder Ejecutivo Provincial, y que se sustenta económicamente por un aporte mensual del mismo. Es notable que en todos estos años los vecinos no hayan ejercido una presión importante para modificar este régimen. Es probable que ello esté vinculado a la lentitud con que este grupo de inmigrantes se incorporó a la vida política y cultural nacional.

Este hecho influye indirectamente en la riqueza de los datos estadísticos que podemos exponer de las tres aldeas con régimen de Juntas de Gobierno, puesto que la actividad censal no considera en ellas la recolección de información para la construcción de indicadores económicos o educativos. Por eso también utilizaremos algunas cifras obtenidas a través de nuestra encuesta, que si bien no tienen la exhaustividad de un dato censal son orientativos en la materia. Por lo demás consideramos que la información provista por el censo respecto de Valle María es extensiva en términos generales a los otros pueblos, por sus similitudes de origen.

Según el censo de 1991 un 47,85 % de la población económicamente activa de Villa Valle María (el 62,49 % del total) era “trabajador por cuenta propia o patrón”, el 26,25 % “obrero o empleado” y el 25,78 % “trabajador familiar sin remuneración fija”. Si bien tomando una categorización diferente, y sin considerar la separación entre población económicamente activa y no activa, nuestra encuesta, aplicada a la cuatro aldeas, arroja resultados coherentes: el 20,3 % de los encuestados se define como “empleado”, el 8,6 % como “comerciante”, y un 14,6 % como “cuentapropista” y “propietario de pequeña empresa”. El gran porcentaje restante está mayoritariamente compuesto por “amas de casa” (23,8 %) y “estudiantes” (23,5 %). La estructura social de la población es muy homogénea, no se advierte una separación importante de clases sociales.

Las principales actividades económicas que, según el censo considerado, se realizan en Villa Valle María son la agrícola (cultivo de trigo y soja), la ganadera (ganado vacuno), la industrial (fábricas de tejidos de angora), y en el área de comercio y servicios, las fábricas de aberturas y carpinterías. Según nuestra observación al realizar el trabajo de campo, en las restantes aldeas sucede algo similar. En Aldea Brasilera es también importante la actividad minera, con canteras de extracción de arena silicia y piedras. Probablemente en ella sea mayor el número de empleados, por la proximidad de instituciones públicas de cierta envergadura como la Zonal VI de la Dirección Provincial de Vialidad y el Hospital Fidanza. En las dos aldeas más pequeñas es menor la cantidad de fuentes de trabajo locales.

Observando la composición por edades según los datos censales apreciamos que se trata de una población joven: el 75 % de los habitantes tiene menos de 50 años.

En lo que se refiere a lo que la estadística censal categoriza como "asistencia escolar" entre la población mayor de tres años (1235 habitantes en Valle María), resulta interesante observar la comparación entre los datos de esta localidad y la ciudad de Paraná:

Comparación de asistencia escolar		
Nivel educativo	**Valle María**	**Paraná**
Primario Incompleto	45,67 %	20,03 %
Primario Completo	37,98 %	30,05 %
Secundario Incompleto	5,99 %	16,66 %
Secundario Completo	6,40%	18,87 %
Terciario y Universitario	3,97 %	14,38 %

Tabla 4

Puede notarse que es importante la diferencia que existe entre la cantidad de personas que han podido lograr un nivel educativo medio completo o superior: mientras que en Paraná es un 33,25 %, en Valle María es sólo el 10,37 %. Los datos obtenidos en nuestra encuesta al respecto también muestran coherencia con estos: mientras que el 47,7 % se ubica entre los rangos de "ningún nivel educativo", "primario incompleto" y "primario completo", sólo el 14,9 % ha logrado estudios terciarios o universitarios, completos o incompletos. Quizás estos datos son secuelas de varias circunstancias que marcaron la "historia educativa" de este pueblo: la escasez de maestros en Rusia y en los primeros años de asentamiento en nuestro país, y el poco aprecio por la formación universitaria en provecho de la carrera sacerdotal. Sin embargo también es evidente que este fenómeno ha iniciado un lento proceso de transformación. No puede dejar de considerarse al hablar de este aspecto de la vida de estos pueblos que la existencia de centros educativos de nivel medio es reciente en ellos: 26 años en Villa Valle María y 12 en Aldea Brasilera. Recién a partir de su fundación ha aumentado la cantidad de personas que acceden a estudios de nivel superior.

Como prueba de la composición homogénea según el lugar de origen que tuvieron estas aldeas en su fundación, vemos que el 78,1 % de nuestros encuestados dicen ser descendientes de alemanes del Volga exclusivamente, en tanto que el 11,4 % tiene un mestizaje de esta con otra

ascendencia. El porcentaje restante se reparte entre españoles, criollos, italianos y alguna otra nacionalidad.

En el campo religioso, un 99,4 % de las 315 personas que encuestamos en todas las aldeas dicen pertenecer a una religión, y de ellos el 99 % declara ser católico, lo que demuestra también que se mantiene la homogeneidad de confesión religiosa que caracterizó a las aldeas en su fundación. Las cuatro localidades siguen siendo atendidas, en materia espiritual, por la Congregación del Verbo Divino, con su sede parroquial en Villa Valle María.

Diseño del Trabajo de Campo

Las técnicas de registro de datos que utilicé en mi investigación han sido dos:

- La observación por encuesta.
- Estudios de casos a través de entrevistas en profundidad.

La aplicación de dos técnicas de registro al mismo objeto me permitiría realizar una triangulación que pusiera a prueba la validez de mi lectura acerca del fenómeno estudiado.

La Encuesta

El objetivo con el que planteé, diseñé y apliqué la encuesta era determinar el peso estadístico de las huellas del discurso eclesiástico cristiano en las significaciones en torno a la sexualidad que circulan en las aldeas investigadas, suponiendo que "*las regularidades que se pueden observar, gracias a la estadística, son el producto agregado de acciones individualmente orientadas por las mismas restricciones objetivas (las necesidades inscritas en la estructura del juego o parcialmente objetivadas en las reglas) o incorporadas (el sentido del juego, él mismo desigualmente distribuido, porque hay en todas partes, en todos los grupos, grados de excelencia)*"[161].

[161] BOURDIEU, Pierre. "Clase inaugural". En: *Sociología y cultura*, 1990, p. 71.

Los cuestionarios fueron aplicados a una muestra de 315 personas (las dos faltantes obedecen a la dificultad de encontrar los casos por el gran número de rechazos, pero no me resultó preocupante esta diferencia en función de la explicación que sigue, según la cual la fórmula arroja más casos de los necesarios), cantidad determinada según la siguiente fórmula para asegurar su representatividad respecto del universo estudiado (a saber, cuatro de las aldeas fundadas por inmigrantes alemanes del Volga en Entre Ríos: Brasilera, Salto, Spatzenkutter y Valle María):

$$\mathbf{n} = \frac{Z^2 \,.\, p \,.\, q}{e^2}$$

Donde:

n: tamaño de la muestra
Z: error estándar con nivel de confianza de 95%
p: proporción de sujetos con un determinado atributo dentro de la muestra
q: complemento de p (1 – q)
e: error tolerado por el investigador

Y considerando que *"si no se tiene aunque sea una idea aproximada del valor de p en el universo, en la fórmula se le puede dar el valor de 0,50, lo cual sólo proporcionará una muestra de mayor tamaño que el necesario para los fines expuestos"*[162], la fórmula en nuestro caso se resuelve de la siguiente manera:

$$\mathbf{n} = \frac{1{,}96^2 \,.\, 0{,}5 \,.\, 0{,}5}{0.055^2}$$

$$\mathbf{n} = \frac{3{,}8416 \,.\, 0{,}5 \,.\, 0{,}5}{0.003025}$$

n = **317** casos

La técnica de muestreo empleada, es decir, el criterio de extracción de la muestra a partir del universo, fue el sistema de cuotas —o sea, de tipo no probabilístico, aquel en el que no existe una seguridad estadística acerca de la probabilidad de elección de las unidades de la muestra—. Las cuotas fijadas fueron sólo dos, por dos razones fundamentales: la utilización de más de dos cuotas dificulta la selección de los sujetos, y la estructura económico-social es homogénea en las poblaciones investigadas. Tales cuotas fueron sexo y edad. Para determinar la cantidad de sujetos

[162] BRIONES, Guillermo. *Métodos y técnicas de investigación para las Ciencias Sociales*, 1998, p. 119.

hombre y mujer que serían encuestados en cada punto de muestra (cada una de las aldeas citadas), se tomaron los datos obtenidos por el Censo Nacional de 1991 al respecto, mencionados anteriormente, que muestran la proporción masculina y femenina en cada uno de estos pueblos. En cuanto a la fijación de la cuota "edad", se tomó como base la información arrojada por la misma estadística en la localidad de Valle María, que es la única para la que se hizo tal discriminación. Agrupando las categorías consideradas por la Dirección de Estadísticas y Censos, fijamos los siguientes grupos de edad:

De 10 a 19 años (adolescentes)
De 20 a 39 años (jóvenes)
De 40 a 59 años (adultos)
De 60 años y más (tercera edad)

Atendiendo a que la fijación de la cantidad de encuestados por cada punto de muestra se determinó de tal modo que se cubriera un 10 % de la población total de cada una de las aldeas consideradas, las cuotas obtenidas finalmente fueron las siguientes:

Distribución de casos según sexo, edad y localidad de residencia									
Sexo / **Pueblo**	**Masculino por rango de edad**				**Femenino por rango de edad**				**Totales**
	10 a 19	**20 a39**	**40 a 59**	**60 y +**	**10 a 19**	**20 a 39**	**40 a 59**	**60 y +**	
Salto	4	5	4	3	2	4	3	2	**27**
Spatzenkutter	6	9	7	6	6	10	8	5	**57**
Brasilera	8	13	10	7	9	16	13	9	**85**
Valle María	15	25	20	14	14	25	19	14	**146**
Totales por edad	**33**	**52**	**41**	**30**	**31**	**55**	**43**	**30**	**315**
Totales por sexo	**156**				**159**				
Total final	**315**								

Tabla 5

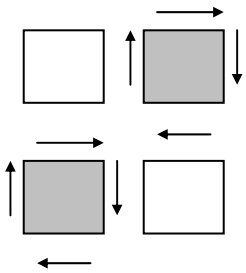
En el plan de campo aplicado se tomaron, como ya dije, cuatro puntos de muestra:

- Aldea Brasilera
- Aldea Salto

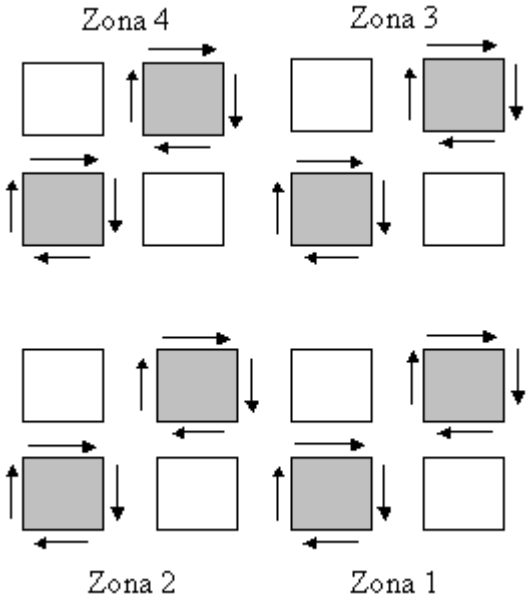
- Aldea Spatzenkutter
- Villa Valle María

El criterio de selección de estos puntos es el hecho de que se trata de las aldeas madres de confesión católica fundadas por la corriente entrerriana del contingente de inmigrantes alemanes del Volga.

La aplicación del cuestionario se realizó sobre la población urbana de las aldeas entre el 5 y el 14 de junio del 2000, y yo fui la única encuestadora encargada de hacerla. En principio había decidido utilizar la siguiente estrategia: en un radio de cuatro manzanas, dejaría un cuestionario en una casa de por medio, siguiendo el sentido de las agujas del reloj, saltearía la siguiente manzana, administraría en la subsiguiente y saltearía la restante, de este modo:



Luego pasaría a la manzana contigua, evitando que las manzanas encuestadas se enfrenten con las consultadas en la etapa anterior, y así sucesivamente:



Pero al iniciar el trabajo en la primera manzana, en Villa Valle María, comprendí que la gran cantidad de rechazos, sumado al gran porcentaje de población rural que tienen las aldeas, me impediría cubrir la cantidad de encuestados en cada localidad, así que opté por encuestar todas las manzanas, tomando un sujeto casa de por medio, y distribuyéndolos en el sentido de las agujas del reloj.

El sistema de aplicación que adopté consistió en localizar una calle guía que me permitiera dividir la aldea en dos zonas para abordar. En Valle María y Spatzenkutter esta vía fue la ruta provincial Nº 11, que las atraviesa, en Brasilera y Salto la calle principal de la aldea, que es la que cruza frente a la iglesia. Ubicada entonces en la primera manzana de cada aldea, debía localizar luego en la vivienda determinada un sujeto que correspondiera a las cuotas fijadas, exponerle mi objetivo al realizar la encuesta (que no era explícito), el destino de los datos obtenidos, para que decidiera si deseaba responderlo. Una vez obtenida su aprobación, dejaba el cuestionario haciendo algunas observaciones respecto de las preguntas que podrían presentar dificultades al responder, y pasaba a retirarlo media hora después. En las aplicaciones piloto había determinado que el tiempo necesario para completar el cuestionario oscilaba entre los 15 y los 20 minutos.

El hecho de no explicitar el verdadero tema del trabajo de investigación obedecía a la necesidad de no poner sobre aviso al encuestado que se indagaría principalmente acerca de sus opiniones y actitudes hacia la sexualidad, justamente por las particularidades que rodean a esta temática en estos pueblos, según mi hipótesis de trabajo. Les explicaba que mi objetivo era averiguar acerca de las costumbres actuales de estas aldeas fundadas por inmigrantes, para determinar en qué medida se conservaban.

Justamente por esta razón decidí aplicar los cuestionarios correspondientes al grupo etáreo comprendido entre los 10 y los 19 años en los centros escolares de los pueblos, previa autorización de sus autoridades, para evitar que la presencia o intromisión de los padres o familiares pudiera influir en la respuesta de los jóvenes. Por eso encuesté a algunos de los alumnos de las escuelas de nivel medio "Carlos Pellegrini" de Villa Valle María y "Nicolás Avellaneda" de Aldea Brasilera, a las que a su vez asisten chicos de Aldea Salto y Aldea Spatzenkutter. Esto me permitió también no detener la jornada de trabajo en las horas de la siesta. En los colegios la aplicación se hizo entregando a los alumnos, en grupos de aproximadamente cinco, seleccionados al azar, pero teniendo en cuenta que pertenecieran en la cantidad necesaria a las aldeas investigadas, el cuestionario, previas explicaciones del motivo y las preguntas que pudieran presentar dudas en la respuesta, y controlando que lo respondieran sin consultarse entre sí.

La aplicación de los cuestionarios me insumió cuatro días en Valle María, tres en Brasilera, dos en Spatzenkutter y uno en Salto. La gran cantidad de rechazos de los vecinos a ser encuestados, y las malas condiciones climáticas (fueron días de llovizna intensa, y muchas de las calles de las aldeas no están asfaltadas), dificultaron en gran medida la localización de los sujetos. Luego me detendré en los problemas que se presentaron en el trabajo de campo, pero ahora quiero referirme al cuestionario administrado, que fue el siguiente:

1) Edad:.....

2) Sexo:

☐ Masculino

☐ Femenino

3) Localidad:

- ☐ Aldea Brasilera
- ☐ Aldea Salto
- ☐ Aldea Spatzenkutter
- ☐ Villa Valle María

4) ¿Qué nivel educativo ha alcanzado?

- ☐ Ninguno
- ☐ Primario incompleto
- ☐ Primario completo
- ☐ Secundario incompleto
- ☐ Secundario completo
- ☐ Terciario o universitario incompleto
- ☐ Terciario o universitario completo

5) a) Situación familiar

- ☐ Soltero/a
- ☐ Casado/a
- ☐ En pareja sin papeles
- ☐ Separado/a
- ☐ Divorciado/a
- ☐ Viudo/a

5) b) ¿Tiene hijos?

- ☐ Sí
- ☐ No

6) a) ¿Cuál es su ocupación?

- ☐ Estudiante
- ☐ Empleado/a
- ☐ Cuentapropista
- ☐ Profesional independiente
- ☐ Propietario pequeña empresa
- ☐ Propietario mediana o gran empresa
- ☐ Ama de casa
- ☐ Jubilado/a
- ☐ Desocupado/a
- ☐ Comerciante

6) b) ¿En qué pueblo o ciudad realiza esta actividad?

.....

7) ¿Qué ascendencia tiene usted? (puede marcar más de una opción si es necesario)

☐ Alemana del Volga
☐ Española
☐ Italiana
☐ Otra. ¿Cuál?.....

Comencemos con uno de los aspectos que más caracterizan a nuestras aldeas, la actividad religiosa.

8) a) ¿Pertenece a alguna religión?

☐ Sí
☐ No

(Si su respuesta es NO, pase a la pregunta 10).

8) b) ¿Cuál?

☐ Católica
☐ Protestante
☐ Judaica
☐ Otra. ¿Cuál?.....

9) ¿Cuáles de estas actividades religiosas realiza? ¿Con qué frecuencia lo hace?

☐ Asistencia a misa ⟶ Frecuencia con que lo hace en un período de 6 meses: ☐ veces

☐ Confesión ⟶ Frecuencia con que lo hace en un período de 6 meses: ☐ veces

☐ Rezo ⟶ Frecuencia con que lo hace:

- ☐ A diario
- ☐ Sólo en las liturgias
- ☐ Sólo cuando tengo problemas

☐ Otras. Especificar:

.....
.....

10) ¿A cuál de estas instituciones considera la más importante en su vida? (Enumérelas de menor a mayor según un orden de importancia, colocando el número dentro de cada casillero. No necesita marcar todas las opciones)

- ☐ Gobierno
- ☐ Iglesia
- ☐ Familia
- ☐ Escuela o Facultad
- ☐ Empresa o institución en la que trabaja
- ☐ Club
- ☐ Otra ¿Cuál?.....

Ahora pasemos a los aspectos culturales y recreativos.

11) a) ¿Realiza alguna actividad cultural en su tiempo libre?

- ☐ Si
- ☐ No

11) b) ¿Cuál?

.....
.....

12) a) ¿Practica algún deporte?

- ☐ Si
- ☐ No

12) b) ¿Cuál?

- ☐ Fútbol
- ☐ Vóley
- ☐ Básquet
- ☐ Ciclismo
- ☐ Otro ¿Cuál?.....

12) c) ¿Dónde practica este deporte?

.....

13) a) ¿Mira televisión habitualmente?

- ☐ Sí
- ☐ No

13) b) ¿Cuántas horas diarias mira televisión aproximadamente?

.....

13) c) ¿Qué tipos de programas prefiere mirar? (Puede elegir hasta dos opciones).

☐ Telenovelas
☐ Noticieros
☐ Documentales
☐ Películas
☐ Programas de opinión
☐ Series de aventuras
☐ Programas de entretenimientos
☐ Otros.

¿Cuáles?.....

13) d) Se discute si la televisión tiene o no influencia en nuestras costumbres. Usted diría que:

☐ Más bien sí
☐ Más bien no

13) e) ¿Por qué?

.....
.....

14) a) ¿Come habitualmente comidas típicas del grupo de inmigrantes que fundó su pueblo? (Alemanes del Volga)

☐ Si
☐ No

14) b) ¿Puede mencionar algunos de estos platos típicos?

.....
.....
.....

14) c) ¿Sabe preparar algunos de estos platos típicos?

☐ Si
☐ No

15) a) ¿Conoce algunas de las melodías tradicionales del grupo de inmigrantes que fundó su pueblo?

☐ Si
☐ No

15) b) ¿Sabe bailar estas melodías como se lo hacía antiguamente?

☐ Si

☐ No

Ahora pasemos a un tema un poco más difícil, el sexo. Pero al contestar recuerde que este cuestionario es anónimo.

16) a) ¿Cree usted que debe haber educación sexual en las escuelas?

☐ Sí

☐ No

16) b)¿Por qué?

.....
.....
.....

16) c) ¿A qué edad cree que sería bueno iniciar la educación sexual en las escuelas?

☐ A los 5 años

☐ A los 8 años

☐ A los 12 años

☐ A los 15 años

☐ A los 17 años

17) a) Hay mucha gente que está a favor de las relaciones sexuales iniciadas a temprana edad, y otros creen que no es bueno. Si usted tuviera que opinar en relación a jóvenes que no sean sus hijos o parientes cercanos, ¿de qué edad diría usted: "¡ qué pronto que empezaron!"?

	☐ 16 años	☐ 21 años
	☐ 17 años	☐ 22 años
☐ 13 años	☐ 18 años	☐ 23 años
☐ 14 años	☐ 19 años	☐ 24 años
☐ 15 años	☐ 20 años	☐ 25 años

17) b) ¿Qué opina de las relaciones sexuales iniciadas a esa edad? (Puede elegir hasta dos opciones, decidiendo cuál le parece de mayor importancia)

	1º	2º
El chico/a no está preparado/a		
No es bueno para su salud		
Es una presión de la sociedad actual		
Es un pecado		
Otra ¿Cuál?.....		

18) ¿Qué opina de las relaciones sexuales mantenidas antes del matrimonio? (Puede elegir hasta dos opciones, decidiendo cuál le parece de mayor importancia)

	1º	2º
Son algo natural		
Son inevitables en la sociedad actual		
Son una aberración moral		
Son comprensibles si la boda está programada		
Una vez "vaya y pase"		
Otra ¿Cuál?.....		

19) ¿Qué opina de las relaciones sexuales mantenidas fuera del matrimonio? (Puede elegir hasta dos opciones, decidiendo cuál le parece de mayor importancia)

	1º	2º
Son la consecuencia de un matrimonio infeliz		
Una vez no pasa nada		
No deben hacerse, porque es una falta de respeto a la pareja		
Son el resultado de un relajamiento de la moral		
Si sirven para mantener el matrimonio o la familia se justifican		
Si lo hiciera me ganaría el infierno		
Los papeles no tienen por qué limitar en ese sentido		
No es para lo que hemos sido hechos		
Yo sí puedo hacerlo, pero mi pareja no		
Son una traición a lo que se ha prometido		
Otra ¿Cuál?.....		

20) Es habitual asignarle valor a la sexualidad para distintas cosas. ¿Qué orden de importancia le daría usted a las siguientes posibilidades? (Colóqueles un número en el casillero según la importancia que tiene para usted. No es necesario que elija todas las opciones)

- ☐ Formar una familia
- ☐ Sentir placer
- ☐ Dar y recibir afecto
- ☐ Cumplir con una necesidad biológica
- ☐ Dar satisfacción al otro
- ☐ Evitar conflictos en la pareja
- ☐ Otra ¿Cuál?.....

21) ¿ Qué diría que es la homosexualidad?

- ☐ Una elección
- ☐ Una enfermedad
- ☐ Una perversión
- ☐ Una ofensa a Dios
- ☐ Otra ¿Cuál?.....

22) Si usted alguna vez ha tenido relaciones sexuales, ¿con qué frecuencia diría que las tiene o tuvo) (Marque en el casillero que más se acerque a su respuesta. Si no ha tenido relaciones sexuales, o prefiere no contestar sobre este aspecto, puede omitir la respuesta).

- ☐ Semanalmente
- ☐ Cada quince días
- ☐ Cada mes
- ☐ Cada 3 meses
- ☐ Cada 6 meses
- ☐ Cada año o más

Las 7 primeras preguntas son de tipo identificatorio, categorizadas en su mayoría. En el caso de la pregunta 6b, orientada a determinar la proporción de personas que realiza en la ciudad la actividad a la que se dedica, lo que puede modificar las particularidades culturales propias de las aldeas, es de tipo abierta, pero fue categorizada luego según las siguientes opciones:

a) Misma aldea
b) Otra aldea
c) Ciudad

Las preguntas 8 a 10 operacionalizan la variable “religiosidad”. En la pregunta 9 la consulta sobre la asistencia a misa fue categorizada con posterioridad para su interpretación y cruce con preguntas que implicaran otra variable:

a) Ninguna.
b) 1 a 6 veces en 6 meses
c) 7 a 12 veces en 6 meses
d) 13 a 24 veces en 6 meses
e) 25 a 36 veces en 6 meses
f) 37 y más veces en 6 meses

Se hizo lo propio con la consulta sobre si el encuestado realiza alguna otra actividad religiosa, de lo que surgió la siguiente categorización:

a) Catequesis infantil
b) Catequesis familiar
c) Pequeñas comunidades
d) Laico/a
e) Otra

Las preguntas 11 a 15 actúan como distractoras, es decir, operan en función del objetivo de no hacer evidente que uno de los aspectos sustantivos a indagar por el cuestionario es la actitud y concepción que el encuestado tiene acerca de la sexualidad. Por lo tanto sus respuestas no fueron tabuladas, excepto las correspondientes a las preguntas 13 a, b, d y e, que pueden tener vinculación indirecta con la temática abordada. La pregunta 13 e, abierta, fue luego categorizada de este modo:

- Las argumentaciones de los que respondieron “más bien sí”:

1) Nos permite estar informados
2) Crea modelos que los niños y jóvenes imitan
3) Nos permite aprender cosas nuevas
4) Muestra cosas alejadas de la moral
5) Nos informa, pero también muestra cosas indebidas
6) Nos induce a consumir
7) Genera violencia
8) Provoca la pérdida de diálogo en la familia
9) La gente opina lo que dice la TV
10) Muestra costumbres más modernas y de otros lugares
11) No es educativa
12) Por su difusión masiva
13) Estamos acostumbrados a la TV
14) Refleja problemas habituales
15) Hace que se pierdan las costumbres

16) Ejerce una influencia nociva si no se tiene preparación
17) Es una mala influencia
18) Cambia nuestras costumbres
19) Otra

- Los argumentos de los que responden “más bien no”:

1) A mí no me afecta
2) Las costumbres las transmite la familia, la TV no puede cambiarlas
3) No tiene nada que ver con la vida real
4) Si la persona tiene una buena formación no la puede afectar
5) Simplemente no influye
6) Otra

Las preguntas 16 a 22 operacionalizan la variable “sexualidad”. La 16 b, de tipo abierta, recibió la siguiente categorización posterior:

- Para los que respondían que sí debía enseñarse educación sexual en las escuelas:

1) Tienen que estar preparados para cuando llegue el momento
2) Cuanto menos se conoce más curiosidad se tiene
3) Deben conocer los riesgos y responsabilidades (enfermedades de contagio sexual, embarazos precoces, etc.), para prevenirlos
4) Los padres sienten vergüenza de tratar el tema con los hijos, o éstos de preguntarle a los padres
5) A nosotros no nos enseñaron sobre eso
6) Para conocer su cuerpo, el de los otros, y aprender a respetarlos
7) Es preferible que lo aprendan en la escuela antes que en la calle
8) Al ser un aspecto de la vida cotidiana debe formar parte de la educación
9) Es mejor que lo enseñe un profesional, o alguien que sepa del tema
10) La sexualidad comienza hoy a utilizarse a temprana edad
11) Siempre que se lo enseñen con moralidad

12) Para que sepan
13) Para evitar errores o frustraciones
14) Para que no sea un tema tabú y se lo tome como algo natural
15) La escuela es el lugar apropiado
16) Es necesario
17) Para compensar lo que los medios de comunicación no educan
18) Para evitar malas interpretaciones
19) Otra

- Para los que respondían que no debía enseñarse educación sexual en las escuelas:

1) Son demasiado chicos para aprender eso
2) Querrán probar desde más jóvenes
3) Esas cosas las aprenden solos
4) La escuela no es el ámbito para hablar de ese tema
5) Eso deben enseñarlo los padres
6) Nosotros fuimos criados de otra manera
7) Los chicos ya saben demasiado
8) Los maestros no están preparados para enseñarlo con moralidad
9) No es bueno
10) Otra

En la pregunta Nº 18 se agregaron en la tabulación de las respuestas dos nuevas categorías que se repetían con cierta frecuencia:

- No deben hacerlo antes de casarse.
- La religión no lo autoriza.

A fin de agrupar en un único dato las diferentes conductas y opiniones con las que se operacionalizó la variable "religiosidad" (a saber: la frecuencia de asistencia a misa, de confesión, de rezo —pregunta 9— , y la importancia que el encuestado asigna a la institución eclesiástica en su vida —pregunta 10—), para poder establecer ciertos cruces con las preguntas

correspondientes a la variable “sexualidad”, apliqué una categorización posterior que determina el grado de intensidad de la práctica religiosa de cada encuestado que dice pertenecer a alguna religión, según los siguientes parámetros:

En primer lugar apliqué una valoración a la frecuencia en la asistencia a misa:

Baja Frecuencia: Ninguna
1 a 6 veces en 6 meses
Mediana Frecuencia: 7 a 12 veces en 6 meses
13 a 24 veces en 6 meses
Alta Frecuencia: 25 a 36 veces en 6 meses
37 y más veces en 6 meses

Luego hice lo propio con la frecuencia en la confesión:

Baja Frecuencia: Hasta 2 veces en 6 meses
Mediana Frecuencia: De 3 a 5 veces en 6 meses
Alta Frecuencia: 6 veces y más en 6 meses

Así quedó conformada la escala de valores:

Intensidad de la Práctica Religiosa	Frecuencia en la Asistencia a Misa	Frecuencia de la Confesión	Frecuencia del Rezo	Institución de mayor importancia*
Alta	Alta	Alta	A diario	1
	Alta	Alta	En liturgias	1
	Alta	Alta	A diario	2
	Alta	Alta	En liturgias	2
	Alta	Media	A diario	1
	Alta	Media	A diario	2
	Alta	Media	A diario	3
	Alta	Baja	A diario	1
	Alta	Baja	A diario	2
	Alta	Baja	A diario	3
	Media	Alta	A diario	1
	Media	Alta	A diario	2
	Media	Media	A diario	1
	Media	Media	A diario	2
	Media	Baja	A diario	1
Media	Alta	Baja	En liturgias	2
	Alta	Baja	En liturgias	3
	Media	Alta	En liturgias	-•
	Media	Alta	A diario	3
	Media	Alta	En liturgias	2
	Media	Media	En liturgias	3
	Media	Media	En problemas	2
	Media	Media	En problemas	3
	Media	Media	En problemas	-
	Media	Media	A diario	-
	Media	Media	En liturgias	2
	Media	Baja	A diario	1
	Media	Baja	A diario	2
	Media	Baja	A diario	3
	Media	Baja	A diario	-
	Media	Baja	En liturgias	2
	Media	Baja	En liturgias	3
	Media	Baja	-	3
	Baja	Media	A diario	1
	Baja	Media	A diario	2
	Baja	Media	A diario	3
	Baja	Baja	A diario	1
	Baja	Baja	En liturgias	1

* La cifra colocada en este casillero indica el número de orden que el encuestado asignó a la iglesia dentro de las instituciones importantes en su vida.

• Implica que el encuestado no incluyó a la iglesia dentro de las tres instituciones más importantes de su vida.

(Continuación)

Baja	Media	Baja	En problemas	3
	Media	Baja	En problemas	-
	Baja	Baja	A diario	2
	Baja	Baja	A diario	3
	Baja	Baja	A diario	-
	Baja	Baja	En liturgias	2
	Baja	Baja	En liturgias	3
	Baja	Baja	En liturgias	-
	Baja	Baja	En problemas	2
	Baja	Baja	En problemas	3
	Baja	Baja	En problemas	-
	Baja	Baja	-	2
	Baja	Baja	-	-

Tabla 6: Construcción del índice de Intensidad de Práctica Religiosa

Esta categorización no abarca todos los casos posibles, sino sólo aquellos que se dieron en la muestra y debieron ser categorizados.

La tabulación de los resultados se hizo utilizando un recurso informático, el programa denominado SPSS (Statistical Package for Social Sciences), de uso bastante extendido en el análisis de datos estadísticos en ciencias sociales. Los gráficos, en cambio, fueron construidos en Excel, puesto que este aspecto del SPSS (al menos de la versión que pude conseguir) no es muy bueno estéticamente hablando.

Ahora sí quisiera referir algunas de las anécdotas ocurridas en el proceso de realización de la encuesta, las cuales considero que hablan claramente de la temática que aborda la tesis. En primer lugar, como decía, me sorprendió la cantidad de personas que rechazaban ser encuestadas, unos más diplomáticos que otros para eludirme: muchas mujeres me decían que no podían contestar si no estaban sus esposos, otros decían “no quiero comprometerme”, a pesar de que les explicara que los datos tendrían un uso exclusivamente académico. Es necesario aclarar que la mayor cantidad de rechazos ocurrieron en Villa Valle María, en forma proporcional al número de encuestados en cada población. Muchas veces la gente accedía a ser encuestada una vez que sabían que provenía de otra aldea (Brasilera), o me preguntaban mi apellido o ciertas relaciones de parentesco. Sin duda el estar vinculada al grupo fue un factor de gran ayuda para vencer la reticencia de los vecinos. También les preocupaba quién leería “eso”, o si acaso tenía alguna vinculación con la D.G.I. Otros simplemente decían que no les interesaba, cerraban la puerta y

me dejaban hablando sola, o espiaban por la ventana y no salían a atender. Quizás en estas actitudes podemos ver vestigios de aquel histórico temor al extraño al que nos referimos en el capítulo anterior. La arquitectura propia de las aldeas no contribuyó demasiado. Muchas de las casa no tienen un frente o entrada identificable desde afuera, por lo que acceder a ellas resultaba intrincado, más aún cuando los numerosos perros, propios de la vida de campo, no parecían amigables. En definitiva, una arquitectura que no ha sido pensada para recibir a los extraños.

En los encuestados de la tercera edad fue evidente la dificultad para comprender las preguntas, o para interpretar correctamente las indicaciones sobre cómo contestar, y un temor por escribir. Muchos me decían “mejor que te conteste mi nieto”, o “mi hija”. No faltó un caso en el que a poco de conversar con la encuestada debió renunciar a la tarea de responder el cuestionario porque no dominaba demasiado el castellano, puesto que usaba habitualmente el alemán. Aún hoy persiste en la gente mayor la deficiente formación escolar a la que hacíamos alusión.

Algunas personas, luego de contestar el cuestionario, me recomendaban que no lo aplicara a algún vecino. Por ejemplo en Spatzenkutter una señora me dijo que no encuestara al vecino de en frente, porque era un hombre separado, y cuando leyera las preguntas sobre sexualidad “me saldría con cualquier cosa”. En Aldea Salto una señora me advirtió que uno de sus vecinos no querría contestar las últimas preguntas, es decir, las que indagan acerca de la sexualidad.

En Villa Valle María fue notable la diferencia entre las dos zonas delimitadas en función de la disponibilidad de los vecinos para aceptar ser encuestados. En la primera zona, que constituyó el asentamiento original de la aldea, el rechazo fue muy grande. En la segunda, poblada con posterioridad, con evidente mayoría de matrimonios jóvenes, hubo muy pocos rechazos.

En la misma localidad un señor me explicaba, en referencia a la pregunta sobre qué pensaba acerca de la homosexualidad, que había leído una revista estadounidense en la que se decía que era una proyección en los hijos de las relaciones anales mantenidas por sus padres para evitar la concepción.

Al retirar el cuestionario muchos manifestaban dudas en cuanto a la pregunta sobre la pertenencia a alguna religión. Pensaban que les estaba preguntando si pertenecían a alguna secta, tan natural resultaba su pertenencia a la religión católica que no concebían la necesidad de explicitarla. El habitus nos hace percibir el mundo como evidente.

Una señora de Valle María me invitó a pasar y sentarme mientras esperaba que su esposo terminara de responder el cuestionario, pues se había retrasado. En ese lapso conversó conmigo, y me hizo algunas preguntas sobre mi vida privada. Cuando supo que me había casado con un chileno exclamó: "¡Lo que debe ser en tu casa!, ¡te casaste con un 'swartz' (negro)!". Resabios de una conducta de rechazo al extraño.

Pero sin duda la anécdota más notable tuvo lugar en Aldea Salto, en una charla que mantuve con la directora de la escuela primaria, donde pretendía aplicar algunos cuestionarios entre los alumnos del último curso. Al momento de llegar (justo a la hora de entrada a clases) me llamó la atención que en una escuela pública y laica se hicieran la señal de la cruz y rezaran una oración luego de izar la bandera. La docente me sugirió que no aplicara las preguntas referidas a la sexualidad, porque eso podría generarles problemas con los padres. Fue entonces cuando hizo este llamativo relato, para ilustrarme la naturaleza de la situación que podría generarse: en una clase en la que explicaban la evolución del feto dentro del vientre materno, un niño de aproximadamente 11 años comenzó a golpear su cabeza contra la pared, gritando "¡no, no, no!". La maestra le preguntó por qué gritaba, y ante la insistencia el niño respondió que él no había estado en la panza de su madre. La docente le dijo entonces que él sí estuvo en la panza de su mamá, y a su vez ella en la de su abuela, y que la misma maestra había estado en la panza de su madre. Como el alumno no cambiaba de actitud, la maestra lo llevó a la cocina y le siguió explicando, pero el chico continuó gritando que no era así, que en su casa le explicaron que a él lo pescaron en un río. Para refutar esta idea la maestra le preguntó si no recordaba que cuando su mamá estaba embarazada de su hermano menor tenía una "panza grande", y luego adelgazó. El chico lo negó diciendo que a su hermano lo habían comprado en un negocio de la ciudad de Diamante. La maestra le pidió que cuente en su casa la explicación que le habían dado en la escuela, y a la semana siguiente llegó el padre reclamando, porque esa clase le había ocasionado un problema familiar.

En otra ocasión debían consultar a los padres si autorizaban a impartir educación sexual a sus hijos, por lo que las maestras llamaron a reunión. Advertidas de que la directora anterior de la institución había tenido problemas con el pueblo por el mismo tema, trataron de exponer el interrogante de una manera muy sutil. Empezaron diciéndoles que les explicarían a los chicos de jardín de infantes cómo debían higienizarse, que después les explicarían que las nenas eran diferentes de los nenes. Hasta allí todos estaban de acuerdo con lo que se enseñaría, pero cuando la maestra dijo "también vamos a enseñar algo de educación sexual", los padres se opusieron totalmente, a pesar de que les explicaban que lo que habían dicho anteriormente también estaba comprendido dentro de la educación sexual. Definitivamente los padres no lo autorizaron, así que las maestras tratan de meter "bocadillos" sobre el tema en cualquier clase, procurando generar interrogantes en los alumnos, pero sin explicitar que se está haciendo educación sexual.

Las Entrevistas

La segunda técnica de registro de datos utilizada es, como ya dijimos, la entrevista en profundidad. El material obtenido de esta manera constituye el corpus —entendiendo por tal, en función de Deleuze, un conjunto de frases y textos del que podemos extraer enunciados[163]— sobre el que he tratado de detectar marcas —*"propiedades significativas cuya relación, sea con las condiciones de producción o reconocimiento, no está especificada"*[164]— y transformarlas en huellas —operación que se produce *"cuando la relación entre una propiedad significante y sus condiciones (sea de producción o de reconocimiento) se establece"*[165]—, a partir de especificar la vinculación entre estas marcas y las condiciones de producción —*"determinaciones que dan cuenta de las restricciones de generación de un discurso o de un tipo de discurso"*[166]— y las condiciones de reconocimiento —*"determinaciones que definen las restricciones de su recepción"*[167]— de la estructura discursiva que conformó a esos sujetos que se apropian de ella a través de la enunciación. A esta última afirmación subyacen dos ideas que es necesario explicitar:

[163] DELEUZE, Gilles. *Foucault*, 1991, p. 26.
[164] VERÓN, Eliseo. Op. cit., p. 129.
[165] Ibidem.
[166] Ibidem, p. 127.
[167] Ibidem.

primero, que el sujeto se construye discursivamente, y segundo, que el sujeto se apropia del discurso a través de la enunciación, acción a través de la cual deja sus huellas en él.

Si la semiosis social es infinita —es decir que unas condiciones de producción generan unas condiciones de reconocimiento que a la vez generan unas condiciones de producción... y así sucesivamente—, mi tesis apuntará a inmovilizar breve y artificialmente este fluir discursivo, con fines comprensivos, y capturar algún enunciado que surja de la apropiación que hacen los entrevistados de la estructura discursiva que los constituye como tales.

Bien, detengámonos y volvamos un poco atrás. ¿Qué es un enunciado? Si seguimos el análisis que Deleuze hace del pensamiento de Foucault, creo que podríamos encontrar una definición en estas palabras: es *"cada momento del discurso en su irrupción de acontecimiento, en esta puntualidad en que aparece, y en esta disposición temporal que le permite ser repetido, sabido, olvidado, transformado"* [168].

Al emprender este trabajo de análisis discursivo estamos suponiendo que *"el sistema productivo deja huellas en los productos y que el primero puede ser (fragmentariamente) reconstruido a partir de una manipulación de los segundos..., analizando productos, apuntamos a procesos"*[169]. Asumimos que a través de un análisis del sentido de su discurso podemos llegar a conocer en parte ese proceso en el cual el sujeto se construye como tal en el discurso, y construye al mundo como objeto. En la medida en que el discurso es social, por más particular que sea el sujeto entrevistado, estará reproduciendo ese determinado discurso social. El trabajo de generar lecturas sobre ese discurso es sumamente delicado, puesto que no sólo nosotros interpretamos a nuestro interlocutor, sino que además sabemos que en lo que él dice está operando una interpretación. Es un trabajo constante sobre la simbolización. Pero justamente allí reside la riqueza que nos ofrece esta técnica de registro, puesto que si bien *"las estructuras objetivas que construye el sociólogo en el momento objetivista, al apartar las representaciones subjetivas de los agentes, son el fundamento de las representaciones subjetivas y constituyen las coacciones estructurales que pesan sobre las interacciones; ... por otro lado esas*

[168] FOUCAULT, Michel. "Contestación al Círculo de Epistemología". En: TERÁN, Oscar (comp.). Op. cit., p. 96.
[169] VERÓN, Eliseo. Op. cit., p. 124.

representaciones también deben ser consideradas si se quiere dar cuenta especialmente de las luchas cotidianas, individuales o colectivas, que tienden a transformas o a conservar esas estructuras"[170].

Este análisis discursivo no debe limitarse a lo dicho. También es necesario tratar de determinar qué es lo que calla el entrevistado, y por qué, qué forma de discreción le es requerida, puesto que como dice Foucault, los silencios *"son parte integrante de estrategias que subtienden y atraviesan los discursos"*[171]. En términos bourdianos, lo que es decible en un campo es el resultado de la puesta en forma: "*con esto quiero decir que las formas más específicas del discurso, sus propiedades de forma y no sólo de contenido, se deben a las condiciones sociales de su producción, es decir, a las que determinan lo que ha de decirse y las condiciones que determinan el campo en el cual se oirá lo que ha de decirse"*[172].

En Alfred Schütz también encontramos una validación para la utilización de la entrevista como técnica de registro de nuestra investigación, en el momento en que sostiene que adquirir una formación lingüística es adquirir una formación social, pues en el lenguaje encontramos el mundo de la vida cotidiana de nuestra situación histórica determinada.

Fundamentada ya su utilización, detengámonos en las circunstancias en las que fueron realizadas las entrevistas. El campo de aplicación de esta técnica fue únicamente Aldea Brasilera. Allí seleccioné cuatro personas a entrevistar, con los que mantuve dos encuentros con cada uno, que duraron aproximadamente una hora cada uno. Señalo la duración no porque estuviera estipulada, sino para que se considere este condicionamiento objetivo. El tipo de entrevista aplicada fue, obviamente, individual en cuanto al número de participantes, y semiestructurada sin cuestionario en cuanto a su forma, según la clasificación de Silvia Aguirre Caché[173].

[170] BOURDIEU, Pierre. "Espacio social y poder simbólico". En: *Sociología y cultura*, 1990, p. 129.
[171] FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de verdad*, 1990, p. 37.
[172] BOURDIEU, Pierre. "La censura". En: *Sociología y cultura*, 1990, p. 159.
[173] En: AGUIRRE BAZTÁN, Ángel (Ed.). *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*, 1997, p. 173 – 174.

En la transcripción de las charlas se advertirá que en algunos casos no realicé preguntas identificatorias, lo que se debe al conocimiento mutuo con mis entrevistados (en un pueblo tan pequeño todos sus habitantes se conocen). También se alude a muchas personas o lugares de la aldea cuya identidad no se explicita, porque mi conocimiento se da por supuesto por el hecho de haber vivido en el mismo lugar por muchos años.

Los entrevistados seleccionados, cuyos nombres en este caso son ficticios, fueron:

- Pablo Alem, 22 años, soltero. Estudiante de Licenciatura en Enfermería en la Facultad de Ciencias de la Salud, UNER, Concepción del Uruguay, a donde viaja semanalmente para hacer la cursada. A su vez ha ejercido su profesión (de enfermero profesional) en diversas instituciones de la localidad y la zona: Centro de Salud y Centro de Jubilados y Pensionados (Aldea Brasilera), y Hospital Fidanza (Colonia Ensayo).
  Criterio de selección: Es "acusado" de homosexual en la comunidad, por sus comportamientos afeminados.
- Alejandra Basgall 20 años, soltera. Cursa su educación media en una escuela nocturna en la ciudad de Paraná, y durante el día trabaja en una pequeña empresa familiar de tejidos de angora con sus padres.
  Criterio de selección: Tiene una activa participación en la vida religiosa, a través de la preparación del coro y la dirección de un grupo de jóvenes de la iglesia.
- Ana María Rodríguez, 46 años. Es ama de casa y madre de dos adolescentes. Participa de la Comisión Cooperadora de la escuela secundaria de la aldea.
  Criterio de selección: Es "laica" y tiene una participación intensa en la práctica religiosa de la comunidad (catequista, colaboradora en el desarrollo de las liturgias).
- Juana Gálvez, 86 años, soltera. Es jubilada.
  Criterio de selección: Tiene una práctica religiosa muy intensa y ha hecho público su rechazo a la instalación del boliche bailable en la aldea.

Consideré inconveniente que el contrato inicial de las entrevistas se estableciera a partir del hecho de explicitar el verdadero tema de mi tesis. Por eso opté por decirle a los entrevistados que

mi trabajo versaba sobre la disminución de la intensidad de la práctica religiosa en los jóvenes de la aldea, para así poder suponer como terreno de conversación la vida religiosa del pueblo.

Por un principio de honestidad quiero aclarar que con Pablo Alem me unen lazos de parentesco. Sin embargo su elección me pareció irremplazable, puesto que es el único chico en la aldea, hoy por hoy, identificado/construido como homosexual.

Capítulo IV

Los resultados del trabajo de campo: la vida

Biografías y porcentajes para un mismo enunciado

Historia de un sendero

Llegamos al momento decisivo, al espacio en el que, con los datos obtenidos en el escenario de la investigación, trataremos de encontrar en las significaciones que en torno al cuerpo y la sexualidad poseen/construyen nuestros sujetos, las huellas del dispositivo cristiano de la sexualidad. Pero antes quisiera referir brevemente por qué senderos he llegado a esta búsqueda.

Mi inquietud en torno a esta temática (o por los entornos de esta temática) se materializa por primera vez en un trabajo realizado por 1996 para la cátedra "Planificación e Investigación en Comunicación", y que puede considerarse un antecedente de esta tesis. Por entonces me planteaba este detonante: "¿Qué vinculación existe entre las conductas fuertemente codificadas, que desencadenan un repliegue sobre sí y una oposición frontal a cualquier comportamiento que aparezca como 'diferente', en la aldea considerada como campo de investigación —Brasilera—, y su conformación a partir de un contingente inmigratorio?". La conjetura previa principal era que tal vinculación se establecía en esta operación: ante la situación de violencia que implicaba el atravesar un proceso migratorio, esta comunidad reaccionaba en forma condenatoria a la agresión que implicaba la presencia del otro. Ello se había arraigado en el habitus de sus descendientes, y esa conducta de exclusión de "lo distinto" se canalizaba actualmente, sobre todo, a través del eje oposicional "prácticas religiosas intensas – alejamiento de la iglesia", que tendría por principales agentes, respectivamente, a viejos y jóvenes.

Aquella primera conjetura, si bien intuitiva, era superficial, caía en la trampa del "objeto preconstruido" que advierte Bourdieu. El sentido común de quienes hemos vivido en estas aldeas nos dice que los jóvenes practican la religión con menos asiduidad, y en general son menos cerrados que la gente mayor. Pero como dice Bourdieu, "*construir un objeto científico significa*

romper con el sentido común, con representaciones compartidas por todos[174]. Al leer repetidas veces el corpus de entrevistas de aquel trabajo surgió claramente un enunciado potente, que es el que me llevaría a la conjetura definitiva que sostuve en aquella monografía: *"Si bien ese comportamiento rígido y defensivo de la gente de la aldea está vinculado con la constitución inmigratoria de esta población, esta rigidez, esta codificación, opera sobre todo sobre el habitus sexual de esta aldea, y ello en función del carácter de punto nodal que adquirió el discurso-iglesia en la práctica articulatoria de la nueva identidad que debió construirse luego de su dislocamiento, operado por la situación traumática que implicó el proceso migratorio, discurso eclesiástico que vincula a la sexualidad con el pecado"*[175].

Enriquecida por las lecturas que he realizado para esta tesis, y sustentada por un trabajo de campo mucho más arduo, creo hoy que aquella hipótesis era demasiado abarcativa, lo que no le quita su mérito: abrió el campo definitivo de mi investigación, la sexualidad. Por eso es que ahora, con este análisis de los datos de la encuesta y el corpus de entrevistas sólo pretendo demostrar que las huellas del dispositivo cristiano de la sexualidad son claras y profundas en el imaginario de estos pueblos. La explicitación de la vinculación de este hecho con el doble proceso migratorio de este contingente es un tema de suficiente envergadura como para generar otro proceso de investigación autónomo, posibilidad que queda abierta. Yo sólo avanzaré de manera introductoria en él.

Finalmente, antes de pasar a lo medular del trabajo, cabe preguntarse: ¿por qué es el sexo el enunciado/cicatriz del imaginario de este pueblo?, es decir, el lugar en el que se condensan los hilos de este discurso social, para cerrar las heridas de una identidad dislocada? Porque, como dice Foucault, el sexo, como portador de una fuerte voluntad de verdad, ha sido en Occidente, desde el cristianismo, el núcleo donde se decide nuestro devenir como especie y nuestra verdad de sujetos humanos. No es casual, pues, que emerja en esta formación social, siendo un punto nodal en la articulación de toda identidad.

[174] BOURDIEU, Pierre. *Respuestas. Por una antropología comprensiva*, 1995, p. 177.
[175] STANG, Ma. Fernanda. *El sexo peregrino*. Trabajo monográfico para la cátedra "Planificación e Investigación en Comunicación", Licenciatura en Comunicación Social, Fac. de Cs. de la Educación, UNER, Paraná, 1996.

La práctica religiosa: intensa y ritualizada

Hemos visto en la historización de este pueblo peregrino que su rasgo distintivo es una intensa religiosidad, y que uno de los hechos capitales en la conformación de este profundo habitus religioso es el haber atravesado dos procesos migratorios en un lapso breve de tiempo para la historia de un pueblo. Nuestro propósito no es detenernos en este vínculo, pero si atendemos a Freud, y otros autores coincidentes con él como Nottingham y Malinowsky, cuando nos hablan de la religión como una respuesta a dos fuentes de tensión principales, a saber, el atentado contra nuestra supervivencia biológica y social, concluimos que es más que plausible esta explicación. La situación a la que se enfrenta un inmigrante activa estas dos fuentes de tensión, más aun considerando las particularidades del asentamiento ruso: un nuevo ambiente físico, con crudas condiciones climáticas, manadas de lobos y tribus bárbaras poniendo en peligro sus vidas, la pérdida de ciertos vínculos, la necesidad de adaptarse a nuevas instituciones, a nuevas prácticas, a nuevas relaciones sociales, son sin duda elementos que embisten contra la supervivencia biológica y social de un pueblo. Se entiende entonces por qué la intensidad de las manifestaciones religiosas, se comprende por qué la religión será el punto nodal en la articulación de su shockeada identidad.

Leyendo el corpus de entrevistas se advierte que esta particularidad cultural aún sigue moldeando el habitus de sus descendientes. El de los entrevistados es claramente un mismo discurso social, enunciado desde diferentes posiciones de sujeto, y articulado en torno a un punto nodal que se distingue fácilmente, la religión. Aún Pablo, que como veremos luego tiene una posición marginal, desde cierta óptica, en el campo religioso-sexual, presenta un discurso en el que la religión es un elemento importante de su mundo de la vida cotidiana. Ahora bien, no en vano son los entrevistados más jóvenes los que pueden lograr un punto de vista externo respecto de esta característica tan propia de los alemanes del Volga. Inquirido sobre las costumbres propias de este grupo de inmigrantes Pablo dice: *"Después el hecho de que son muy católicos también"* (p. 369), y ante la misma consulta Alejandra responde: *"la religión también, son muy pegados a la religión"* (p. 330). El hecho de pertenecer al grupo etáreo en que la intensidad de la práctica religiosa es menor, les permite advertir una propiedad de su habitus que atribuyen en mayor medida a un pasado.

Los datos estadísticos corroboran la gran intensidad de la práctica religiosa de estos sujetos:



Gráfico 1

De los 313 casos que dicen pertenecer a alguna religión, el 49,8 % (156 casos) tiene una práctica religiosa de intensidad media, según los parámetros definidos al hablar de los aspectos metodológicos; un 30,7 % (96 casos) tiene una baja intensidad de práctica religiosa, y un 19,5 % (61 casos), alta. Sin embargo debemos atender al hecho de que los parámetros con que se definió la intensidad de la práctica religiosa son altos. Por ejemplo, una asistencia a misa de hasta 24 veces en 6 meses se definió como intensidad media, pero sólo en Villa Valle María, si bien tiene la mayor cantidad de encuestados, la misa se realiza a diario, en las tres restantes aldeas la frecuencia es semanal, excepto en ocasiones especiales como Cuaresma, Navidad, presencia periódica de misioneros o celebración de matrimonios. Esto significa que en estas poblaciones, en la mayor parte de los meses del año, sólo hay cuatro ocasiones mensuales de asistir a misa, es decir, aproximadamente 24 veces en 6 meses. Si a este hecho le sumamos el altísimo valor porcentual de quienes dicen pertenecer a alguna religión (99,4 %, de los cuales el 99 % son católicos), podemos hablar todavía de una población con una muy importante intensidad de práctica religiosa.

Si desagregamos el índice de intensidad de práctica religiosa en sus diferentes indicadores, la tendencia es la misma:

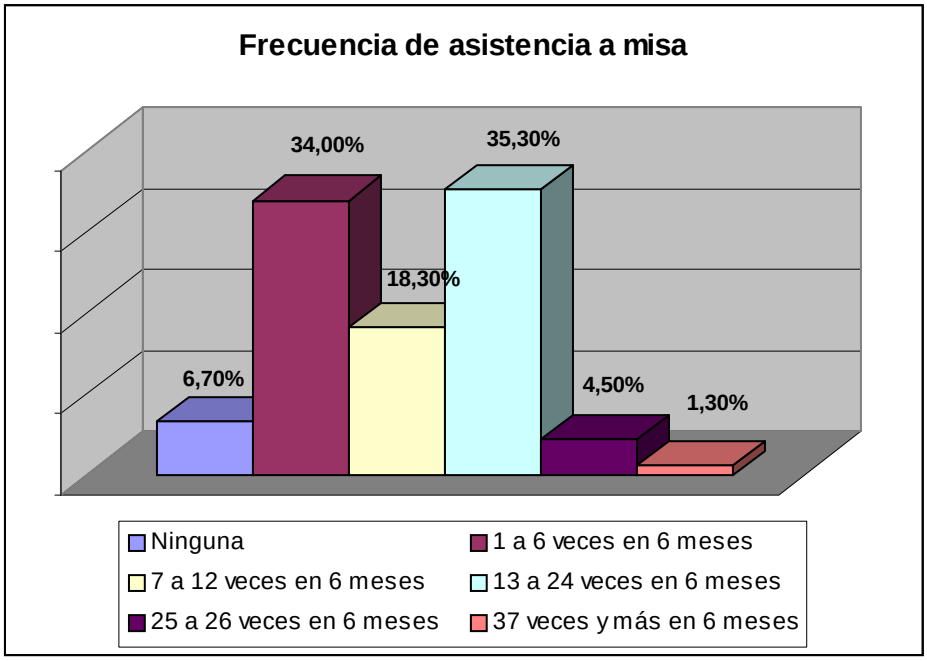


Gráfico 2

En cuanto a la asistencia a misa, sólo un 6,7 % de los 312 encuestados que responde esta pregunta no la presencia ninguna vez en un período de 6 meses. El 93,3 % restante lo hace con regularidad, sea ésta mayor o menor, lo que es un nivel porcentual más que importante. De ellos, la mayoría tiene una frecuencia mediana de asistencia a misa (53,6 % de 7 a 24 veces en 6 meses), un 34 % tienen lo que podría considerarse una baja frecuencia de asistencia (de 1 a 6 veces en 6 meses), y un 5,8 % asiste a misa con una regularidad muy frecuente (25 veces o más en 6 meses).

La asistencia a misa parece ser, en el acervo de conocimientos de estos sujetos, la principal forma de manifestación de la religiosidad, y este es uno de varios elementos que nos hablan de una forma de vivir la religión en la que cuentan más las apariencias que una conexión íntima con las creencias. Podría decirse que estamos en presencia de una vida religiosa muy ritualizada, institucionalizada, lo que se vincula con el fuerte clericalismo que caracterizó a los alemanes del Volga, y en el que luego nos detendremos. Ana María, "Tota" como se la conoce en el pueblo, piensa que: "*asistir a misa,... para un católico es lo principal no cierto, porque vos el domingo*

en la misa es donde vos te encontrás con Cristo porque vivís la pasión y muerte y la resurrección de nuestro Señor Jesucristo" (p. 385). En esta frase y en muchas otras, tanto de esta como de los demás entrevistados, aparecen expresiones que constituyen claras citas de la liturgia. Más adelante, argumentando la necesidad de cumplir con la asistencia a misa, explica: *"dios creó al mundo, y justamente el día domingo descansó, y justamente el día domingo hay que dedicárselo, si él, mirá, vos te ponés a pensar, vos tenés siete días en la semana, de los siete días dios te pide una hora de los siete días, que se la dediqués a él, y bueno, y cómo no se la vas a dedicar"* (p. 403). Cuando señala las cosas que le desagradan de vivir en un pueblo como Brasilera, Pablo, al igual que la otra entrevistada joven (Alejandra), denuncia el "chusmerío", el "conventillerío", el permanente control crítico que los vecinos tienen sobre la vida de los demás. Uno de los motivos que puede generar esta crítica, según su opinión, es *"por ejemplo el ir a la iglesia, si vos no lo hacés eso es un motivo de crítica"* (p. 358). Hasta tal punto es importante la presencia semanal en la iglesia, que los vecinos lo hacen más allá de los desacuerdos con la prédica del sacerdote. Pablo señala indignado un sermón en el que el párroco reclama que ha disminuido la colaboración económica de los fieles de las aldeas, y cuenta en relación a la actitud de los vecinos frente a esta queja: *"entonces medio como que la gente está decepcionada por ahí de ciertas cosas, pero no por eso dejan de ir, siguen yendo igual"* (p. 372). El juego religioso es un pequeño universo de sentido en el que ciertas cosas pueden darse, y otras no, y ser un jugador implica aceptar ciertas convenciones y realizar determinados procedimientos apropiados, uno de ellos, asistir a misa. Quien no cumple con esta regla no acumulará suficiente capital, no será un jugador exitoso, y por eso es merecedor de las críticas de los demás jugadores.

Otros hechos y actitudes nos hablan de la importancia de las apariencias en la vivencia religiosa de estos sujetos. Por ejemplo, la forma en que los fieles se visten para presenciar la liturgia, "verdaderos desfiles de moda" según Alejandra. Pero Doña Juana, sin poner el acento en este rasgo, menciona al pasar una situación que nos habla de ello: los misioneros que llegaron a la aldea a principios del año pasado implementaron la modalidad de realizar la misa frente a las casas de algunos vecinos, y pidieron a los laicos que fuera en las viviendas de personas que no tienen un vínculo muy estrecho con la iglesia. Doña Juana menciona algunos casos en que las personas se resistían a aceptar, *"gente que no quería porque tienen la fachada muy fea delante de la casa"* (p. 428).

Son 311 los encuestados que responden la pregunta acerca de la confesión. De ellos un 74,9 % (233 casos) lo hace al menos una vez en un período de 6 meses, es decir que un 25,1 % (78 casos) no se confiesa ninguna vez en el mismo período. Entre quienes sí lo hacen, un 57,9 % del total (180 casos) se confiesa con poca frecuencia (1 o 2 veces en 6 meses), el 9,7 % (30 casos) lo hace con una mediana frecuencia (3 a 5 veces en 6 meses), en tanto que el 7,4 % (23 casos) se confiesa con mucha frecuencia (de 6 a 18 veces en 6 meses), dentro de las posibilidades que ofrece la asistencia eclesiástica que reciben las aldeas.

El rezo es una práctica heredada de una presencia antaño intensísima. Juana nos cuenta que cuando niña rezaba junto a su madre y sus hermanos *"de mañana al levantarnos, antes de comer, y cuando tocaba la campana del Ángelus"* (p. 412). El rezo diario es habitual entre los habitantes de estas localidades aún hoy, si bien ya no con tanta frecuencia, de hecho lo realiza un 78,4 % (243 caos) de las 310 personas que aportan este dato. El 13,5 % de ellos (42 casos) reza "sólo en las liturgias", y el 5,5 % (17 casos), "sólo cuando tiene problemas". Además un 12,4 % de los encuestados (39 casos) declara realizar otras actividades religiosas además de la asistencia a misa, la confesión y el rezo. Entre ellas se destacan la asistencia a Pequeñas Comunidades (grupos de charla y discusión acerca de temas vinculados a la vida religiosa), la catequesis familiar y las tareas propias de la figura del "laico".

En el imaginario social de este pueblo la institución eclesiástica sigue ocupando un lugar muy importante en la actualidad. Cuando se trata de decir cuál es la institución más importante en su vida, la mayoría de los encuestados señala a la familia en primer lugar (83,5 %, 263 personas), y un 10,2 % (32 casos) ubica a la iglesia en esta posición. Sin embargo la institución familiar está profundamente ligada a la eclesiástica en el discurso católico, según el cual la base de la salvación humana es una familia bien constituida (en el Concilio Vaticano II se afirma que *"La salvación de la persona y de la sociedad humana y cristiana está estrechamente ligada al buen ser de la comunidad familiar y conyugal"*), y por ende tal ligazón también está presente en el imaginario de estos sujetos (Alejandra, al decir por qué ocurren las relaciones sexuales precoces y la drogadicción, sostiene: *"Y, por la familia. Bueno, pero yo creo que todo lo que pasa ahora es por la pérdida de religión, de creencia. Porque vos viste que todo nace de la familia, porque*

siempre dicen que una familia unida, si reza o ama a dios se mantiene unida. Bueno, si la familia está unida, y es ***una familia bien****, o sea, una familia que, bueno, todo no,* ***que no están separados los padres, que no le mete los cuernos al marido****, que está bien, los chicos se crían felices, se crían con la ilusión de armar una familia igual que la suya"* [p. 317]).

Esta pregunta daba la opción de ordenar las instituciones según el lugar que el encuestado le otorgaba en su vida. De las 296 personas que señalaron una institución en segundo lugar, el mayor número se inclinó por la iglesia (55,4 %, 164 casos), y en menor cantidad lo hicieron por la escuela o Facultad (17,2 %, 51 casos), lo que demuestra que aún la valoración de las actividades religiosas prima por sobre las intelectuales.

En tanto el habitus de estos sujetos se va moldeando en un juego social de comunidades con una intensa religiosidad, y siendo el habitus, además de un esquema generador de prácticas, también un esquema de percepción de esas prácticas, las ideas y actitudes religiosas se hacen presentes permanentemente, y en todos los campos de esta formación social. Pablo por ejemplo comenta el caso de unos agricultores conocidos, que aún solicitan la autorización del sacerdote para trabajar los días domingo: *"hay gente que por ejemplo no trabaja los domingos, por ejemplo en tiempos de trillas, que por ahí qué sé yo, más ahora que los tiempos no dan, que hay mucha lluvia, vienen y le piden permiso al cura si pueden trabajar (...) Claro, porque es el descanso. Y bueno, entonces ellos para respetar, y además por el hecho de que tienen que faltar a la iglesia..."* (p. 369). Si con Bourdieu pensamos que los campos se vinculan por la estrategia unificada de una clase, y tenemos en cuenta la ausencia de estructura de clase en estas poblaciones, podríamos decir que en este caso los campos se vinculan por la estrategia unificada del discurso religioso cristiano.

La presencia de vocaciones religiosas en la familia, igual que antaño, continúa siendo motivo de orgullo. Doña Juana, al iniciar el primer encuentro, y comentando sobre la composición de su familia, se apura a decir:

"- Así que tenía ocho hermanos...

- Ocho, sí, cuatro varones y cuatro mujeres, entre ellos dos sacerdotes" (p. 411).

Después, a lo largo de los dos encuentros con esta entrevistada, la figura de sus hermanos sacerdotes se repite en muchas ocasiones.

Una de las fuentes psicológicas de muchas religiones, y de la cristiana en particular, es la esperanza en el más allá, es decir, la esperanza de una compensación en el más allá por las restricciones y sacrificios que se sufren en esta vida. Esta idea emerge en el discurso de Ana, cuando le pregunto por qué motivos tiene una práctica religiosa tan intensa: *"porque como me enseñaron de chica... y siempre me gustó participar en todo, tanto en hacer trabajos en la iglesia y todo, cuántos años lavé yo la ropa de la iglesia, sin cobrar un centavo, y para mí era una cosa grande, algo que, digo yo que* ***me lo acumulo para la eternidad****"* (p. 429). *"La eternidad es el consuelo de una existencia enajenada, un premio irreal para un sufrimiento real"*[176], afirma Marcuse. Una reflexión propia de una religión de salvación como el cristianismo.

Varios de los autores que citamos en el capítulo referido a la religión hacían alusión, directa o indirectamente, a la heteronomía del creyente en la religión católica. Alejandra hace manifiesta esta característica en un habitus modelado dentro de esta religión: *"yo por ahí le pido cosas* (a dios) *que no me da, pero no es porque no me las quiera dar, sino que porque a la larga yo me doy cuenta que eso que yo quería no era bueno para mí (...) Por eso yo jamás nunca le reproché nada a dios, yo creo que la solución está en él..., y todo lo que vos quieras conseguir está en él, si no te lo da, bueno, es que, o sea, eso no es bueno para vos"* (p. 322). Tenemos que aceptar con resignación lo que dios decide para nuestra vida.

Esta afirmación no es muy coherente con una idea que aparece tanto en Alejandra como en Tota, y en la que resuena el eco de una nueva enseñanza que la iglesia ha tratado de inculcar a sus fieles, una verdad que aparece en la conciencia, pero que aún no se ha hecho carne en el habitus: dios no castiga, nos da libertad de acción. Tota lo expresa de esta manera: *"Lo que tienen mucho acá* (en la aldea) *del dios castigador, que dios te va a castigar, es algo que ellos... lo dicen, entonces vos tenés que explicarles que dios no castiga, que dios te puso que vos elijas, que dios te creó libre y que vos podés hacer lo que vos quieras, pero que pone, para eso les dio el*

[176] MARCUSE, Herbert. Op. cit., p. 21.

decálogo de los diez mandamientos" (p. 390), es decir, para ser libres nos impone reglas; tenemos la libertad de no cumplirlas, una libertad que implica una condena social. Alejandra adhiere a esta opinión: *"los dos regalos que nos da cuando nacemos* (dios) *es la vida y la libertad, él no nos dice todo el tiempo 'vayan a misa, hagan esto', nos da libertad de ir o no ir, él no nos condena por eso, ni nos ama menos, él nos ama a todos por igual"* (p. 322).

Muchas nociones de un dogma cristiano popularizado aparecen en el discurso de nuestros entrevistados, como la materialización del mal en la figura del diablo (Alejandra dice: *"las cosas malas que nosotros vivimos, los momentos malos son momentos en los que el diablo se mete en nuestra vida para que nosotros dudemos de dios"* [p. 316]), el limbo (Juana dice que los hijos de padres no casados son igualmente bautizados *"porque el bautismo es una cosa tan, si no, si se muere el chico no va al cielo, va al limbo"* [p. 426]), la posibilidad de aparición de figuras religiosas como la virgen o los ángeles (relatándonos la agonía de su hermana Flora, Juana cuenta que aquella le dijo: *"'vino la virgen, ay, tan linda con ese manto azul —dice—, la misma virgen que tenemos en la casa'"* [p. 424], y luego relaciona esta aparición con la agonía de su cuñado: *"Y yo dije en seguida, 'no, no va a vivir mucho', porque Pedro, cuando él estaba mal dijo, dice que miraba así siempre, en la esquina así, entonces ella le dijo '¿qué estás mirando?', 'esos ángeles que están sentados allá' dice, 'están todos los ángeles ahí sentados', me dice 'en ese momento no me di cuenta', a los dos días murió Pedro. Y yo decía también 'ella vio la virgen, van a ver que no va a durar mucho'"* [p. 424]), el estar en deuda con dios (Alejandra, en esta relación transaccional que mantiene con dios, dice: *"a dios le decía que yo nunca le iba a decir que no a él, para que cuando yo lo necesitara tampoco me dijera que no, viste, como que, yo me sentía siempre en deuda con él, siempre me sentí en deuda"* [p. 318]), la manifestación de dios en nuestro prójimo (también Alejandra: *"cuando yo tenía el coro a cargo y me decían 'venite este domingo a cantar con nosotros', yo no lo veía como que era la persona del coro que me venía a invitar, sino que era dios el que me estaba llamando, me entendés"* [p. 318]), la necesidad de "estar puro" para recibir "el cuerpo de Cristo" (explicando la obligación del ayuno antes de recibir la eucaristía dice Alejandra: *"es como si vas a recibir una bendición y antes de esa bendición te bañás, como estar limpio, una cosa así (...) como que recibir el cuerpo de Cristo significa algo muy importante, como que tenés que estar purificado"* [p. 325]), la posibilidad de escuchar a dios (*"me paro delante de él, del cuadro o de lo que sea, o cuando voy a la escuela*

agarro mi medallita, y charlo, hablo con él, todo el tiempo, como si lo tuviera al lado, como si fuese un amigo, de hecho es el único al que yo le cuento hasta lo más íntimo, y es el que sabe todo de mí... yo le pido consejos, y aunque parezca locura yo lo escucho, en mi subconsciente escucho lo que él quiere que haga, me entendés, es como un instinto que te lleva a hacer las cosas que él quiere que hagas" [p. 318], dice Alejandra).

En varias ocasiones Alejandra cita la biblia, y también lo hace su madre en la intervención que tiene en la entrevista. Alejandra lo hace para fundamentar su postura de no discutir acerca de religión con quienes no creen: *"hay una parte de la biblia que dice que Jesús le dijo a sus apóstoles que cuando vayan a un pueblo y prediquen su palabra, y la gente no los acepte, que cuando salgan de ese pueblo se sacudan la tierra de los zapatos"* (p. 326). Pero esta actitud no implica aceptar que se ofenda su creencia: *"cuando lo ofenden* (a Jesús) *lo defiendo, porque ahí, para eso soy católica y estoy para defenderlo y defender su palabra y si no lo conocen que no hablen"* (p. 326).

La importancia del conocimiento de las reglas del juego religioso cristiano, aquellas hechas explícitas, para ser un "jugador exitoso", es un señalamiento en el que coinciden Juana y Alejandra. Ante su desconocimiento del por qué de la distinción entre el ayuno cuaresmal y el eucarístico, ésta última reclama: *"Viste, en catequesis antes no enseñaban nada, yo le digo a mi mamá que antes no enseñaban nada"* (p. 332). Juana señala las deficiencias de la catequesis actual: *"ahora la catequesis yo casi no la entiendo, me parece a mí que es muy floja (...) Y me parece que está floja porque vos ves que los chicos no saben contestar como deberían, están como medios asustados cuando tienen que decir una pregunta en la iglesia, y tampoco muchos no rezan cuando, ni contestan cuando el padre dice la misa"* (p. 414). El no poder seguir los procedimientos apropiados del juego religioso es percibido como una deficiencia. Sin embargo ella desplaza el peso de la responsabilidad a la familia: *"Tal vez la catequista enseña, pero después en la casa no se repite nada de eso, entonces los chicos se olvidan en seguida"* (p. 414).

Doña Juana, por pertenecer a la tercera edad, es quien con mayor fuerza denuncia los cambios en la vida religiosa de la aldea: *"Así que siempre acá la gente cumplía mucho con la religión, antes, ahora ya no cumplen tanto, ahora acá hay mucha gente que no cumple no es cierto, todos*

los chicos estaban en la misa, ahora no, los chicos vienen los domingos uno que otro, muy pocos" (p. 412). Y en su opinión una de las razones de esta disminución de la asistencia de los niños a misa reside en la televisión. En el imaginario de las aldeas este medio de comunicación está significado como un elemento perturbador de los valores morales. De hecho un 78,9 % de quienes responden en el cuestionario a la pregunta sobre si la TV influye en nuestras costumbres (298 casos), opina que "más bien sí", entre ellos sólo 185 explicitan su argumentación, señalando en su mayoría (65,4 %) una influencia perniciosa de este medio de comunicación (influencia nociva respecto de la moral, generación de violencia, pérdida de diálogo familiar, incitación al consumismo, imitación de modelos por parte de niños y jóvenes). Juana define como "mala" a la televisión actual: *"hoy día hasta malas palabras dicen no es cierto, y la vestimenta de hoy día ya no es como antes, como al principio, la televisión se ha puesto muy corrupta"* (p. 413). Además de poner énfasis en el nivel de violencia que caracteriza a la televisión de hoy en día, Tota opina que en este medio *"todo pasa por una cama, todo pasa por una cama, y los chicos se dan cuenta... ahora es todo sexo, malas palabras, agresión (...) vos fijate que para hacer una propaganda de, qué sé yo, de una gaseosa te muestran una cola, o te muestran los pechos"* (p. 401). También señala un hecho en el que coinciden tres de los entrevistados, la explicitud con la que se aborda el sexo en las telenovelas: *"Las novelas es todo sexo, viste, y yo pienso que hay cosas que a las cuatro o cinco de la tarde, cuando están los chicos, no podés poner"* (p. 401). Juana lo expresa en forma más velada, propia de su forma de referirse a la sexualidad (rozando los contornos, sin animarse a un abordaje explícito): *"las novelas eran más decentes"* en la TV de unas décadas atrás. Refiriéndose al alejamiento de la televisión de los valores morales, y a los programas a los que están expuestos los chicos, Pablo dice: *"si le están mostrando a la tarde que hay una novela en la que una tipa se acuesta con dos o tres de una misma familia, entonces, cómo el chico va a tomar eso, un chico de seis o siete años"* (p. 370). Alejandra se lamenta porque *"ni los dibujitos animados ya son sanos"* (p. 333), y lo hace porque atribuye a la televisión la responsabilidad de un hecho que nos comenta: *"En catequesis dos chicos dibujaron desnuda a la catequista (...) porque vos decís '¿de dónde lo sacan?', de la televisión, si hasta los dibujitos animados, ¡Los Simpsons!, que hacen el amor los jueves, que están en bola, hay* ***te juro dan asco*** *(...) encima esa March es tan fiera en bolas* (ríe) *¡En tetas la dieron!"* (p. 333). En todas estas citas queda claro el estrecho vínculo que existe en el imaginario de esta formación social entre moral y sexualidad. Luego nos detendremos en el análisis de esta relación.

El fuerte clericalismo que caracterizó a los alemanes del Volga, y que referimos en el capítulo en el que nos ocupamos de las particularidades de este grupo inmigratorio, sigue teniendo una presencia importante en las aldeas. Pablo, si bien cree que *"antes la gente estaba más a los pies de la iglesia, del clero"* (p. 387) en las colonias, observa que *"la iglesia tiene mucho poder sobre la aldea, por el hecho de que lo que dice la iglesia como que es ley, como que nadie puede recriminar lo que dice la iglesia, entonces por eso convoca mucho a la gente, como que vos no tenés la posibilidad de pensar distinto de la iglesia"* (p. 371). Tota individualiza este poder de la institución eclesiástica sobre la gente, y lo deposita en la figura del sacerdote. Explica por qué recurre al cura párroco cuando se trata de hablar sobre el matrimonio y los métodos anticonceptivos en las reuniones de catequesis familiar: *"yo a lo mejor le puedo contestar lo mismo que les va a contestar el sacerdote, pero se lo van a aceptar al sacerdote y a mí no me lo aceptan, ¿me entendés? No me lo aceptan porque yo soy laico... en cambio el sacerdote ya es palabra mayor, viste"* (p. 387).

El cristianismo, por ser una religión confesional, lo que implica entre otras cosas aceptar las decisiones autoritarias en materia de verdad, más la particular relación que establece el Dios-Pastor con su rebaño (como vemos en el Apartado I del Anexo I, en la comparación que realiza Foucault con la ciudad griega), es una religión que tiende al clericalismo y a la institucionalización. Pero en esta formación social tal característica se ve potenciada, lo que seguramente esté vinculado al rol que jugó la iglesia para ellos en los dos procesos migratorios, y también al tipo de institucionalidad eclesiástica que rige en las aldeas, la forma congregacional, que supone una mayor injerencia del párroco en los asuntos locales, a diferencia del tipo episcopal, en el que el sacerdote está en estos temas a merced del episcopado. Por eso comprobamos que en gran medida se sigue dando lo que señalaba el Padre Imsant, la inapelable autoridad del párroco y de su palabra. Sin duda la figura del clérigo está rodeada por el carisma en el imaginario social de las aldeas, concibiendo según Geertz a la autoridad carismática. Que sea el sacerdote quien posea este carisma tiene que ver con su participación en el centro animador de esta sociedad, construido históricamente: el campo religioso. Su participación protagónica en este centro en el que se producen los acontecimientos que afectan más esencialmente la vida de

los miembros de estas formaciones lo rodea de carisma, de la sacralidad propia de una autoridad central.

El vínculo sacerdotes / fieles es un importantísimo foco que concentra las relaciones de poder en estas formaciones sociales. En tanto que toda formación social es la resultante de la articulación y combinación de las luchas por el poder y la legitimidad en los diferentes campos, y en tanto que en estas formaciones sociales tal legitimidad gira en torno a los valores religiosos, se entiende que la relación sacerdotes / fieles sea un foco local de saber-poder tan importante. El cura es quien detenta la autoridad tradicional, es decir, aquella dominación que se legitima por la fe en la rutina diaria como patrón de conducta inviolable. Tal legitimación no es costosa en sociedades con rasgos tan nítidamente conservadores.

Sin embargo será justamente este anquilosamiento de la institucionalidad religiosa en estos pueblos el que genere el principal foco de irradiación de lo que, en forma muy limitada, podrían considerarse estrategias de herejía, puesto que como dice Foucault, donde hay poder hay resistencia. Tales estrategias provienen de los jóvenes, que no reclaman, como podría suponerse, por una vida tan ligada a los valores religiosos, sino por una transformación de la misma hacia opciones más participativas. Pablo nos cuenta un episodio que es muy representativo de lo que decimos: al terminar la escuela secundaria se acostumbra a realizar en estos pueblos una misa para los egresados antes del acto de colación. Sin embargo su grupo se negaba a seguir la tradición, pero no porque no quisieran recibir la misa: *"En realidad nosotros no queríamos hacer la misa,... a pesar de que éramos todos católicos... habíamos elegido por mayoría de votos que nosotros no íbamos a dar misa, aparte que teníamos que pagar para dar la misa, nosotros no, nosotros no queríamos pagar"* (p. 373). Cuando el sacerdote, ante la negación, les ofrece dar la misa gratis, aceptan recibirla. No se trata de un rechazo del juego religioso, de sus convenciones y procedimientos, sino de la institución, su burocracia, y las figuras que la representan. Es decir, es una oposición a las figuras en las que se eufemiza el poder.

La disminución de la intensidad de la práctica religiosa en los jóvenes es un hecho que revelan los datos obtenidos a través de la encuesta, pero que también está presente en el imaginario de las

aldeas. Doña Juana nos dice al respecto: *"bastante alejados están los jóvenes* (de la iglesia)*, es una lástima... que nuestra aldea se ha venido tan abajo en cuestión de religión"* (p. 425).

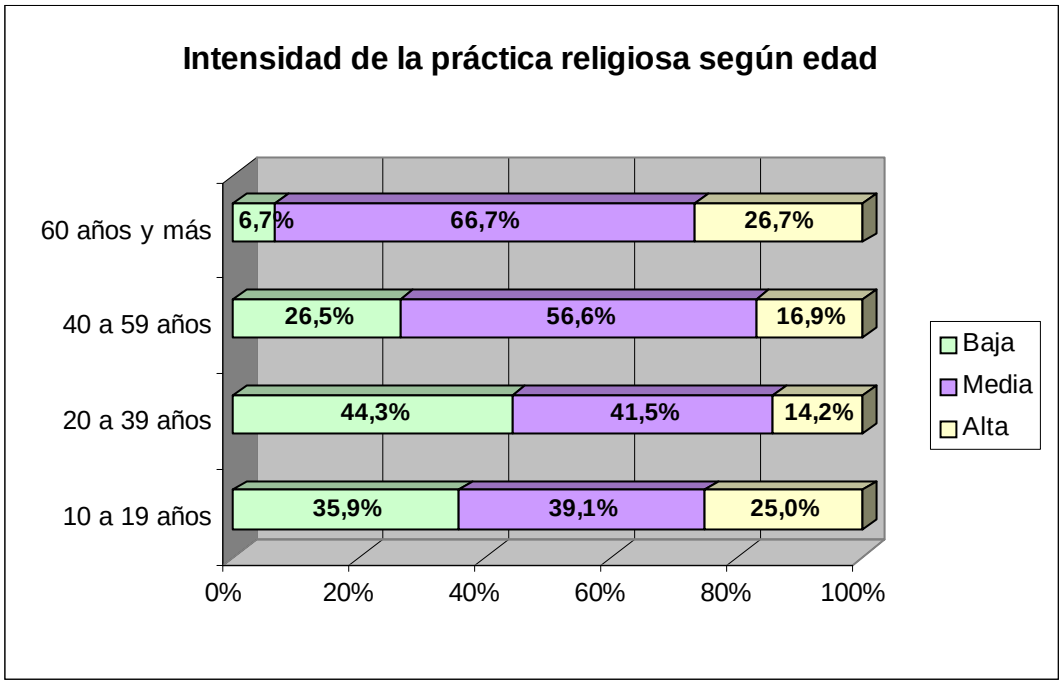


Gráfico 3

En términos generales vemos que los mayores porcentajes por grupos de edad, excepto en los jóvenes (20 a 39 años), se localizan en la categoría de una mediana intensidad de práctica religiosa. Sin embargo hay otros datos llamativos: los mayores porcentajes de encuestados a los que corresponde una baja intensidad de práctica religiosa se concentran en los grupos etáreos de los adolescentes y jóvenes, en tanto que en las personas de la tercera edad es mínima la cantidad que recibe esta categorización. A la inversa, el mayor porcentaje de sujetos con una alta intensidad de práctica religiosa se encuentra entre los ancianos, a pesar de que curiosamente le siguen en orden decreciente los adolescentes. Es decir que la crisis religiosa que generalmente se produce en esta etapa de la vida, debido al afianzamiento del pensamiento lógico, está desplazada hacia el grupo de los jóvenes. Esto nos habla de una permanencia de los adolescentes bajo la órbita de la institución eclesiástica más prolongada que la habitual. Fuera de esto, es lógico que las personas más viejas adopten posiciones de conservación en el campo religioso. Su habitus se

conformó en un momento de la historia de esta formación social en que la participación religiosa era mucho más intensa y decisiva de lo que es actualmente. Y también es esperable que sean los jóvenes los portadores de las estrategias de herejía. Pero lo notable en este caso es que los "herejes" no apuntan al contenido, sino a la forma, si es que cabe la analogía. Es decir, no se discute la entidad del capital común por el que se lucha en este campo (la legitimidad a partir de los valores religiosos), sino la forma de apropiación de dicho capital. Hay un interés por conservar este juego social, y conservarse conservándolo, parafraseando a Bourdieu.

La comparación con el pasado se torna inevitable entre quienes, por su edad, tienden a adoptar posiciones de conservación: *"vos sabés que antes era distinto... se iba más, yo no sé si era la familia, que las familias eran más tradicionalistas, viste que eran de ir a misa... pero ahora vos viste que no le dan importancia, pero antes sí, antes era como prepararse para ir a una fiesta"* (p. 402), dice Tota, y más adelante cuenta *"antes yo me acuerdo la gente venía del campo, en carro, se ataban todos los carros alrededor... la iglesia estaba llena viste, no sé, trabajábamos más para las cosas de la iglesia... la tradición te va llevando y vos lo vas haciendo, pero ahora es cada vez, no sé, qué es no sé... por qué los jóvenes se alejan tanto de la iglesia"* (p. 403).

Los cuatro entrevistados coinciden al momento de señalar la razón de este alejamiento: la atención espiritual de las aldeas está en manos de sacerdotes muy viejos, que no logran interpretar la realidad de los jóvenes; el reclamo: sacerdotes más jóvenes y una mayor participación en los "procedimientos apropiados" que exige el juego religioso: *"yo creo que ellos piden* (los jóvenes)*... quieren participar pero no se animan, aparte que la necesidad de acá es, para mí es un sacerdote más joven, que el sacerdote vaya y los busque en los lugares donde ellos están y que los sepa atraer a la iglesia, no que el sacerdote esté en la iglesia esperándolo que el joven venga. Yo creo que tiene que ser un sacerdote que bueno, que si tiene que ir al bar y sentarse a jugar al truco, y decirle 'bueno, vamos a hacer un fogón, o vamos a tocar la guitarra, o vamos a cantar', y que los tiene que enganchar por ese lado"* (p. 400), dice Tota. En los entrevistados más jóvenes aparece claramente formulada la necesidad de sacerdotes con un acervo de conocimientos más próximo al suyo. Pablo piensa que *"ya son curas requete viejos, y tienen que poner curas jóvenes, que estén adaptados a la realidad, no puede venir una persona,* ***yo no tengo nada en contra de ellos****, pero tampoco pueden venir con ideas del siglo pasado"* (p.

372), nótese la prudencia de la crítica, que evidencia ese clericalismo tan arraigado al que hacíamos alusión antes. Alejandra tiene la misma actitud; si bien cree que "*nosotros tenemos sacerdotes mayores, y eso creo que los aleja a los jóvenes de la iglesia... a nosotros los jóvenes nos gustan las cosas más divertidas. Aparte ha evolucionado un montón la iglesia ahora, o sea, se ven movimientos, se ven reuniones que se hacen, que se implementan bailes, que las cosas van cambiando, la música misma de la iglesia va cambiando (...) ellos no están al tanto, si no trabajan con jóvenes no saben lo que los jóvenes necesitan"* (p. 310), cuando cuenta que el padre Nader le pide que interprete las canciones viejas con su coro, lo justifica diciendo: *"yo en sí lo entiendo pobrecito, porque él es como que le gusta mucho cantar"* (p. 311).

Es interesante observar cómo el cambio está representado en gran medida en el imaginario de los jóvenes por una mayor incorporación de la expresividad corporal a los rituales religiosos: el canto, el baile. Sin duda esto está estrechamente vinculado con los pesados cerrojos que en torno al cuerpo ha construido el dispositivo cristiano de la sexualidad que opera en estas formaciones sociales. Luego nos dedicaremos específicamente a esta temática.

Llama la atención que incluso Doña Juana, la entrevistada cuya estrategia de conservación es más marcada, se hace eco de este reclamo juvenil. Atribuye el alejamiento de los jóvenes de la iglesia, en gran medida, a la vejez de los sacerdotes: *"ya son viejos los dos no es cierto que vienen acá. El padre Feser no sé cuántos tiene, pero el padre Nader tiene 84, ya es viejo, ya él tendría que estar más en una parte, en un asilo donde hay ancianos, esa gente, y acá unos más jóvenes, pero no hay, no hay sacerdotes"* (p. 426). Tanto Doña Juana como Tota atribuyen la presencia de sacerdotes viejos en las aldeas a la carencia de vocaciones que afectaría a la iglesia en general, y a la congregación encargada de su atención espiritual en particular, la del Verbo Divino. Incluso Tota nos cuenta que ha participado en un movimiento que apuntó a solicitar al Arzobispo la asistencia esporádica de cleros más jóvenes, pero que no fructificó porque chocó contra una inmovilizada burocracia eclesiástica. Sin embargo, como explicaba el Padre Imsant, la causa no es específicamente esta, sino el hecho de que, por su vocación misional, la congregación destina sus curas más jóvenes a predicar el Evangelio en zonas de marginación o paganas.

Para que nuestro sistema subjetivo de significatividades problematice una situación, ésta tiene que implicar una no adecuación, al menos no completa, con nuestro acervo de conocimientos. Es decir, es necesario que nos enfrentemos a una situación novedosa en nuestro mundo de la vida cotidiana. Esta situación está representada, para nuestros entrevistados, por la misión. Periódicamente llegan a la aldea pequeños grupos de misioneros, mayoritariamente jóvenes, que realizan con los fieles actividades religiosas renovadoras respecto del juego religioso cotidiano de estos pueblos: *"era otro enfoque a lo que se ve acá cotidianamente... porque acá lo que hacían era hacerte participar, y en cambio acá la iglesia no permite que vos participés, simplemente van, dan el sermón, y vos tenés que ir, presenciarlo y nada más"* (p. 348), sintetiza Pablo. Entre las innovaciones que trajeron los misioneros Alejandra menciona: *"daban como una misa..., cómo te puedo explicar... representada... Los hacía participar a la gente de la misa (...) es como que te dan una misa más libre para los jóvenes... bailaban la misa, hacían representaciones... El ofertorio con carnavalitos"* (p. 313). Claro que, como toda experiencia que no encaja en nuestro habitus, no deja de generar cierta incomodidad al principio: al preguntarle a Pablo si le gustó esta experiencia de incorporar el baile al juego religioso nos decía que *"al principio no, porque me pareció rarísimo"* (p. 348). Estas actividades no pueden dejar de resultar sorprendentes ante la vida religiosa tan acartonada que perciben nuestros entrevistados más jóvenes: *"llega el momento en que vos vas a misa y es siempre lo mismo, es aburrido"* (p. 311), opina Alejandra. Sus críticas se centran en el sermón, no en vano, puesto que es aquella parte de la liturgia más susceptible de modificaciones: *"los sermones no tienen que ser así cerrados digamos, que el cura va y habla, y vos tenés que decir automáticamente determinadas cosas y después te venís para tu casa... tiene que ser más integrado, por ejemplo el momento en que se habla de un tema particular, por qué necesariamente lo tiene que hablar únicamente el cura, por ahí se puede pedir alguno que si quiere dar su opinión, y de ahí enriquecerse todos, si no termina siendo un monólogo, y es aburrido"* (p. 353). Alejandra también critica los sermones innecesariamente extensos e inconsistentes: *"yo creo que porque las cosas no han cambiado es que los jóvenes están alejados... les aburre tener que ir a un confesionario a hablarle a una máquina, les aburren las misas, los sermones interminables... Es como que dicen mil palabras y no llegan, no dicen nada"* (p. 318). Esta entrevistada es la que con mayor proximidad logra articular el reclamo de los jóvenes a la iglesia: que se aproxime a su vida. Lo comprobamos cuando habla de una confesión "mecanizada", de sermones "que no dicen nada", y cuando reclama la creación de un "espacio"

para los jóvenes, en el sentido más material de la palabra: *"entonces nos reunimos ahora en el altillo* (ella con el grupo de jóvenes que se formó después de la misión)*, donde canta el coro. Y bueno, y como para que eso... sea más vivo, más juvenil, que sea más nuestro, como es un lugar donde la gente grande no llega, solamente nosotros, o sea, los hice dibujar y escribir frases, entonces las pegamos así con muchos colores y todo, a mí lo que me gustaría conseguir... era un lugar que fuese nuestro"* (p. 314).

Doña Juana, si bien con una postura más justificatoria que crítica, también apunta al sermón como un escenario de cambios: *"cansan* (los sacerdotes con sus sermones)*, ya repiten mucho no es cierto, y es que ya están viejitos medio se olvidan, entonces se repiten, porque puesta a ver la misa siempre es igual, pero los sermones, que eso es lo principal, un sermón de diez minutos ya alcanzaría para atraer a la gente, pero si es un sermón de media hora la gente ya se cansa"* (p. 427). Sin embargo, a pesar de percibir los motivos del alejamiento de los jóvenes de la institución eclesiástica, Doña Juana, muy ligada a la lógica cristiana del sacrificio presente para la recompensa futura, termina por atribuirlo a la "comodidad" de los jóvenes.

El reconocimiento de los motivos de reclamo de los jóvenes por parte de quienes son los portadores de las estrategias de conservación en el campo religioso, nos habla del inicio de un, por ahora, leve corrimiento en la relación de poder generacional en este campo.

La misión ha generado prácticas transformadoras en un habitus religioso sumamente rígido, y por eso ha atraído a la iglesia a quienes detentan estrategias de herejía. Tota señala que con la misión *"hubo muchos jóvenes que se acercaron muchísimo, y después se volvieron a ir"* (p. 394). Quienes están en el espacio de las estrategias de conservación siguen ligados a una rutina segura y confiable, donde los cánones de una buena actuación, de una buena jugada, están claramente establecidos. Para Pablo la gente sigue asistiendo a esas misas "tediosas" *"porque están acostumbrados, porque al tener tantos años ellos siempre estuvieron acostumbrados a que la iglesia fuera así, que fuera cerrada, la comunidad también era cerrada y estaban acostumbrados a eso, nada distinto. Si vos por ahí, en el caso de nosotros que por ahí vamos a otro lugar, vas a otra iglesia y ves que la forma de encarar la misa es otra, entonces vos te das cuenta qué es lo mejor y qué no"* (p. 353).

No es casual, ante este tipo de reclamos, que la figura emblemática del cambio religioso para los jóvenes sea el padre Bahl, e incluso los adultos están en condiciones de saber por qué, como lo demuestra Tota. El padre Sergio Bahl es el sacerdote que se encarga de la atención espiritual de los enfermos de lepra y ancianos internados en el Hospital Fidanza, ubicado a unos diez kilómetros de Aldea Brasilera, lugar al que asisten a misa algunos vecinos de esta localidad, precisamente quienes adhieren a estos reclamos juveniles. Este cura también participó de la guerra de Malvinas, en su calidad de clérigo, y actualmente, según cuenta Alejandra, colabora con una agrupación de enfermos de SIDA. Ella lo define como *"re dinámico, trae todo cosas nuevas, a él le encantan todas esas cosas nuevas"* (p. 313), como alguien *"tan así, tan distinto de los demás que todos lo quieren"* (p. 318). La mención de la cercanía del padre Sergio con los enfermos de SIDA tampoco es casual; Alejandra protesta porque *"si vos te ponés a hablar* (de sexo) *con un sacerdote, con un sacerdote de los nuestros, por ejemplo los que tenemos ahora, y te mandan a pasear"* (p. 316). A pesar de que las significaciones acerca de la sexualidad que posee Alejandra tienen profundas huellas del dispositivo cristiano, se hace portavoz de lo que podría constituir otro de los factores generadores de esta relación tensa entre los jóvenes y la iglesia, a saber, la disyuntiva entre la expresión de una necesidad sexual creciente, y las restricciones impuestas por condiciones sociales dentro de las cuales la religión es una de las más importantes, al menos en estas formaciones sociales.

La forma en que es tematizado el pecado, y todas las ideas y prácticas religiosas ligadas a él, en el imaginario de los sujetos investigados, también nos habla de las huellas dejadas por el dispositivo cristiano en este discurso social. El círculo vicioso en torno al pecado que caracteriza al cristianismo, como religión que ofrece la posibilidad de expiación, es decir, la eterna serie "acción pecaminosa – arrepentimiento – confesión – perdón – liberación del pecado - acción pecaminosa...", está internalizada en el habitus de estos agentes: *"la iglesia supuestamente está para perdonar pecados"* (p. 372), dice Pablo.

Instaurando la idea de "pecado", y generando la posibilidad de expiación ritual de la culpa que surge de la acción pecaminosa, la iglesia católica tiene en sus manos una herramienta de poder: la dependencia para la absolución, otra de las aristas de la heteronomía del cristiano, que sólo puede

esperar el perdón para su "maligna" esencia humana de alguien distinto de él. Este es otro escenario potencial para la aparición del clericalismo. La confesión es una gran fuente liberadora de la tensión que produce el haber cometido una falta contra un ser tan poderoso: *"dios perdona todos los pecados, que no le importa o sea, hasta los más grandes, hasta los más graves, dios los perdona todos, porque es sumamente misericordioso"* (p. 315), sentencia Alejandra. La idea del dios misericordioso, distante del dios castigador del Antiguo Testamento, es una noción que se ha tratado de incorporar al dogma cristiano, y nuestros entrevistados son prueba de esta intención.

Pero como lo explica la teología, para lograr la influencia purificadora del pecado es necesario el arrepentimiento previo: *"El sacerdote seguramente ha dicho 'arrepiéntase', y dios perdona"* (p. 419), dice Doña Juana refiriéndose a una mujer que fue madre soltera cuando ella era joven; *"el arrepentimiento parte de uno, no por ir al confesionario y decir lo que hiciste, si vos no estás arrepentido de lo que hacés no te sirve absolutamente de nada"* (p. 358), explica Pablo; "*primero evalúan si estás arrepentido, si realmente estás arrepentido, si no estás arrepentido no te pueden perdonar porque te vas a ir y lo vas a hacer de vuelta, estamos en la misma*" (p. 317), agrega Alejandra.

Pero logrado el arrepentimiento, el efecto purificador, liberador, se hace presente: "*El efecto que tiene la confesión es que por ahí es una tranquilidad personal. Decir bueno, qué sé yo, voy acá y dios me escucha y me* ***libera*** *de los pecados"* (p. 358), así lo siente Pablo; Alejandra describe una sensación similar: *"como que realmente te sentís perdonado y vacío cuando vas a un confesionario en Paraná, por ejemplo, a confesarme allá, y me siento como que ya no tengo ningún pecado, como que nunca en mi vida hubiese pecado,* ***me siento libre****, o sea, digo, 'bueno,* ***no tengo más ese peso que tenía****'"* (p. 317). Discursivizada esa impureza interior, esa concupiscencia secreta, se libera el peso de la culpa.

En esta cita de Alejandra emerge nuevamente su reclamo: una aproximación de las convenciones y procedimientos religiosos a la realidad, a la vida. Denuncia que la confesión en la aldea se traduce en contar algo a una máquina, en un simple trámite burocrático en el que una voz repite formulismos, apurado porque "la cola es larga". En definitiva, Alejandra se está oponiendo a un procedimiento de exclusión discursivo que opera en la confesión, el "ritual de habla", aquel

que marca una gestualidad, un comportamiento, unas circunstancias y unos signos que determinarán la efectividad del discurso: *"ibas al confesionario, te arrodillabas y decías la oración que te habían enseñado las catequistas, y bla bla bla bla bla bla, y largabas todos tus pecados y chau, y el sacerdote te hacía la señal de la cruz y te decía 'tus pecados te son perdonados', era como una máquina"* (p. 317).

La no visibilidad entre confesor – confidente es un gran obstáculo en la relación Nosotros, aunque en este caso define un tipo muy particular de relación Nosotros, un importante foco de poder. Y nuevamente la problematización de esta situación que antes era parte de su mundo de la vida cotidiana se produce por el enfrentamiento a circunstancias novedosas: la confesión en una iglesia paranaense, y con un padre misionero: *"en la Pascua joven tuve la oportunidad de confesarme caminando en el campo con un sacerdote. Ay, sí, hermoso. Aparte es de esos sacerdotes que te agarran y te ponen la mano en el hombro y te dicen 'mirá, vos tenés que ayudarte a vos misma', que te dan consejos, que te hacen sentir tan bien, realmente, son cosas que yo querría que viva todo el mundo"* (p. 317). Sin embargo, sea a través de un consejo o de la repetición de una fórmula absolvedora, la confesión es una situación en la que reside un gran poder simbólico, el poder de hacer cosas con palabras.

Será a través de la idea de pecado que Alejandra grafique el estado de una sociedad actual que define como "corrupto": *"Yo creo que ya hoy en día a nadie le importa nada, que ya no diferencian el pecado, lo que está bien de lo que está mal, como que todo ya está bien, ya es normal"* (p. 323). Aquí se delinea una idea bien solidificada en el magma de significaciones imaginarias de esta formación social: el alejamiento de los valores morales de la sociedad actual como consecuencia de un distanciamiento de la religión: *"hombres con hombres y mujeres con mujeres, y chicas que van al colegio todavía y ya están embarazadas, y toda esa cosa es porque la gente no reza, el rezo del rosario en la familia es una cosa tan necesaria, tan necesaria. Sin eso las cosas no pueden andar bien"* (p. 426), dice Doña Juana; *"a eso me refiero yo cuando se pierde el amor a dios, cuando se pierde el contacto, se pierde todo, se pierde la moralidad, se pierde el respeto, se pierden un montón de cosas"* (p. 319), afirma Alejandra.

La iglesia es uno de los más importantes aparatos prescriptivos que propone los valores y reglas de acción que forman parte de una moral, y en estas formaciones sociales es definitivamente el más importante. La constitución de estos sujetos como "sujetos morales" gira principalmente en torno a los valores religiosos. La confusión de Doña Juana en este pasaje de la entrevista, en el que atribuye a la falta de rezo todos los males de la sociedad actual, lo patentiza:

"- (...) Como esa mujer que mataron a la hija, no es cierto.

- Ah, ahí en Rufino, que la señora es familiar del padre Arturo, que venía acá.

- Así dijeron, pero...

- Sí, es Detzel.

- Yo no le entendía bien siempre el apellido, y después la Any Herlein dijo que allá en la tejeduría habían dicho las chicas.

- Sí, es sobrina. Pero bueno, fíjese, esa gente iba a misa, porque ahí los muestran por televisión llevando la ofrenda en la misa, iban mucho a misa, y sin embargo mataron a la hija" (p. 426).

Doña Juana se queda callada por unos segundos, y luego vira la orientación de la conversación.

En muchas de las alusiones de los entrevistados a la corrupción del mundo de hoy aparece una vinculación entre lo que se entienden como prácticas sexuales alejadas de la moral, y un distanciamiento de la iglesia. No es casual, puesto que en estas formaciones sociales la constitución del sujeto como "sujeto moral" gira en torno al sexo y su tematización en el discurso cristiano. Es de lo que nos ocuparemos en el apartado que sigue.

La sexualidad: culpable y esquiva

La sexualidad, como ya hemos dicho, constituye una forma de subjetivación, es decir, una experiencia históricamente singular a través de la cual el sujeto se objetiva ante sí y para los demás a través de determinados procedimientos de gobierno, procedimientos que aseguran su coerción a través de la forma en que se construye a sí mismo. Los mecanismos de saber y poder que la iglesia católica pone en juego en el campo sexual procuran la constitución del sujeto como sujeto moral a partir de su cuerpo y su sexo. Esta característica del dispositivo cristiano de la

sexualidad se ve potenciada en formaciones sociales con una práctica religiosa intensa y particular como las investigadas. Es lo que intentamos demostrar en este apartado.

Puede decirse que el habitus sexual de los agentes de estas formaciones sociales se encuentra muy codificado —con formas impuestas que aseguran una reglamentación de las conductas que limitan al máximo la libertad de improvisación—, codificación que opera a través de la tajante separación permitido / prohibido, que se manifiesta de diferentes formas: heterosexualidad / homosexualidad, legitimación sacramental del sexo / relaciones pre y extramatrimoniales, virginidad / libertinaje sexual. Y esta separación entre lo permitido y lo prohibido gira en torno a la ligazón entre sexo y pecado: *"un **pecado** es algo que vos no debés hacer, lo **prohibido**"* (p. 357), define Pablo. Esta vinculación entre sexo y pecado, acuñada en el Génesis, es sólo un arbitrario acercamiento que el legein y el teukhein han elegido, distinguido, reunido, contado y fabricado, construido, del magma de significaciones imaginarias sociales de esta comunidad, para hacer tolerables los focos de poder-saber que recorren este discurso social, y que atraviesan varias relaciones: entre hetero y homosexuales, hombre y mujer, viejos y jóvenes, sacerdotes y fieles, casados y solteros.

Ahora bien, lo que he dicho hasta aquí se estaría confundiendo si se pensase que la vinculación sexo- pecado, y toda la serie de oposiciones binarias resultantes (cuerpo / alma, carne / espíritu, instinto / razón, pulsiones / conciencia, atravesadas todas por una separación general que distingue a la religión: sagrado / profano), es sólo un instrumento a través del cual el poder actúa restringiendo, prohibiendo. En primer lugar sería erróneo porque se estaría desconociendo el carácter productor del poder, y en segundo lugar, porque pensar al sexo como un dominio que el poder intenta reducir es olvidar que el sexo es una producción discursiva histórico-social, y no una esencia.

Veamos cuáles son las particularidades histórico-sociales del discurso sexual de estas aldeas. Una zona solidificada del magma de significaciones imaginarias sociales de estos pueblos es la desconfianza cristiana hacia el placer, y la consecuente argumentación según la cual la concupiscencia que habita en la relación sexual, y que condena a la criatura humana, sólo puede ser justificada por el fin procreativo, y por ende, por una sacramentalización matrimonial. Esta

huella del discurso cristiano sobre la sexualidad aparece en los datos obtenidos en la encuesta a través de la pregunta sobre los fines de la sexualidad.

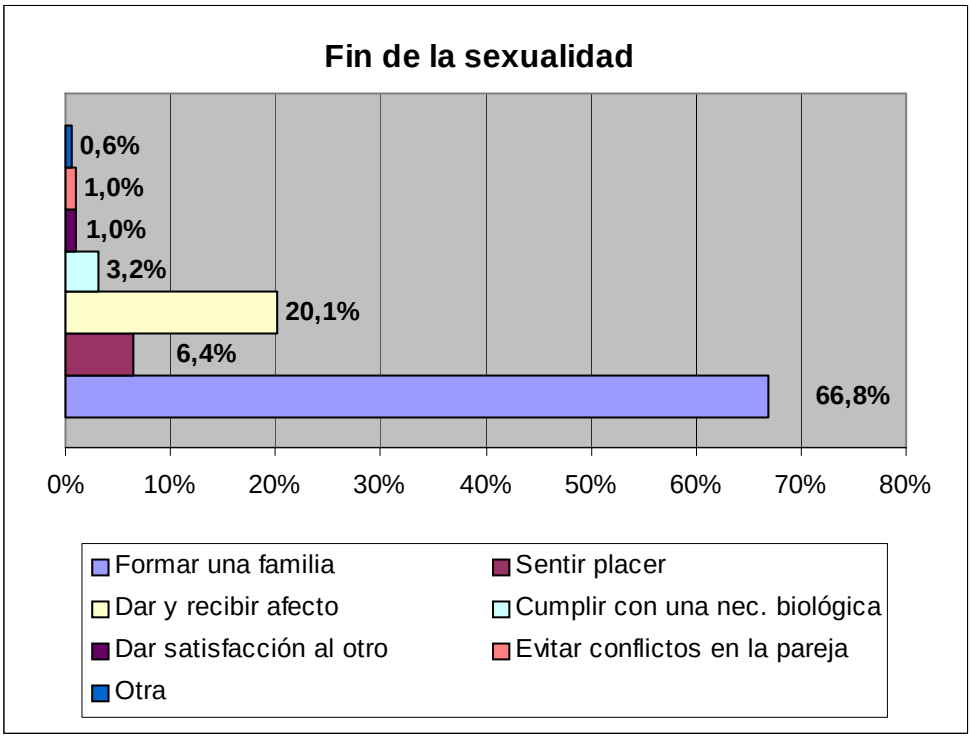


Gráfico 4

El 66,8 % de los 313 encuestados que responden esta pregunta (209 casos) afirma que el fin de la sexualidad en primer lugar es “formar una familia”. Un 20,1 % (63 casos) piensa que el fin primordial es “dar y recibir afecto”, en una vinculación con la operación de espiritualización del sexo que realiza el dispositivo cristiano. Sólo un 6,4 % (20 casos) opina que este fin es “sentir placer”.

Entre los 261 encuestados que mencionan un fin en segundo orden para la sexualidad se repiten las mismas opciones, pero en diferente posición: “dar y recibir afecto” (44,8 %, 117 casos), “formar una familia” (17,2 %, 45 casos) y “sentir placer” (16,1 %, 42 casos). En cuarto lugar, con un 11,9 % de las adhesiones (31 casos), aparece “cumplir con una necesidad biológica”, en lo que también emerge la separación cristiana entre el matrimonio basado en la distinción de sexos, y el matrimonio basado en la sociabilidad humana.

Fin de la sexualidad	Intensidad Práctica Religiosa		
	Baja	Media	Alta
Formar una familia	45,8%	74,8%	80,0%
Sentir placer	11,5%	4,5%	1,7%
Dar y recibir afecto	33,3%	16,1%	10,0%
Cumplir con una nec. biológica	6,3%	1,9%	1,7%
Dar satisfacción al otro	0,0%	1,3%	1,7%
Evitar conflictos en la pareja	1,0%	1,3%	5,0%
Otra	2,1%	0,0%	0,0%

Tabla7: Fin de la sexualidad según intensidad de práctica religiosa

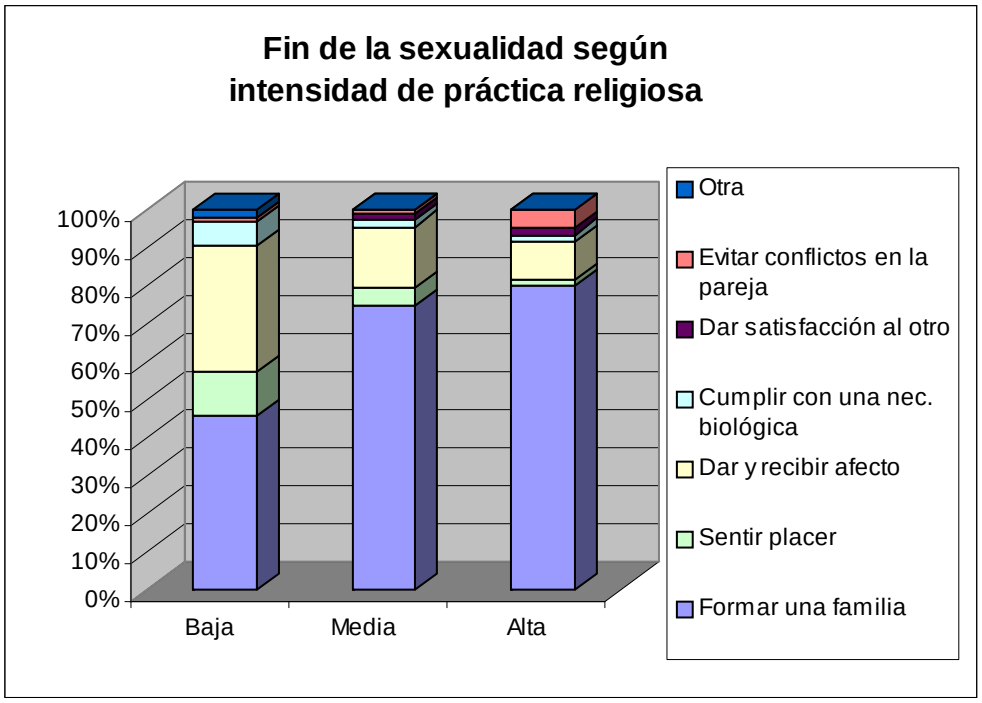


Gráfico 5

Según los datos que aparecen en esta tabla y gráfico, a medida que aumenta la intensidad de la práctica religiosa de los sujetos, aumenta el porcentaje de personas que cree que el principal fin de la sexualidad es "formar una familia": mientras que entre los de baja intensidad de práctica religiosa es de 45,8 %, entre los de alta intensidad de práctica religiosa es de 80 %. En contrapartida, disminuye el número de personas que entiende que la sexualidad está destinada a "dar y recibir afecto", y el de los que creen que está orientada a "sentir placer", tendencia que confirma nuestra hipótesis.

Fin de la sexualidad	Edad			
	10 a 19	20 a 39	40 a 59	60 y más
Formar una familia	57,8%	58,5%	65,1%	93,3%
Sentir placer	9,4%	9,4%	4,8%	0,0%
Dar y recibir afecto	21,9%	27,4%	21,7%	3,3%
Cumplir con una nec. biológica	4,7%	1,9%	4,8%	1,7%
Dar satisfacción al otro	1,6%	0,9%	1,2%	0,0%
Evitar conflictos en la pareja	4,7%	0,9%	2,4%	0,0%
Otra	0,0%	0,9%	0,0%	1,7%

Tabla 8: Fin de la sexualidad según edad

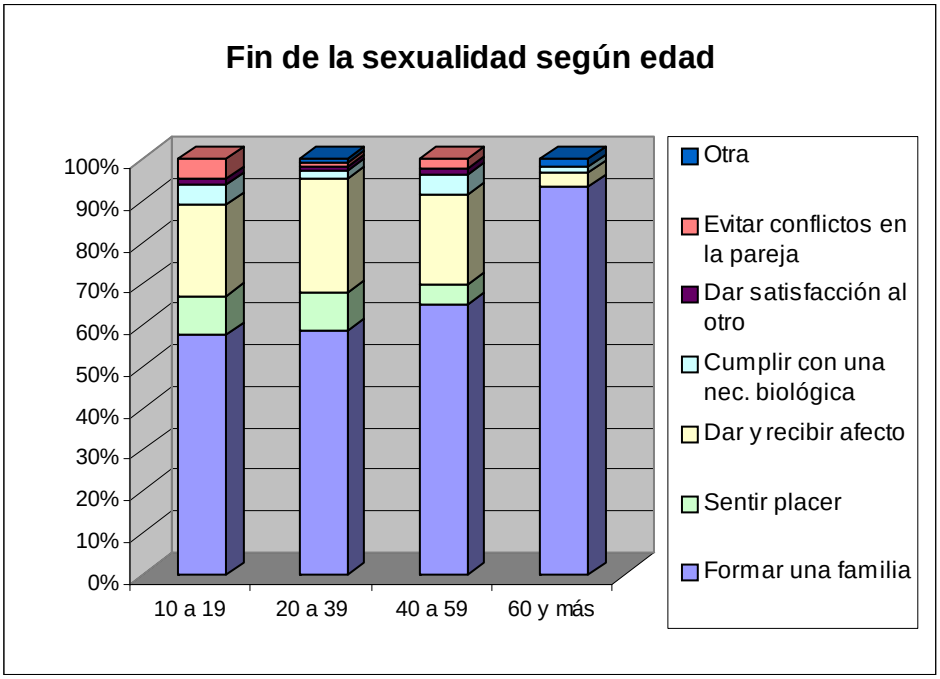


Gráfico 6

Cuando se trata de considerar la variación de las opiniones de acuerdo a la edad de los encuestados, el fin primordial que se asigna mayoritariamente a la sexualidad en todos los grupos etáreos es “formar una familia”, en orden creciente según aumenta la edad, con una abrumadora mayoría en el caso de la tercera edad. Todos los grupos de edad señalan en segundo lugar la opción “dar y recibir afecto”, con mayores adhesiones entre los jóvenes y muy pocas entre los ancianos. Estos últimos no optan por la finalidad “sentir placer”, y esto es una marca contundente del discurso cristiano, si consideramos que este grupo es el que tiene una práctica religiosa más intensa. Los más jóvenes son quienes más se inclinan por esta opinión. De acuerdo al análisis histórico, la observación de campo, los datos estadísticos y el corpus de entrevistas, podemos

afirmar que en esta formación social "formar una familia" es una idea vinculada al matrimonio eclesiástico y a la procreación.

Si bien ha terminado por ceder un espacio importante a otras motivaciones de la relación conyugal, como la amistad, la ayuda mutua, el amor, el discurso cristiano acerca del sexo nunca ha superado completamente aquella distinción agustiniana, luego continuada por la filosofía tomista, entre el matrimonio-institución, basado en la diferenciación sexual, y el matrimonio-sociedad, apoyado en la sociabilidad humana, con preeminencia del primero, del cual deducía que estando el matrimonio fundado en la distinción sexual, era obvio que había sido creado para la procreación, único motivo que podía tornar honesta y lícita la relación sexual.

Esta dualidad por mucho tiempo irreconciliable entre amor y sexualidad ha marcado profundamente el habitus de los cristianos. La sexualidad procreativa monogámica instaurada por el cristianismo, que en forma articulada con la transformación del cuerpo en objeto de trabajo a través de su desexualización operada por el sistema capitalista sellan la sumisión del principio de placer al principio de la realidad, desemboca en una espiritualización del amor y un desprecio por el placer. Este es uno de los principales enunciados que emerge del discurso de Pablo. Puesto ante la situación de responder a algún alumno cuál es el fin de la sexualidad decía: "*el compartir los sentimientos de uno con la persona que vos más querés*" (p. 366), a lo que le pregunto qué opina sobre la búsqueda de placer como finalidad, y responde: "*yo no me opongo a lo que hace cada uno, si él se siente a gusto con esa forma, bueno, allá él, no lo cuestiono, yo no estoy de acuerdo, yo creo que el sexo no es solamente la penetración, porque sentir placer solamente por penetrar a la otra persona y acabar me parece que no es todo*" (p. 366).

La separación cuerpo / alma que la teología cristiana heredó de su base filosófica estoica ha apartado lo supuestamente material (la relación sexual) de lo espiritual (los sentimientos, el amor). Aludiendo a las relaciones sexuales prematrimoniales Pablo dice: "*Si vos querés a la otra persona no tenés que por qué considerar que es un pecado*" (p. 357). Es decir, no es pecaminoso en tanto no se trate de una relación puramente carnal. Encarado el placer en forma independiente caemos en la peligrosa zona del erotismo, que podría constituir una vía de acceso al núcleo más irracional de la vida. Una actitud de este tipo no sería considerada una buena jugada en el juego

sexual de las aldeas, este mundo de significaciones en el que el placer por sí mismo cae en el ámbito de lo no permitido. *"Lo importante es lo que vos sientas con tu pareja, es algo que vas a compartir, y que vos vayas aprendiendo de tu pareja"* (p. 362), explica Pablo, y opinando sobre una situación actual de creciente "pansexualismo" si se quiere, según los pantallazos que va dibujando en su discurso, sostiene que *"también está el tema de los valores, que ya se han perdido mucho los valores, se perdió mucho el respeto, la idea de la otra persona, la idea de lo que es el amor, ciertas cosas que por ahí llevan a que las relaciones sean más superficiales, que cada vez haya menos compromiso"* (p. 371). Contándonos el primer y hasta el momento único "enamoramiento" en su vida, sintetiza su opinión: *"el día que yo me enamore tengo que conocer bien a la persona, necesito conocer a la otra persona, necesito saber cómo es profundamente, yo no soy de esos que van a cualquier lado y conocen a una persona y ya dicen 'uy, estoy enamorado', tan superficial no"* (p. 379). En Alejandra también se manifiesta esta distinción entre la sexualidad y el amor que el dispositivo cristiano de la sexualidad ha impreso en el habitus de los creyentes. Cuando argumenta su decisión de llegar virgen al matrimonio eclesiástico, explica que *"si vos te entregás siendo novia a una persona, a mí por ejemplo no me quedaría nunca la seguridad de que esa persona me quiere, o quiere estar conmigo para siempre, o por un largo tiempo, es como que no sabés si esa persona te quiere, no tenés la seguridad"* (p. 345). En su imaginario, la sexualidad no es una forma más de expresión del amor.

El régimen de verdad cristiano sobre el sexo, y la serie de oposiciones binarias que instaura, nos permite distinguir lo verdadero de lo falso, lo bueno de lo malo. Exponiendo su tesis sobre tener relaciones sexuales con madurez, Pablo dice: *"las cosas hay que pensarlas antes de hacerlas, pero no actuar por instinto"* (p. 359). El par oposicional razón / instinto nos permite distinguir lo lícito de lo ilícito en este régimen de verdad. En la articulación discursiva de las aldeas la legitimidad en el campo sexual es una legitimidad religiosa.

Otro punto nodal de la estructura discursiva sexual de esta sociedad es la noción de pureza-inocencia, en oposición al sexo. Si se quiere mantener pura el alma, es necesario alejarse de él. Definiendo el tipo de chicos que forman parte del grupo religioso juvenil que ella dirige, Alejandra los describe como:

- *"... personas puras, como que todavía son como ángeles viste, porque son tan inocentes... algunos tienen 17 años, y yo he hablado con chicos de 17 años, chicas que ya no les importa nada, o sea, que ya tienen la vida re vivida, vienen de los 12 años viviendo la vida a full.*
- *O sea, ¿teniendo relaciones sexuales?*
- *Claro"* (p. 314)

Comparando la forma en que reaccionan ante la explicación del mito bíblico de Adán y Eva los chicos próximos a la adolescencia respecto de los más pequeños, Tota dice:

" -... viste que Adán y Eva estaban desnudos, y es como que ellos toman a broma eso...
- *... ¿los más grandes?*
- *Sí, los más grandes, es como que* ***ya tienen otra intención****. En cambio el chiquito* ***es más inocente****, pero ya un chico en ese momento de 4º o 5º grado, ya tiene otras intenciones, y en cambio el chiquito no, es más inocente"* (p. 381).

La postura de Alejandra frente a una nena de cuatro o cinco años con quien los padres han tomado la actitud de enfrentar la sexualidad con naturalidad, es muy reveladora de la forma en que está moldeado su habitus: *"... o cuando tu hijo tiene cuatro o cinco años y ya sabe qué es lo que hacen un hombre y una mujer en la cama, la nena de Raquel, que sabe lo que tiene el papá, la mamá, cómo se llama con nombre, así, vagina y pene. Ay, es de terror, tenía dos años y ya sabía todo, se bañaba con ellos, se bañaba con ellos..."* (p. 341). La vinculación de los miembros del aparato reproductor con la vida sexual los hace "innombrables", la desnudez del cuerpo se torna pecaminosa. Como dice Bourdieu, *"cualquier expresión es un ajuste entre un interés expresivo y una censura constituida por la estructura del campo en la cual se presenta esta expresión"*[177]. *"Yo digo, no cabe en la cabeza de los padres tampoco, están locos, no, de terror, de terror. Se manoseaba desde chiquita* (lo dice bajando la voz, como en secreto), *me contaba la Clarita, que estaba en bola, un día la encontró en bola a la gurisa pasándose el oso por todo el cuerpo, ¡pero dos años!* (ríe), *como los lechoncitos cuando se crían"* (p. 341). En tanto en su mundo de la vida cotidiana no tienen espacio el cuerpo en su aceptación natural, y las manifestaciones de su sexualidad, para su habitus resulta "evidentemente malo" una actitud

[177] BOURDIEU, Pierre. "La censura". En: *Sociología y cultura*, 1990, p. 159.

propia de la sexualidad infantil. La analogía con la vida animal, con lo instintivo, es normal para su acervo de conocimientos: *"Yo le digo 'Raquel, decime que me estás mintiendo', porque no me cabía en la cabeza, no me entraba en la cabeza, yo la miraba a la gurisa y yo decía '¿dónde está la* ***inocencia****?'"* (p. 342).

Esta problemática respecto de traer a la materialidad del discurso elementos del cuerpo vinculados a la actividad sexual también se hizo presente en una interesante situación, por lo reveladora, que ocurrió durante mi experiencia de pasantía, la cual realicé en la escuela secundaria de Aldea Brasilera. Entre otras cosas, un aspecto de mi trabajo como pasante consistió en el dictado de talleres para los cursos de 1º y 2º años de esta institución educativa. El hecho de que el único espacio institucional que se me brindase para hacer mi trabajo sea el de estas asignaturas limitó bastante mi propuesta, puesto que como en esta escuela taller es sinónimo de informática, me vi obligada a articular mi tarea con este ámbito. Lo que hice fue proponer la realización de algunos instrumentos de comunicación intra-institucional y también comunitaria (revistas, páginas informativas, etc.) que implicaban la utilización de las computadoras como herramientas de diseño, y me servían como excusas para reflexionar con los chicos sobre temas vinculados a lo que ahora constituye el nudo temático de mi tesis, y que me interesaba que se plantearan.

En una de estas ocasiones de reflexión, y cuando tratábamos el artículo editorial, les propuse como texto disparador para que produjeran uno propio, el testimonio de alguien que había sobrevivido al horror del Proceso (porque venía observando que ésta era una temática sobre la que la mayoría de los chicos sabía poco o nada). Entonces un grupo de padres presentó sus quejas a la directora, argumentando que se trataba de un texto "muy fuerte" para chicos de su edad. Pero después de algunas charlas, descubrimos que lo que en realidad les molestaba a los padres de este texto era que el relato, que contaba lo que había visto el testigo de una sesión de tortura a una embarazada, decía en algún pasaje que la mujer había despedido "líquidos vaginales". Nuevamente recurrimos a Bourdieu: *"hay que realizar un análisis de las condiciones sociales de constitución del campo en el cual se produce el discurso, porque allí es donde reside el*

verdadero principio de lo que podría o no decirse aquí"[178]. A este análisis estamos abocados en este capítulo.

El embarazo, como consecuencia de una relación sexual, parece ser otro nudo problemático en el imaginario de estos pueblos. Doña Juana marca lo que se podría ver como un cambio en esta actitud: *"hoy día los chiquitos estos saben en seguida cuando la mamá está embarazada, como el de acá al lado, pero nosotros no sabíamos eso..."* (p. 418), sin embargo Tota relata un caso actual que evidencia lo contrario, cuando cuenta que le preguntó a una de sus alumnas de catequesis: *"¿vos nunca la viste a tu mamá que tenía el hermanito en la panza?, y yo me acuerdo que una me dijo: 'sí, yo vi, una vez mi mamá estaba gorda y después estaba flaca', dijo, 'y vino mi hermanito'. Entonces quiere decir que a esa nena ni siquiera le habían hablado en la casa de que el hermanito estaba en la panza"* (p. 384). El relato de lo ocurrido con un alumno de la escuela primaria de Aldea Salto en una clase de educación sexual, citado en los aspectos metodológicos, es otro traumático ejemplo.

El control crítico que los vecinos tienen sobre las vidas de los demás habitantes de los pueblos, y que denuncian los entrevistados, está centrado en gran medida en torno a la sexualidad y los aspectos que rodean esta temática. Alejandra, por ejemplo me "confiesa" una "habladuría" que circulaba en la aldea sobre mí:

"-... me lo contó Patricia Unreim, pero los Unreim son nacidos para puterío y para viborones, son nacidos. Bueno, que a vos te dieron el trabajo por lástima, y que te fuiste a Chile porque ya no podías tapar el embarazo (se ríe).

- *Ah, o sea que yo estaba embarazada.*
- *Claro, estabas embarazada, porque quedaste embarazada, supuestamente mirá, te fuiste de viaje, te embarazó el chileno, claro, y después ya no podías tapar el embarazo, ya no aguantaste y te fuiste"* (p. 343).

Cuando le pregunto qué le disgusta de vivir en la aldea, otra vez aparece la figura del chisme: *"el que todos nos conozcamos, y que toda la gente se mete en la vida de los demás... todo el*

[178] Ibidem, p. 162.

mundo saca conclusiones de la vida de los demás y sin embargo llegan después a la realidad y nadie dijo nada, nada que era la verdad, o sea, todo es mentira, como que uno dice ***'uy, mirá, aquella estuvo con aquél, y parece que hay algo****"* (p. 343). Sin embargo ella adopta la misma actitud cuando comenta el caso de una chica que de una práctica religiosa nula pasó a tener una práctica religiosa muy intensa: *"La chica esta, Mariela Leonardt, viste que... o sea, en realidad fue una chica...* (hace una mueca) *¿no?, ¿me entendés?... era una chica que salía con todos, y le gustaban todos..."* (p. 324).

La idea del pecado original, este punto nodal tan importante en el discurso cristiano sobre el sexo, también tiene un espacio en el imaginario social de los sujetos investigados. Tota, contándonos cómo se expone en la catequesis familiar el mito de Adán y Eva, dice que se les explica *"que la manzana es una cosa simbólica, para demostrar que es* (ríe) ***lo podrido de la cosa****"* (p. 389). Para la doctrina cristiana el pecado de Adán es un pecado sexual, que afecta al hombre desde su origen, en virtud de su forma de concepción, y se transmite a través de la relación sexual. Por eso la esencia humana es mala: *"todo lo malo lo hace el hombre"* (p. 390), dice Tota.

Todo lo que hemos visto hasta aquí nos permite observar que, tal como está construida la sexualidad en el mundo subjetivo de significaciones de estos sujetos, la tornan un tema de difícil discursivización. Pablo cuenta que sus padres no hablan de sexo con él y sus hermanos: *"en realidad con ninguno de los tres hablan, no es como que de sobremesa se da el tema de hablar de sexo, no, ni por casualidad, o sea, si se da es porque hay otras personas y salió el tema, y bueno, muy con pudor lo charlan"* (p. 360). También alude indirectamente a esta problemática cuando compara las diferentes actitudes entre adolescentes de Paraná y Brasilera ante una charla de educación sexual: *"las diferencias son abismales, porque los chicos de Paraná... se animaban a preguntar cosas que por ahí uno mismo se ponía a pensar, qué sé yo, yo en la aldea por ahí esas dudas las tenía pero no las preguntaba, no porque, no es que yo no quisiera saber, sino que por ahí vos tenés miedo de lo que pueda llegar a pensar el otro, en cambio allá en Paraná no, te hacían preguntas de todo tipo, de todo tipo"* (p. 366). Esta dificultad de hablar sobre el sexo también se hizo manifiesta en la encuesta, ante la pregunta opcional sobre la frecuencia con que

mantenía relaciones sexuales el encuestado: sólo un 53,7 % del total (169 casos) se atrevió a responderla.

Las significaciones construidas en torno al cuerpo también muestran las marcas del dispositivo cristiano de la sexualidad. En una clara cita de San Pablo, Alejandra dice que *"el cuerpo es un templo del espíritu santo, entonces el cuerpo tiene que llegar puro y santo hasta el matrimonio, y tampoco después del matrimonio quiere decir que podés andar haciendo cualquier cosa, sino que también tenés que siempre guardar el respeto, o sea, la iglesia no te prohíbe que vos te vistas como vos quieras, pero tampoco que salgas desnuda a la calle"* (p.314). La desnudez pública es obviamente motivo de escándalo; Alejandra cita el relato de uno de sus profesores que estuvo de vacaciones en Estados Unidos: *"'estábamos en la playa, viene una chica, habrá tenido 14 años, más no habrá tenido, se empezó a sacar la ropa, se sacó la remera, se sacó el short, quedó en biquini, se sacó el corpiño, se sacó la bombacha, quedó en bola, en bola', así, te juro, todos así. No podíamos creerlo, y se quedó así. Y los que pasaban vos te pensás que la miraban, no, todo el mundo hace su vida, o sea, vamos a lo que está el mundo... yo me muero, me muero, yo creo que si me ven, no sé, una teta por una transparencia no más y me muero de la vergüenza"*(p 334).

Lo que abarca la idea de "perder el respeto por el cuerpo" es una amplia gama de actitudes: *"tener relaciones con cualquiera, o todo el tiempo con el que se te cruce, o mostrarlo... o exhibirte en un lugar, o bailar exageradamente"* (p. 320).

La expresión de afecto a través del contacto con el cuerpo del otro es una "situación incómoda" para un habitus formado en un campo tan rígido: *"yo me tuve que acostumbrar un poco cuando yo me puse de novio con Juan Carlos* (Tota alude a su esposo, que no es descendiente de alemanes del Volga). *Eso de ir a saludar con un beso (...) Porque acá entre los alemanes no se acostumbra... y así me acostumbré a saludar con un beso, y a mí, yo creo que hasta el día de hoy me cuesta, saludar con un beso"* (p. 410).

La forma de vestir el cuerpo es otro espacio de tematización en el campo sexual, puesto que constituye una de las formas en que el sujeto se objetiva para sí mismo y para los demás en una subjetivación en la que la coerción que ejerce la institución eclesiástica y la forma en que nos

perciben los demás es más que importante. Cuando habla sobre los valores que le ha inculcado su familia, Alejandra destaca que le han enseñado *"a respetar mi propio cuerpo, por ejemplo con la vestimenta, o sea, tratar de no vestirme provocativa, no por los demás, sino por mí misma, porque vos cuando vos te vestís mal, o sea, provocativa y todo, te toman como otra cosa"* (p. 335), la contradicción respecto de la importancia que se da a lo que piensan los demás salta a la vista; *"jamás llamaría la atención poniéndome un escote, una cosa así, o las lolas afuera, o una minifalda demasiado corta, o algo con un tajo o transparencias, no, no, de ahí me muero de la vergüenza, si es algo con mi cuerpo me muero de la vergüenza"* (p. 336).

Las tipificaciones de la conducta que estos sujetos llevan a la relación Nosotros están muy vinculadas a una separación correcto / incorrecto del régimen de verdad cristiano acerca de la sexualidad. Esto, sumado al hecho de que en comunidades tan pequeñas las relaciones Nosotros son muy estrechas y se extienden a la mayor parte de los agentes de la formación social, hace que los gestos, movimientos, expresiones y apariencia con que me hago accesible al otro estén rígidamente codificados. Alejandra nos cuenta sobre una ocasión en que, bailando en la discoteca a la que va habitualmente, un grupo de jóvenes la rodeó, junto a su acompañante de baile, para verlos bailar: *"yo me sentía tan mal, o sea, desde mi punto de vista yo decía 'me siento una cualquiera', o sea, qué sé yo, viste como las minas que se suben al escenario a llamar la atención, o sea que muestran los calzones, y muestran... y bueno, y yo me sentía así, re mal (...) lo que la gente piense es lo que a mí me molestaba, o sea, que quedara mal yo, que quedara como una loca"* (p. 337).

Desplazado hacia el espacio de la iglesia, literalmente hablando, el poder simbólico del cuerpo y la forma de vestirlo se potencian. Doña Juana, teniendo siempre como punto de referencia el pasado, cuenta que antes la gente iba a misa *"con mangas largas, y todo bien cubierto, no como ahora, como van a veces en solera, que es una vergüenza, una vergüenza, porque ahí van todas desnudas, no tienen ni respeto al sacerdote (...) Las chicas... van muy mal vestidas. Y esas soleritas que apenan, y ni tapan los pechos, porque hasta eso muestran"* (p. 413). Trae a colación un hecho que ocurrió cuando su hermano, uno de los sacerdotes, estaba a cargo de la iglesia de Brasilera: *"Él salió una vez del confesionario y le dijo a una chica: 'tirate un poco para abajo porque estás mostrando el ombligo'"* (p. 414). Y cuando se trata de estar en contacto

con el "cuerpo de Cristo", la forma en que se cubre el cuerpo propio es más capital aún: *"El año pasado la Angelita entró a la mañana* (a la iglesia) *toda escotada, sin mangas (...) Tenía una remerita puesta de esas tejidas no, un escote grandote, sin mangas, y le digo yo a la Susana 'y ella va a dar la comunión hoy así'..."* (p. 431). Finalmente fue otra persona la que administró la eucaristía.

El baile no puede escapar a esta construcción significativa en torno al cuerpo. Alejandra nos contaba lo mal que se había sentido siendo mirada por otros al bailar en el escenario, sin embargo, como el boliche al que va presenta cada sábado un espectáculo de canto-bar, sube habitualmente al escenario para cantar. Cuando le planteaba esta contradicción, es decir, por qué no se sentía mal cuando subía a cantar, me respondía: *"No sé, debe ser porque estás bailando"* (p. 337). La danza implica una gestualidad y una expresión del cuerpo —sede del pecado— sin tantas restricciones como las que limitan sus movimientos cotidianos.

Sin duda es esta idea presente en el imaginario social de estas comunidades lo que genera el rechazo de la gente mayor al boliche bailable instalado en la aldea. Pablo enumera las que considera las razones de la gente de más edad para el rechazo de la discoteca: *"una era el ruido, pero otros pensaron que podía entrar la droga... También se vio como una posibilidad que tenían los chicos de escaparse y tener intimidad, y que pueden llegar a tener relaciones sexuales, más que nada la gente lo rechazaba por eso"* (p. 363). Por ser un lugar de diversión, un espacio para el baile, y para la concentración de jóvenes, el boliche es fetichizado como un lugar de pecado, de perversión.

La casa de Doña Juana queda próxima a la discoteca, y su oposición a su instalación es muy grande. Esto queda claro cuando la vincula con la muerte de su hermana. Sea real o no, el nexo es muy significativo: *"un auto paraba siempre acá adelante* (de los asistentes al boliche), *y estaba discutiendo, parece que uno estaba borracho y discutían y no quería irse... y por ahí pegó un grito desesperado, ay, se asustó Flora, dice 'che, mataron a uno ahí afuera', 'no —le digo yo— están discutiendo, está borracho', y se enfermó, y qué, a la semana se murió Flora, cuando ella murió fue más el susto que ella se llevó esa mañana"* (p. 419).

Este importante enunciado "baile-juventud-pecado" representa y ha representado un punto de conflicto en la relación de fuerza viejos / jóvenes. La negación, durante varios años, de la comisión Pro-Templo, compuesta casi completamente por personas de la tercera edad, a ceder el salón social de la aldea para la realización de bailes, o fiestas que lo incluyeran, argumentando que no era correcto porque estaba ubicado frente a la iglesia, es otra prueba de ello. Tal expresividad del cuerpo no es concebible en este espacio: *"No, no, en la iglesia no, por el santísimo no se puede, porque ahí siempre está el santísimo y no se puede hacer eso"* (p. 429), dice Doña Juana explicando por qué el "baile religioso" que se realizó durante la misión no hubiera podido tener sitio en la parroquia.

Lo que se perfila hasta aquí da sustento a nuestra afirmación según la cual el capital por el que se lucha en el campo sexual de estas formaciones sociales es la legitimación a través de valores morales específicamente religiosos. Y esta es precisamente la estrategia que vincula todos los campos. Considerando que estas aldeas son en muchos aspectos equiparables a la categoría de "sociedades preindustriales en proceso de cambio" de Nottingham, podría decirse que, como en ellas, la religión cohesiona el sistema de valores sociales, a pesar de que una mayor diferenciación de las esferas de lo sagrado y lo profano abre paso a la posibilidad de surgimiento de una tensión entre el sistema de valores religiosos y la sociedad. La menor intensidad de práctica religiosa de los jóvenes puede ser un indicativo de esta tensión.

En la actitud que se toma ante la precocidad en las relaciones sexuales tampoco pueden dejar de aparecer las huellas del discurso cristiano. Entre los 308 encuestados que opinaron acerca de la edad hasta la cual puede considerarse precoz una relación sexual, el promedio es de 16,26 años, sin duda un valor alto si se tiene en cuenta la edad a la que hoy en día inician su vida sexual los adolescentes. El mínimo asignado fue de 13 años, y el máximo de 25, cifras que apoyan esta tendencia.

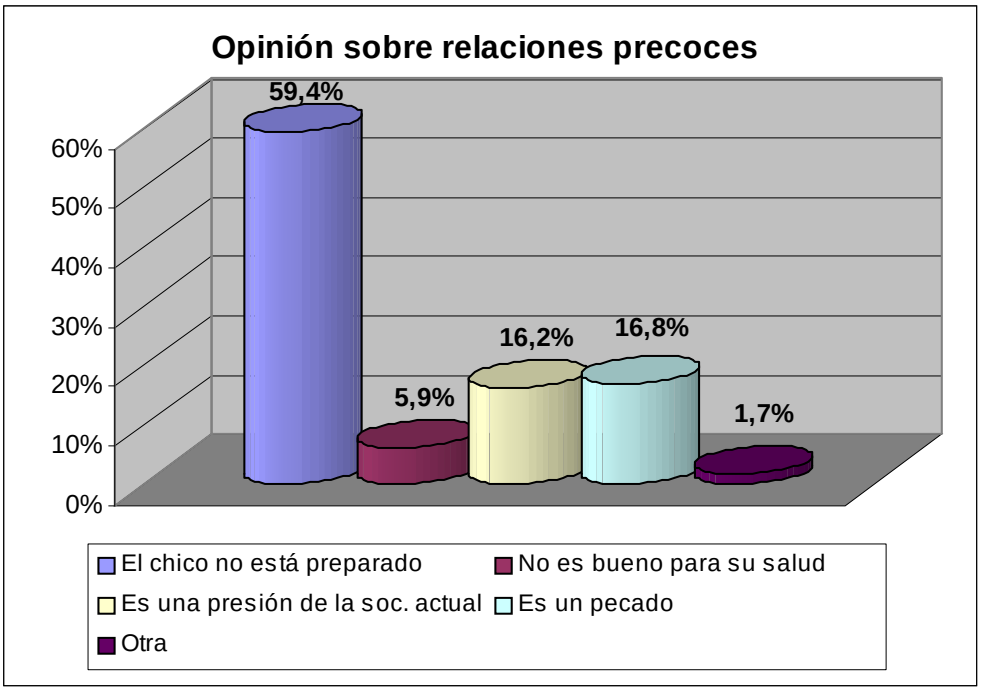


Gráfico 7

Entre las opiniones respecto de este tipo de relaciones, la mayoría apuntan a la inmadurez como un obstáculo: "el chico no está preparado" (59,4 %, 180 casos), mientras que un sorprendente 16,8 % (51 casos) las considera "un pecado", y el 16,2 % (49 casos), "una presión de la sociedad actual". Como en esta pregunta el encuestado podía elegir dos opciones, en orden de importancia, tenemos entre las elegidas en segundo término: un 42,9 % de un total de 182 que optaron por dos respuestas (78 casos) cree que son "una presión de la sociedad actual", un 23,1 % (42 casos) que "no es bueno para su salud", el 18,1 % (33 casos) que "el chico no está preparado", y otra vez un importante 13,2 % (24 casos), que se trata de "un pecado".

Opinión relaciones precoces	Intensidad Práctica Religiosa		
	Baja	Media	Alta
El chico no está preparado	65,9%	64,2%	38,3%
No es bueno para su salud	2,2%	6,6%	10,0%
Es una presión de la soc. actual	24,2%	12,6%	16,6%
Es un pecado	3,3%	16,6%	38,3%
Otra	4,4%	0,0%	0,0%

Tabla 9: Opinión sobre relaciones precoces según intensidad de práctica religiosa

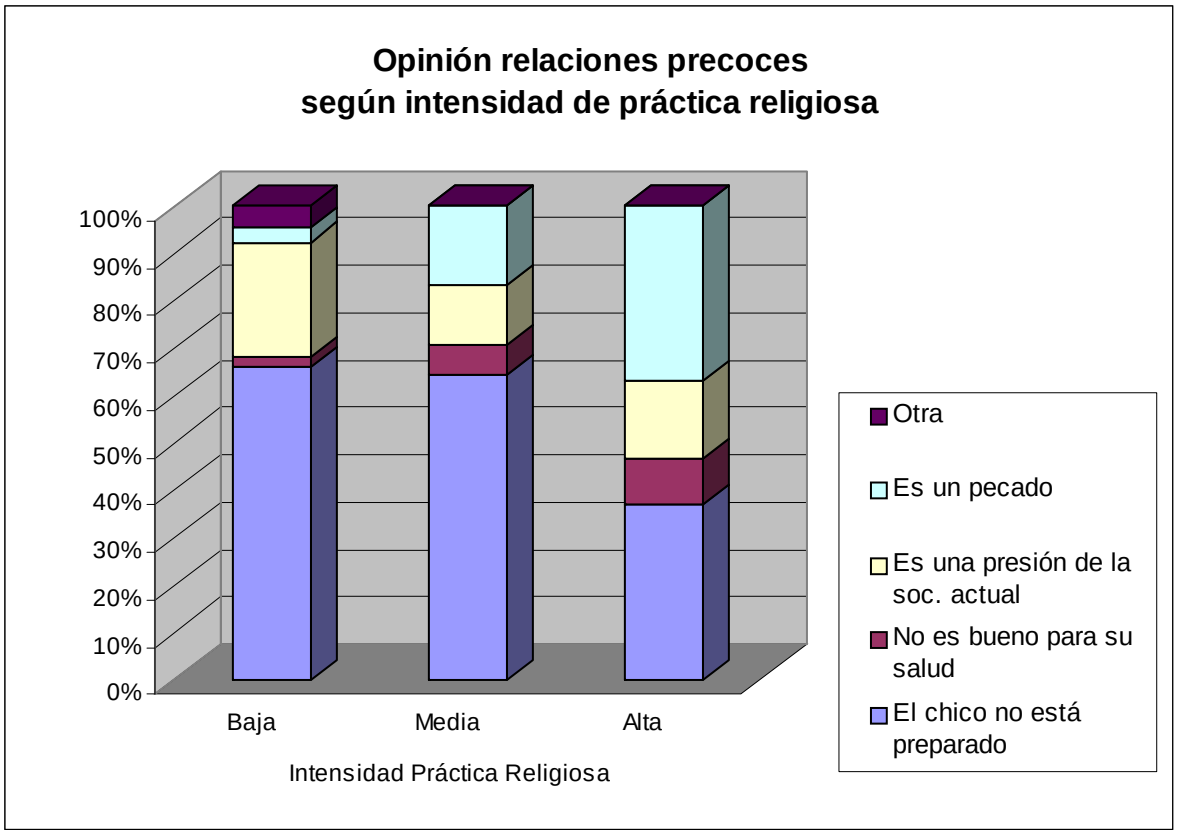


Gráfico 8

Considerando estas opiniones según la intensidad de práctica religiosa de los encuestados, observamos que cuanto mayor es ésta, más tienden a emitir una opinión marcada por el discurso cristiano de la sexualidad: mientras que entre quienes poseen una baja intensidad de práctica religiosa sólo un 3,3 % opina que las relaciones precoces constituyen un pecado, los de mediana intensidad de práctica religiosa lo afirman en un 16,6 %, y los de alta intensidad en un 38,3 %, compartiendo el primer lugar con la afirmación "el chico no está preparado".

Opinión sobre relaciones precoces	Edad			
	10 a 19	20 a 39	40 a 59	60 y más
El chico no está preparado	63,9%	64,4%	63,8%	39,7%
No es bueno para su salud	8,2%	1,9%	7,5%	8,6%
Es una presión de la soc. actual	24,6%	18,3%	16,3%	3,4%
Es un pecado	1,6%	13,5%	11,3%	46,6%
Otra	1,6%	1,9%	1,3%	1,7%

Tabla 10: Opinión sobre relaciones precoces según edad

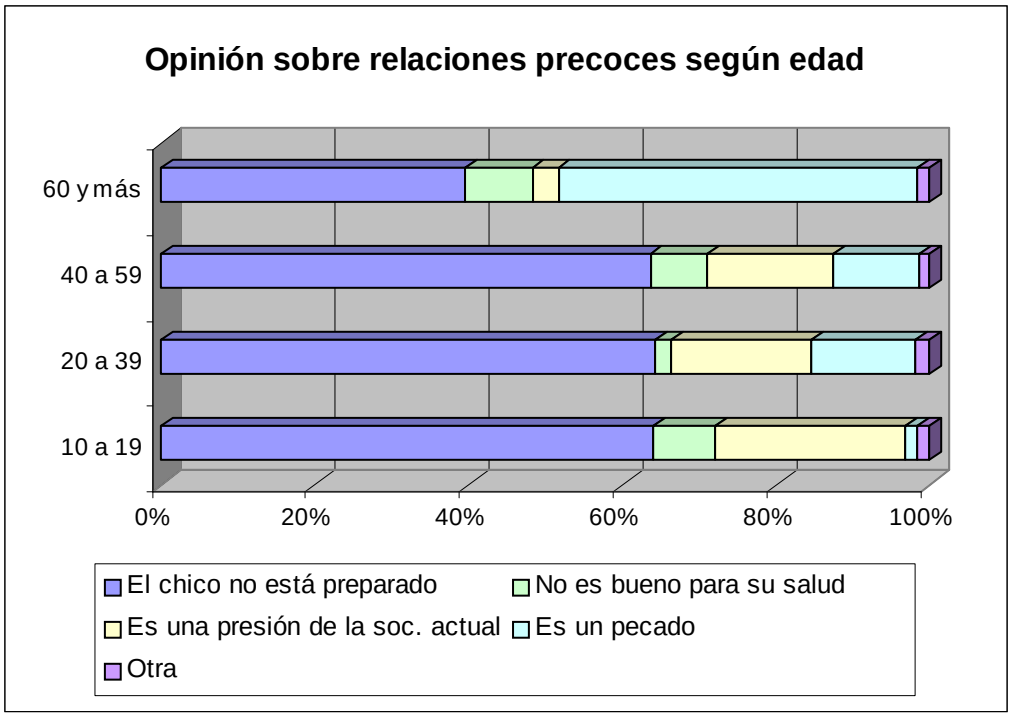


Gráfico 9

Haciendo el cruce según la edad de los encuestados surge que, excepto las personas de la tercera edad, los demás grupos etáreos se inclinan mayoritariamente por la opción "el chico no está preparado". Los mayores, en cambio, se apropian de un enunciado propio del discurso cristiano: "es un pecado". Otro dato llamativo es que el imaginario adolescente casi no liga la relación sexual precoz con una acción pecaminosa, como sí sucede en los restantes grupos etáreos. Un hecho interesante es que muy pocas personas de la tercera edad adoptan una postura que, si se quiere, podría considerarse justificatoria: "son una presión de la sociedad actual".

A pesar de que la mayoría de los encuestados (un 85,1 %, 268 casos) considera que sí debe enseñarse educación sexual en las escuelas, la inclusión de la sexualidad en el campo educativo aún se presenta como un nudo problemático en las aldeas. Explicando la dificultad que implica enseñarles a sus alumnos de catequesis acerca de la concepción de Jesús, Tota dice: *"pienso que si las familias no fueran tan cerradas, porque acá en Brasilera vos hablás de que le van a dar sexo en la escuela y es el gran problema, el gran problema... el otro día tuve en catequesis familiar viste con los papás, era el revuelo porque en la escuela les querían dar esos temas viste..."* (p. 383).

El problema surge, como nos explica luego, porque se quiere incluir esta temática desde primer grado. En el habitus de estos sujetos la posibilidad de hablar de este tema está ligada al inicio de la adolescencia: la mayoría de quienes consideraron que sí debe incluirse la educación sexual en la enseñanza (47,9 %) marcaron el inicio a los 12 años, otro porcentaje importante a los 8 años (28,2 %), pero sólo un 13,2 % optó por los 5 años, en tanto que el restante 10,7 % determinó el inicio a los 15 o 17 años.

Entre quienes están a favor de la inclusión de la educación sexual, las argumentaciones más comunes fueron: "Deben conocer los riesgos y responsabilidades (enfermedades de contagio sexual, embarazos precoces, etc.) para prevenirlos" (25,9 %, 62 casos), "para que sepan" (17,6 %, 42 casos), y "los padres sienten vergüenza de tratar el tema con sus hijos, o estos de preguntarle a sus padres" (13,8 %, 33 casos). Esta dificultad de abordar la temática parece ser muy importante, lo comprobamos cuando Pablo nos contaba que sus padres no hablan de eso con ellos, con el caso del alumno de la escuela de Salto, y con el temor que siente Tota de explicarle estas cosas a sus alumnos, por posibles problemas con los padres: *"cuando el chico ya pregunta mucho, entonces le decimos que esas mismas preguntas se las haga a mamá (...) si por ahí vos le decís algo más fuerte, y el chico va y le dice 'la señora me dijo esto'... se te arma un lío muy grande"* (p. 384).

Los que se oponen a que la educación sexual forme parte de la enseñanza fundamentan su opinión diciendo que "eso deben enseñarlo los padres", "no es bueno", y otras razones como que "son demasiado chicos", "estas cosas las aprenden solos", "la escuela no es el ámbito para hablar de ese tema". Otra idea que se menciona es que impartiéndoles este tipo de educación los chicos "querrán probar desde más jóvenes". Tota también cita este razonamiento de los padres: *"ellos dicen que con eso les van a enseñar a los chicos que tengan relaciones sexuales"* (p. 383). Doña Juana está de acuerdo con ello: *"los avivan de muy chiquitos, y después quieren probar, lo hacen también, porque quieren probar, 'si en la escuela nos enseñaron'. A mí me parece que eso está mal"* (p. 429).

La escuela es un lugar importante de "socialización de las pulsiones", por eso el discurso sexual encuentra allí un punto de condensación. El cuerpo como significante halla en este

discurso un sitio importante de construcción: *"ciertos trayectos serán prohibidos, ciertos deslizamientos caerán bajo el golpe de la represión, ciertas secuencias serán privilegiadas por los agentes socializantes y las unidades que los componen perderán su polivalencia semántica"*[179]. Esto es lo que quiere decir el autor cuando explica que la constitución del cuerpo propio (en el sentido de propiedad) no puede separarse de la constitución de un cuerpo propio en el sentido de corrección.

En la "pedagogización del sexo del niño", uno de los dispositivos específicos de saber-poder del sexo que señala Foucault, el sujeto educador toma a su cargo la doma del germen sexual peligroso del niño, peligroso porque no está codificado. El discurso escolar, y su relación de poder, es un nudo importante en la fabricación de individuos por la sociedad a la que alude Castoriadis, en la cual *"la imposición a los sujetos somatopsíquicos en el curso de su socialización, tanto del legein como de todas las actividades, gestos, prácticas, comportamientos y saber-hacer codificables, son con toda evidencia un teukhein, gracias al cual la sociedad da existencia a tales sujetos como individuos sociales, a partir de los datos somatopsíquicos, de manera adecuada a la vida, a su vida en esta sociedad y con vistas al sitio que en ella le tocará ocupar"*[180].

Pero toda esta operación que realiza la escuela con el cuerpo es implícita, y está incorporada al sistema subjetivo de significatividades de los agentes. No sucede lo mismo con el planteamiento explícito de educación sexual, situación problemática para un acervo de conocimientos como el que hemos venido describiendo.

[179] VERÓN, Eliseo. Op. cit., p. 146.
[180] CASTORIADIS, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*, tomo II, 1989, p. 160.

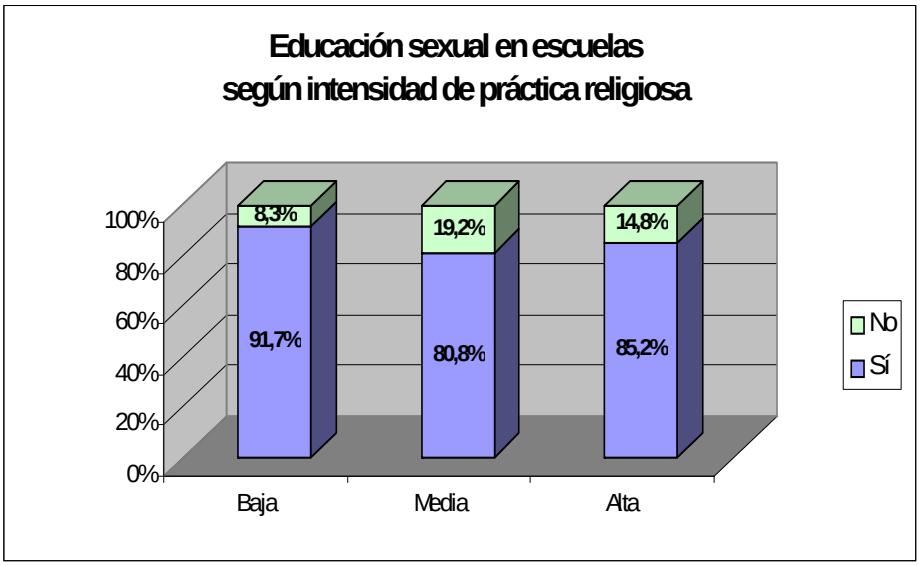


Gráfico 10

Estos datos alimentan nuestra afirmación respecto de la vinculación entre un habitus religioso rígido y posturas conservadoras frente a la sexualidad: en términos generales vemos que es mayor el número de personas que opina que debe incluirse la educación sexual en la escuela en aquellos sujetos que tienen una baja intensidad de práctica religiosa.

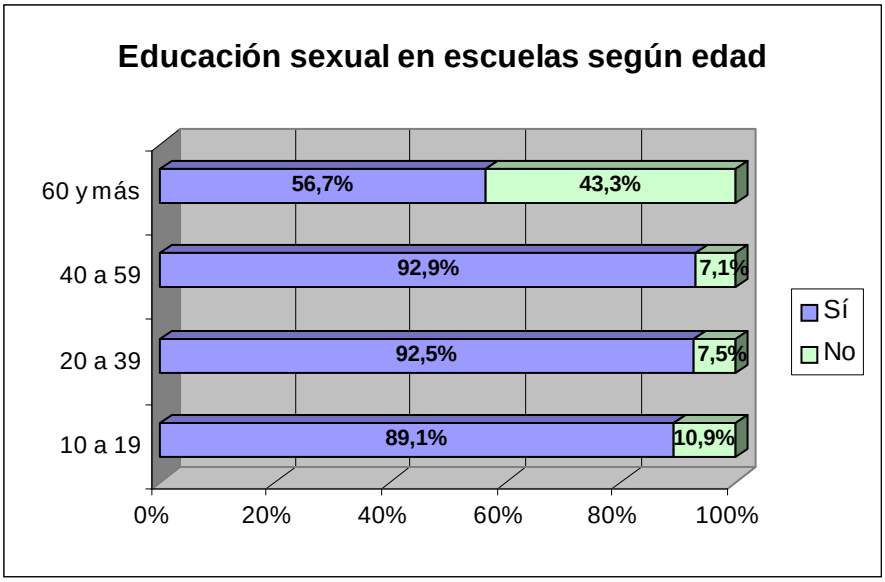


Gráfico 11

Y como este habitus religioso es más rígido entre los portadores de las estrategias de conservación en este campo, o sea, los más viejos, vemos que si bien todos los grupos etáreos opinan mayoritariamente que sí debe enseñarse educación sexual en la escuela, es significativamente menor el número de personas de la tercera edad que está de acuerdo con la inclusión de esta temática en la educación.

Edad encuestado	Edad de inicio de la educación sexual				
	5 años	8 años	12 años	15 años	17 años
10 a 19	3,2%	15,9%	66,7%	11,1%	3,2%
20 a 39	15,8%	38,6%	37,6%	5,0%	3,0%
40 a 59	21,3%	23,8%	48,8%	6,3%	0,0%
60 y más	5,6%	30,6%	41,7%	19,4%	2,8%

Tabla 11: Edad de inicio de la educación sexual según la edad del encuestado

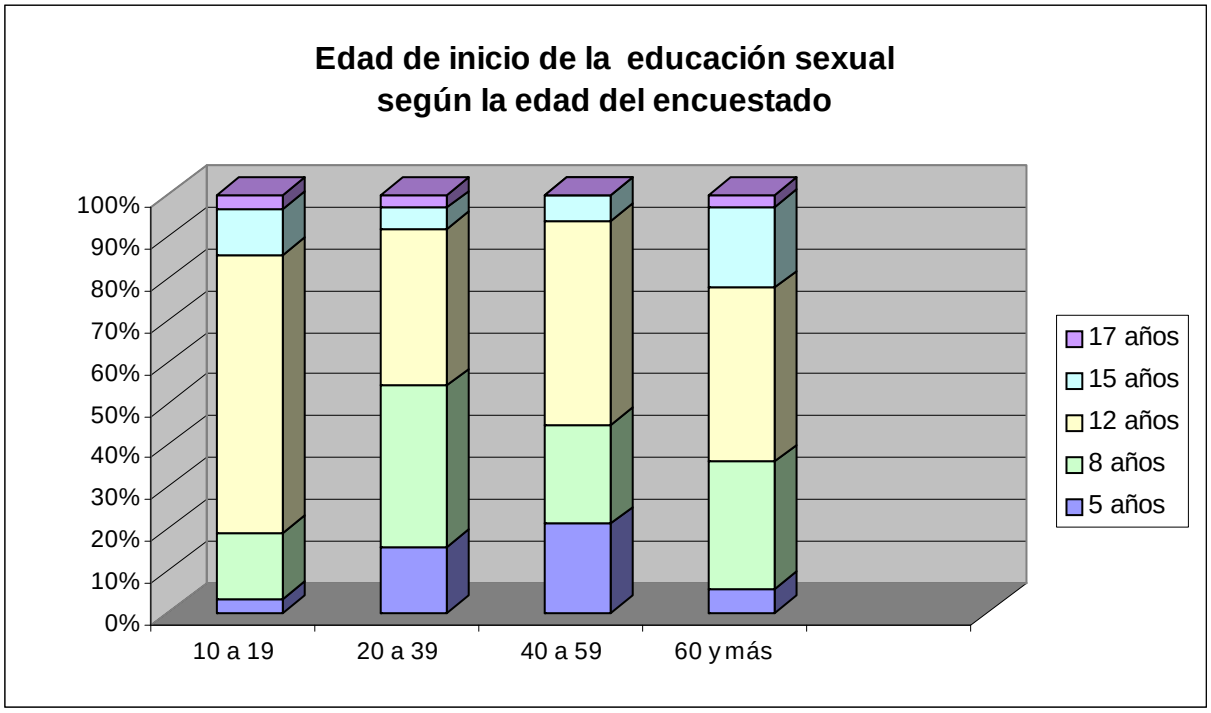


Gráfico 12

Cuando se trata de determinar la edad a la que debe iniciarse la educación sexual en el sistema educativo, la tendencia es la misma que hemos visto hasta el momento en el análisis por grupos etáreos. Los adolescentes y las personas de la tercera edad son los más conservadores, en tanto que los jóvenes adoptan una postura más progresista. Excepto este último grupo etáreo, que se inclina mayoritariamente por el inicio de la educación sexual en la escuela a los 8 años, el resto

opina en mayor número que esta enseñanza debe iniciarse a los 12 años. En el tramo de edad que va de los 20 a los 59 años (jóvenes y adultos), es significativo el número de encuestados que localiza el inicio a los 5 años, mientras que en los adolescentes y los ancianos esta significatividad se desplaza colocando el comienzo de la educación sexual a los 15 años.

La sexualidad sigue siendo una zona conflictiva en la relación entre padres e hijos, aún entre quienes creen adoptar posiciones progresistas. Tota cuenta que no siente vergüenza de que sus hijos vean sus pechos, que esa es una actitud natural entre ellos: *"es como que para ellos es algo tan natural, que no, yo ponele, si yo me tengo que sacar toda la ropa delante de ellos yo lo hago"* (p. 408), sin embargo hay ciertas partes del cuerpo que no pueden entrar en el campo de la visibilidad: *"Por supuesto que nunca la bombacha, pero después el corpiño yo no tengo problema"* (p. 408).

Sobre las relaciones sexuales prematrimoniales, condenadas por el dogma cristiano, para el cual sólo la sacramentalización a través del matrimonio justifica el "comercio carnal", aparece en los resultados de la encuesta, y en el discurso social emergente de las entrevistas, una significación que tiende a aproximarse a la forma en que son concebidas en la sociedad actual: como algo normal y habitual. De hecho un 42 % de los 312 encuestados que responden la pregunta sobre este tema (131 casos) las define como "algo natural", y el 29,2 % (91 casos) piensa que "son inevitables en la sociedad actual", aseveración que habla de una postura más justificatoria que de aceptación.

Opinión sobre relaciones prematrimoniales	Porcentaje
Son algo natural	42,0%
Son inevitables en la soc. actual	29,2%
Son una aberración moral	11,2%
Son comprensibles si la boda está programada	10,3%
Una vez "vaya y pase"	2,6%
No deben hacerlo antes de casarse	1,3%
La religión no lo autoriza	0,3%
Otra	3,2%

Tabla 12: Opinión sobre relaciones prematrimoniales

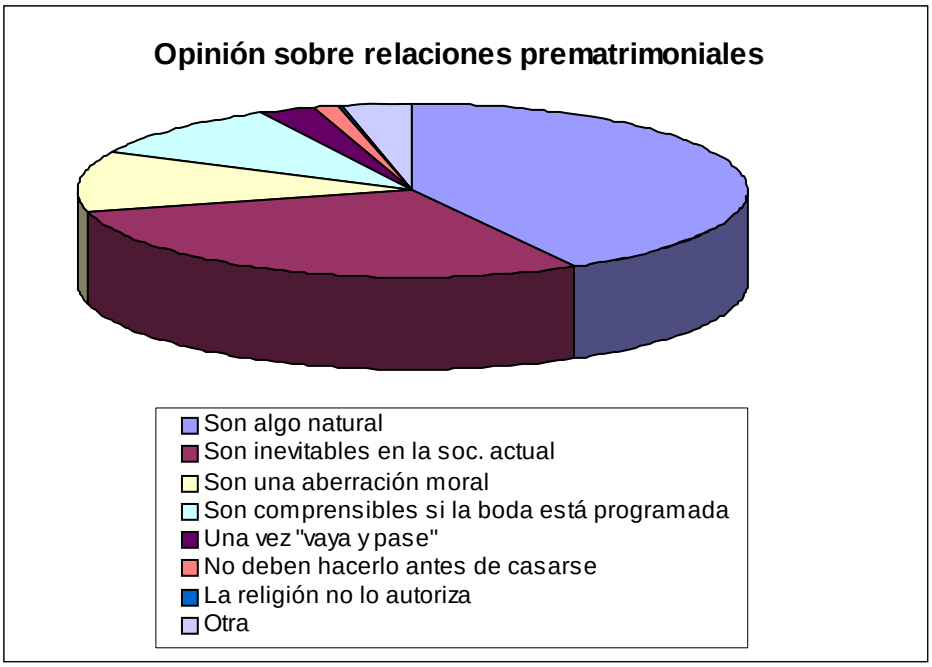


Gráfico 13

Sin embargo un importante 11,2 % (35 casos) las considera "una aberración moral", y un 10,3 % (32 casos) opina que "son comprensibles si la boda está programada", idea que a pesar de cierta permisividad sigue muy ligada a la justificación cristiana de la relación sexual por el matrimonio. Entre las opciones señaladas en segundo lugar de importancia (125 en total), las mayoritarias fueron que "son inevitables en la sociedad actual" (41,5 %, 56 casos) y que "son algo natural" (20,7 %, 28 casos), en tanto que 12 personas, es decir un 8,9 %, señalan que se trata de "una aberración moral". Es decir, conviven opiniones contrapuestas. Tota, una persona muy vinculada a la institución eclesiástica, tiene sin embargo una opinión sobre las relaciones prematrimoniales muy alejada del discurso cristiano: *"yo siempre les digo* (a sus hijos) , *que si tienen relaciones sexuales que se cuiden, porque si ellos, ponele, estaría de novio y la chica queda embarazada, y bueno viejo, se tendrá que hacer cargo, tendrá que apechugarla, ponele que no se casen, porque por ahí casarse en esas circunstancias es como que después trae problemas"* (p. 407). Sin embargo la ambigüedad por una opinión de la que aún no se ha apropiado totalmente se le escapa en su discurso, cuando se refiere a las parejas que conviven sin haberse casado, como veremos luego, o cuando compara la época actual con el pasado: *"Ahora vos ves, mirá, vos encontrás una chica de 13 años y ya tiene relaciones sexuales. Aparte que,*

antes quizás viste, tenían ya cuando vos estabas segura que te ibas a casar, pero ahora no, ahora salen una noche y bueno, y ya, ya están... quizás por eso dios no me mandó hijas mujeres" (p. 407). Pero por otro lado Alejandra, defendiendo su opinión de que el cuerpo tiene que llegar "puro y santo" al matrimonio, cree que si tuviera relaciones prematrimoniales *"me parecería como una ofensa para él* (para dios) *,, de mi parte (...) yo creo que para mí sería como traicionarlo... tan grave como sería escupirlo o tenerlo delante y pegarle una cachetada... no me lo perdonaría nunca, nunca, jamás"* (p. 325).

Entonces, si bien es importante la cantidad de personas que las consideran naturales, el pensar que las relaciones prematrimoniales son "inevitables" es una postura de resignación ante una realidad que no puede modificarse, en tanto que igualmente es de peso el número de personas que las condena moralmente, y eso es entendible considerando el peso de la institución eclesiástica en estas formaciones sociales, y la condena pública que ésta continúa haciendo de este tipo de conductas: un vecino de la aldea me comentaba que el sacerdote había dicho en el sermón que estaba cansado de "casar pavos rellenos", en una vulgar alusión al creciente número de jóvenes que se casan embarazadas. El hecho de que en estas circunstancias se siga buscando la legitimación religiosa nos habla de la profundidad de las huellas que ha dejado el dispositivo cristiano de la sexualidad en estos sujetos.

Opinión sobre relaciones prematrimoniales	Intensidad Práctica Religiosa		
	Baja	Media	Alta
Son algo natural	62,5%	35,7%	23,3%
Son inevitables en la soc. actual	22,9%	36,4%	21,7%
Son una aberración moral	0,0%	13,0%	25,0%
Son comprensibles si la boda está programada	8,3%	8,4%	18,3%
Una vez "vaya y pase"	2,1%	2,6%	3,3%
No deben hacerlo antes de casarse	0,0%	1,3%	3,3%
La religión no lo autoriza	0,0%	0,6%	0,0%
Otra	4,2%	1,9%	5,0%

Tabla 13: Opinión sobre relaciones prematrimoniales según intensidad de práctica religiosa

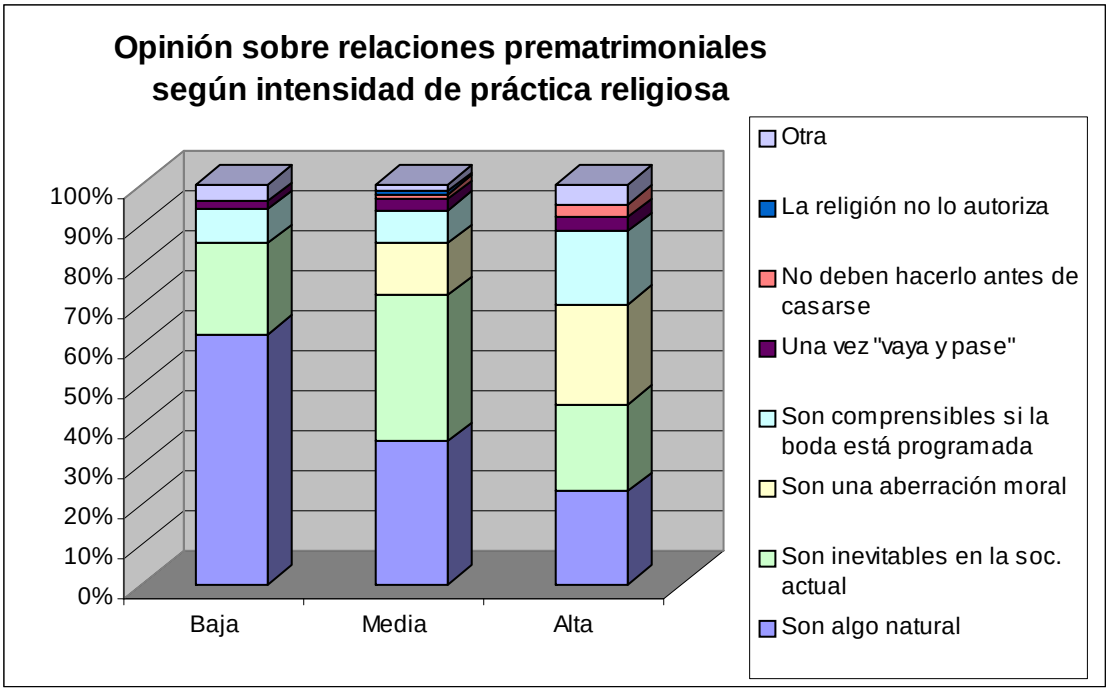


Gráfico 14

Analizando las opiniones acerca de las relaciones prematrimoniales en vinculación con la intensidad de la práctica religiosa de los encuestados, comprobamos que se repite el patrón general que hemos estado describiendo: a medida que aumenta la intensidad de práctica religiosa del sujeto, es mayor la condena moral a este tipo de relaciones, es decir, la legitimación a partir de valores religiosos es una estrategia común en los campos religioso y sexual. Quienes tienen una baja intensidad de práctica religiosa opinan mayoritariamente que las relaciones prematrimoniales "son algo natural" (62,5 %, 60 casos), y ninguno de ellos las define como "una aberración moral". Entre quienes tienen una mediana intensidad de práctica religiosa esta última opción es elegida por un 13 % (20 casos), en tanto que la mayoría opina que "son inevitables en la sociedad actual" (36,4 %, 56 casos), es decir, adoptan una postura de resignación. Finalmente, quienes tienen una alta intensidad de práctica religiosa señalan en primer lugar que las relaciones prematrimoniales constituyen "una aberración moral" (25 %, 15 casos), 14 de ellos (23,3 %) las definen como "algo natural", 13 (21,7 %) como "inevitables en la sociedad actual", y un 18,3 % (11 casos) las justifica en caso de que exista la posibilidad de una futura sacramentalización de la relación.

Opinión sobre relaciones prematrimoniales	Edad			
	10 a 19	20 a 39	40 a 59	60 y más
Son algo natural	48,4%	53,3%	39,8%	10,3%
Son inevitables en la soc. actual	32,8%	30,5%	27,7%	25,0%
Son una aberración moral	6,3%	7,6%	7,2%	28,3%
Son comprensibles si la boda está programada	6,3%	4,8%	15,7%	16,7%
Una vez "vaya y pase"	3,1%	1,0%	3,6%	3,3%
No deben hacerlo antes de casarse	0,0%	0,0%	2,4%	3,3%
La religión no lo autoriza	0,0%	0,0%	0,0%	1,7%
Otra	3,1%	3,1%	3,6%	3,3%

Tabla 14: Opinión sobre relaciones prematrimoniales según edad

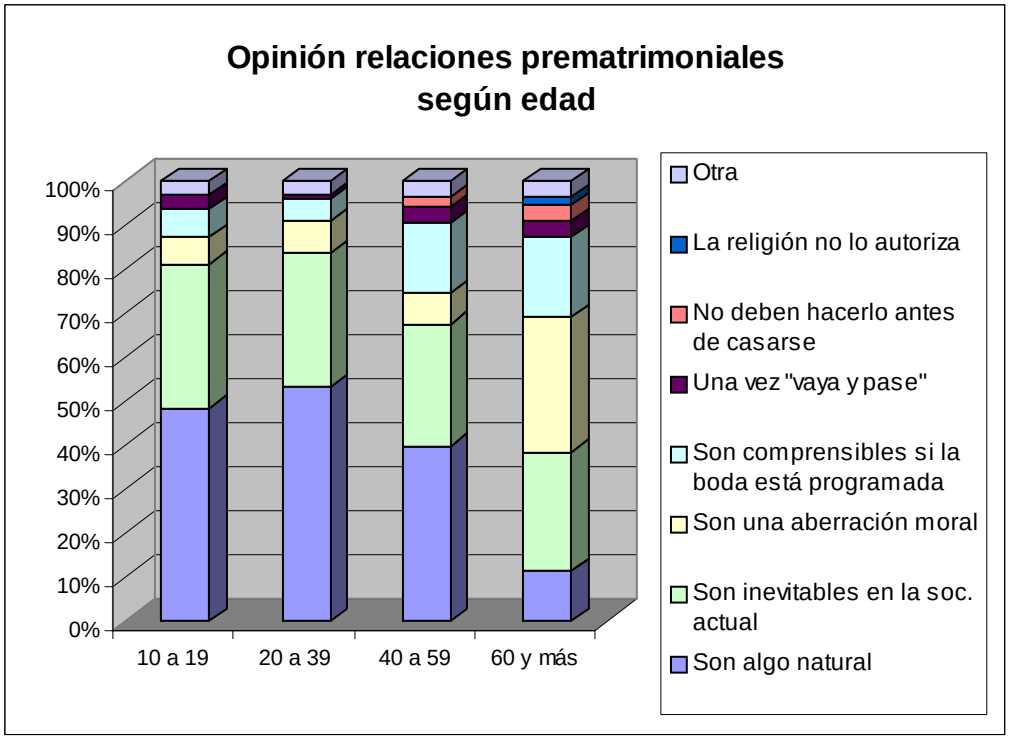


Gráfico 15

Considerando estas opiniones según la edad de los encuestados, la tendencia también es clara. Los tres primeros grupos etáreos (adolescentes, jóvenes y adultos) se inclinan mayoritariamente por definirlas como “algo natural”, por el contrario el grupo de la tercera edad adopta una postura más conservadora y ligada al dispositivo cristiano de la sexualidad: “son una aberración moral”. La adhesión de los sujetos encuestados a esta opinión crece, en términos generales, a medida que

aumenta su edad. En todos los grupos etáreos sucede que la segunda opinión más escogida es que "son inevitables en la sociedad actual", lo que nos habla de una mayor tolerancia de este tipo de relaciones respecto de las precoces. En los dos grupos etáreos de mayor edad (adultos y ancianos) es mayor el número de sujetos que justifica las relaciones prematrimoniales si se tiene prevista la "bendición sacramental" de la pareja.

Como es de esperar en formaciones sociales machistas como estas (como demostraremos luego), la condena de las relaciones prematrimoniales es mayor en el caso de las mujeres que en el de los hombres. Pablo nos habla de la actitud diferente que tienen sus padres ante el hecho de que su hermano tanga relaciones sexuales siendo soltero, y la que tendrían hipotéticamente si se tratara de su hermana: *"como que el varón siempre, es una cultura bastante machista, así que al varón se le permite todo, o sea, digamos, a la edad que quieran tenerla es como que no importa, al varón digamos que se le permite, o sea, incluso hasta se le permite que tenga relaciones paralelas, es como que nadie dice nada, o sea, como que el hombre cuantas más mujeres tiene, más hombre es, y en la mujer es todo lo contrario"* (p. 361).

Como la hegemonía se interioriza en nuestro habitus, en esa manera inconsciente que tenemos de experimentar y clasificar lo real, de estructurar nuestra vida cotidiana; como la desigualdad se inscribe en nuestro propio cuerpo, en nuestro ordenamiento del tiempo y el espacio, en la conciencia de lo posible, de lo correcto e incorrecto, Alejandra adopta una postura machista en su defensa de la necesidad de llegar virgen al matrimonio: *"vos debés saber que para él no va a haber mujer más especial para vos* (si te has casado virgen)*, porque vos fuiste, o sea, vos te entregaste virgen a él y es como que, no solamente por la virginidad, yo creo que es por amor,* ***y porque es como tu dueño****, fue el primero y el único, y es* ***como que él te siente de él****, y que nadie te toque porque sos de él, entendés, yo creo eso, que el hombre te valora más si vos te entregaste virgen a él que no... y en eso también va el querer casarme virgen, en que el vago me va a valorar un montón más, porque si yo ya tuviera relaciones, no se va a querer casar nunca conmigo"* (p. 326). La misma postura adopta cuando sostiene que no es necesario, ni deseable, que el hombre llegue virgen al matrimonio: *"yo para mío te digo sinceramente que no me quisiera casar con un vago virgen... se supone que vos te entregás así que te hagan lo que ellos saben que tienen que hacer"* (p. 326).

La posibilidad de "vivir" la sexualidad a través de la virginidad, inaugurada por Cristo en virtud de su concepción, y con su propia vida, según el dogma cristiano, es una arista de lo que Foucault considera la tecnología del yo propia de esta religión: la renuncia al propio yo, una mortificación en este mundo, una renuncia al mundo para obtener una vida en el otro mundo: *"lo hago por amor, por amor, porque él* (Jesús)*, o sea, es como te digo, si él dio tanto por mí, porque yo no dar un poquito de mi parte para él, es como que es un pequeño sacrificio que uno lleva, pero que después te llena de satisfacción... yo lo creo como que después el matrimonio, no sé, yo lo hago sabés por qué, porque dicen que cuando vos hacés sacrificio y pedís algo se te cumple después, bueno yo lo ofrezco como sacrificio para que mi matrimonio por ejemplo funcione, que tenga unos hijos buenos, que mi marido nunca me meta los cuernos, que nunca tengamos que separarnos... es como que mi sacrificio es para que después lo otro funcione"* (p. 325). Una tecnología del yo en la que el sujeto realiza ciertas operaciones sobre su cuerpo y su alma para alcanzar un "estado de pureza".

Sin embargo el mundo de la vida cotidiana le demuestra que la virginidad es, por decirlo así, una costumbre que ha caído en desuso. Este nuevo contexto torna difícil sostener una postura semejante: *"se hace terriblemente difícil, porque yo lo vivo, o sea, creo que todos los vagos, es re difícil, cuando vos entablás una relación, y le decís al vago, o le das a entender que no querés tener relaciones, automáticamente el vago se borra, entendés, es como que tenés que vivir prendida del sueño de que algún día va a aparecer la persona que respete tu idea, pero no por esto tenés que dejarte llevar... hoy en día es terrible, terrible, porque hasta las chicas de 12 años tienen relaciones, entonces que vos digas que tenés 20 y sos virgen, es como que 'qué hacés bicho raro', viste"* (p. 322). Esto obliga a adoptar una posición ambigua, a separar la exigencia cristiana de casarse virgen de la elección personal: *"si lo veo del lado de la iglesia, de lo que uno tiene que cumplir como católico, lo veo mal* (a las relaciones prematrimoniales)*, pero desde mi punto de vista, o sea, yo digo que cada cual tiene su manera de pensar... muchas veces la gente juzga, y dice, 'uy, mirá, la que se casó embarazada', pero yo creo que para juzgar está dios, y nadie más que él, yo calculo que cada uno vive la religión... una chica que haya tenido relaciones que no se case virgen no quiere decir* ***que sea una chica mala****, que sea una persona* ***que no se merezca el perdón de dios****"* (p. 315). Pablo realiza la misma separación, aunque no

considere que es necesario llegar virgen al matrimonio: *"el planteo de la iglesia católica es determinado, y la idea que uno tiene de la virginidad es fundamentalmente de uno, o sea, que el hecho de que si uno tiene una madurez determinada, si uno considera que tiene la madurez como para afrontar una relación, eso depende de uno"* (p. 359). El hecho de que pueda diferenciarse la norma de la conducta, de que se lo interprete como una elección personal, y no se lo sienta como una exigencia del habitus, nos habla de la pérdida de significatividad de la virginidad en el mundo de la vida cotidiana.

De acuerdo a la visión cristiana del matrimonio éste debe ser monogámico e indisoluble. En el imaginario social de las aldeas, tan saturado de significaciones religiosas, la idea del matrimonio está inevitablemente ligada a la institución eclesiástica, y por lo tanto también a la forma que ésta le impone. No tiene que sorprendernos entonces la condena de las relaciones sexuales extramatrimoniales y de la separación de las parejas "bendecidas" a través del sacramento del matrimonio:

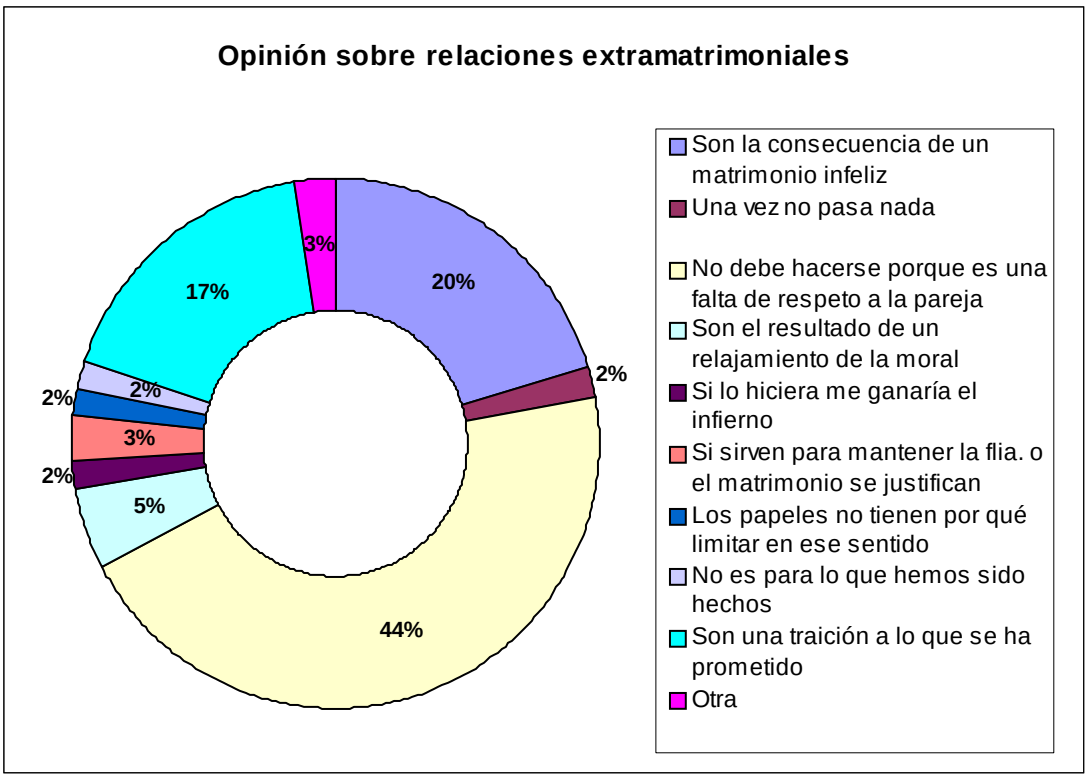


Gráfico 16

Entre las opciones señaladas en primer lugar al opinar sobre las relaciones extramatrimoniales, el 45,2 % (141 casos) de un total de 312 encuestados piensa que "no debe hacerse porque es una falta de respeto a la pareja", lo que habla de una concepción del matrimonio muy ligada a la institución eclesiástica. El 20,2 % (63 casos) las justifica diciendo que "son la consecuencia de un matrimonio infeliz", mientras que un 17,3 % (54 casos) las concibe como "una traición a lo que se ha prometido". Sabiendo que en estas aldeas el matrimonio es una institución eclesiástica antes que civil, la promesa violada es la que se ha hecho ante el altar. Un 4,8 % de los encuestados (15 casos) define a las relaciones extramatrimoniales como "el resultado de un relajamiento de la moral".

Quienes señalan una segunda opción de respuesta a esta pregunta (186 personas) se inclinan por las mismas opciones, pero en diferente orden ("son una traición a lo que se ha prometido": 32,8 %, 61 casos; "no debe hacerse porque es una falta de respeto a la pareja": 27,4 %, 51 casos; y "son la consecuencia de un matrimonio infeliz": 14,5 %, 27 casos). Un 7 % (13 casos) dice que "no es para lo que hemos sido hechos", dando por sentado que el hombre tiene una naturaleza monogámica, idea muy vinculada a la concepción cristiana de la sexualidad, y otro 6,5 % (12 casos) las condena diciendo que "son el resultado de un relajamiento de la moral".

Las mismas opiniones emergen como enunciados en el discurso social de nuestros entrevistados. Pablo habla de un "compromiso" que no puede ser violado y de un necesario respeto por la pareja: *"esa idea a mí no me gusta* (la de tener relaciones extramatrimoniales)... *por el hecho de que digamos si uno tiene determinado compromiso hacia una persona, el compromiso es recíproco, entonces es digamos como que vos te estás burlando de la otra persona, estás jugando con los sentimientos de la otra persona"* (p. 356), e intentando adoptar una posición de "sujeto profesional", aparece el enunciado "promesa": *"la pareja a la que vos* ***le prometiste fidelidad*** *termine padeciendo una enfermedad por una negligencia tuya"* (p. 359). Alejandra por su parte, desde su habitus machista, vincula inmediatamente la infidelidad con el rol masculino, y toma una posición justificatoria en la que las culpas recaen sobre la mujer, en una opinión que puede relacionarse con la idea de las relaciones extramatrimoniales como consecuencia de la infidelidad del matrimonio: *"puede ser que, porque la mujer algo no le da. Puede que la mujer, no solamente sexualmente, puede ser que la mujer no le brinde un oído, que,*

o sea, yo conozco un hombre por ejemplo, que llega a la casa, él es un divino que nunca le metería los cuernos a la mujer, pero llega a la casa y dice que lo único que escucha son quejas" (p. 345).

El adulterio es, para el dogma cristiano, uno de los "pecados de la carne", y por lo tanto está duramente condenado. Tras su objetivo de lograr la salvación a través de la regulación de las relaciones sexuales, el dispositivo cristiano ha monopolizado tales relaciones a través del vínculo marital. Esta visión condenatoria de la infidelidad conyugal por parte del cristianismo aparece cuando analizamos las opiniones de los encuestados según la intensidad de su práctica religiosa:

Opinión sobre relaciones extramatrimoniales	Intensidad de la Práctica Religiosa		
	Baja	Media	Alta
Consecuencia de un matrimonio infeliz	27,1%	18,3%	13,1%
Una vez no pasa nada	3,1%	1,3%	1,6%
Es una falta de respeto a la pareja	43,8%	46,4%	45,9%
Es resultado de un relajamiento moral	2,1%	5,2%	8,2%
Si lo hiciera me ganaría el infierno	5,2%	0,0%	1,6%
Si sirven para mantener la flia. o el matrimonio se justifican	0,0%	5,2%	0,0%
Los papeles no tienen por qué limitar en ese sentido	2,1%	1,3%	1,6%
No es para lo que hemos sido hechos	0,0%	2,0%	4,9%
Son una traición a lo que se ha prometido	13,5%	18,3%	21,3%
Otra	3,1%	2,0%	1,6%

Tabla 15: Opinión sobre relaciones extramatrimoniales según intensidad de práctica religiosa

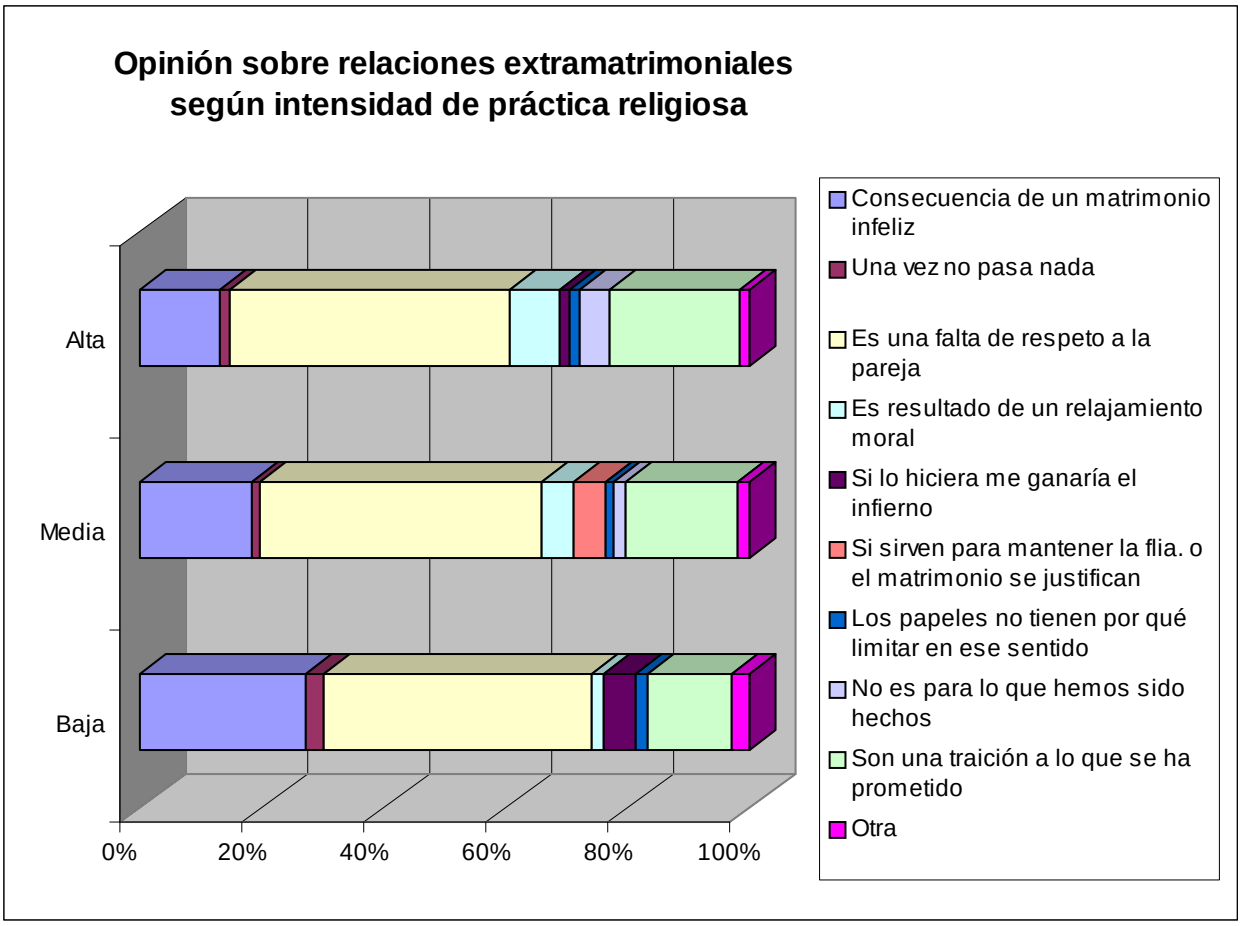


Gráfico 17

A medida que aumenta la intensidad de la práctica religiosa de los sujetos, disminuye la justificación de las relaciones sexuales extramatrimoniales: un 27,1 % de quienes tienen una baja intensidad de práctica religiosa opina que "son la consecuencia de un matrimonio infeliz"; entre los de mediana intensidad de práctica religiosa las cifra disminuye a 18,3 %, y entre los de alta intensidad de práctica religiosa es de un 13,1 %. Las personas con una baja intensidad de práctica religiosa han optado más que el resto (10,4 %) por opiniones permisivas respecto de las relaciones extramatrimoniales: "una vez no pasa nada" (3,1 %), "si sirven para mantener el matrimonio o la familia se justifican" (5,2 %), y "los papeles no tienen por qué limitar en ese sentido" (2,1 %). A medida que aumenta la intensidad de la práctica religiosa, aumenta el porcentaje de personas que considera a las relaciones extramatrimoniales como "resultado de un relajamiento de la moral", lo mismo sucede si observamos la opinión "son una traición a lo que se ha prometido", de obvia vinculación con la institución eclesiástica, como ya dijimos.

La relación de esta temática con la prostitución no es casual si consideramos que tal actividad sexual es un factor estabilizador de las tensiones generadas por una monogamia absoluta, lo que la ha convencionalizado como una relación extraconyugal: *"Hoy en día da lo mismo... vos ves que a cuántos hay, y bueno, tengo otra,* ***la levanto por ahí*** *y me la llevo"* (p. 409), dice Tota.

Opinión relaciones extramatrimoniales	Edad			
	10 a 19	20 a 39	40 a 59	60 y más
Consecuencia de un matrimonio infeliz	32,8%	20,6%	22,2%	3,3%
Una vez no pasa nada	7,8%	0,9%	0,0%	0,0%
Es una falta de respeto a la pareja	31,3%	51,4%	46,9%	46,7%
Es resultado de un relajamiento moral	3,1%	6,5%	1,2%	8,3%
Si lo hiciera me ganaría el infierno	4,7%	1,9%	1,2%	0,0%
Si sirven para mantener la flia. o el matrimonio se justifican	0,0%	0,0%	1,2%	11,7%
Los papeles no tienen por qué limitar en ese sentido	1,6%	2,8%	1,2%	0,0%
No es para lo que hemos sido hechos	1,6%	0,9%	2,5%	3,3%
Son una traición a lo que se ha prometido	15,6%	14,0%	19,8%	21,7%
Otra	1,6%	0,9%	3,7%	5,0%

Tabla 16: Opinión sobre relaciones extramatrimoniales según edad

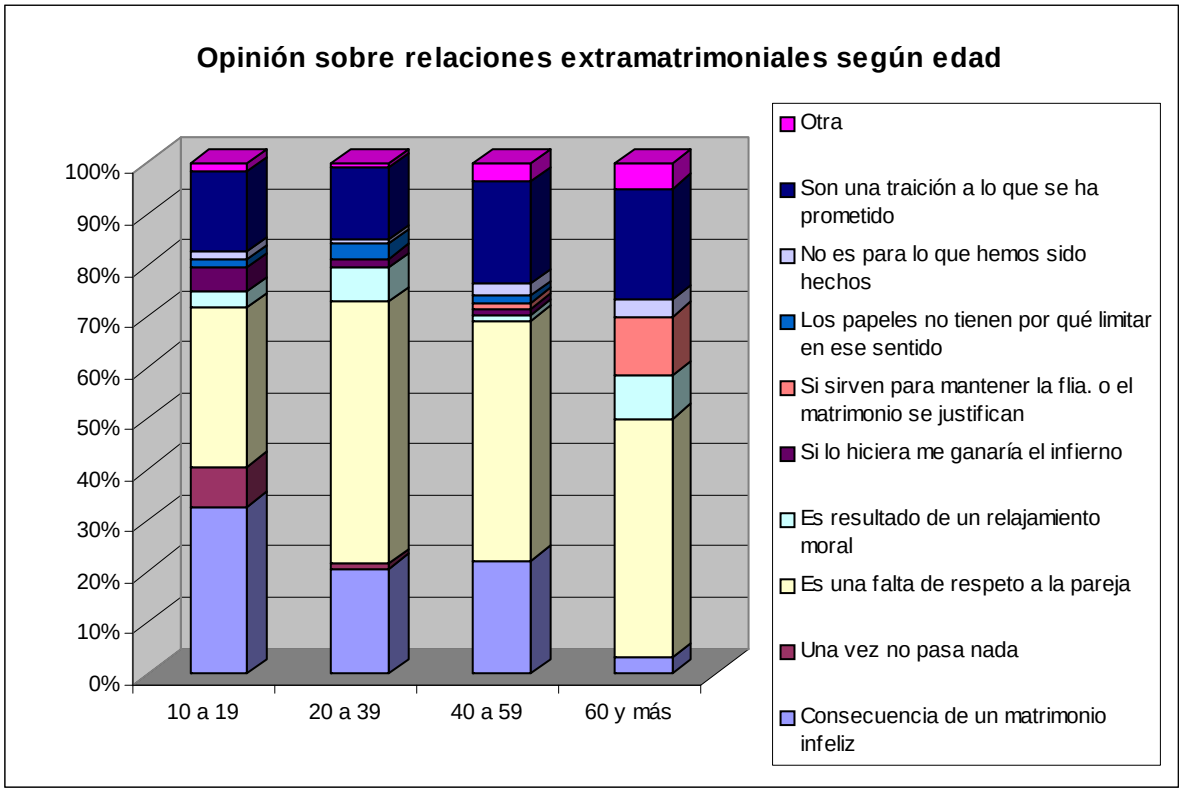


Gráfico 18

Si consideramos las opiniones que respecto de las relaciones extramatrimoniales priman en los diferentes grupos etáreos vemos que, excepto los adolescentes, que en leve mayoría adoptan una postura justificatoria ("son la consecuencia de un matrimonio infeliz"), los restantes grupos de edad adhieren mayoritariamente a la opinión de que "no debe hacerse porque es una falta de respeto a la pareja", y los adolescentes también se unen en gran parte a esta afirmación. Jóvenes y adultos postulan en segundo lugar de adhesiones la opción justificatoria, en tanto que son pocos los sujetos de la tercera edad que se inclinan por esta vía. Éstos, por el contrario, se vuelcan en gran parte a definirlas como "una traición a lo que se ha prometido", en lo que se advierte la presencia del discurso cristiano. El resto de los grupos etáreos señala esta adhesión recién en tercer lugar. En los ancianos es significativa la cantidad de encuestados que adoptan posiciones condenatorias desde el punto de vista moral (o lo que es casi lo mismo en estas aldeas, religioso): "si lo hiciera me ganaría el infierno" en primer lugar, con una clara huella del imaginario cristiano, y "son el resultado de un relajamiento de la moral". Esta última afirmación es una opinión bastante habitual entre los sectores conservadores de la sociedad, que hablan de la existencia de un creciente pansexualismo hoy por hoy, del cual el aumento de las posibilidades y libertades sexuales extramatrimoniales sería un ejemplo.

La condena institucional que realiza la iglesia de las relaciones extramatrimoniales es más que dura en estas formaciones sociales. La referencia que hace el sacerdote en su sermón respecto de la presencia en la parroquia, en el "espacio sagrado", de personas que han cometido adulterio, y que se lo han confesado, que nos relata Pablo, es una prueba que no merece comentarios.

La indisolubilidad del vínculo marital para el cristianismo, es decir, la unión hasta la muerte, es otra idea presente en el imaginario social, y por lo tanto es un elemento en la lucha por la legitimidad de los sujetos en torno a los valores religiosos: *"lo mismo que la separación, vos viste que ahora a la primera de cambio fuiste, chau, hasta luego, antes no, antes como que la mujer como que la peleaba más, trataba de soportarlo, y se aguantaba, y ahora no, a la primera ya fuiste"* (p. 409), dice Tota.

Igual condena reciben aquellos que deciden convivir sin "sacramentar" su relación. El hecho de que sólo un 3,8 % de los encuestados (12 casos) corresponda a alguna de las categorías de estado civil que es violatoria de las convenciones del juego religioso ("en pareja sin papeles", "separado/a", "divorciado/a") nos habla del peso de la presión social en este ámbito.

Quien vive solamente en pareja, sin haber recibido la "bendición" del matrimonio, es sencillamente culpable. Tota, explicando la decisión de bautizar a los niños aunque sus padres no están casados por iglesia, dice: *"Porque el chico, qué culpa tiene ese inocente de que vos, a vos te gustó esa persona y bueno, te pusiste, te juntaste no cierto,* ***el chico no tiene la culpa****"* (p. 387). Quien viola de esta manera las convenciones y procedimientos apropiados, queda excluido del juego religioso: no puede recibir el perdón (*"El tema es que está en pareja con alguien, entonces ella me dijo: 'escuchame, entonces cuántas hay que son solteras y que por ahí tienen relaciones...', y bueno, pero ellas están solas, y vos podés ir, y hacer una buena confesión, y tener tu arrepentimiento, y ya está, la iglesia te absuelve, pero en cambio ella no puede arrepentirse porque ella puede ir y confesarse, pero cómo se va a arrepentir si ella lo va a seguir haciendo, eh. Porque el que está en pareja ni siquiera puede ir a confesar"* (p. 392), dice Tota), no puede apadrinar a un niño que reciba la Confirmación (*"Tiene que ser alguien algo bueno, cosa que vos, ponele que tus padres estén en pareja, y vos sepas que ellos* ***están viviendo mal****, entonces, claro, vos tenés que buscar a alguien que sepas que te va a guiar bien"* (p. 392), explica Tota). Vivir en pareja es ser un mal jugador: *"'entonces para qué querés que yo reciba todos los sacramentos, si ustedes no van a vivir bien'"* (p. 393), cuenta Tota que le planteó una de sus alumnas de catequesis a sus padres.

El matrimonio por iglesia es una categoría de articulación biográfica fuertemente instituida en el mundo de la vida cotidiana de estos sujetos, cualquier opción que no sea ésta es vivida como "sin sentido". Alejandra, opinando sobre las parejas que deciden convivir sin formalizar su vínculo "ante dios", dice: *"a mí me parece una gran pérdida de tiempo, porque para qué, es como un noviazgo adentro de una casa"* (p. 327). La analogía nos habla de un desencuadre de esta posibilidad respecto de las categorías biográficas típicas de su imaginario. No se puede omitir un sacramento, no se pueden romper las reglas: *"yo creo que nadie valora el sacramento, a nadie le importa... porque realmente hoy se casan sin saber lo que reciben, que es una*

bendición y es un compromiso realmente, es un compromiso hasta la muerte, no es una joda, no es algo en broma (...) y creo que el casamiento por iglesia no pasa por una fiesta, sino que, por ir delante de un sacerdote y pedirle 'padre, denos la bendición, nosotros queremos vivir por la bendición de dios'" (p. 327), sentencia Alejandra.

Sin embargo todo sistema prescriptivo tiene sus posibilidades de compromisos y escapatorias, como dice Foucault recortando su concepto de "moralidad de los comportamientos". En ciertos momentos la iglesia tiene que rendirse ante la evidencia de la realidad, y transar sus exigencias para no perder adeptos: *"el misionero dijo también que muchas veces hay, este, matrimonios que no son casados dice, viven en pareja dice, por una cosa o por otra no se quieren casar, pero que no dejen de ir a misa, que no dejen de confesar, pueden confesar, pero no pueden comulgar, pero dice, siempre frecuentar la iglesia, algún día se va a presentar que se van a casar, con el tiempo se van a casar. Ahí bendijo las chicas embarazadas esas, ahí estaba la chica de Burchard esa...* (una adolescente madre soltera)*"* (p. 427), cuenta Doña Juana. Sin embargo no es casual que sea la opinión de un misionero, y no de quien tiene a su cargo la atención permanente de las aldeas.

Otra prohibición que impone el dispositivo cristiano de la sexualidad es la de utilizar métodos anticonceptivos. Todo acto sexual, necesariamente matrimonial, debe quedar abierto a la generación de la vida. Y Tota, como jugadora exitosa del juego religioso cristiano, conoce los argumentos: *"porque vos el, en el acto de, de... en el acto sexual, es algo que vos consumás cuando vos tomás un anticonceptivo, y bueno, ya ahí estás haciendo un aborto, porque vos permitís todo, pero no permitís que se genere el bebé, entonces lo estás matando de esa forma"* (p. 387).

Otro foco específico de saber-poder que encubre la concepción pecaminosa de la sexualidad, punto nodal de la estructura discursiva de estas comunidades, se encuentra en la relación hombre – mujer, que deriva en un discurso fuertemente machista construido a partir de la histerización del cuerpo de la mujer. El cuerpo femenino, socialmente construido como saturado de sexualidad, no puede escapar a la operatoria del dispositivo cristiano de la sexualidad, que lo condena y a la vez lo incita. De hecho con San Pablo el dogma cristiano ve en la mujer la introductora del pecado en la humanidad.

En las palabras de nuestros entrevistados aparece con claridad este nudo discursivo. Tota lo pone a operar en su opinión de la conducta de las jóvenes en la actualidad: *"Por ahí si te gustaba un muchacho a lo mejor estabas, y esperabas, y esperabas hasta que, y ahora no, si él no te busca lo buscan y lo provocan, y lo envuelven hasta... hasta que lo encuentran"* (p. 421), y luego: *"porque por ahí hay chicas muy vivas y bueno, y enganchan uno que es medio tímido y lo enganchan, y fuiste"* (p. 407). En esta contradicción en la que cae Alejandra al hablar de un estado actual de corrupción del mundo por el alejamiento de los valores religiosos, este enunciado de culpabilización de la mujer se vuelve acontecimiento: *"por ejemplo, las madres ya no crían a sus hijos, algunas los tiran a la basura,* ***tanto las parejas mujeres como varones*** *viven metiéndoles los cuernos* ***a sus maridos****"* (p. 319).

El machismo que emerge de la estructura discursiva de las aldeas es una derivación, en gran parte, de esta relación de fuerza hombre-mujer. Si la mujer es la materialización del pecado puede y debe ser dominada. Pero creo que este machismo también tiene otro causal en una importante coerción estructural que se imprimió en el habitus del grupo de inmigrantes que llegó directamente de Rusia, y luego se siguió incorporando, aunque modificado, algo acallado, escondido, en el habitus de sus descendientes. Como ya he dicho, mi intención no es abordar en forma exhaustiva la vinculación entre el origen inmigratorio de este pueblo y las particularidades actuales de su habitus, sino sólo a título de esbozo. Estando en Rusia, el régimen de herencia de las tierras cedidas por la corona —sistema MIR— consistía, como ya he explicado, en que el único en heredar era el hijo varón. El intercambio de mujeres se había organizado entonces de esta manera: la joven, al casarse, pasaba a formar parte del grupo familiar de su esposo, donde se la mantenía. Creo que esta posesión del capital en el campo económico por parte del hombre se imprimió en el fuerte machismo que caracteriza el habitus de la gente de las aldeas. Una de las manifestaciones de este habitus fue la organización patriarcal de la familia, que aún se mantiene en la actualidad, aunque atenuado. Sin duda, por lo que relata, la familia de Pablo parece ser un caso: *"incluso mami, que ella quería hacer el curso de corte y confección y de pintura en tela, determinadas cosas, y que papi se oponía que no, que no fuera allá abajo* (al lugar donde se dictan estos cursos)*, y que esto y que lo otro, y bueno, y ahí yo presionaba, que vaya, que cómo podía ser, que ella es libre y tiene derecho a aprender como cualquier otra persona, que las*

cuestiones de la casa somos todos responsables" (p. 368). Pablo, como vemos, tiene una postura crítica frente a este machismo, seguramente por el conflicto que trataremos luego, y que implica que él no posea mucho capital en el campo masculino. Por lo tanto, su punto de vista es externo. Alejandra, en cambio, lo tiene internalizado en su habitus: *"yo creo que depende de los dos* (la responsabilidad de la infidelidad matrimonial)*, pero más de la mujer, porque la mujer es la que está en la casa, la mujer es como que la que tiene que ser más el apoyo del hombre que el hombre de la mujer, o sea, tiene que ser muy mutua, pero como que la mujer está en la casa y no tiene tanto trabajo como el hombre, no tiene tantas responsabilidades, el hombre tiene muchas responsabilidades, muchos problemas, tiene que cargar con todo lo que tiene en la casa, los problemas del trabajo, y es como que necesita llegar a su casa y encontrar un alivio, o sea, una mujer dispuesta a escucharlo si tiene que hablar, dispuesta a callarse si él quiere silencio"* (p. 346). Sin duda el de Alejandra es, en este aspecto, un habitus formado en una familia patriarcal. Este tipo familiar, basado en la autoridad tradicional, es un ejemplo más de la estrategia conservadora que opera en los campos de estas formaciones sociales: el religioso, el cultural, el político, el económico.

Pablo, desde su punto de vista externo en esta temática, sintetiza muy bien la estructuración biográfica típica de una mujer en esta sociedad: *"tu futuro va a ser casarte, tener hijos, criarlos y encargarte de las tareas del hogar, como que ese es tu futuro"* (p. 368).

Finalmente abordaremos un importante punto nodal en la articulación discursiva sexual de estas formaciones sociales: la homosexualidad. En esta singular experimentación de la sexualidad que caracteriza a las aldeas estudiadas, en la que es tan evidente la puesta en juego de mecanismos de saber-poder por parte del discurso católico procurando la constitución de los sujetos como sujetos morales a partir de su sexo, esta temática no puede dejar de presentar aristas problemáticas.

Según los saberes del dispositivo cristiano de la sexualidad, la homosexualidad es una perversión, un pecado de la carne. Por lo tanto, en un mundo de la vida cotidiana en el que el horizonte religioso constituye el punto focal, las conductas homosexuales sólo pueden generar un "rechazo visceral": *"me parece una chanchada, no sé, porque si dios te creó, creó al hombre, y*

creó a la mujer, no sé, no sé por qué viste, cuando a vos no, pero que lo rechazo, lo rechazo, sí. Porque me parece una asquerosidad, no sé, una cosa... no, no me gusta, no sé, porque yo pienso que si dios te creó hombre y mujer es justamente para que se haga esa unión, hombre y mujer, no dos hombres, ni dos mujeres" (p. 408), sentencia Tota. Se naturaliza una diferenciación que es antes cultural que biológica, la de hombre/mujer, y se le atribuye un origen divino. Ante tal legitimación no hay posibilidad de discusión, ni de tolerancia: *"la homosexualidad... realmente me da asco... me parecen cosas asquerosas, o sea, porque me parece que el hombre y la mujer así nacieron y así deben quedar, porque es como que el hombre va en contra de todo lo que dios creó"* (p. 319), opina Alejandra.

La heterosexualidad de reproducción instaurada por el dispositivo cristiano de la sexualidad es el patrón de normalidad en este sistema subjetivo de significatividades, cualquier conducta alejada de esta norma representa algo problemático: es el caso de la homosexualidad. La respuesta, su patologización: *"Por ahí, qué sé yo, en él puede nacer, uno nunca sabe, porque por ahí son genes, son malas formaciones..."* (p. 341) explica Alejandra; *"no sé, viste que muchos dicen que nacen ya, que nacen así, qué sé yo"* (p. 408), conjetura Tota.

Esta operación de patologización también aparece en los datos obtenidos a través de la encuesta:

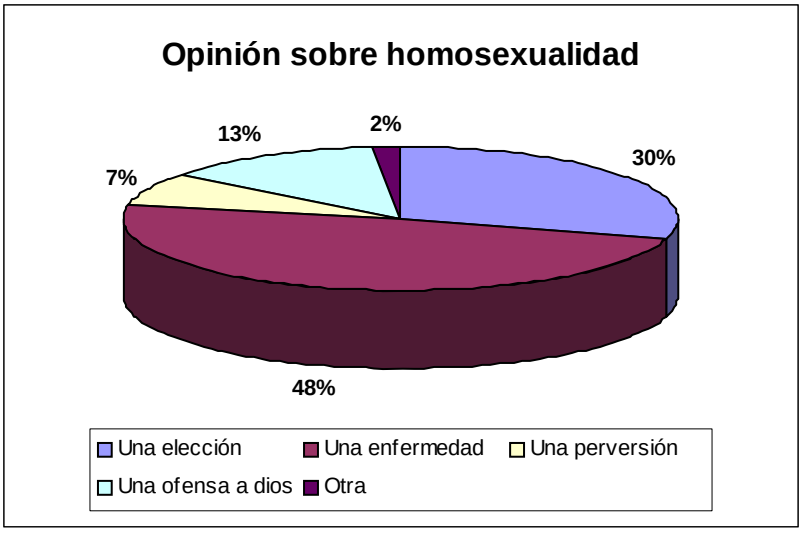


Gráfico 19

La mayoría de quienes responden esta pregunta (309 encuestados) opina que la homosexualidad es "una enfermedad" (48,2 %, 149 casos), un 29,8 % (92 casos) las considera "una elección", y un importante 12,9 % (40 casos) las define como "una ofensa a dios", mientras que un 7,4 % (23 casos) habla de "una perversión", concepto cargado, en este imaginario social, de connotaciones religiosas. Esto nos habla de que aproximadamente un 20 % de la población encuestada tiene una opinión sobre la homosexualidad directamente ligada al dispositivo cristiano de la sexualidad. Y puestos a comparar, la explicación patológica de esta conducta supera en mucho a la fundamentación cultural ("es una elección").

El peso que el habitus religioso de estos sujetos tiene sobre las significaciones que construyen en torno a la homosexualidad es más que claro si analizamos las opiniones de los encuestados en función de la intensidad de su práctica religiosa:

Opinión homosexualidad	Intensidad Práctica Religiosa		
	Baja	Media	Alta
Una elección	42,1%	27,6%	15,0%
Una enfermedad	45,3%	53,3%	41,7%
Una perversión	3,2%	8,6%	11,7%
Una ofensa a dios	7,4%	9,9%	30,0%
Otra	2,1%	0,7%	1,7%

Tabla 17: Opinión sobre homosexualidad según intensidad de práctica religiosa

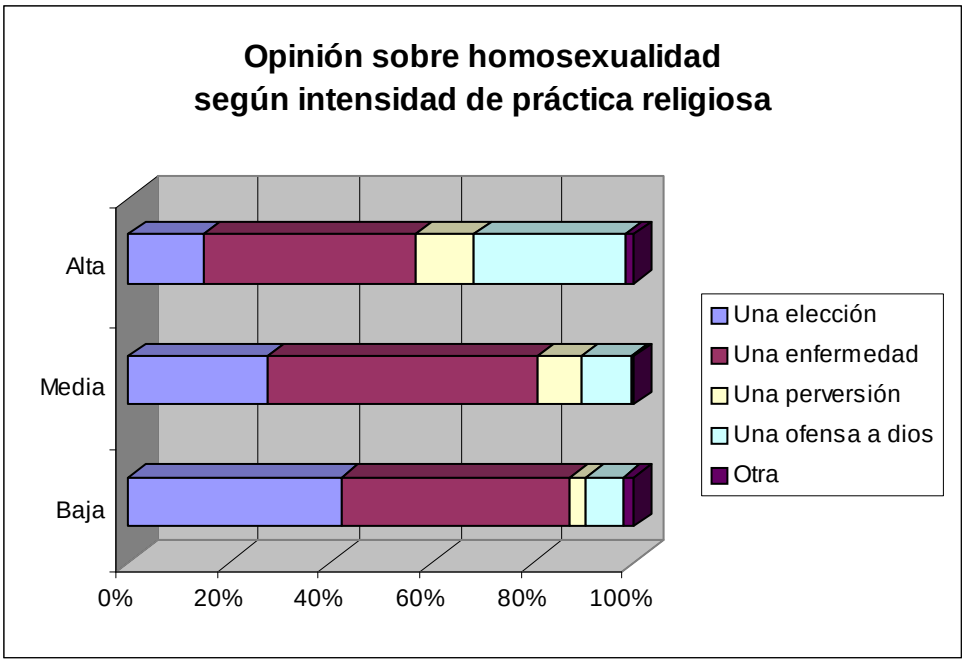


Gráfico 20

Según la regularidad que hemos venido observando, a medida que crece la intensidad de la práctica religiosa de los sujetos, decrece el porcentaje de encuestados que adopta una postura progresista frente a la homosexualidad ("es una elección"), y aumenta el número de personas que adhiere a opiniones vinculadas al discurso cristiano acerca de la sexualidad: mientras que el 7,4 % de los de baja intensidad de práctica religiosa piensa que constituye "una ofensa a dios", representan el 9,9 % los de mediana intensidad de práctica religiosa que comparten esta opinión, cifra que asciende a 30 % en los de alta intensidad. También hay un notable crecimiento de la cantidad de encuestados que la definen como "una perversión" a medida que crece la intensidad de práctica religiosa: 3,2 % en los de baja, 8,6 % en los de mediana y 11,7 % en los de alta intensidad de práctica religiosa.

La edad también es, como hemos estado comprobando, una condición objetiva importante en la tematización de la sexualidad:

Opinión homosexualidad	Edad			
	10 a 19	20 a 39	40 a 59	60 y más
Una elección	39,1%	38,5%	26,8%	8,5%
Una enfermedad	35,9%	45,2%	57,3%	54,2%
Una perversión	7,8%	5,8%	7,3%	10,2%
Una ofensa a dios	15,6%	9,6%	6,1%	25,4%
Otra	1,6%	1,0%	2,4%	1,7%

Tabla 18: Opinión sobre homosexualidad según edad

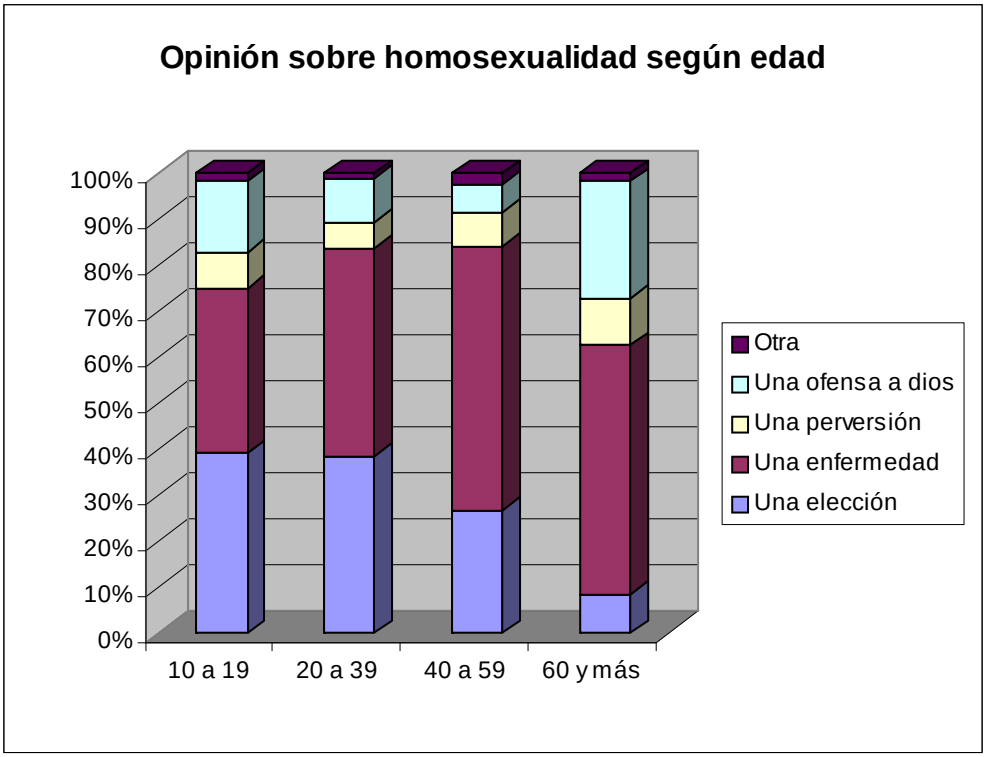


Gráfico 21

Mientras que jóvenes, adultos y ancianos optan mayoritariamente por definir a la homosexualidad como “una enfermedad”, los adolescentes dejan esta categoría en segundo lugar, y adhieren en mayor número a definirla como “una elección”. De todas maneras es un número importante el de jóvenes que opta por esta misma opinión. En este grupo etáreo las respuestas están más focalizadas entre las dos categorías citadas, en cambio entre los adolescentes aparece en un importante tercer lugar la opción “una ofensa a dios”, lo que confirma nuestra afirmación de que este grupo permanece todavía muy ligado a la institución eclesiástica.

A medida que aumenta la edad de los encuestados, disminuye el número de sujetos que piensan que la homosexualidad es "una elección", llegando a contarse muy pocos casos en la tercera edad que escogieron esta categoría. También crece la cantidad de sujetos que patologizan las conductas homosexuales a medida que aumenta su edad. En el último de los grupos etáreos (60 años y más) es muy importante la cantidad de encuestados sobre el total de los ancianos que escoge definiciones de la homosexualidad ligadas a la condena cristiana: "una ofensa a dios" y "una perversión". Tal actitud condenatoria del cristianismo transforma al homosexual en culpable: *"Claro, como que son culpables, o sea... bueno, sí, son culpables, pero..."* (p. 334), dice Alejandra, *"a veces hay chicos que no tienen la culpa"* (p. 341), refiriéndose a quienes tienen "modales afeminados". En este universo de sentido que constituye el juego sexual de las aldeas, la homosexualidad es una de esas jugadas que no pueden darse.

Además de la culpabilización, otras estrategias se ponen en escena en esta codificación del juego sexual que excluye al homosexual: la ridiculización, la risa, la burla (*"tangas usaba, si se le marcaban en el pantalón, y no tenía nada, los pantalones super ajustados y no tenía nada, vos decías '¿dónde se lo mete?'* (ríe), *o era tan largo que lo tenía atrás* (ríe a carcajadas), *él mismo se daba"* (p. 338), cuenta Alejandra refiriéndose al profesor de Música "acusado" de homosexual por la comunidad), la violencia del poder simbólico, el poder de hacer cosas con palabras (*"'¡es **puto**!', los varones decían"* (p. 338), cuenta Alejandra en relación al profesor de música, *"como esos **trolos** que tuvieron relaciones, que pasó Marina"* (p. 341), también Alejandra, *"puto"*, *"'rajá de acá **maricón de mierda**'"* (p. 351), comenta Pablo que le gritaban sus compañeros de curso en la escuela primaria), el poder material de la violencia (*"también me pegaban"* (p. 350), cuenta Pablo en relación a la misma situación), la segregación, el alejamiento espacial (*"Algunos decían por ejemplo que había que aislarlos en una isla, y dejarlos ahí digamos que convivan como se les ocurra"* (p. 354), cita Pablo las opiniones de sus compañeros de curso en charlas escolares en las que se trataba el tema), o simplemente el silencio, poderosa estrategia discursiva ("*O sea, yo siempre me preguntaba cómo sería mi reacción ante un enfermo de SIDA... Bueno, si querés paralo"* , me pedía Alejandra aludiendo al grabador con el que estaba registrando la entrevista, y ante mi pregunta por el motivo de esta solicitud, respondía: *"porque por ahí entramos en un tema que no es..."* [p. 313]). La reacción de esta sociedad frente a estos "enfermos del instinto sexual" es tan dura como las pautas con las que se los ha encasillado.

La puesta en forma de la conducta sexual viene a terminar con lo impreciso, a establecer fronteras claras, que permitan determinar sin dudas quién queda incluido y a quién se excluye. Esta operación surge cuando Pablo, "acusado" de homosexual en la aldea desde niño por su mayor comunicatividad con las mujeres, o su preferencia por actividades o juegos que según la construcción cultural de la masculinidad y femeneidad de estos pueblos serían "para mujeres", se define como "distinto", "diferente". Recordando hechos desagradables de su infancia nos cuenta:

" –Y, peleas porque qué sé yo, porque si vos no tenés la misma forma de pensar que los demás, qué sé yo, sos ***distinto****, ya bueno, ya ahí se generan discusiones.*

- *¿Y vos por qué te sentías distinto de tus compañeros?*
- *Y yo, porque por ejemplo en la primaria a mí me gustaba jugar más con las chicas,* ***o juegos de chicas por ejemplo****, que a la rayuela o al elástico, y bueno, y a los demás no, porque si vos eras varón tenías que jugar al fútbol, vos no podías hacer este tipo de juegos..."* (p. 350).

Es decir que la formalización de la conducta sexual está hasta tal punto encarnada en el habitus de los agentes de estas aldeas, que alguien que es expulsado fuera de esa línea que traza la codificación, a pesar de saber que su orientación sexual no es la que le atribuyen, se percibe a sí mismo como diferente. Pablo sin duda pertenece a este campo, porque sufre sus efectos. Diciendo que prefería "juegos de chicas" demuestra que conoce y reconoce las leyes inmanentes del juego.

Se reconoce abiertamente como diferente, y sin duda lo es si se toma como patrón de evaluación la construcción social del rol masculino en las aldeas: cuenta que escribía poemas, relata el conflicto generado con su familia cuando pretendía aprender a tejer a crochet, y sintetiza su habitus discordante afirmando: *" a él por ejemplo* (a su hermano gemelo) *le gusta todo lo que son los fierros, y trabajos más, qué sé yo, más rústicos, no sé, la mecánica, por ejemplo yo de mecánica no entiendo nada, quizás me gusta la mecánica, pero no me gusta todo eso de estar engrasado, y todo eso, a mí me gusta más algo que me deje poder expresarme, todo lo que sea más la creatividad"* (p. 374). En formaciones sociales tan machistas como estas, los grados de libertad en la elección de cursos de vida según el sexo están muy reducidos, y Pablo, con sus conductas, los ha excedido. Y aunque defienda su posición, aunque esté convencido de que no debe cambiar, no deja de sentir el efecto de poder que rodea a esta relación (homo /

heterosexuales). Como señala Foucault, el sexo es portador de una fuerte voluntad de verdad, es decir, una política de verdad a través de la cual se establecen cuáles son los tipos de discurso verdaderos para esa sociedad, cómo sancionar a los que no lo son, cuál es el estatuto de los encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero. Esta voluntad de verdad, ligada tanto a los focos de poder que la producen y mantienen —focos que, como todo punto de poder, son múltiples—, como a los efectos de poder que ella produce, es particularmente relevante en el sexo, núcleo en el que se decide nuestro devenir como especie y nuestra verdad como sujetos. El que sea un punto tan fuerte en la articulación de toda identidad, nos puede llevar a comprender lo doloroso de la situación de Pablo, siendo "acusado" de homosexual en una aldea en que la conducta sexual está tan rígidamente formalizada: *"el hecho de hacerte sentir distinto ya es feísimo, el hecho de que te segreguen por pensar distinto no es para nada divertido, porque te aíslan y uno no tiene la posibilidad de hacer lo que uno siente, como que vos tenés que pensar como todos o directamente no pensar"* (p. 367). Por todo esto Pablo compite con un muy bajo capital en el campo sexual, y puede que este hecho haya determinado la fuerza con que actúa en él la operación de espiritualización del amor, como vimos anteriormente. De hecho toda sociedad crea sus propios anormales, y en una formación social con una codificación sexual tan rígida, también alguien a quien se le atribuyen "comportamientos afeminados" es un anormal.

La confusión en la que cae Alejandra respecto de su postura ante la homosexualidad nos habla de un conflicto ante una exigencia general de tolerancia en la sociedad actual y un habitus determinado por el peso de la religión en estas formaciones sociales: *"no deja de darme asco, no la persona sino la acción, no la persona, no es que a mí me da asco esa persona, sino la acción, me da asco la mentalidad que tiene, o sea, el pensar que eso está bien"* (p. 322). Obviamente no son separables las acciones o la "mentalidad" de la persona, cada persona se subjetiva en sus haceres, sus pensares y sus decires; pero la incomodidad de una postura tan radical tiene que excusarse de algún modo: *"te acordás que yo te decía* —retoma en el segundo encuentro— *que las personas así me dan asco, bueno, en realidad, lo que a mí me da asco no es la persona, sino la actitud, como actúan. Por ejemplo dos hombres que caminan por la calle besándose, o de la mano, te choca, te choca mucho"* (p. 340). Finalmente llegará a una formulación más clara de su argumentación: lo intolerable es la publicidad de las actitudes homosexuales: "*Yo no lo discriminaría, o sea, yo discrimino en este sentido, las actitudes, actitudes en público, o cosas*

cara dura así, por ejemplo que en la calle tengan relaciones, como esos dos trolos que tuvieron relaciones y que pasó Marina, que en la calle tengan relaciones, que en la calle se besen o vayan de la mano, esas cosas son las que chocan, chocan, pero de acá, de la puerta para adentro, de su vida privada que cada cual de su culo haga un pito" (p. 341). Sin embargo la estrategia de racionalización tolerante es constantemente subvertida: *"Un día me fui a acompañarla a Silvina a hacerse una tintura, claro, y cruza el macho, el vago este, y le agarra así del culo* (al otro peluquero) *y lo corre del culo, así lo corre, lo agarró del culo para correrlo, y cuando sale le pasó toda la mano... **¡ay qué asco!**, esas cosas, che, yo estaba con la revista* (hace gestos indicando que se escondía tras la revista). *Me quería morir, yo decía, '**¡ay, dios mío, tragame tierra!**', porque ahí es como que yo me acuerdo de todo lo que me enseñaron, me decían, 'esto no, esto no, esto no', y como que vos decís 'ay, **no pude ser que nadie conozca los límites** viste'"* (p. 341).

El episodio ocurrido en torno al profesor de Música, relatado por Pablo y Alejandra, es un ejemplo de la transformación del campo sexual en aparato, es decir, un caso en el que los agentes dominantes lograron anular las posibilidades de resistencia y reacción de los dominados. Eduardo López Jorquera fue profesor de las asignaturas de Educación Musical, Plástica y Práctica en el colegio de Aldea Brasilera desde su creación, en 1988, hasta su expulsión, en 1994. El tipo de materias que dictaba, y sus actitudes en general, no encuadraban en el esquema de hombre que ofrecen las posibilidades de articulación biográfica que circulan en esta sociedad, y desde su llegada a la comunidad se lo consideró un homosexual. De hecho la forma de referirse a él, en su ausencia, de la mayoría de sus alumnos, los padres y los vecinos en general fue "el puto" o "el trolo". Los motivos de su expulsión no han quedado muy claros, tanto en los relatos de nuestros entrevistados como en los testimonios de otras personas vinculadas a este hecho. Nunca fue explícita la razón de su supuesta "identidad sexual" para este alejamiento dispuesto por la institución educativa, pero sin duda fue uno de los principales motores animadores del movimiento de alumnos y padres que generó la protesta y la canalizó institucionalmente.

Finalmente quiero citar un hecho llamativo que nos demuestra que es la estrategia propia del campo religioso la que relaciona a los demás campos de esta estructura social: la no incidencia

del nivel educativo de los encuestados en las opiniones que tienen respecto de los diferentes aspectos de la vida sexual que indagamos a través del cuestionario.

En fin, creo que el desarrollo de este capítulo muestra con claridad una subjetivación sexual de los sujetos investigados estrechamente ligada a un habitus intensamente religioso, en cuya conformación han tenido gran incidencia condiciones objetivas sintetizadas en el singular pasado inmigratorio de las aldeas.

Conclusiones

El grupo de inmigrantes que fundara las aldeas que se constituyeron en escenario de esta investigación atravesó en dos siglos por dos procesos migratorios. Y si bien toda identidad es abierta, porque es el producto de la práctica articulatoria que nunca logra fijar totalmente los elementos en momentos, podemos decir que ante una situación de inmigración esta práctica se ve fuertemente dislocada: esa identidad que estaba parcialmente estabilizada en torno a ciertas instituciones, prácticas, vínculos, e incluso un determinado ambiente físico, entra en crisis, porque muchos de los elementos a articular ya no son los mismos. En esta circunstancia traumática, el sujeto ve caerse por la borda su intento precario de dominar el campo de la sobredeterminación. El habitus se enfrenta con una situación radicalmente distinta y reacciona.

Considero que el análisis de los datos obtenidos en el trabajo de campo nos ofrece sobrados motivos para afirmar que la iglesia se constituyó en el punto nodal de la rearticulación de la identidad de estos sujetos, hecho que ha dejado profundas huellas en el juego sexual de estas formaciones sociales. El enunciado “sexo-pecado” que emerge de la información analizada nos remite a las condiciones de producción constituidas a través del proceso histórico referido: responde al hecho de que la iglesia representa el punto nodal más denso de la práctica articulatoria en que se construyó y construye inestablemente la identidad de estos agentes.

Corresponderá a otras investigaciones adelantar en la mayor definición de este vínculo causal entre este particular origen inmigratorio y las características del campo sexual de las aldeas. Por el momento, creemos haber avanzado demostrando que las significaciones en torno al cuerpo y la sexualidad del imaginario social de estos pueblos están estrechamente ligadas con la importancia capital del campo religioso, que es desde donde surge la estrategia que vincula a todos los demás campos de esta estructura social: la legitimación a través de los valores religiosos.

El juego sexual descrito a través de las dos técnicas de investigación empleadas revela profundas marcas dejadas por el dispositivo cristiano de la sexualidad: los signos aparecen en los enunciados de los entrevistados y las opiniones de los encuestados, que nos hablan claramente de

un mismo discurso social; en elementos no discursivos, como sus conductas (su forma de vestir, de mover su cuerpo, por ejemplo). Y la relación que articula estos elementos discursivos y no discursivos es la operación de "pecaminización" que el discurso cristiano ha realizado sobre nuestra forma de vivenciar la sexualidad, sobre la forma en que concebimos nuestro cuerpo, operación que supone una subjetivación en la que nos constituimos como sujetos morales en virtud de nuestro sexo. Y aquí aparece la función estratégica del dispositivo: la implantación de una tecnología del yo que supone una renuncia a nuestro propio yo, sacrificio aquí y ahora por una recompensa futura y en otro mundo.

Los sujetos han incorporado el funcionamiento de este dispositivo en su habitus, al participar de los juegos religioso y sexual, y la evidencia son las prácticas que generan a partir de este habitus, y la forma de percibir la sexualidad que su habitus implica.

La rígida codificación de la vida sexual a partir de la oposición permitido / prohibido se disemina —pero no por eso pierde su fuerza— en los focos locales de poder-saber que recorren esta sociedad: heterosexual / homosexual, hombre / mujer, sacerdote / fieles, solteros / casados, jóvenes / viejos.

Antes del procesamiento y análisis de los datos obtenidos a través de la encuesta, en ese acercamiento intuitivo que se tiene con las cifras, supuse que la menor intensidad de práctica religiosa en los jóvenes podría estar hablando de una "crisis orgánica", de un debilitamiento del sistema relacional que define las identidades en el espacio social investigado. Estaba dando por sentado que este hecho constituía un indicador de la clausura de este discurso social. Las entrevistas en profundidad me demostrarían que sólo se trataba de una relación antagónica en una articulación discursiva aún estable. En tanto que la fuerza opositora acepta el sistema de articulaciones básicas de una formación discursiva, no podría ser un síntoma de clausura. La menor intensidad de la práctica religiosa en los jóvenes nos está hablando de estrategias de herejía que de todas maneras comparten los intereses del campo, pero exigen transformaciones . Y tales cambios son en realidad necesarios, pues como hemos visto, esta rigidez de la codificación del campo sexual hace que en muchos aspectos bordee la patología del aparato: en la intolerancia respecto de la homosexualidad, en el machismo, en una forma culpable de sentir el

cuerpo y experimentar la sexualidad, en la condena de las formas no eclesiásticamente institucionalizadas de relación de pareja.

Pero, ¿de quiénes provendrá el cambio? *"El cuestionamiento de la sociedad, según Bourdieu, nunca se hace desde fuera, porque las estructuras contra las que se lucha las llevan dentro quienes luchan debido a que participan de la misma sociedad. El combate político es simultáneamente por y contra un capital institucionalizado en las organizaciones sociales, objetivado bajo la forma de bienes culturales e incorporado en el habitus de los sujetos. Es ilusorio pretender cambiar sólo una de estas estructuras o esperar que la fuerza coyuntural de un movimiento reemplace mágicamente, como a veces se sustituye un gobierno por otro, la lógica profunda de la estructura social"*[181]. El cambio vendrá desde los mismos agentes, y no será radical. Tal vez, aunque no una crisis orgánica, la posición de los jóvenes de estas formaciones sociales en los juegos religioso y sexual nos esté hablando de un progresivo cambio de habitus.

Personalmente confío en que el espacio que poco a poco va ganando el campo educativo en esta estructura social contribuya a la generación de prácticas transformadoras de las conductas y actitudes denunciadas. Supongo que esta tesis, como trabajo de un sujeto construido en esta misma estructura discursiva, es un ejemplo que alimenta esta conjetura, pues aunque parezca contradictorio, a veces es necesario que *"uno acepte jugar los juegos sociales cuya lógica (d)enuncia"*[182], para citar por última vez a Bourdieu.

[181] GARCÍA CANCLINI, Néstor. Op. cit. En: BOURDIEU, Pierre. *Sociología y cultura*, 1990, p. 47.
[182] Ibidem, p. 52.

Bibliografía citada y consultada

AGUIRRE BAZTÁN, Ángel (Ed.). *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. Barcelona, Marcombo-Alfaomega, 1997.

ARIÈS, Philippe y otros. Trad.: Carlos García Velasco. *Sexualidades occidentales*. Buenos Aires, Piadós Studio, 1987, 1ª edición argentina.

BORGOÑO, Manuel y otros. *Sexualidad y moral cristiana*. Barcelona, Editorial Herder, 1972.

BORNEMANN, Fritz. (P.). Trad.: P. Eduardo Saffer. *Analecta SVD 54. 3 – Historia de nuestra congregación*. Santiago, Generalato SVD, 1983.

BOURDIEU, Pierre. *Cosas dichas*. Barcelona, Gedisa, 1988

BOURDIEU, Pierre. *Sociología y cultura*. México, Grijalbo, 1990.

BOURDIEU, Pierre. *Respuestas. Por una antropología comprensiva*. México, Grijalbo, 1995

BOURDIEU, Pierre, CHAMBOREDON, Jean-Claude, PASSERON, Jean-Claude. *El oficio de sociólogo*. España, Siglo XXI, 1987, 10ª edición en español.

BOURDIEU, Pierre y PASSERON, Jean Claude. *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Barcelona, Laia, 1981, 2ª edición versión castellana.

BRENDEL, José (Pbro.). *Hombres rubios en el surco*. Buenos Aires, Guadalupe, 1961.

BRIONES, Guillermo. *Métodos y técnicas de investigación para las Ciencias Sociales*. México, Editorial Trillas, 1998, 3ª edición.

BRITOS, Orlando. *Alemanes del Volga. El pueblo que emigró dos veces*. Crespo, Municipalidad de Crespo, 1996, 1ª edición.

CARLI, Sandra. *Entre Ríos escenario educativo 1883-1930. Una mirada a la cultura pedagógica normalista y sus transformaciones*. Paraná, Facultad de Ciencias de la Educación, UNER, 1995.

CASTORIADIS, Cornelius. *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Barcelona, Gedisa, 1988.

CASTORIADIS, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. Tomo II. Barcelona, Tusquets, 1989.

COMBLIN, José. *Antropología cristiana***.** Buenos Aires, Ediciones Paulinas, 1985.

Concilio Vaticano II. Gaudium et spes. Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual. Santiago, Ediciones Paulinas, 1988, 3ª edición.

COSSA, Pablo y otros. *Pecado, confesión, psicoanálisis*. Madrid, Desclée de Brouwer, 1956.

COSTA, Marta. "Los inmigrantes". La historia popular Nº 92. Vida y milagros de nuestro pueblo. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1972.

CÚNEO, Dardo y otros. *Inmigración y nacionalidad*. Buenos Aires, Editorial Paidós, sin fecha de edición.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. México, Paidós, 1991.

DE MIGUEL, Adriana. "Las transformaciones del sujeto en la historia del discurso pedagógico en Entre Ríos (1852 – 1930)", apunte de la cátedra "Análisis del Discurso", Licenciatura en Comunicación Social, Facultad de Cs. de la Educación, UNER, 1995.

D'OTTONE RUDOLPH, Horacio. *Estadística elemental*. Santiago, Publicaciones Multiactiva, 1974, 17ª edición.

DURKHEIM, Emile. Traducción y estudio preliminar: Ramón Ramos. *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia***.** Madrid, Akal, 1982.

ECO, Umberto. Trad.: Lucía Baranda y Alberto Clavería Ibáñez. *Cómo se hace una tesis. Técnicas y procedimientos de estudio, investigación y escritura*. Barcelona, Editorial Gedisa, 1977.

FERRÁN ARANZ, Magdalena. *SPSS para Windows. Programación y análisis estadístico*. MC Graw-Hill, 1996.

FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*. Madrid, Tusquets, 1973.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica del poder*. Madrid, Ediciones La Piqueta, 1979.

FOUCAULT, Michel. *El discurso del poder*. México, Folios Ediciones, 1983, 1ª edición.

FOUCAULT, Michel. Trad.: Tomás Segovia. *Historia de la Sexualidad III. La inquietud de sí***.** Buenos Aires, Siglo XXI, 1987, 1ª edición en español.

FOUCAULT, Michel. Trad.: Ulises Guiñazú. *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber***.** Buenos Aires, Siglo XXI, 1990, 17ª edición en español.

FOUCAULT, Michel. Trad.: Mercedes Allende Salazar. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1990, 1ª edición.

FOUCAULT, Michel. Trad.: Miguel Morey. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Buenos Aires, Alianza Editorial, 1995, 3ª edición.

FOUCAULT, Michel. Trad.: Martí Soler. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. México, Siglo XXI, 1996, 8ª edición en español.

FREUD, Sigmund. Trad.: Luis López Ballesteros y De Torre. *Obras completas***.** Volumen II. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1948.

FREUD, Sigmund. Trad.: José L. Etcheverry. *Obras completas. Vol. 22 (1932 – 1936). Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras*. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1986, 2ª edición.

FREUD, Sigmund. Trad.: Luis López Ballesteros, Ramón Rey y Gustavo Dessal. *Los textos fundamentales del psicoanálisis*. Barcelona, Ediciones Altaya, 1996.

FROMM, Erich. Trad.: Josefina Martínez Alinari. *Psicoanálisis y religión***.** Buenos Aires, Psique, 1960.

FROMM, Erich. Trad.: Noemí Rosenblatt. *El arte de amar. Una investigación sobre la naturaleza del amor***.** Buenos Aires, Piadós, 1992.

FROMM, Erich. Trad.: Eloy Fuente Herrero. *El inconsciente social***.** México, Piadós, 1992, 1ª edición.

FROMM, Erich y otros. Trad.: Jordi Solé-Tura. *La familia*. Barcelona, Península, 1970, 1ª edición.

GARCÍA DE SALTOR, Irene y otros. *La inmigración en la Argentina*. Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, Centro de Historia y Pensamiento Argentinos, 1979.

GEERTZ, Clifford. Trad.: Alberto Cardín. *El antropólogo como autor*. Barcelona, Ediciones Paidós, 1989, 1ª edición.

GEERTZ, Clifford. *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona, Paidós, 1994, 1ª edición.

GERMANI, Gino. *Política y sociedad en una época de transición. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas*. Buenos Aires, Piadós, sin fecha de edición en el ejemplar.

HEGEL, Jorge Guillermo Federico. Traducción y estudio introductorio: Arsenio Guinzo. *El concepto de religión***.** México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 2ª edición en español.

IMSANT, Valerico (P.). *La Congregación del Verbo Divino***.** Rafael Calzada, Editorial Guadalupe, 1989.

IMSANT, Valerico (P.). "El amigo del pueblo argentino (Argentinischer Volksfreund). Un periódico católico para los inmigrantes de lengua alemana". Apuntes para el dictado de un seminario, obtenidos vía postal, Buenos Aires, 2000.

IMSANT, Valerico (P.). "Iglesia e inmigración: La atención pastoral de los germanoparlantes hasta 1900". Apuntes para el dictado de un seminario, obtenidos vía postal, Buenos Aires, 2000.

IMSANT, Valerico (P.). "La Colonia San Miguel Arcángel, semillero de vocaciones eclesiásticas". Apuntes para el dictado de un seminario, obtenidos vía postal, Buenos Aires, 2000.

JUNG, Carl G. Trad.: Ilse T. M. de Brugger. *Psicología y religión*. Buenos Aires, Editorial Piadós, 1961, 3ª edición.

LACLAU, Ernesto. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión,

LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista*. México, Siglo XXI, 1987.

LEWINSHON, Richard. Trad.: E. Bittini. *Historia de la vida sexual*. Barcelona, Luis de Caralt Editor, 1963.

MARCUSE, Herbert. Trad.: Juan García Ponce. *Eros y civilización***.** Barcelona, Seix Barral, 1968, 3ª edición.

NOTTINGHAM, Elizabeth K. Trad.: Magda Liguori y Jaad Chedid. *Sociología de la religión***.** Buenos Aires, Piados, 1964, 1ª edición.

ORAISON, Marc. *Psicología y sentido del pecado***.** España, Ediciones Marova y Editorial Fontanella, 1973, 2ª edición.

PIEPER, Josef. *El concepto de pecado***.** Barcelona, Herder, 1986, 2ª edición.

POPP, Víctor y DENING, Nicolás. *Los Alemanes del Volga*. Buenos Aires, editado por los autores, 1977.

RATTNER, Joseff. Trad.: Armando Suárez. *Psicología y psicopatología de la vida amorosa. Una introducción a la psicología profunda de la sexualidad y el amor en sus manifestaciones sanas y enfermas***.** México, Siglo XXI, 1966, 1ª edición en español.

ROMERO, José Luis. *Breve historia de la Argentina*. Buenos Aires, Brami Huemul, 1993, 14ª edición aumentada.

SACK, Pedro. *Un siglo de vivencias. Aldea Santa María*. Editado por el autor.

SCHELSKY, Helmut. Trad.: Horacio Crespo. *Sociología de la sexualidad*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1962.

SCHOONENBERG, Piet (s.j.). Trad.: Guillermo Galárraga. *El poder del pecado*. Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé, 1968.

SCHÜTZ, Alfred y LUCKMANN, Thomas. Trad.: Néstor Miguez. Buenos *Las estructuras del mundo de la vida***.** Aires, Amorrortu, 1973.

SIERRA BRAVO, Restituto. *Técnicas de investigación social. Teoría y ejercicios*. Madrid, Editorial Paraninfo, 1994, 9ª edición revisada y ampliada.

S. S. PABLO VI. *Encíclica Humanae Vitae sobre la regulación de la natalidad*. Santiago, Ediciones Paulinas, 1978.

STANG, María Fernanda. "El sexo peregrino". Trabajo monográfico para la cátedra Planificación e Investigación en Comunicación, Licenciatura en Comunicación Social, Facultad de Cs. de la Educación, UNER, Paraná, 1996.

TERÁN, Oscar (comp.). *El discurso del poder*. México, Folios, 1983.

VEIGEL, Niendemar. *Apuntes de mi aldea*. Sin datos de edición.

VEIGEL, Niendemar. *Centenario de Aldea Brasilera*. Sin datos de edición.

VERGOTE, Antoine. Trad.: Miguel Herrero de Miñon. *Psicología religiosa***.** Madrid, Taurus, 1973, 2ª edición.

VERÓN, Eliseo. *La semiosis social*. Buenos Aires, Gedisa, 1989.

VEYNE, Guerreau-Jalabert y otros. *Amor, familia, sexualidad*. Editorial Argot.

WEBER, Max. Trad. Ariel Navarro. *Sociología de la religión***.** Buenos Aires, La Pléyade, 1978.

WEYNE, Olga. *El último puerto. Del Rhin al Volga y del Volga al Plata*. Buenos Aires, Tesis, Instituto Torcuato Di Tella, 1987, 1ª edición.

WOLF, Ema y PATRIARCA, Cristina. *La gran inmigración*. Buenos Aires, Sudamericana, 1997, 6ª edición.

ZUNINI, Giorgio. Trad.: Mariano Ayerra Redín. *Homo religiosus. Estudios sobre psicología de la religión*. Buenos Aires, EUDEBA, 1970.

ANEXO I

Complementos teóricos y notas de lectura

Apartado I

Acerca de la Religión

La de religión es una de las ideas centrales a partir de las que gira esta investigación. Para definirla, haré un recorrido por lo que opinan de ella una serie de autores que la abordan desde diferentes perspectivas, con el propósito de arribar, gracias a sus aportes, a una conceptualización de esta categoría tal como operará en el análisis.

Una mirada psicológica: Entre la ilusión y la necesidad

Una de las voces que no puede dejar de oírse en la discusión acerca de la religión es la de Sigmund Freud, pues acertada o no, ha sido generadora de discurso.

Para Freud la religión se origina en la impotencia humana para hacer frente a las fuerzas naturales exteriores y a las fuerzas instintivas interiores. Ante la incapacidad de enfrentar estas fuerzas racionalmente, el hombre recurre a otras fuerzas emocionales para poder suprimirlas y dominarlas.

En este enfrentamiento con fuerzas peligrosas, que no puede controlar ni comprender, tanto dentro como fuera de sí, recuerda la experiencia infantil de protección paternal, es decir, regresa a esa sensación de sentirse protegido por un padre de fuerza y sabiduría superiores, cuyo amor puede ganar obedeciendo sus órdenes y evitando la transgresión de sus prohibiciones.

Como la libido sigue el camino de las necesidades narcisistas —explica Freud— se adhiere a aquellos objetos que las satisfacen. Es por eso que para el niño la madre, que satisface el hambre, es la primera protección contra los peligros que lo amenazan desde el mundo exterior, y la primera protección contra la angustia, se constituye en el primer objeto amoroso. Pero luego es sustituida en esta función por el padre, mucho más fuerte, quien seguirá cumpliéndola durante toda la infancia.

Pero la relación del niño con el padre es ambivalente, pues en las primeras fases de la relación del pequeño con la madre, el padre representaba un peligro, y despertaba tanto temor como cariño y admiración.

Para Freud, todas las religiones llevan el signo de esta ambivalencia de la relación con el padre: *"cuando el individuo en maduración advierte que está predestinado a seguir siendo siempre un niño necesitado de protección contra los terribles poderes exteriores, presta a tal instancia protectora los rasgos de la figura paterna y crea sus dioses, a los que, sin embargo de temerlos, encarga su protección... La defensa contra la indefensión infantil presta a la reacción ante la impotencia, que el adulto ha de reconocer, o sea precisamente a la génesis de la religión, sus rasgos característicos"*[183].

Por esto es que Freud concluirá que la religión es una neurosis infantil colectiva. Tal afirmación justifica lo extenso de esta cita: *"Sabemos que el hombre no puede cumplir su evolución hasta la cultura sin pasar por una fase más o menos definida de neurosis, fenómeno debido a que para el niño es imposible yugular por medio de una labor mental racional las muchas exigencias instintivas que han de serles inútiles en su vida ulterior y tiene que dominarlas mediante actos de represión, detrás de los cuales se oculta, por lo general, un motivo de angustia. La mayoría de estas neurosis infantiles —especialmente las obsesivas— quedan vencidas espontáneamente en el curso del crecimiento y el resto puede ser desvanecido más tarde por el tratamiento psicoanalítico. Pues bien: hemos de admitir que también la colectividad humana pasa, en su evolución secular, por estados análogos a las neurosis y precisamente a consecuencia de idénticos motivos, esto es porque en sus tiempos de ignorancia y debilidad mental hubo de llevar a cabo exclusivamente por medio de procesos afectivos las renuncias al instinto indispensables para la vida social. Los residuos de estos procesos análogos a la represión, desarrollados en épocas primitivas, permanecieron luego adheridos a la civilización durante mucho tiempo. La religión sería la neurosis obsesiva de la colectividad humana y, lo mismo que la del niño, provendría del complejo de Edipo, de la relación con el padre"*[184].

[183] FREUD, Sigmund. "El porvenir de una ilusión". En: *Obras completas*, vol. II, 1948, p. 1287.
[184] Ibidem, p. 1296 – 1297.

Erich Fromm dirá, tomando esta tesis freudiana, que la mayoría de la gente no ha superado esta etapa infantil en la evolución de su religión personal, y su fe en Dios aún se basa en la búsqueda de un padre protector: *"Reclamo aún, como una criatura, que haya un padre que me rescate, que me vigile, que me castigue, un padre que me aprecie cuando soy obediente, que se sienta halagado por mis loas y enojado a causa de mi desobediencia"*[185].

Giorgio Zunini, pasando revista de la concepción que de la religión tienen varios autores, sintetizará de este modo lo que en opinión de Freud constituye el aporte de su disciplina a este tema: *"'El psicoanálisis ha permitido comprender la relación íntima entre el complejo paternal y la fe en Dios, y nos ha enseñado que el Dios de cada cual, desde el punto de vista psicológico, no es otra cosa que un padre agrandado...'"*[186].

Ahora bien, siendo la religión la realización de un deseo (uno de los más antiguos, intensos y apremiantes), Freud la definirá como una ilusión (es decir, *"una creencia cuando aparece engendrada por el impulso a la satisfacción de un deseo, prescindiendo de su relación con la realidad"*[187]). Ante la evidencia de la persistencia de la indefensión en la madurez, el hombre se forja un padre inmortal, mucho más poderoso. La fuerza de esta ilusión reside en la fuerza del deseo que le ha dado origen.

Por ser una ilusión, Freud calificará a la religión como un peligro, porque al enseñar a la gente a creer en ella, prohíbe el pensamiento crítico, y empobrece la inteligencia. El juicio freudiano de la religión está vinculado con la idea de la autonomía humana. Si la validez de las normas éticas se sostiene por el hecho de que ellas son mandamientos divinos, su mantenimiento o caída depende del futuro de la creencia en Dios.

Evaluando esta crítica freudiana, Fromm sentenciará: *"Sólo el hombre libre, que se ha emancipado de la autoridad —la autoridad que amenaza y protege— puede hacer uso de su razón y captar, objetivamente, el mundo y su papel en él, sin ilusión, pero también con la*

[185] FROMM, Erich. *El arte de amar. Una investigación sobre la naturaleza del amor*, 1992, p. 75.
[186] ZUNINI, Giorgio. *Homo religiosus. Estudios sobre psicología de la religión*, 1970, p. 11.
[187] FREUD, Sigmund. Op. cit, p. 1290 – 1291.

habilidad de desarrollar y de valerse de capacidades inherentes a él (...) Sólo atreviéndonos a pensar podemos emanciparnos de la dominación de la autoridad"[188].

Pero Freud, a pesar de su visión negativa del rol social de la religión, tenía una esperanza: *"hemos de suponer que el abandono de la religión se cumplirá con toda la inexorable fatalidad de un proceso de crecimiento y... en la actualidad nos encontramos ya dentro de esta fase de evolución"*[189]. El correr del tiempo parece no haberle dado la razón.

La postura freudiana ante la religión ha generado numerosas críticas, entre ellas la de Carl Jung: *"... de reflexionar aunque sólo sea un instante acerca del papel capital desempeñado por la religión en la historia, no es posible seguir explicándola como una mera sublimación de necesidades instintivas o como una gran neurosis obsesiva. Es incontestable que siempre y en todas partes el hombre ha cumplido funciones religiosas, que no sólo constituye la religión un fenómeno histórico y social sino un 'importante asunto personal para crecido número de individuos'"*[190]. Este autor considera que, a pesar de que en su carácter de médico le resultaría más fácil adherir a esta tesis, no puede hacerlo porque la misma sólo es verdad en parte. Ahora, al explicar su concepción de la religión, nos quedará claro por qué.

Carl Jung parte por definir su postura analítica frente al fenómeno de la experiencia religiosa: la psicología se ocupa de ella como actividad de la psique humana (es decir, cómo se manifiestan las ideas religiosas en la mente del hombre, sus ideas de Dios, o el hecho de no tenerlas), pero ello nada tiene que ver con plantearse el problema de la realidad absoluta que la fe religiosa atribuye a tales ideas: *"La competencia de la psicología como ciencia empírica sólo llega al punto de establecer si la impronta que encontramos en el alma puede o no legítimamente ser llamada, en base a la investigación comparativa, una imagen de Dios. Con ello nada positivo o negativo se afirma sobre una posible existencia de Dios..."*[191].

[188] FROMM, Erich. *Psicoanálisis y religión*, 1960, p. 28.
[189] FREUD, Sigmund. Op. cit., p.1297.
[190] JUNG, Carl G. *Psicología y religión*, 1961, p. 12 – 13.
[191] Ibidem, p. 9.

El fenómeno religioso no es para Jung sólo una sublimación, sino la expresión de una auténtica función de la psique humana. Constituye una relación viviente con las actividades psíquicas de lo inconsciente.

La existencia psicológica es subjetiva, según el autor, en cuanto una idea sólo ocurre en un individuo, pero pasa a ser objetiva en tanto es compartida por un grupo mayor, mediante un "consensus gentium". Por esto, la objetividad de las ideas religiosas es indiscutible.

Según su relato, en el curso de su análisis Jung se encontraba frecuentemente con imágenes que no eran reductibles a situaciones personales, y percibió la reiteración de esquemas operativos idénticos en sueños: representaciones simbólicas y mitos que se presentaban en personas pertenecientes a las civilizaciones y las condiciones sociales más diversas. Tal es el caso de la imagen de la cuaternidad, que comenta a propósito del caso que trata en su libro **"Psicología y religión"**.

A partir de esto dirá, según explica Zunini, que tras los recuerdos generados por los acontecimientos propios de la vida de un individuo, hay un patrimonio de la especie que se manifiesta en imágenes arquetípicas: *"El hecho de que el arquetipo se exprese en formas aparentemente diferentes pero sustancialmente idénticas, tanto en la vida del individuo como en la historia de la humanidad, induce a Jung a afirmar la existencia de un Inconsciente colectivo, cuyos arquetipos son los dominantes energéticos que influyen sobre el inconsciente individual. El arquetipo, pues, se hereda como algo preexistente en la experiencia actual, que él plasma, y se impone ineludiblemente, como fuerza irresistible"*[192].

Según esta hipótesis el inconsciente no puede ser meramente una parte de la mente del individuo, sino una potencia que más allá de nuestro dominio, se inmiscuye en nuestras mentes.

Tanto en los sueños, que están hechos de material colectivo, como en la mitología y el folklore de los pueblos, se repiten ciertos temas en forma casi idéntica. Eso es a lo que Jung denomina

[192] ZUNINI, Giorgio. Op. cit., p. 14.

"arquetipos": "*formas e imágenes de naturaleza colectiva, que se dan casi universalmente como constituyentes de los mitos y, al propio tiempo, como productos individuales autóctonos de origen inconsciente*"[193]. Y aquí es donde entra en juego la idea de inconsciente colectivo de Jung, pues estas imágenes arquetípicas provienen de creaciones del espíritu humano transmisibles por herencia: "*Esta última hipótesis es ineludible, dada la reproducción espontánea de las imágenes arquetípicas, incluso las complejas, aún en casos en que no existe posibilidad alguna de tradición directa*"[194].

La posición de Jung es que la existencia de esquemas de referencia y de acción comunes a los hombres de todas las razas y todas las religiones nos remite a una organización psíquica según modelos primitivos: los arquetipos. Y esa organización de los datos sensoriales y los impulsos afectivos es mucho más determinante que el ambiente que rodea al hombre y los mensajes que de él recibe.

Estos arquetipos aparecen de manera particularmente apremiante en la religiosidad, por lo que ella puede ser entendida como una actividad psíquica normal, con un alto contenido equilibrador. La neurosis estaría vinculada con un debilitamiento o una expresión unilateral de la religiosidad, afirmación gracias a la cual comprendemos el contenido de la crítica de Jung a la visión freudiana de la religión.

Los arquetipos son el resultado de progresivas adquisiciones de la especie humana, son "*predisposiciones neuropsíquicas para la formación de imágenes equivalentes, ya que mantienen el mismo significado con diferentes materiales*"[195]. Por lo mismo, el arquetipo no proviene del hecho físico, sino que expresa el modo en que el alma siente este hecho físico. Por eso es más determinante que el ambiente, al que puede incluso contradecir.

[193] JUNG, Carl. Op. cit., p. 85.
[194] Ibidem.
[195] ZUNINI, Giorgio. Op. cit., p. 56.

El número de los arquetipos es limitado, puesto que se trata de esquemas de acción correspondientes a las limitadas posibilidades típicas humanas: *"la suma de los arquetipos es la suma de todas las posibilidades latentes de la psique humana"*[196].

Pues bien, consideremos ahora qué es lo que para este autor constituye lo propiamente definitorio de la religión: *"Religión es —como dice la voz latina religare— la observancia cuidadosa y concienzuda de aquello que Rudolf Otto acertadamente ha llamado lo 'numinoso': una existencia o efecto dinámicos no causados por un acto arbitrario, sino que, por el contrario, el efecto se apodera y domina al sujeto humano que siempre, más que su creador, es su víctima (...) Lo numinoso es, o la propiedad de un objeto visible, o el influjo de una presencia invisible que producen una especial modificación de la conciencia. Tal es, al menos, la regla universal"*[197].

Cuando Jung habla de religión no está refiriéndose a un credo religioso. Si bien toda confesión se funda, en principio, en la experiencia de lo numinoso, y por otro lado en lo que llama la "pistis" (es decir, la fidelidad, fe y confianza ante una experiencia del efecto numinoso, y el cambio de conciencia que ella genera), con el término "religión" él expresa *"la particular actitud de una conciencia transformada por la experiencia de lo numinoso"*[198].

Por religión, entonces, el autor está entendiendo *"una actitud especial del espíritu humano, actitud que... podemos calificar de consideración y observancia solícitas de ciertos factores dinámicos concebidos como 'potencias' (espíritus, demonios, dioses, ideas, ideales o cualquiera fuere la designación que el hombre ha dado a dichos factores) que, dentro de su mundo, la experiencia le ha presentado como lo suficientemente poderosos, peligrosos o útiles para tomarlos en respectiva consideración; o lo suficientemente grandes, bellos y razonables para adorarlos piadosamente y amarlos"*[199].

[196] Ibidem, p. 57.
[197] JUNG, Carl. Op. cit., p. 21 – 22.
[198] Ibidem, p. 24.
[199] Ibidem, p. 23.

Otra idea interesante que desarrolla Jung a propósito del tema es la de religión —concebida ahora sí, acotadamente, como confesión— como sustituto de la experiencia religiosa inmediata, lo que constituiría su principal función en la sociedad. Como sustituto, la confesión procuraría reemplazar la experiencia inmediata por una selección de símbolos adecuados envueltos en un dogma y un ritual organizados. La iglesia católica realizaría esta sustitución a partir de su autoridad absoluta, en tanto que la protestante lo haría por su acentuación de la fe en el mensaje de los Evangelios. Ambos principios serían eficaces en la protección de los individuos contra la experiencia religiosa inmediata. Pero si a pesar de ello les ocurre algo inmediato, *"pueden acudir a la iglesia, que está en condiciones de decidir si la experiencia provino de Dios o del diablo, y si hay que aceptarla o rechazarla"*[200].

Erich Fromm, luego de analizar las concepciones religiosas de Freud y Jung, realiza una interesante comparación entre ambas:

- *"Freud habla en nombre de la esencia ética de la religión, y critica los aspectos teístas y sobrenaturales de la religión, porque impiden la total realización de estos ideales éticos"*[201], mientras que *"para Jung, la experiencia religiosa se caracteriza por una clase específica de experiencia emocional: la entrega a un poder más alto, ya se llame este poder Dios o inconsciente"*[202].
- *"Freud se opone a la religión en nombre de la ética, actitud que podría llamarse 'religiosa'. Por otra parte, Jung reduce la religión a un fenómeno psicológico, y al mismo tiempo eleva el inconsciente a un fenómeno religioso"*[203].

Fromm es otro protagonista entre quienes realizan un análisis psicológico de la religión. Este autor explica la existencia del fenómeno religioso a partir de la tesis según la cual la necesidad de una orientación y un objeto de devoción está profundamente arraigada en las condiciones de existencia del hombre, y estima que la prueba de ello es el hecho de que la religión se ha producido universalmente a través de la historia.

[200] Ibidem, p. 75.
[201] FROMM, Erich. *Psicoanálisis y religión*, 1960, p. 33.
[202] Ibidem, p. 34.
[203] Ibidem, p. 34 – 35.

Como consecuencia de la falta de armonía en la existencia humana —explica Fromm— , el hombre busca un restablecimiento de su unidad y su equilibrio con la naturaleza, y lo hace, primeramente, a través del pensamiento. Pero también necesita integrar en este movimiento sus sentimientos y actos, el proceso total del vivir, y se procura entonces un sistema de orientación que, además de elementos intelectuales, incluya elementos de sensación que se realicen en actos en todos los aspectos de su existencia, y es allí donde aparece la experiencia religiosa: *"La devoción a un fin, a una idea o poder que trasciendan al hombre, como por ejemplo Dios, es la expresión de esta necesidad de totalidad en el proceso de la vida"*[204].

Por lo tanto, la religión es, para Fromm, "*cualquier sistema de pensamiento y acción compartido por un grupo, que dé al individuo una orientación y un objeto de devoción"*[205].

Como se desprende de estas citas, su posición frente a la religión es bastante amplia, pues ese objeto de devoción no tiene que ser necesariamente una divinidad, o una experiencia numinosa, o alguna cosa sagrada. Y en tanto esa necesidad de un sistema de orientación y devoción es intrínseco a la existencia humana, nadie puede declararse exento de la necesidad religiosa.

Finalmente, otro elemento que contribuye a delinear la noción de religión de este autor, es su clasificación de la misma en "autoritaria" y "humanista". Estos son los rasgos con los que las caracteriza:

Religión autoritaria

- Su esencia es la entrega a un poder que trasciende al hombre.
- La principal virtud la constituye la obediencia, y el pecado cardinal, la desobediencia.
- La deidad es considerada omnipotente y omnisciente, y el hombre impotente e insignificante.
- El hombre escapa a su soledad y sus limitaciones mediante la sumisión a una autoridad poderosa. En esta entrega pierde su independencia e integridad, pero gana en protección, al llegar a formar parte de un poder inspirador de miedo.

[204] Ibidem, p. 43.
[205] Ibidem, p. 40.

- Dios es el símbolo del poder y la fuerza.
- *"La religión autoritaria postula un ideal tan abstracto y distante que apenas si se tiene relación con la vida de los seres reales (...) dichos fines justifican toda clase de medios, y se convierten en símbolos en nombre de los cuales las elites religiosas o seculares dirigen las vidas de sus semejantes"*[206].

Religión humanista

- Tiene como centro al hombre y su fuerza.
- La finalidad del hombre es lograr la mayor fuerza, no la mayor impotencia, como en el caso de la religión autoritaria.
- La virtud no es ya la obediencia, sino la autorrealización.
- La fe no consiste en asentir proposiciones, sino en la convicción basada en la propia experiencia del pensamiento y el sentimiento.
- El estado del creyente no es la pena y la culpa, sino la alegría.

"*Mientras que en la religión humanista, Dios es la imagen de la parte superior del hombre, un símbolo de lo que el hombre es potencialmente o debiera llegar a ser, en la religión autoritaria Dios se convierte en el único posesor de lo que originalmente era del hombre: de su razón y su amor*"[207].

La heteronomía del creyente: el Cristianismo

La clasificación de Fromm se centra en el grado de autonomía que el creyente posee en cada religión. Considerando este punto de vista podría decirse que, por lo que expondremos ahora, el cristianismo ha llegado a ser una religión autoritaria.

Me ocuparé ahora, precisamente, de realizar algunas consideraciones sobre este credo. No debe esperarse, bajo este título, encontrar una visión histórica exhaustiva de este movimiento religioso. Sólo me interesa rescatar algunas observaciones hechas por los autores considerados, y

[206] Ibidem, p. 57.
[207] Ibidem, p. 71 – 72.

que contribuyen al objetivo final de esta recopilación teórica: entender la forma en que el cristianismo ha creado y difundido una determinada forma de concebir la sexualidad.

El cristianismo es uno de los seis sistemas religiosos mundiales que distingue Max Weber, junto a la religión confuciana, la hinduista, la budista, la islámica y el judaísmo. De todas ellas, es la que mayor difusión ha alcanzado en el mundo occidental.

Siempre partiendo de su forma de entender a la religión como una neurosis infantil colectiva, Freud señala que, al creer en la existencia de un único Dios, el cristianismo hace que las relaciones que el creyente mantiene con él recobren todo el fervor y la intensidad de la relación del niño con el padre: *"Mas a cambio de tanto amor se quiere una recompensa: ser el hijo predilecto, el pueblo elegido"*[208].

Refiriéndose específicamente a la iglesia católica —que es la que nos interesa en este trabajo—, Carl Jung, comparándola con la protestante, le atribuye un carácter absolutista: *"El católico que ha dado la espalda a la iglesia, por lo general abriga una secreta o abierta inclinación hacia el ateísmo, en tanto el protestante, de ser posible, adhiérese a un movimiento sectario. El absolutismo de la iglesia católica requiere al parecer, una negación igualmente absoluta, al paso que el relativismo protestante permite variaciones"*[209].

También al hilo de una comparación, pero esta vez con el budismo, Emile Durkheim destaca la heteronomía del creyente en el cristianismo.

Las cuatro "nobles verdades" del budismo sostienen que:

- El dolor existe como algo ligado al perpetuo fluir de las cosas.
- La causa de ese dolor es el deseo.
- La forma de suprimir ese dolor es suprimir el deseo.
- Para llegar a esa supresión deben atravesarse tres etapas: la rectitud, la meditación y la sabiduría. Atravesadas estas etapas se llega al Nirvana, a la liberación, a la salvación.

[208] FREUD, Sigmund. Op. cit., p. 1285.
[209] JUNG, Carl. Op. cit., p. 43.

Durkheim pone atención sobre el hecho de que ninguno de estos principios alude a la divinidad. Al budista no le importa cuál es el origen de este mundo, del devenir en el que vive, su preocupación es evadirlo. Y en esta búsqueda de la salvación no puede acudir a ningún Dios en su auxilio, sólo cuenta con él.

El caso del cristianismo es totalmente distinto, ya que no puede concebírselo sin la idea de un Cristo siempre presente, *"pues es por intermedio de un Cristo siempre viviente y cotidianamente inmolado como la comunidad de fieles sigue comunicándose con la fuente suprema de la vida espiritual"*[210].

Al hilo de la correlación que establece entre la estructura social y las diversas clases de experiencia religiosa (autoritaria y humanista), Erich Fromm se refiere especialmente al cristianismo en su evolución desde una postura humanista hacia una autoritaria: *"El cristianismo primitivo era la religión de los pobres y de los oprimidos: la historia de las sectas religiosas que luchan contra la presión política autoritaria muestra el mismo principio, repetidamente. El judaísmo, en el cual pudo desarrollarse una fuerte tradición antiautoritaria, porque la autoridad secular no tuvo jamás oportunidad de gobernar y de crear la leyenda de su sabiduría, dio lugar al desarrollo del aspecto humanista de la religión hasta un notable grado. Por el contrario, siempre que la religión se alió con el poder secular tuvo, necesariamente, que hacerse autoritaria"*[211].

Por último, quiero detenerme en algunas consideraciones que Michel Foucault realiza en relación al cristianismo. En la comparación que efectúa entre el cristianismo y la filosofía griega, si bien lo hace con la intención de demostrar el carácter demoníaco de nuestras sociedades actuales, que asocian en el Estado moderno dos juegos: el de la ciudad y el ciudadano de la concepción griega, con el del pastor y el rebaño de la pastoral cristiana, la comparación en sí nos aportará varias ideas esclarecedoras de la temática de esta tesis.

[210] DURKHEIM, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa.El sistema totémico en Australia*, 1982, p. 29 – 30.
[211] FROMM, Erich. *Psicoanálisis y religión*, 1960, p. 75.

La metáfora del rebaño, ausente en los textos políticos griegos o romanos, apareció en las sociedades orientales antiguas: Egipto, Asiria y Judea. Pero fueron los hebreos quienes desarrollaron y amplificaron el tema de la pastoral, con la particularidad de que es sólo Dios el pastor de su pueblo.

Foucault establece varias contraposiciones entre la pastoral cristiana y la concepción política griega:

1) Los dioses griegos eran los poseedores de la tierra, y a partir de esa posesión se establecía la relación entre hombres y dioses. En cambio el pastor ejerce el poder sobre su rebaño, no sobre la tierra. Lo fundamental es la relación del Dios-Pastor con su rebaño, a quien él da o promete una tierra.
2) La ciudad griega puede existir con independencia del buen legislador que resolvió los conflictos y la dotó de leyes, en cambio *"el rebaño existe gracias a la presencia inmediata y a la acción directa del pastor"*[212].
3) Tanto el pastor como la divinidad griega tienen la capacidad de salvar a su rebaño o a la ciudad, respectivamente, pero la forma de la salvación del pastor es diferente: "*No se trata solamente de salvarlos a todos, a todos juntos, cuando se aproxima el peligro. Se trata de una bondad constante, individualizada y finalizada"*[213].
4) Otra diferencia radica en la idea del ejercicio del poder como deber. Para el jefe griego, que debe tomar decisiones según el interés de todos, es un deber glorioso: *"aun cuando tuviera que sacrificar su vida en la guerra, su sacrificio se vería compensado por un don de un valor extremo: la inmortalidad"*[214]. En cambio, el ejercicio de poder del pastor es una abnegación, *"todo lo que hace el pastor lo hace por el bien de su rebaño. Éste es su preocupación constante. Él vela por el sueño de sus ovejas"*[215].

[212] FOUCAULT, Michel. *"Omnes et singulatim:* Hacia una crítica de la 'razón política'". En: *Tecnologías del yo y otros textos afines*, 1990, p. 100.
[213] Ibidem, p. 101.
[214] Ibidem, p. 102.
[215] Ibidem.

Finalmente, también es importante considerar las implicaciones que tiene el hecho de que Foucault defina al cristianismo como una religión "de salvación" y "confesional", especialmente por su incidencia en la relación entre esta religión y la sexualidad, punto central de este trabajo.

Que el cristianismo sea una religión "de salvación" quiere decir que *"es una de aquellas religiones que, en principio, deben conducir al individuo de una realidad a otra, de la vida a la muerte, del tiempo a la eternidad"*[216]; y para lograrlo impone una serie de condiciones y reglas de conducta destinadas a producir una cierta transformación del yo.

Y que se trate, además, de una religión "confesional", supone la imposición de numerosas y estrictas obligaciones de verdad, dogma y canon: *"El deber de aceptar un conjunto de obligaciones, de considerar cierto número de libros como verdad permanente, de aceptar las decisiones autoritarias en materia de verdad, el no sólo creer ciertas cosas sino el demostrar que uno las cree y el aceptar institucionalmente la autoridad, son todas características del cristianismo"*[217].

La forma de verdad que requiere el cristianismo es diferente de la de la fe: cada persona debe saber quién es, qué pasa dentro de sí, localizar sus deseos, sus tentaciones, admitir sus faltas, y revelar estas cosas a Dios o a la comunidad, reconociendo el testimonio público y privado de sí. La consecuencia de este conocimiento de sí será la pureza del alma, condición indispensable para acceder a la verdad de los textos. Al tratar, más adelante, el tema de la confesión, nos detendremos en esto.

La óptica sociológica: Lo sagrado y lo profano, la separación fundamental

Pasemos ahora a lo que la sociología ha aportado en el entendimiento del fenómeno religioso. Emile Durkheim, como momento preliminar necesario para el análisis del sistema totémico en Australia, expone su manera de concebir la religión. Antes que nada, considera que las

[216] Ibidem, p. 80.
[217] Ibidem, p. 80 – 81.

concepciones religiosas no tienen por objeto explicar las cosas excepcionales y anormales, sino antes bien la vida cotidiana, la marcha habitual del universo.

Parte de entender a la religión como un sistema complejo, y rechaza, por consiguiente, la manera de concebirla como una entidad indivisible. La religión es un sistema complejo, producto de la unión de mitos, dogmas, ritos, ceremonias. Por eso opta por definirla tratando de caracterizar, primeramente, los fenómenos elementales que la constituyen.

Para Durkheim, los fenómenos religiosos pueden clasificarse en dos categorías fundamentales: creencias y ritos. *"Las primeras son estados de opinión, consisten en representaciones; los segundos son modos de acción determinados. Media entre estas dos clases de hechos toda la diferencia que separa el pensamiento de la acción"*[218].

El rito, al igual que otras prácticas humanas, prescribe un tipo de actuación. Pero lo que lo distingue de ellas, especialmente de las prácticas morales, es la naturaleza del objeto al que está dirigida esa acción. Para definir al rito, pues, se hace necesario caracterizar a su objeto, y eso no puede lograrse sino a través de la conceptualización de la creencia, que es donde queda reflejada la naturaleza especial de este objeto: *"Todas las creencias religiosas conocidas, sean simples o complejas, presentan una idéntica característica común: suponen una clasificación de las cosas, reales o ideales, que se representan los hombres, en dos clases, en dos géneros opuestos, designados generalmente por dos términos delimitados que las palabras profano y sagrado traducen bastante bien"*[219]. Por lo tanto, las creencias, los mitos, los dogmas, las leyendas, son representaciones, o sistemas de representaciones, que expresan la naturaleza de las cosas sagradas, su historia, las virtudes y poderes que se le atribuyen, y la relación que tienen entre sí y con las cosas profanas.

[218] DURKHEIM, Emile. Op. cit., p. 32.
[219] Ibidem, p. 33.

Definidas entonces las creencias, queda por precisar el concepto de rito. Para el autor, los ritos son *"reglas de conducta que prescriben cómo debe comportarse el hombre en relación con las cosas sagradas"*[220].

Hemos caracterizado, con Durkheim, los fenómenos elementales que constituyen una religión: creencias y ritos. ¿Pero cómo es que ambos producen este sistema? Cuando estas creencias y ritos mantienen entre sí relaciones de coordinación y subordinación, conformando un sistema de cierta unidad, pero sin formar parte, al mismo tiempo, de otro sistema del mismo género, podemos decir que estamos en presencia de lo que Durkheim denomina "religión".

El autor pone énfasis en la naturaleza compleja de este sistema: *"es un todo formado por partes distintas y relativamente individualizadas. Cada grupo homogéneo de cosas sagradas o incluso cada cosa sagrada de alguna importancia constituye un centro de organización alrededor del cual gravita un grupo de creencias y de ritos, un culto particular; y no hay religión, por unitaria que sea, que no reconozca una pluralidad de cosas sagradas"*[221].

Llegamos así a acotar el concepto durkheimiano de religión: *"es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas"*[222].

Comprobamos entonces que la concepción durkheimiana de religión gira en torno a la oposición sagrado / profano. Son varios los autores que apelan a este contraste al referirse al fenómeno religioso. Para Durkheim, como ya dijimos, el rasgo distintivo del pensamiento religioso es la separación bipartita del mundo conocido y conocible en dos géneros, dos esferas que se excluyen radicalmente: lo sagrado y lo profano.

[220] Ibidem, p. 36.
[221] Ibidem, p. 36 – 37.
[222] Ibidem, p. 42.

Al definir las cosas sagradas, se refiere al lugar que habitualmente les es asignado en la jerarquía de los seres: *"corrientemente son consideradas como superiores en dignidad y poder de las cosas profanas, y particularmente al hombre... se concibe, en efecto, a éste como ocupando, en relación a las cosas sagradas, una situación inferior y dependiente..."*[223].

Estas dos esferas son consideradas hostiles y rivales entre sí. Mientras que las cosas sagradas están aisladas y protegidas por las prohibiciones, las profanas son aquellas a las que tales prohibiciones se aplican, y que deben mantenerse alejadas de las primeras.

La separación sagrado / profano es capital en la teoría de Durkheim sobre la religión, pues tanto las creencias como los ritos, es decir, los fenómenos elementales de la religión según este autor, implican esta división: las primeras expresan la naturaleza de las cosas sagradas y los segundos prescriben la conducta que se debe adoptar ante ellas.

Nottingham también se ocupa de definir estos dos ámbitos que constituyen, en su opinión, la médula de la religión. Para la autora lo sagrado no se define por la naturaleza de las cosas que constituyen esa esfera, sino por los sentimientos y actitudes que hacia ellas se adoptan, reforzándolas: *"El carácter de lo sagrado consiste, pues, en actitudes mentales sostenidas emocionalmente"*, es *"aquello que, por la actitud de respeto en que se lo tiene, se diferencia de los intereses utilitarios de la vida cotidiana, es aquello que no se entiende por ejercicio del sentido común empírico, suficiente a los fines prácticos comunes"*[224].

Lo profano, en tanto, es aquello que en determinadas circunstancias se supone que profana lo santo, lo sagrado. Es por eso que —y en esto hay un vínculo con lo que afirma Durkheim— lo sagrado se rodea de prohibiciones para evitar esta contaminación con lo profano. Es así que surgen numerosas y diversas restricciones y tabúes en torno de las cosas sagradas: no pueden ser tocadas, o comidas, sino en ocasiones especiales y por personas especiales, o autorizadas para ello. No pueden ser invocadas en cualquier forma, sino con una voz o un lenguaje no común.

[223] DURKHEIM, Emile. Op. cit., p. 33.
[224] NOTTINGHAM, Elizabeth. *Sociología de la religión*, 1964, p. 23.

Antoine Vergote adhiere a esta opinión según la cual es la antítesis entre lo sagrado y lo profano la que permite caracterizar a la religión, y recurre a la etimología para definir estos términos: *"En diversas lenguas... el término mismo de 'sagrado' expresa, en su simbolismo espacial, la idea de la separación y de la delimitación cultural. La palabra polinésica 'tabú' actualizada por ethólogos y psicólogos expresa también que un objeto, un lugar, una persona, están cargados de cierta energía especialmente intensa, esto es, santificados y por ello mismo separados del resto en razón del peligro que encierra su poder. De otra parte, 'profano' significa Pro-Fanum, es decir, lo que está delante o en presencia del dominio sacral"*[225].

Por su parte Giorgio Zunini ve lo sagrado como la "tonalidad afectiva característica" de la necesidad humana de un mundo ordenado, y de tener en él una participación activa. De este modo, sobre un fondo de cosas conocidas y familiares, es decir, lo profano, existirían otras cosas *"que se nos imponen por un halo de misterio, de poder, de grandeza, que nos abruma y nos atrae a la vez"*[226], o sea, lo sagrado.

De la muerte a la moral: El rol personal y social de la religión

Sea que se la considere una neurosis infantil colectiva o la expresión de la necesidad de un objeto de orientación y devoción, la experiencia de lo numinoso o un complejo sistema de creencias y prácticas, la historicidad y universalidad de diferentes expresiones religiosas nos hace pensar que, tanto a nivel individual como social, la religión debe desempeñar un importante papel. ¿Qué implica este rol?

Con una postura funcionalista, y declaradamente influida por Talcott Parsons, Elizabeth Nottingham parte de la hipótesis de que, para el mantenimiento de toda sociedad, es esencial un mínimo de integración, cohesión y estabilidad, el cual variará de acuerdo a las diferentes sociedades, y las diversas circunstancias bajo las cuales se desarrollan.. De este modo hará hincapié en la función de mantenimiento y cohesión de la sociedad que la religión cumple: *"el*

[225] VERGOTE, Antoine. *Psicología religiosa*, 1973, p. 66.
[226] ZUNINI, Giorgio. Op. cit., p. 72.

término función indica la contribución de la religión, o de cualquier otra institución social, al mantenimiento de las sociedades humanas en marcha. Nuestro interés consiste... en el papel que la religión desempeñó, y aún desempeña, al promover su supervivencia"[227], y más adelante: *"La función social de la religión parece ser principalmente integradora... la religión promueve la unión tanto de los miembros de la sociedad como de las obligaciones sociales que ayudan a unirlos. En cuanto los grupos religiosos comparten los valores subyacentes en los sistemas de las normas sociales, la religión asegura a la sociedad una gran parte de acuerdo común. También tiende a conservar los valores sociales"*[228].

La consistencia de estos valores individuales y religiosos está en buena medida garantizada por el hecho de que los mismos forman parte de la educación explícita e implícita de los seres humanos en una época de su vida en que los valores personales están en formación: la niñez.

Zunini coincide en señalar esta función social de supervivencia que tiene la religión: *"una determinada concepción religiosa da un orden al mundo y un sentido a la vida, y se presenta como una inevitable 'función' en una civilización; se constituye ella en un 'cuadro de referencia' de la sociedad y, por tanto, tiene respecto de ella una función netamente positiva para su afirmación y supervivencia"*[229]. El autor destaca la trascendencia de la religiosidad respecto de las demás actividades utilitarias de la vida, en tanto hace que los hombres la sientan como una realidad diferente de las cosas y de los demás hombres. Esta realidad no es menos real que las cosas que tocamos y vivimos, pero sí más poderosa. Es así que cuando la religión ha logrado concretarse en una cultura, le ha dado este sentimiento, y le ha impuesto respeto hacia sus instituciones, *"constituye un factor poderosísimo de cohesión"*[230].

A nivel individual, varios autores concuerdan en señalar a la religión como un factor integrador de la personalidad. Nottingham, por ejemplo, ve esta función como contraparte de la función de cohesión a la que hacemos alusión antes. Así como durante el proceso de socialización del individuo en crecimiento, la religión le provee de una parte del sistema de

[227] NOTTINGHAM, Elizabeth. Op. cit., p. 39.
[228] Ibidem, p. 48.
[229] ZUNINI, Giorgio. Op. cit., p. 74.
[230] Ibidem, p. 106.

valores que éste necesita para su acción en la sociedad, tales valores actúan también como una meta integradora de la personalidad en desarrollo: *"quien fracasa para los patrones del mundo profano, puede, en razón de su internalización de los valores religiosos, aceptar y explicarse mejor esta falta de realización, sin riesgo de desintegración de la personalidad (...) La sociedad misma se beneficia indirectamente por esta situación, porque sus miembros individuales se sienten así fortalecidos y alentados no sólo para continuar la búsqueda de sus fines religiosos, sino también el perseverante cumplimiento de sus roles y mantener el sistema de obligaciones morales, del que depende la estabilidad de la sociedad"*[231].

Retomando las ideas de otros autores Antoine Vergote, desde una postura psicológica, habla de la religión como una "arquitectónica" de la personalidad total en acto. Desde Freud dirá que *"la religión articula toda la personalidad: sentimientos, creencias, comportamientos; y asume la vida psicológica total del sujeto: angustia y deseo, relación a la sociedad y al mundo, confrontación con la muerte y la culpabilidad"*[232].

Por su parte, Zunini entiende a la experiencia religiosa como la actividad psíquica normal en su plenitud, pero caracterizada por una organización típica: *"En la experiencia religiosa se hallan presentes todas las actividades psíquicas en las que habitualmente nos vemos constreñidos a 'descomponer' la actividad psíquica global: información, afecto, conación (en el hombre: conocer, sentir, querer)"*[233].

Cuando expusimos la concepción de Fromm respecto de la religión, hicimos referencia a una idea cercana a esta "función" de integración de la personalidad que ella cumple. Este autor la veía como un intento de equilibrio y unión del proceso total del vivir: razón y sentimiento. *"si el hombre fuera sólo un intelecto descarnado, su meta sería lograda por un sistema de pensamiento total. Pero, como es una entidad dotada de un cuerpo, a la vez que de una mente, tiene que*

[231] NOTTINGHAM, Elizabeth. Op. cit., p. 53.
[232] VERGOTE, Antoine. Op. cit., p. 27.
[233] ZUNINI, Giorgio. Op. cit., p. 116.

reaccionar a la dicotomía de su existencia, no sólo con el pensamiento, sino también con el proceso de vivir, de sus sentimientos y actos"[234].

Otra función de importancia que cumple la religión, ligada en gran medida a la de integración de la personalidad, es la de contención emocional ante la muerte, tanto la propia como la de los sujetos que nos rodean.

Nottingham considera que en cierta parte —no completamente—, la religión es uno de los medios más importantes a los que el hombre recurre para adaptarse a situaciones de tensión, básicamente de dos tipos, pero que coinciden en dos características principales: el resultado exitoso de ambas esta investido de un gran interés emotivo y no está completamente bajo el control humano. Estas situaciones de tensión son:

- la pérdida de otros seres humanos que les resultan importantes; y
- la puesta en peligro de los intereses sociales vitales de abastecimiento de alimentos y salud, por parte de fuerzas naturales considerablemente imprevisibles e incontrolables.

Las frustraciones emocionales y prácticas que genera la pérdida de otro sujeto producen la necesidad de encontrar medios de adaptación a esta nueva situación. Y en este sentido, la religión nos permite una "ritualización de la muerte": *"las funciones sociales principalmente desempeñadas por esta caracterización religiosa de la muerte son la rehabilitación del afligido y la reparación de la deshecha trama de relaciones sociales, porque la muerte de un individuo, especialmente uno que ostentase un cargo de responsabilidad, afecta no sólo a sus allegados más próximos, sino también a una comunidad social mayor"*[235].

Vergote también cita a la muerte como un detonante de una respuesta religiosa, pero desde el punto de vista del individuo que la produce: se refiere al peligro personal de muerte. *"Una situación límite de peligro mortal y, más generalmente, la impotencia humana ante la miseria material o ante la enfermedad, son los resortes más poderosos del comportamiento religioso*

[234] FROMM, Erich. *Psicoanálisis y religión*, 1960, p. 43.
[235] NOTTINGHAM, Elizabeth. Op. cit., p. 81.

espontáneo. La religión cumple, entre otras, la función de compensación con relación a las experiencias de frustración"[236].

Respuesta ante situaciones de tensión o frustraciones, contención ante peligros materiales o emocionales, son algunas de las fuentes de la experiencia religiosa. Para Freud las representaciones religiosas nacen, primeramente, de la necesidad de defenderse ante las prepotencias de la naturaleza, también señalado por Nottingham, y en segundo lugar por un impulso de corregir las imperfecciones de la civilización.

Por la orientación de su trabajo, Vergote habla de las fuentes psicológicas de la religión: *"el miedo, la esperanza en el más allá, el asombro ante el misterio del mundo y de la existencia, el sentido directo de participación en el universo, la culpabilidad... Análoga y correlativamente el contenido de la religión vivida se compone de elementos bien diversos: sentimientos de dependencia y de respeto, de confianza, de búsqueda de sentido de la existencia, sentimiento de protección y miedo ante lo extraño del mundo"*[237].

"Una esperanza en el más allá", detengámonos en este punto. Algunos de los autores consultados para el delineamiento del campo religioso hablan de esta característica de algunas manifestaciones religiosas: la justificación del sufrimiento presente por la esperanza de una vida futura. Vergote es uno de ellos. Citando una afirmación freudiana dirá que *"la esperanza secreta de ser compensado en el más allá de todas las restricciones que el hombre se impone con el fin de mantener la viabilidad de la sociedad, representa un poderoso factor de creencia y de comportamiento religioso"*[238].

Al mismo sentido apunta esta sentencia weberiana: *"por lo general, la esperanza de salvación ha dado lugar a alguna modalidad de justificación del sufrimiento"*[239]. Según Weber son varias las religiones que, de distinta manera, han sido impregnadas por los efectos de la exigencia

[236] VERGOTE, Antoine. Op. cit., p. 141.
[237] Ibidem, p. 40.
[238] Ibidem, p. 150.
[239] WEBER, Max. *Sociología de la religión*, 1978, p. 14.

racional de una teodicea del padecimiento y la muerte, entre ellas el hinduismo, el mazdeísmo, el judaísmo, y también en cierta parte el cristianismo paulino y posterior.

El padecimiento puede ser interpretado de diversas maneras: como consecuencia de pecados individuales cometidos en vidas anteriores, o de la perversidad intrínseca de las criaturas, o de las culpas de antepasados. Pero sea por lo que fuere, *"como promesas de compensación, existe la posibilidad de apelar a esperanzas de una mejor vida para el individuo en el futuro de este mundo (reino mesiánico) o en el más allá (paraíso)"*[240].

La religión nos promete encontrar justificaciones a las desgracias humanas, así lo sentencia Nottingham. Para esta autora, el poder darle un sentido al sufrimiento humano aparentemente innecesario es una condición esencial para el mantenimiento de la sociedad; es necesario utilizar el sufrimiento en bien del grupo. Y la religión, con su promesa de recompensa futura, cumple muy bien esta función. Ante el siempre negativo balance del aspecto moral de la estructura social, las soluciones puramente empíricas tienden a fracasar, y necesitan apelar a elementos no empíricos, incluso sobrenaturales. "*Un ejemplo común del uso de estos factores compensadores no empíricos son las creencias religiosas en la existencia de una vida futura, en mundos en los que los inmerecidos sufrimientos de aquellos que han muerto reciben satisfacción sobrenatural y los malvados sus justos merecimientos"*[241].

Para finalizar este recorrido por el papel desempeñado por la religión a nivel individual y social, hablemos del estrecho vínculo existente entre religión y moral. Pero antes de establecer este lazo, refirámonos a la moral en términos generales. Para ello vamos a convocar el pensamiento de Michel Foucault. La concepción foucaultiana de la moral la entiende como *"un conjunto de valores y de reglas de acción que se proponen a los individuos y a los grupos por medio de aparatos prescriptivos diversos, como pueden serlo la familia, las instituciones educativas, las iglesias, etc."*[242].

[240] Ibidem, p. 17.
[241] NOTTINGHAM, Elizabeth. Op. cit., p. 105.
[242] FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, 1996, p. 26.

Ahora bien, la moral, en sentido amplio, implica dos aspectos: códigos de comportamiento y formas de subjetivación. Analicemos el primero de ellos. Por código moral se entiende tanto esas reglas y valores explícitamente formulados dentro de una doctrina coherente y una enseñanza explícita, como su transmisión difusa, y el *"juego complejo de elementos que se compensan, se corrigen, se anulan en ciertos puntos, permitiendo así compromisos o escapatorias"*[243]. Estos compromisos y escapatorias nos llevan a su concepto de "moralidad de los comportamientos", es decir, la manera y los márgenes de variación o transgresión con que los individuos o grupos se comportan en relación con ese sistema prescriptivo dado en su cultura, ya sea implícita o explícitamente, y del que ellos tienen una conciencia más o menos clara.

En cuanto al modo de subjetivación, diremos siguiendo a Foucault que es la forma en que el individuo se relaciona con la regla moral, y se reconoce como vinculado con esa obligación. Es una forma de constituirse como "sujeto moral", a través de la cual el individuo circunscribe la parte de sí mismo que constituye el objeto de esa práctica moral, define su posición frente al precepto que sigue, y *"se fija un determinado modo de ser que valdrá como cumplimiento moral de sí mismo, y para ello actúa sobre sí mismo, busca conocerse, se controla, se prueba, se perfecciona, se transforma"*[244].

Códigos de comportamiento y formas de subjetivación nunca pueden disociarse del todo, pero sí pueden desarrollarse con relativa autonomía. Es por eso que en determinadas morales el acento puede caer sobre uno u otro de estos aspectos. Si el acento cae sobre el código, se pondrá énfasis en su sistematicidad, su riqueza, su capacidad de ajustarse ante los nuevos casos, su capacidad para cubrir todos los dominios del comportamiento; *"en estas morales, lo importante debe buscarse del lado de las instancias de autoridad que exaltan este código, que imponen su aprendizaje y observancia, que sancionan las infracciones; en estas condiciones, la subjetivación se hace, en lo esencial, en una forma casi jurídica, donde el sujeto moral se relaciona con una ley, o con un conjunto de leyes, a la que debe someterse bajo la pena de culpas que lo exponen a un castigo"*[245].

[243] Ibidem.
[244] Ibidem, p. 29.
[245] Ibidem, p. 30.

Se entiende entonces que la religión es uno de los aparatos prescriptivos que propone a los individuos o grupos ese conjunto de valores y reglas que constituye la moral. Sólo uno, pero de suma importancia.

Giorgio Zunini encuentra estrechos lazos entre religión y moral, tanto a partir de similitudes, de implicancias, como de diferencias. Dirá que *"en cuanto prescribe y prohíbe, la religiosidad interfiere en la moral"*[246]. ¿Cómo se produce esta interferencia? Retomando a Jensen, Zunini explica que las conductas morales más diversas, e incluso opuestas, tienen un mismo y único origen: vivir en conformidad con un orden superior. Ahí es donde entra en juego la religión: *"Con el elemento moral se conecta el de la prohibición, del tabú... no hay prohibición a la cual no se atribuya un poder antagónico, y tienen ambos, tótem y tabú, un neto carácter sagrado, independientemente de la mitología de la que formen parte"*[247].

Otra conexión reside en el hecho de que tanto el juicio moral como la religiosidad se imponen porque constituyen una necesidad primordial del hombre. Sin embargo, Zunini encuentra algunas diferencias entre la experiencia moral y la experiencia religiosa:

- La primera se apoya en un esfuerzo, la segunda se presenta como un don.
- El comportamiento moral genera una tensión por seguir una línea de conducta, y lo acompaña un sentimiento de temor ante las dificultades e incertidumbres por seguir ese comportamiento. En cambio, el comportamiento religioso implica una renuncia para aceptar la guía de algo distinto de nosotros, y lo sigue un sentimiento de seguridad y de calma.

También Freud atribuye una función moral a la divinidad, como ya dijimos, al sostener que una de las fuentes de comportamiento religioso es la necesidad de corregir los errores de la civilización: *"la función encomendada a la divinidad resulta ser la de compensar los efectos y los daños de la civilización, precaver los sufrimientos que los hombres se causan unos a otros en*

[246] ZUNINI, Giorgio. Op. cit., p. 77.
[247] Ibidem, p. 75.

la vida en común y velar por el cumplimiento de los preceptos culturales, tan mal seguidos por los hombres"[248].

Nottingham analizará la relación entre religión y moral desde su postura funcionalista. Dirá que la supervivencia de la sociedad depende en buena medida de la suposición de que sus miembros cumplirán con ciertas obligaciones conocidas y admitidas, sobre las que existe un común acuerdo en cuanto a su naturaleza y alcance, así como también sobre las recompensas y penas que aseguran su cumplimiento. Y en este sentido *"existen buenas razones para creer que la religión desempeñó un papel vital al proporcionar el poder compulsivo que suscribe y afianza la costumbre. A este respecto, debe observarse que las actitudes de reverencia y respeto en que se tienen especialmente las costumbres obligatorias (mores) están estrechamente ligadas a los sentimientos de temor evocados... por lo sagrado"*[249].

Al tener lugar en un marco sagrado de referencia, las normas están respaldadas por sanciones también sagradas, las que tienen una especial fuerza compulsiva, porque implican recompensas y castigos sobrehumanos y ultraterrenos: *"Según Durkheim, la propiedad más significativa de lo sagrado en sí era su capacidad de evocar temor, y de ahí su poder compulsivo sobre la conducta humana y el consiguiente fortalecimiento de los valores morales del grupo de adoradores"*[250].

Un vínculo ineludible: Religión y campo social, económico y político

La relación existente entre el campo religioso y el económico, el político y el social es una temática suficientemente amplia como pare generar una tesis independiente. Sin embargo quiero reunir en este apartado algunas consideraciones que hacen al respecto los autores consultados, y que serán de utilidad en el análisis particular del tema de esta investigación.

Weber nos habla de una relación que podríamos calificar como dialéctica, entre la religión y lo que él llama su "ética económica". Por "ética económica de una religión" el autor alude a *"las*

[248] FREUD, Sigmund. Op. cit., p. 1282.
[249] NOTTINGHAM, Elizabeth. Op. cit., p. 43.
[250] Ibidem, p. 46.

tendencias prácticas a la acción que se basan en el nivel psicológico y pragmático de las religiones"[251].

Ahora bien, esta ética no está sólo determinada por elementos religiosos, también intervienen factores geográficos, históricos y económicos. Es decir que, si bien la ética económica de una religión determina un modo de actuación ante la realidad, también las características propias de esa realidad determinan la ética económica de tal religión.

Elizabeth Nottingham se detiene particularmente en esta vinculación que estamos tratando, al establecer una clasificación de tipos de sociedad y la religión que se desarrolla en ellas. Distingue tres tipos de sociedades: las primitivas, las preindustriales en proceso de cambio y las industrializadas.

Considerando las características del campo en el que se desarrolló esta investigación, reseñaremos las observaciones que realiza respecto de las dos primeras.

1) Sociedades primitivas:

- Son generalmente pequeñas y aisladas, con un bajo nivel de desarrollo técnico, escasa división del trabajo y separación en clases sociales. La institución principal es la familia; la vida gubernamental y económica tienen una especialización rudimentaria, y el porcentaje de cambios sociales es bajo.
- Todos los miembros de esta sociedad comparten la misma religión, la cual, además de constituir una institución, es un aspecto de todas las actividades del grupo (familiares, recreativas, económicas, políticas). Los valores religiosos sustentados tienden a ser conservadores, y a oponerse al cambio, por lo que el peso de la tradición suele ser importante en este tipo de sociedades. La religión desempeña aquí una influencia estabilizadora y cohesiva *"por la ausencia de intereses contrarios y por su fusión con casi todos los aspectos de la vida social"*[252].

2) Sociedades preindustriales en proceso de cambio:

[251] WEBER, Max. Op. cit., p. 6.
[252] NOTTINGHAM, Elizabeth. Op. cit., p. 58.

- Son más grandes y menos aisladas que las anteriores, con un desarrollo tecnológico más alto, una división del trabajo considerable, mayor diferenciación de clases sociales y cierto grado de alfabetización. Los cambios se producen con más rapidez. Las instituciones gubernamentales y la vida económica están más especializadas y diferenciadas, a pesar de que aún persiste cierta superposición de actividades políticas, económicas, religiosas, familiares y recreativas.
- La religión sigue cohesionando al sistema de valores sociales, pero ya existe mayor diferenciación entre las esferas de lo sagrado y lo profano, y es por eso que existe la posibilidad de que surja una tensión entre el sistema de valores religiosos y la sociedad como un todo.
- La pertenencia de la mayoría de los miembros de la sociedad a una institución religiosa, que generalmente también controla las herramientas educativas, atenúa las posibilidades de conflictos psíquicos internos en el ámbito religioso. También disminuye la potencialidad de contradicciones internas en la aceptación de la posición social del individuo, la sanción sagrada que realiza la iglesia respecto del sistema de status y vocaciones. Pero el control no es total: *"en esta sociedad, a lo largo del tiempo, el aumento de alfabetización y el contacto con otras culturas fomenta la herejía y el escepticismo religioso"*[253].

La autora menciona la persistencia, dentro de las sociedades que llama "de tipo 3" (industrializadas), de subsociedades con características de las del segundo tipo, en las que la iglesia juega un papel social determinante. Creemos que las comunidades investigadas responden a estos casos.

Finalmente, Erich Fromm también se encarga de establecer una correlación entre el campo político y las dos clases de experiencia religiosa que él distingue, y que explicamos al tratar su concepción acerca de la religión: autoritaria y humanista.

[253] Ibidem, p. 63.

Partiendo de considerar que lo que la gente piensa y siente está determinado por su carácter, el cual, a su vez, está moldeado por la estructura económica y política de la sociedad, dirá que *"en las sociedades gobernadas por una minoría poderosa, que tienen sometidas a las masas, el individuo estará tan imbuido de miedo, tan incapaz de sentirse fuerte o independiente, que su experiencia religiosa será autoritaria. Ya venere un Dios de terror o de venganza, o a un líder concebido de modo similar, tiene escasa diferencia. Por otra parte, cuando el individuo se siente libre y responsable de su propio destino, o entre minorías que luchan por la libertad y la independencia, se desarrolla la experiencia religiosa humanista"*[254].

La religión en las diferentes etapas de la vida: De la adopción acrítica a la madurez religiosa

Entre las muchas circunstancias que influyen en la experiencia religiosa de cada sujeto, una que nos interesa señalar para considerar en el análisis de los datos obtenidos durante el trabajo de campo de esta investigación, es el período de su vida que se encuentra atravesando, es decir: infancia, adolescencia o madurez.

Al referirse a la religiosidad infantil, Zunini cita a Piaget, quien alejándose de Freud en este aspecto, nos habla del origen del sentimiento religioso: *"'El amor sexual sublimado no contiene todo el sentimiento religioso. Por el contrario, la sublimación y la transferencia del sentimiento filial primitivo nos ofrece la clave del problema. En efecto, la esencia del sentimiento religioso es una mezcla sui generis de amor y de temor, que denominamos respeto. Ahora bien, ese respeto es inexplicable si no se encuentra su manantial en las relaciones entre el niño y sus progenitores. Es, pues, sentimiento filial verdadero y propio'"*[255]. El amor filial implica veneración y respeto, amor tierno y admirativo, los que, según Pierre Bouet, son los mismos orígenes que se atribuyen a la religión.

El niño opera una divinización sobre sus progenitores, les atribuye caracteres divinos: omnipresencia, omnipotencia, eternidad, ubicuidad. Pero con los "desengaños" de la vida

[254] FROMM, Erich. *Psicoanálisis y religión*, 1960, p. 74 – 75.
[255] ZUNINI, Giorgio. Op. cit., p. 146.

cotidiana estas perfecciones caen y estalla la primera "crisis religiosa", necesaria según Bouet para que el niño pueda llegar a la concepción de un Dios espiritual y paterno.

La religiosidad infantil tiene sus rasgos propios: egocentrismo exacerbado y expresividad antropomórfica. Tales características están vinculadas a la actividad psíquica propia del niño, pero también al ambiente familiar, social y cultural que lo rodea.

La religión, durante la infancia, es también un medio de socialización importante. Como decíamos anteriormente siguiendo a Nottingham, los valores religiosos forman parte de la educación explícita e implícita de la mayoría de los niños. Y siendo el campo religioso un escenario importante en el que se definen los valores vigentes en una sociedad, es claro que la educación religiosa, en una etapa en que los valores personales están en formación, será una decisiva herramienta de socialización.

La misma pertenencia a una religión es ya un hecho social. Tal como dice Vergote, *"la pertenencia precede a la actitud personal. El hombre nace en una cierta cultura religiosa y forma parte de una comunidad antes de comprometerse en una opción personal"*[256]. Es por eso que la mayoría de los hombres han adoptado, cuando niños, el "estilo religioso" de sus padres. La actitud religiosa, según este autor, se forma por la identificación psicológica con modelos sociales, de los cuales el primero con el que el niño se encuentra es el de los progenitores. En esta permanencia de la práctica religiosa de generación en generación actúan diversos factores: la educación, el clima cultural y espiritual de los grupos en los que interactúa, las presiones sociales, el impacto psicológico de los recuerdos de la infancia. Prueba de la importancia de esta identificación y pertenencia la encuentra Vergote en el hecho de *"lo difícil que es para un hombre llevar un estilo de vida religiosa diferente del de los padres"*[257].

[256] VERGOTE, Antoine. Op. cit., p. 274 – 275.
[257] Ibidem, p. 271.

Zunini, citando a Piaget, dirá que *"No es... la religiosidad una supervivencia infantil destinada a desaparecer en la madurez: es un 'planteamiento' que continúa también en ella, aunque cambie la forma de su expresividad y no esté libre del peligro de decaimiento"*[258].

Es precisamente esto lo que se plantea el autor al tratar el tema de la religiosidad durante la etapa de la adolescencia. Esta etapa del desarrollo humano es en la que se producen con mayor frecuencia las crisis religiosas, debido al afianzamiento del pensamiento lógico. El autor se pregunta si acaso estas crisis no constituyen un derrumbamiento de las creencias religiosas, sino más bien la caída de la formulación religiosa infantil, que pasa a ser reemplazada por una expresión adecuada.

La religiosidad infantil giraba en torno a la relación con los padres, con la adolescencia se produce entonces un proceso de desvinculación. En este abandono de las concepciones religiosas infantiles puede generarse hostilidad contra los padres, a quienes se culpabiliza de habérselas impuesto. Esta hostilidad será mayor si la religiosidad de los padres ha sido demasiado exigente y formalista. Además de la rebelión contra la autoridad paterna, puede producirse simultáneamente un repudio contra la práctica religiosa.

Otro obstáculo que aparece en esta etapa para la experiencia religiosa del joven reside en el hecho de que *"el problema de la adolescencia es... la búsqueda de un equilibrio entre la represión sexual y la estabilidad emotiva, así como también entre la expresión de la necesidad sexual y las restricciones impuestas por el superyo y las condiciones sociales"*[259]. Entre estas condiciones sociales que el adolescente tiene que armonizar con el desconcertante impulso sexual que lo invade, se encuentra la prohibición religiosa. Si el joven no ha recibido una instrucción apropiada, se enfrentará a una situación angustiante, a una dolorosa disyuntiva: *"o rendirse incondicionalmente al impulso y rechazar la religión, o aceptar ésta en su forma más estricta, con el temor constante a transgresiones reales o, peor aún, a estados de ánimo o situaciones erróneamente consideradas culpables"*[260]. Pero sea con mayor o menor grado de angustia, es casi

[258] ZUNINI, Giorgio. Op. cit., p. 151.
[259] Ibidem, p. 155.
[260] Ibidem, p. 158.

inevitable que la religión atraviese durante la adolescencia una crisis de conmoción y crecimiento.

Con la madurez, la instrucción religiosa se termina y el sujeto quedará con las nociones que ha adquirido, y frecuentemente no asimilado, durante su infancia. Entonces se enfrenta, básicamente, a dos alternativas: puede conservarlas sin espíritu crítico, como una referencia de costumbre, o puede repudiarlas. De este repudio podrá surgir un abandono, una modificación o un resurgimiento de sus concepciones religiosas.

Definiendo a la madurez como *"un dominio eficiente y equilibrado que no implica la supresión de causas de perturbación, sino la superación de ellas"*[261], Giorgio Zunini dirá que existe "madurez religiosa" *"allí donde hay dolor por todas esas desdichas* [defectos, miserias, contradicciones y hasta bajezas] , *íntimo deseo de quitarlas y decisión de no aprobarlas, y un sentimiento de confianza hasta en el momento en que se comprueba que el éxito no siempre responde al deseo"*[262].

Iglesia: La religión institucionalizada

Hemos abordado el pensamiento de algunos autores en torno a su definición de la religión, su rol a nivel individual y social, su relación con los demás campos de la sociedad, pero aún nos queda por recorrer un tema imposible de obviar dentro de esta temática. Emile Durkheim afirmaba que la idea de religión era inseparable de la idea de iglesia, cuestión que hablaba claramente del carácter eminentemente colectivo de la primera. De esto es de lo que nos ocuparemos bajo este título: la iglesia, la religión institucionalizada.

Giorgio Zunini sostiene que, si bien cada sujeto tiene su propia experiencia religiosa, ésta necesita expresarse en las formas propias que adopta en una determinada cultura, es decir, en una

[261] Ibidem, p. 170.
[262] Ibidem.

religión determinada. Bajo este punto de vista, "*la religión institucional es simultáneamente estímulo, expresión y modelamiento de la religiosidad individual*"[263].

La noción durkheimiana de iglesia difiere de la de Zunini (quien a pesar de no utilizar explícitamente esta denominación, está aludiendo al mismo concepto) en el hecho de que no la concibe como una expresión colectiva de la religiosidad individual. Para Durkheim las creencias religiosas son siempre comunes a una colectividad, que adhiere a ellas y practica los ritos correspondientes, pero esto no implica que cada miembro de esa colectividad adhiera a esas creencias a título individual, sino que ellas "*son el patrimonio del grupo cuya unidad forjan*"[264]. Lo que une a los individuos de esta colectividad es el hecho de tener una fe común. En consecuencia, el autor entenderá como "iglesia": "*una sociedad cuyos miembros están unidos porque se representan del mismo modo el mundo sagrado y sus relaciones con el mundo profano, y porque traducen esta representación común en prácticas idénticas*"[265].

Nottingham, quien como ya hemos visto sigue el pensamiento de Durkheim en muchos aspectos de su trabajo, también lo hace al definir la iglesia como "*la organización formal de un grupo de adoradores que comparten creencias y rituales comunes y definidos respecto a las entidades y objetos sagrados que reverencian*"[266]. Citando a Ernst Troeltsch, sostiene que existen dos tipos principales de grupos religiosos: la iglesia y la secta. La secta es el tipo de organización de un movimiento en sus etapas dinámicas primitivas, en tanto que la iglesia, o ecclesia, es el tipo de organización característico de su fase madura y establecida.

El modo característico de patrón de autoridad de la ecclesia es formal, tradicional, centralizado y jerárquico, y se impone en la organización de forma vertical, mediante una cadena de disposiciones. Entre sus líderes, el sacerdote es el más típico. Se trata de un funcionario cuya autoridad está ratificada por la jerarquía y que se encarga de administrar a los miembros de esa iglesia los medios de gracia sacramentales. Otro rasgo propio de la ecclesia es que, "*en marcado*

[263] ZUNINI, Giorgio. Op. cit., p. 232.
[264] DURKHEIM, Emile. Op. cit., p. 39.
[265] Ibidem.
[266] NOTTINGHAM, Elizabeth. Op. cit., p. 143.

contraste con la secta, no se aparta del mundo ni lucha contra él. Su objetivo es más bien controlarlo en interés de la organización"[267].

Al definir a la iglesia, Max Weber acentuará aún más su carácter institucional. Por iglesia el autor se refiere a *"una comunidad organizada por funcionarios y que adopta la forma de una institución administradora de dones de gracia"*[268]. La función de la iglesia, como depositaria de la gracia institucionalizada, es *"ordenar la religiosidad de las masas y reemplazar las calificaciones religiosas de status independiente, propias de los virtuosos religiosos, por sus propios valores sagrados, oficialmente monopolizados y mediatizados"*[269].

Weber establece en su **"Sociología de la religión"** una clasificación de lo que llama "tipos puros" de autoridad, la cual se apoya en la base de legitimidad que reivindica el poder dominante. Estos tipos son válidos tanto para los poderes profanos como para los religiosos, y son básicamente tres: la autoridad carismática, la tradicional y la legal. A los fines específicos de esta investigación nos interesa citar la manera en que define la "autoridad tradicional". Se trataría de la dominación que se establece sobre la base de un *"conjunto de actitudes psíquicas ajustadas a la vida cotidiana habitual y a la fe en la rutina diaria como patrón de conducta inviolable"*[270].

Y continuando con esta alusión a los tipos de autoridad, querría traer a colación la definición que de "carisma" nos da Clifford Geertz siguiendo a Edward Shils. No es una noción equiparable al tipo de autoridad carismática que distingue Weber, se trata de una significación más amplia, y que considero apropiado tener en cuenta para analizar ciertos aspectos característicos del campo en el que se realizó esta investigación, y más específicamente del ámbito religioso.

Según Geertz, para Shils el carisma es un signo de participación en los centros animadores de la sociedad, construidos históricamente, en los centros activos del orden social. *"Estos centros... son esencialmente, lugares en que se concentran los actos importantes, constituyen aquel o aquellos puntos de una sociedad en los que sus principales ideas se vinculan a sus principales*

[267] Ibidem, p. 147.
[268] WEBER, Max. Op. cit., p. 35.
[269] Ibidem, p. 36.
[270] Ibidem, p. 49.

instituciones para crear una arena política en la que han de producirse los acontecimientos que afectan más esencialmente las vidas de sus miembros"[271]. La participación, aunque sea antagónica, en estos centros, es lo que confiere el carisma. Y la fuente común de ese carisma es la sacralidad inherente a la autoridad central.

En cuanto a la institucionalización de la religión que implica la "iglesia", Erich Fromm tiene una visión sumamente crítica. En su opinión, en cuanto una religión se convierte en una organización gobernada por una burocracia religiosa, el hombre pierde su libertad: *"Ya no se venera a Dios, sino al grupo que dice hablar en su nombre. Esto ha ocurrido en todas las religiones. Sus fundadores guiaron al hombre a través del desierto, le sacaron de la esclavitud de Egipto, pero luego, otros, le han vuelto a un Egipto nuevo, llamándole Tierra Prometida"*[272].

Finalmente, queremos acotar algunas características de la organización institucional de la iglesia católica que utilizaremos luego como herramientas de análisis para el caso particular del que se ocupa este trabajo. Elizabeth Nottingham distingue tres tipos de gobierno eclesiástico: el episcopal, el presbiteriano y el congregacional, cada uno de los cuales implica determinadas relaciones sociales dentro del grupo eclesiástico.

Considerando la institucionalidad eclesiástica que rige en las aldeas que fueron el escenario de esta investigación, nos interesa señalar algunos rasgos del primero y el tercero de estos tipos de gobierno. En la forma episcopal, el destino del cura parroquial depende de la elección y sanción episcopal, y está sometido a la disciplina episcopal. Esta dependencia del sacerdote respecto del episcopado, si bien limita su iniciativa en asuntos locales, también lo libera de los deseos y caprichos de una congregación local.

En el tipo congregacional, en cambio, el acento está puesto en el poder del grupo local, quien elige y controla el ministro, y decide sobre la conducción de todos los asuntos organizativos. Por esto, el sacerdote tiene una dependencia excesiva respecto de la congregación inmediata, a nivel financiero y en todos los otros ámbitos.

[271] GEERTZ, Clifford. Op. cit., p. 148.
[272] FROMM, Erich. *Psicoanálisis y religión*, 1960, p. 114.

Las normas que rigen esta organización eclesiástica que constituye la iglesia católica pueden surgir a partir de varios caminos. El sacerdote Piet Schoonenberg nos explica la forma en que opera el magisterio de la iglesia, que es el canal en el que circulan estas normas.

La iglesia escucharía y aprendería de la revelación de Dios, que si bien terminó con Cristo y los apóstoles, nos seguiría hablando a través de la Escritura. Los pastores de la iglesia, los obispos y el Papa son quienes tienen la autoridad docente para interpretar y enseñar esta revelación, lo que para el autor es un signo claro *"de la asistencia del Espíritu Santo prometida a toda la iglesia"*[273]; y lo hacen de dos maneras:

1) A través del "magisterium ordinarium", es decir, la enseñanza y dirección diaria y ordinaria de los fieles.
2) Y mediante el "magisterium extraordinarium", o sea, la atención de necesidades específicas cuando la iglesia se reúne en un concilio universal, o se dirige a todos los que componen esta comunidad eclesiástica por medio de las palabras del Papa.

Entre estos dos magisterios existen casos intermedios:

- La reunión de los obispos de una cierta provincia de la iglesia en un sínodo y la publicación de sus declaraciones, que algunas veces reciben una confirmación explícita del Papa.
- La declaración menos oficial del Papa a través de una carta pastoral destinada a parte o a toda la Iglesia, también denominada "encíclica". Manuel Borgoño, en una obra realizada desde la postura de la iglesia católica, define a la encíclica como *"la manifestación autoritativa del magisterio del Papa. En la fe, es la posibilidad de recibir una enseñanza autorizada y auténtica del Evangelio con respecto a algún punto concreto de la existencia histórica de los cristianos"*[274].

[273] SCHOONENBERG, Piet (s.j.) *El poder del pecado*, 1968, p. 146.
[274] BORGOÑO, Manuel. "Panorama histórico de la doctrina moral católica sobre la sexualidad". En: BORGOÑO, Manuel y otros. *Sexualidad y moral cristiana*, 1972, p. 273 – 274.

Apartado II

Acerca de la sexualidad en la religión

Religión y sexualidad están ligadas entre sí por una estrecha vinculación, la que, en términos generales, puede ser definida como una relación de tensión, especialmente a partir del cristianismo (se hace necesario aquí aclarar que en este trabajo los términos "cristianismo" y "catolicismo" serán utilizados indistintamente, teniendo en cuenta las características del campo en el que se realizó la investigación). Ese es el tema que da origen a este capítulo.

Pero esta tensa relación no desacredita la existencia de cierta similitud en las actitudes que se tienen con respecto al sexo y la religión, según la opinión de Helmut Schelsky: *"Su profunda conexión puede atribuirse a la circunstancia de que no sólo en ambos los hombres enfrentan amenazas incontrolables a sus costumbres habituales y a su organización cotidiana, sino también al hecho de que estos dos aspectos de la existencia les ofrecen situaciones vitales y afectivas extremas"*[275].

Consecuencia de este hecho es que ambas esferas se rodean de tabúes, que nos hablan de los graves peligros que ellas entrañan, peligros para cuya evasión es necesaria la observancia de ciertas normas y prácticas en forma estricta. Para el caso del sexo y la divinidad estos tabúes se caracterizan porque en ellos, en gran parte, el control se ejerce de manera indirecta, pues la violación del tabú produce estados de ánimo como la angustia, la culpa, y una tendencia a la expiación. Schelsky, citando a Margaret Mead, dirá que estos sentimientos son *"'restricciones espontáneas, independientes de todo agente exterior, y se cree que el castigo surge automáticamente como consecuencia de su violación'... De esta manera, la sociedad logra una importante ventaja, es decir: el control social de los estratos de comportamiento que en buena medida no son socializables, como por ejemplo las situaciones que se dan en la experiencia sexual y en la experiencia religiosa"*[276].

[275] SCHELSKY, Helmut. *Sociología de la sexualidad*, 1962, p. 122.
[276] Ibidem, p. 122 – 123.

Max Weber nos habla de un profundo conflicto entre lo que denomina la "ética fraternal de la religión de salvación" (es decir, aquella que asegura un estado sagrado para los salvados, y de esta manera asegura también un hábito de salvación), y el "mayor poder irracional de la vida", el sexo. Cuanto más sublimada está esta ética fraternal, mayor será la tensión entre sexo y religión. ¿Por qué? Porque *"el amante se da cuenta que está anclado en el centro mismo de la auténtica vida, eternamente intocado por toda empresa racional. Sabe que está liberado de las frías manos esqueléticas del ordenamiento racional, tan enteramente como lo está respecto de la trivialidad de la diaria rutina. Este saber del amante se funda en su propia e indiscutible experiencia"*[277]. Y esa experiencia es radicalmente impugnada por la ética religiosa de la fraternidad, en tanto antagoniza con la devoción a un Dios supramundano, y a un ordenamiento divino éticamente racional.

En el cristianismo la sexualidad ha tenido y tiene un papel protagónico. Tan importante es su rol que Michel Foucault, por ejemplo, afirma que para el cristianismo es en el sexo donde reside nuestra verdad de seres humanos: *"desde el cristianismo, Occidente no ha dejado de decir: para saber quién eres, busca en el 'interior de tu sexo'. El sexo ha sido siempre el núcleo donde se anuda, a la vez que el devenir de nuestra especie, nuestra* verdad *de sujetos humanos"*[278]. Para el cristianismo, según Foucault, es en la sexualidad donde uno está obligado a decir la verdad sobre sí mismo, a partir de las prohibiciones. En ella se da el particular acoplamiento entre la prohibición del hacer y la obligación del decir.

El trabajo de Borgoño también hace hincapié en esta ligazón: *"la moral católica ha sido por mucho tiempo profundamente sexualista, y la confesión se ha centrado excesivamente en los pecados sexuales..."*[279].

La particular vinculación del cristianismo con la sexualidad se establece esencialmente a partir de la idea de pecado, y como advertimos en la cita anterior, a la de confesión conectada a él. Esto no quiere decir que la asociación del sexo con el pecado implique una condena hacia el primero.

[277] WEBER, Max. Op. cit., p. 90 – 91.
[278] FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, 1990, p. 147.
[279] LARRAÍN, Hernán (S.I.). "Especificidad de la sexualidad humana". En: BORGOÑO, Manuel y otros. *Sexualidad y moral cristiana*, 1972, p. 135.

Una simple ley de prohibición no agota los matices de este nexo, como veremos luego al analizar la hipótesis foucaultiana al respecto.

De partida, entonces, tenemos que aceptar que la historia de la sexualidad moderna se ha formado en gran medida con la pastoral cristiana. Veamos ahora de qué modo.

Numerosos son los autores que señalan una influencia del pensamiento griego, principalmente estoico, en la concepción cristiana del sexo. Tan evidente es la relación entre estas corrientes del pensamiento que Philippe Ariès, por ejemplo, sostiene que algunos de los textos estoicos han llegado hasta nosotros a través de las citas de los Padres de la Iglesia.

Y esta herencia se cristaliza más claramente, según los autores consultados, en la separación cuerpo / alma que la teología cristiana adoptó de su base filosófica griega. Como consecuencia de esta separación del alma y el cuerpo, de lo espiritual y lo material, se aparta lo que se considerará "amor puro" de la sexualidad. Se produce lo que Schelsky define como una "espiritualización del amor", que tiene como contrapartida una "degradación del comercio carnal". Con los Padres de la Iglesia, influidos por la filosofía platónica a través de Plotino, prevalecerá en el cristianismo tal separación. Si bien Santo Tomás tratará de introducir la idea de una unión sustancial entre cuerpo y alma que contrarrestase el dualismo platónico, esta operación no tendrá consecuencias relevantes, ni siquiera en su filosofía.

Considerando como ideal humano la identificación con el logos que impregna el universo, es decir, con un Dios inmanente al mundo, los estoicos concebían como anti-humano todo lo que fuera pasional, puesto que lo pasional representaba lo irracional en el hombre. En tanto el sexo se vincularía con lo irracional, y ello a su vez impediría la identificación del logos humano con el logos divino, el sexo sería moralmente malo: *"El ideal estoico, por consiguiente, era la ataraxia o indiferencia frente a todo lo pasional para lograr una identificación puramente racional que permitiera llegar a la ley misma de la naturaleza y el mundo. Esta ley era considerada la expresión de la voluntad del logos divino"*[280].

[280] Ibidem, p. 143.

A través de San Agustín y la escuela de Alejandría el cristianismo fue asumiendo estos conceptos estoicos, y la Iglesia llegó a considerar a lo sexual como algo negativo e irracional.

Foucault también habla de esta toma de "préstamos masivos" que los autores cristianos hicieron respecto del pensamiento filosófico y médico griego y romano, pero señalará las diferencias que los separan. Entre los temas de los que se apropian, habla de la *"desconfianza frente a los placeres, insistencia en los efectos de su abuso para el cuerpo y para el alma, valorización del matrimonio y de las obligaciones conyugales, desafecto respecto de las significaciones espirituales prestadas al amor de los muchachos"*[281].

En la etapa de la civilización helenística y romana se produce una transformación en la que se irá preformando el abordaje cristiano del sexo. Aún no se asocia el placer sexual con el mal, ni se somete el comportamiento a la forma universal de una ley, ni se trata de descifrar el deseo como condición para una existencia purificada. Pero sí, en cambio, se puede notar que el tema antiguo de la fuerza comienza a ser trabajado desde el mal, el tema del arte comienza a ser influenciado por el de la ley, y la verdad sobre uno mismo se comienza a desarrollar a través de la práctica de la ascesis.

Sin embargo, existen algunas diferencias fundamentales entre la moral cristiana y la grecorromana, concernientes a la relación con uno mismo:

- A partir de la Edad Media la pastoral cristiana comenzará a regular todo lo concerniente a la relación sexual (posiciones, frecuencia, gestos, estado de ánimo de cada uno, conocimiento de uno respecto de las intenciones del otro, etc.), en cambio la moral helenística y romana nada dirá al respecto.
- En cuanto al nexo de la relación sexual con el matrimonio, el cristianismo dirá que este último es el único que puede dar a aquélla una legitimidad, que puede absolver, quizás sólo en algunos aspectos, la marca que ella lleva del pecado, la caída y el mal. Para Platón por el contrario, el hecho de insertar los placeres sexuales en la estructura matrimonial se

[281] FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad III. La inquietud de sí*, 1987, p. 38.

justificaba por la necesidad de proveer a la ciudad hijos que le permitan subsistir y mantener su fuerza.

- También existe una diferencia en cuanto a la obligación de mantener el uso del placer sexual dentro del matrimonio, o sea, la obligación de fidelidad. Para la pastoral cristiana es un deber incondicional si se quiere lograr la salvación. En cambio, para la filosofía griega se trata de una forma de ejercer un dominio sobre sí mismo, indispensable para alguien que pretende tener autoridad sobre la ciudad: *"en esa moral inspirada por el estoicismo, es para satisfacer las exigencias propias de la relación con uno mismo, para no lesionar lo que se es por naturaleza y por esencia, para honrarse a uno mismo como ser razonable por lo que conviene hacer de los placeres sexuales un uso interno al matrimonio y conforme a sus fines"*[282]. Estos consejos sobre la vida conyugal serán principios que valdrán universalmente para quienes quieran dar a su existencia una forma honorable y bella. *"Es la universalidad sin ley de una estética de la existencia que de todas maneras no es practicada más que por unos pocos"*[283].

A partir de esta comparación Foucault define la modalidad de relación con uno mismo que establece el cristianismo: *"una caracterización de la sustancia ética a partir de la finitud, de la caída y del mal; un modo de sometimiento en la forma de la obediencia a una ley general que es al mismo tiempo voluntad de un dios personal; un tipo de trabajo sobre uno mismo que implica un desciframiento del alma y hermenéutica purificadora de los deseos, un modo de cumplimiento ético que tiende a la renuncia a uno mismo"*[284].

En el segundo tomo de su **"Historia de la sexualidad"**, al ocuparse de la forma en que la actividad sexual ha sido problematizada en la cultura griega clásica del siglo IV a. C. por filósofos y médicos, vuelve a traer al escenario una comparación entre lo que llama la "ética cristiana de la carne" y la "experiencia de la aphrodisia" propia de los griegos (las aphrodisia son las obras de Afrodita, aquellos actos, gestos y contactos que buscan cierta forma de placer):

[282] Ibidem, p. 172.
[283] Ibidem, p. 173.
[284] Ibidem, p. 220.

- En las aphrodisia existe una unidad sólida entre la atracción que ejerce el placer y la fuerza del deseo que lleva a él. En cambio en la moral cristiana de la carne este conjunto está disociado: el placer es eludido, y el deseo, problematizado. La pastoral cristiana había prescrito no buscar como fin de la práctica sexual la voluptuosidad, por lo que se hace difícil dar un lugar al placer en esta concepción de la sexualidad. Por otro lado, en el deseo se encuentra la señal de la caída en pecado de la naturaleza humana.
- Respecto de la posibilidad de variación de las reglas de la conducta sexual, en la moral cristiana puede hablarse de una "universalidad modulada", puesto que el valor del acto sexual, y las condiciones en las que es o no legítimo, se definen según principios generales. Para lo moral antigua existen unos pocos preceptos válidos para todos. Pero la moral sexual es entendida como un modo de vida, y por lo tanto está determinada por el estatuto que uno ha recibido y las finalidades que ha elegido.
- En la práctica moral o temperante de los deseos, la ética cristiana de la carne establece una lucha entre el movimiento de la concupiscencia y la presencia del Otro, con su poder de ilusión. Así, el sujeto que quiere lograr la virtuosidad establece consigo mismo una relación de "elucidación-renuncia", de "desciframiento-purificación". La ética de las aphrodisia, por el contrario, establece un combate con uno mismo para lograr la temperancia, en el que se mantiene una relación consigo mismo del tipo "dominación-obediencia", "mando-sumisión".
- En relación a la fuerza excesiva del placer, las posturas cristiana y griega difieren en que, para la primera, ésta obedece al principio de la caída y la falta que caracteriza a la naturaleza humana, y para la segunda, en cambio, esta fuerza es naturalmente excesiva, y el problema moral pasa por encontrar la forma de enfrentarla, dominarla y lograr su conveniente economía.
- La moral cristiana orienta su reflexión acerca de la sexualidad hacia una codificación cada vez más precisa de los actos sexuales, y el desarrollo de una hermenéutica del deseo y de los procedimientos de desciframiento de sí. La antigüedad griega clásica lo hace hacia una estilización de la actitud y hacia una estética de la existencia. Para los griegos la sustancia ética la constituyen las aphrodisia, para los cristianos, el dominio de los deseos ocultos y un conjunto de actos definidos por su forma y condiciones. La sujeción es para los griegos

una habilidad, para los cristianos, un reconocimiento de la ley y la obediencia a la autoridad pastoral. Para los griegos el sujeto moral se caracteriza por un dominio perfecto sobre sí mismo a través del ejercicio de una actividad de tipo viril; para los cristianos, por una renuncia a sí mismo y una pureza que tiene como modelo la virginidad.

- Otro punto de contraposición lo conforma la delimitación de la actividad sexual según un orden temporal. La moral cristiana fija momentos en los que la práctica sexual está permitida o prohibida, según variables como el año litúrgico, el período menstrual, el período de embarazo, etc. Los regímenes médicos griegos se alejan de esta forma de organización según lo permitido y lo prohibido, y en cambio proponen variaciones progresivas, oscilantes entre el más y el menos, que apuntan a calcular los momentos oportunos y las frecuencias convenientes.
- Entre la moral cristiana y la griega respecto del sexo encontramos ciertas temáticas comunes: la violencia involuntaria del acto, su papel en el juego de la vida y la muerte. Pero las reflexiones que realizan en torno a ellas apuntan a muy distintas direcciones. Los griegos llegan a la formulación de un régimen físico de los placeres, que impone una economía, y que constituye un arte sobre uno mismo. Los cristianos arriban a *"una codificación jurídico-moral de los actos, de los momentos y de las intenciones que hacen legítima una actividad portadora por sí misma de valores negativos, y la inscribe en el doble registro de la institución eclesiástica y de la institución matrimonial"*[285].

El desarrollo de la doctrina moral católica sobre la sexualidad: Huyendo del remolino del deseo

En su trabajo Manuel Borgoño realiza un recorrido histórico por la doctrina moral católica sobre la sexualidad, en el que vale la pena detenerse. Para su desarrollo considera la siguiente periodización:

1) Desde la iglesia postapostólica hasta San Agustín (quien vivió entre el 350 al 430 d.C.).
2) Desde San Agustín hasta Santo Tomás (que vivió desde 1225 a 1274).
3) Desde Santo Tomás hasta Pío XII (cuyo papado se extendió desde 1939 a 1958).

[285] FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, 1996, p. 130.

4) Desde el Concilio Vaticano II hasta la actualidad. Dentro de este período distingue dos sub-etapas:
    a) El propio Concilio Vaticano II (8/12/1965).
    b) La Encíclica Humanae Vitae (25/7/1968).

En resumidas cuentas, la doctrina de la iglesia hasta el Concilio Vaticano II se basó en el pensamiento formado en las luchas antignósticas y antimaníqueas, sistematizado por San Agustín, y transmitido en la Edad Media a la teología occidental a través de Santo Tomás y la escolástica. Así se incorpora a la enseñanza magistral oficial de la iglesia.

Primer Período

Durante los primeros siglos de la iglesia se va gestando lo que puede considerarse su pensamiento orgánico sobre la sexualidad y el matrimonio. El contexto en el que esto sucede, los tres primeros siglos de la era cristiana, es un mundo en el que conviven rigurosas prácticas ascéticas con libertinaje, promiscuidad masculina, concubinato con esclavas, explotación sexual, ejercicio mágico de la sexualidad, hostilidad ante la procreación. La ortodoxia cristiana reacciona ante este cuadro echando mano de la interpretación alegórica de las Sagradas Escrituras y de las reglas éticas judeo-cristianas.

Citando a Noonan, Borgoño realiza una síntesis de las posturas frente a la sexualidad y la procreación que existen durante los dos primeros siglos de vida de la iglesia:

- Posiciones “de izquierda”
    - Los “creyentes en toda experiencia posible” sostenían que la relación sexual, en cualquier forma, era necesaria para la salvación.
    - Para los “antinómicos estrictos” la relación sexual era permisible para todos.
    - Los “dualistas” afirmaban que la relación sexual era permisible para cualquiera, siempre que se evitara la procreación.
- Posiciones “de centro”:

  - La sociedad romana convencional distinguía entre la relación sexual para las mujeres, para quienes sólo era decente dentro del matrimonio, y para los hombres, que podían tenerla, además de con sus mujeres, con concubinas y prostitutas.
  - Para la "gran línea veterotestamentaria" la relación sexual era permisible sólo dentro del matrimonio, pero sin límites o propósitos específicos.
  - Algunos pocos Padres de la Iglesia pensaban que la relación sexual, además de ser permisible dentro del matrimonio, no debía ser contra la naturaleza.
- Posiciones "de derecha":
  - Para los estoicos la relación sexual sólo se permitía dentro del matrimonio y con fines procreativos.
  - La mayoría de los Padres de la Iglesia sostenían su preferencia por la virginidad, pero de todas maneras permitían la relación sexual dentro del matrimonio, y por la procreación.
  - Finalmente para los estoicos ascetas la relación sexual nunca era permitida.

Revisando estos argumentos que se sostenían tanto dentro como fuera de la iglesia, encontramos posiciones que niegan o devalúan la procreación y el matrimonio, o bien expresan una indiferencia moral respecto de la sexualidad que puede conducirlos a excesos.

Para defender la validez del matrimonio y la procreación, y enfrentar el libertinaje y la promiscuidad sexual que promovían los gnósticos y se manifestaban en la sociedad en general, la iglesia necesitaba argumentos más comunes y tangibles, y los encontró en la concepción estoica de estas instituciones.

Como ya dijimos, la moral estoica se basaba en la sabiduría, en vivir virtuosamente de acuerdo a la razón, eliminando las pasiones: *"Se trata de hacer vivir responsablemente en nosotros las partes del universo según su ley de naturaleza, descubrir en nosotros la naturaleza y actuar conforme al orden descubierto en ella"*[286].

[286] BORGOÑO, Manuel. Op. cit. En: BORGOÑO, Manuel y otros. Op. cit., p. 241.

Los autores cristianos (Ireneo, Clemente, Justino, Orígenes y luego Ambrosio y San Agustín) tomarán el concepto estoico de "naturaleza" para hablar de la sexualidad, entendiendo por él, en primer lugar, lo que está exento de pecado, también un modelo universal que se encuentra tanto en el hombre como en los animales, y finalmente la estructura de nuestro cuerpo.

A partir del concepto de "naturaleza" el matrimonio y la sexualidad se definen por la procreación, puesto que aquél está fundado en la distinción natural de los sexos, y por lo tanto tiene una conexión necesaria con la procreación. Este énfasis procreativo es, según Noonan, una forma de control racional de la relación marital, y una respuesta al ataque gnóstico en este nivel.

Hacia el siglo III el peligro del gnosticismo para la iglesia había disminuido considerablemente, pero se perfilaba el del maniqueísmo. Según la visión maniquea de la sexualidad, "*es bueno odiar el cuerpo; es bueno no tocar mujer; toda relación sexual es fornicación; el estado perfecto de los espirituales, pertenecientes al reino de la luz, es la continencia y la virginidad; la procreación es demoníaca*"[287]. Los cristianos reaccionarán resguardando la bondad del matrimonio y la procreación, y a partir de estas polémicas van formulando su doctrina.

Segundo Período

San Agustín tiene dos visiones yuxtapuestas del matrimonio:

- El matrimonio-institución, basado en la diferenciación sexual.
- El matrimonio-sociedad, basado en la sociabilidad humana.

Deteniéndose en el primero Agustín sostendrá que, estando el matrimonio fundado en la distinción sexual, la cual existe para la procreación, es claro que el matrimonio fue instituido por Dios para la procreación y educación de la prole. La procreación es el único motivo del acto conyugal, la única intención que lo hace honesto y lícito.

[287] Ibidem, p. 245.

La concepción agustiniana del placer sexual se apoya en su doctrina de los "Bienes del Matrimonio". Según esta teoría hay dos clases de bienes:

- Los que son dignos de ser buscados por ellos mismos (por ejemplo, la sabiduría y la amistad).
- Los que son medios para otro fin. Quien no los usa para alcanzar el fin para el cual han sido creados actúa de manera deshonesta, contra la naturaleza. Dentro de estos bienes se encontraría la relación sexual. Actuar conforme a la naturaleza sería, en este caso, hacerlo por la procreación.

Se evidencia aquí la desconfianza frente al placer, especialmente el sexual, heredada de los estoicos y pitagóricos. Agustín es de aquellos Padres de la Iglesia que relacionan el pecado de Adán con la concupiscencia, y lo ven como un pecado sexual. La transmisión de este pecado original se realiza por la relación sexual. Como esta concupiscencia que oscurece la razón está presente en la relación sexual, sólo la intención procreativa puede tornarla lícita. De lo contrario la relación conyugal se convierte en adulterio y pecado.

De San Agustín proviene la tradición teológica que considera a la sexualidad como un mal inevitable, justificado únicamente a causa de la procreación: "*Considerando a la procreación como un bien y a la sexualidad como un mal necesario, San Agustín llegó a afirmar que si existiese un medio que permitiera procrear sin recurrir a la relación sexual, habría obligación moral de utilizarlo para ese fin*"[288].

Por consiguiente todo viciamiento de la relación sexual que se proponga impedir la procreación (como el acto interrumpido de Onán, la sodomía o las drogas anticonceptivas), se opondrá al orden natural. Borgoño concluirá que "*en la base de toda esta reflexión hay un dualismo irreconciliable entre el amor de amistad espiritual y la sexualidad; constituyen ellos dos órdenes totalmente separados. Para San Agustín, como para la tradición anterior o posterior*

[288] LARRAÍN, Hernán (S.I.). Op. cit. En: BORGOÑO, Manuel y otros. Op. cit., p. 138.

a él hasta el Vaticano II, es inimaginable que el acto sexual pueda tener intrínsecamente un significado de expresión, lenguaje y encarnación del amor conyugal"[289].

Tercer Período

Santo Tomás, siguiendo la tradición agustiniana, también adopta una concepción dualista respecto del matrimonio, aunque le asigna otra denominación:

- En primer lugar habla de un matrimonio de "orden genérico": está determinado por nuestra realidad biológica, y por lo tanto viene de Dios, creador de la naturaleza. Corresponde al matrimonio fundado en la distinción sexual.
- En segundo orden se refiere a un matrimonio de tipo específico, o específicamente humano: está basado en la naturaleza social de los hombres.

Sobre el matrimonio de orden genérico Santo Tomás realiza una serie de afirmaciones fieles al pensamiento de Agustín:

- La distinción de los sexos tiene por finalidad la procreación, y los órganos genitales están destinados a ella por naturaleza.
- La mujer ha sido creada para ayudar al hombre con vistas a la procreación.
- El matrimonio y las relaciones sexuales apuntan al bien de la especie.
- Estos actos son honestos sólo en cuanto no se aparten de la finalidad para la que han sido creados.
- Como consecuencia de ello, el acto sexual que se realiza por alguna otra causa que no fuera la procreación es siempre pecado, al menos venial.

Esta concepción de la procreación como fin natural de la relación sexual llevó a considerar a la masturbación como una falta más grave que la fornicación y el incesto. Y en cuanto a gravedad de la violación de la ley natural genérica del matrimonio, le siguen en orden jerárquico el viciamiento del acto conyugal, la homosexualidad y la bestialidad.

[289] BORGOÑO, Manuel. Op. cit. En: BORGOÑO, Manuel y otros. Op. cit., p. 252.

El fin primario del matrimonio será para Santo Tomás, pues, la procreación y la educación de los hijos. La amistad y la ayuda mutua, fundados en la naturaleza social de los cónyuges, serán fines secundarios, orientados al servicio de un fin primario. Al igual que San Agustín, la visión tomista de la relación sexual la concibe como un acto de naturaleza exclusivamente biológica. Habrá que esperar al siglo XIX para que surja la noción del amor sexual como complementación psicológica del matrimonio, y para ello tendrá que producirse la transición de la familia como unidad de tipo socio-económica y cultural a unidad afectiva.

A partir del siglo XV comenzará a gestarse otra visión de los motivos justificantes de la unión conyugal, que llegarán a una formulación bastante definida en la Encíclica "Casti Connubi" (31/12/1930). Esta nueva forma de concebir la relación sexual en el matrimonio le atribuía mayor benignidad a la intencionalidad subjetiva de los cónyuges, y aceptará que la procreación no puede ser su única causa de licitud. Buscar el placer, siempre dentro de los límites de la templanza, ya no implicará ir contra la voluntad creadora de Dios, siempre que los fines intrínsecos del acto no sean excluidos "positivamente". Es decir, ya no se pide que la finalidad procreativa sea buscada positivamente, sino que no se la evite positivamente.

Estos cambios se transformarán en adquisiciones de la teología moral en la citada encíclica, que si bien mantiene el dualismo agustiniano y tomista en su concepción del matrimonio, *"reconoce que las relaciones sexuales son lícitas más allá de las necesidades procreativas en base a los motivos subjetivos, que la encíclica coloca al nivel de los fines secundarios"*[290]. Este documento, apoyándose en la ley natural, las Escrituras y la tradición recibida, condenaba las prácticas anticonceptivas.

Al admitirse y multiplicarse los motivos subjetivos en la relación sexual, junto con la procreación, y al aceptarse que la misma puede ser intencionalmente evitada al recurrir los esposos a los períodos infecundos, ya no se puede argumentar que la finalidad procreadora deriva de la naturaleza del acto. Pero esto no quedará claramente definido hasta el Concilio Vaticano II,

[290] Ibidem, p. 259.

cuando se abandone la concepción dualista del matrimonio que había dado origen a esta afirmación.

Cuarto Período

En el Concilio Vaticano II el matrimonio será definido en un contexto personalista (*"nº 48: La íntima comunidad de la vida y del amor conyugal, creada por Dios y sometida a sus leyes, se inaugura con el contrato conyugal, es decir, con el consentimiento personal irrevocable"*[291]), y el amor interpersonal se constituirá en el centro de la vida conyugal y familiar.

En este contexto, las "manifestaciones sexuales" se concebirán como la forma propia de expresión y realización del amor conyugal (*"nº 49: (...) Este amor, como cosa eminentemente humana, ya que procede de un sentimiento voluntario de una persona hacia otra, abarca el bien de la persona total y, por lo mismo, es capaz de enriquecer las formas de expresión corporal y espiritual con una peculiar dignidad y ennoblecerlas como elementos y signos especiales de la amistad conyugal. El Señor, por un don especial de su gracia y de su caridad, se ha dignado sanar, perfeccionar y elevar este amor (...) De ahí que sea algo muy superior a la mera inclinación erótica, que, cultivada en forma egoísta, desparece pronto y miserablemente"*[292]*).*

Como se lee aquí, la iglesia está denunciando el peligro de erotización que reside en la relación sexual, con lo que se entiende la búsqueda del placer por sí mismo, la dimensión sexual aislada de su modalidad trascendente o interpersonal: *"La erotización nociva no debe confundirse con el erotismo normal y sano que está presente en todo lo sexual. Lo que el Concilio Vaticano II ha condenado es el erotismo exacerbado, es decir, una sexualidad que ha perdido todo sentido de unión con los demás, que se encierra en sí mismo y que se traduce exclusivamente en la búsqueda del placer por el placer"*[293].

Comienza a ser superada la concepción dualista del matrimonio, al aceptarse una conexión entre la "amistad espiritual" de los esposos y las "expresiones afectivas y corporales". La

[291] Concilio Vaticano II, p. 91 – 92.
[292] Ibidem, p. 95 – 96.
[293] LARRAÍN, Hernán (S.I.). Op. cit. En: BORGOÑO, Manuel y otros. Op. cit., p. 142.

procreación ya no es sólo un derivado de la genitalidad, sino también el fruto del amor conyugal *("nº 50: (...) El matrimonio... no es una institución destinada exclusivamente a la procreación, sino que su misma índole de contrato indisoluble entre personas y el bien de la prole exigen que el mutuo amor entre los esposos se manifieste y se perfeccione y madure según un orden recto"*[294]*).*

El Concilio también acepta la necesidad de renunciar temporal o definitivamente a la procreación debido a los problemas derivados de una alta natalidad, y reconoce, como fruto de su experiencia pastoral, que la continencia puede poner en peligro la fidelidad, los valores de la vida conyugal y el bien de los hijos.

Borgoño sintetiza de este modo la visión del matrimonio que emana de este documento eclesiástico: *"institución pública sujeta a las sanciones del derecho, tanto civil como eclesiástico. Esta institución, fundada a la vez en la naturaleza social y biológica del hombre, integradas en el amor humano, tiene sus exigencias y valores intrínsecos, que no puede dejar de interesar al bien común del Estado, de la Iglesia y de la humanidad misma"*[295].

La Encíclica "HumanaeVitae" vendrá a confirmar las sentencias del Concilio, poniendo acento en la condena a la anticoncepción. Afirma, una vez más, que el acto sexual tiende, a la vez, a la procreación y a la expresión del amor (nº 12: *"... el acto conyugal, por su íntima estructura, mientras une profundamente a los esposos, los hace aptos para la generación de nuevas vidas"*[296]*).*

De todas formas, reafirmará el carácter esencialmente procreativo que la enseñanza tradicional le atribuyó al matrimonio, y condenará, en consecuencia, su evitación: *"nº 14:... hay que excluir absolutamente, como vía lícita para la regulación de los nacimientos, la interrupción directa del proceso generador ya iniciado, y sobre todo el aborto directamente querido y procurado, aunque sea por razones terapéuticas. Hay que excluir igualmente... la esterilización directa, perpetua o*

[294] Concilio Vaticano II, p. 99.
[295] BORGOÑO, Manuel. Op. cit. En: BORGOÑO, Manuel y otros. Op. cit., p. 266.
[296] Encíclica "Humanae Vitae", p. 18 – 19.

temporal, tanto del hombre como de la mujer; queda además excluida toda acción que, o en previsión del acto conyugal, o en su realización, o en el desarrollo de sus consecuencias naturales, se proponga como fin o como medio, hacer imposible la procreación"[297]. Y la deshonestidad de un acto conyugal hecho voluntariamente infecundo no podrá ser eliminada por el conjunto de una vida conyugal fecunda.

Los pecados de la carne: Las perversiones sexuales según la iglesia católica

Dentro de la concepción cristiana de la sexualidad, o dentro de este magma de significaciones imaginarias sociales que el cristianismo ha solidificado en torno a la sexualidad, un punto nodal lo conforman los "pecados sexuales" o "perversiones".

La perversión es aquella actividad sexual en la que se excluye el acto "normal" del coito, y que por lo tanto no lleva a la procreación. Erich Fromm realiza una enumeración de estas perversiones: *"el sadismo, el masoquismo, la sexualidad anal y especialmente la coprofilia, el exhibicionismo, el voyeurismo, el transvestismo y las prácticas oral-genitales (incluso la masturbación se consideraba antes como perversión) y todas las formas de homosexualidad"*[298]*).*

Philippe Ariès realiza un análisis respecto de lo que, para San Pablo, constituyen los "pecados de la carne" dentro del ámbito general de las conductas pecaminosas. En dos oportunidades San Pablo nos da una enumeración de los pecados: *"¿No saben que los injustos no heredarán el Reino de Dios? No se engañen: no heredarán el Reino de Dios los que tienen relaciones sexuales prohibidas, ni los que adoran a los ídolos, ni los adúlteros, ni los homosexuales de toda clase, ni los ladrones, ni los explotadores, ni los borrachos, ni los chismosos, ni los estafadores"* (I Cor. 6, 9 – 10). Y luego: *"Ya sabemos que la ley es buena, con tal que la pongamos en su lugar. No se puso para los justos, sino para los desobedientes y rebeldes, para los impíos y pecadores, para los que no respetan a Dios ni a la religión, para los que matan a sus padres y para los asesinos,*

[297] Ibidem, p. 21 – 22.
[298] FROMM, Erich. *El inconsciente social*, 1992, p. 110.

para los que tienen relaciones sexuales prohibidas y para los homosexuales, para los que venden y explotan a otros hombres, para los mentirosos y para los que juran en falso" (I Tim. 1, 8 – 10).

En esta lista de pecados el autor encuentra una concepción del mal con rasgos del judaísmo y del helenismo, una moral cristiana en la que se encuentran huellas de la moral pagana. Pero lo relevante aquí es que en esta enumeración la sexualidad tiene un papel muy importante.

En su análisis de San Pablo, Ariès sostiene que distribuye los pecados en cinco categorías:

- Los pecado contra Dios.
- Los pecados contra la vida del hombre.
- Los pecados contra su cuerpo.
- Contra los bienes y las cosas.
- Y los pecados de palabra.

Los pecados que el hombre realiza contra su propio cuerpo, es decir, contra el "Templo del Espíritu de Dios", son aquellos que se llamarán los "pecados de la carne", y que Ariès, siguiendo a San Pablo, subdivide en cuatro tipos, entre los que parece probable que la pecaminosidad se vaya incrementando de un nivel a otro:

- El primer grupo de los pecadores de la carne lo forman quienes se prostituyen ("fornicari").
- En segundo lugar se encuentran los adúlteros ("adulteratio", que etimológicamente denota la idea de alteración), es decir, los que seducen a la mujer del prójimo, y las mujeres que se dejan seducir.
- El tercer tipo es el de los "molles". Esto es lo que Ariès considera novedoso, el gran invento de la época estoico-cristiana: la introducción de la categoría "mollities". Este término peyorativo se asocia a la pasividad en la relación sexual, considerada vil y deshonrosa por los romanos: *"Bajo el término mollites... se ocultaba el erotismo, es decir, el conjunto de prácticas que retrasan el coito, cuando no tienen por objeto evitarlo, con el fin de gozar más intensamente y durante más tiempo: la búsqueda exclusiva del placer.*

Por supuesto, San Pablo no lo admite y lo considera un pecado contra el cuerpo: in hábeas suum peccat"[299].

- Por último, San Pablo menciona a los "masculorum concubitores", es decir, los hombres que se acuestan con otros hombres, la homosexualidad masculina. En cuanto a la omisión de la homosexualidad femenina, el autor cree que puede haberse debido a que eran los hombres quienes poseían el poder y la responsabilidad en la sociedad de aquella época.

Con esta moral sexual que se gesta, concerniente a pecados contra el cuerpo cometidos por el uso y el abuso de las inclinaciones sexuales, surge la "concupiscencia", y también la figura del "perverso". La homosexualidad, muy difundida en el mundo helenísitico, será considerada un acto prohibido y abominable.

La principal operación que se produce al nacer esta moral sexual cristiana es, según Ariès, *"pasar de una bisexualidad de penetración (o sea, donde el hombre reivindica un papel activo que es lo contrario de la mollities) a una heterosexualidad de reproducción, y de una sociedad en la que el matrimonio no es en absoluto una institución a una sociedad en la que es incuestionable el carácter del matrimonio como una institución fundamental de cualquier forma de sociedad"*[300].

Dentro de esta historia de la gestación de la tensa relación entre religión y sexualidad, desde la óptica cristiana, debe considerarse también el papel que jugó en este escenario la vida monástica. Max Weber considera que esta tirante relación se ha manifestado en la "castidad cúltica" de los sacerdotes.

José Comblin también se detiene en el análisis de la influencia de la vida monástica. Para este autor, ante los escasos elementos con los que contaban los monjes para interpretar los problemas y debates a los que los enfrentaba su vida continente, recurrieron a esquemas ideológicos que condenaban o despreciaban a la sexualidad, y a la mujer especialmente. De esta manera dejaron

[299] ARIÈS, Philippe. "San Pablo y los pecados de la carne". En: ARIÈS, Philippe y otros. *Sexualidades occidentales*, 1987, p. 67.
[300] Ibidem, p. 69.

en el mundo cristiano una literatura abundante de condenación de la sexualidad y culpabilización y rechazo del cuerpo, que llegó a los laicos debido a la gran importancia de la vida monástica en el conjunto de la iglesia desde el siglo IV. Si bien *"estos temas ascéticos les ayudaron a soportar mejor todas las tribulaciones de la vida familiar... no les llevaron a desarrollar armoniosamente los valores de la sexualidad"*[301].

Los principios monásticos desarrollados en el IV y V siglos del final del alto imperio romano nos hablan de una modalidad del cuidado de sí que origina una particular forma de yo, que distingue al ascetismo cristiano del ascetismo en general: *"En el cristianismo, el ascetismo siempre se refiere a cierta renuncia a sí mismo y a la realidad, porque la mayoría de las veces el yo de cada uno es parte de la realidad a la que ha renunciado para acceder a otro nivel de realidad"*[302]. Esta forma de yo implica una renuncia al propio yo. La renuncia de sí se convierte en el principio de salvación.

En cuanto al acentuado rechazo de la mujer en el monaquismo, se debe al rol que el cristianismo le ha asignado en la introducción del pecado. Para San Pablo, por ejemplo, es la mujer la que ha introducido el pecado en el mundo, y no el hombre, pero la maternidad la salva.

En relación a la culpabilización del sexo operada por el cristianismo, Schelsky la considera una consecuencia del individualismo instaurado en la sociedad occidental por esta religión. La hipótesis del autor es que el cristianismo, al generar en el creyente una preocupación por la salvación de su alma, lo enfrenta al valor individual de sus actos, especialmente su vida sexual: *"Sólo en el cristianismo la sexualidad se torna individualista y 'autista' y reclama una interpretación que encuadre en el esquema rector de la vida personal e individual"*[303]. Al ser un pecado y una impureza, el cristiano debe mantenerse alejado de la sensualidad y la sexualidad si lo que quiere es salvar su alma.

[301] COMBLIN, José. *Antropología cristiana, 1985,* p. 103.
[302] FOUCAULT, Michel. "Tecnologías del yo". En: *Tecnologías del yo y otros textos afines,* 1990, p. 73.
[303] SCHELSKY, Helmut. Op. cit., p. 32.

Pero si bien condenatoria, la iglesia tiene una postura ambigua frente a la vida sexual, a la que santifica a través del sacramento del matrimonio. Aquí reside en gran medida el sentimiento de culpa del cristiano respecto al sexo.

El matrimonio como justificación de la concupiscencia

Como hemos expuesto, para el cristiano la única posibilidad de legitimación de la concupiscencia que habita en la relación sexual es el sacramento del matrimonio. El reconocimiento de la "copula carnalis" como sacramento a través del matrimonio es, según Weber, una concesión de la iglesia al sentimiento erótico humano: *"El ascetismo intramundano y racional... sólo puede convalidar el matrimonio regulado racionalmente. Esta clase de matrimonio es aceptable como una de las ordenaciones que Dios concede al hombre en razón de ser éste una criatura condenada sin remedio por su 'concupiscencia'"*[304]. Según el ordenamiento divino del mundo, el hombre debe vivir en observación de los objetivos racionales que Dios le ha fijado: procreando y criando a sus hijos. En esta visión, la satisfacción de lo sexual en el erotismo es condenada.

En su análisis de San Pablo, Ariès alude a una argumentación del apóstol que apunta en este mismo sentido: concebir al matrimonio como una limitación de la concupiscencia. Su fundamentación se sostiene en que en la moral cristiana el matrimonio es aceptado, en una escala jerárquica inferior a la virginidad, como una forma de responder a la concupiscencia mediante la obligación recíproca de los esposos: el debitum. *"El carácter jurídico del término traduce bien las limitaciones del acto sexual: se trata de apagar el deseo y no de encenderlo o alargarlo"*[305]

De este modo, con una tendencia que se origina en San Pablo y se continúa en San Agustín, el matrimonio es considerado el "remedium animae". Respondiendo a los adversarios del matrimonio, San Bernardo afirmaba en el siglo XII: *"'Atacar el matrimonio es abrir las puertas*

[304] WEBER, Max. Op. cit., p 93.
[305] ARIÈS, Philippe. "El amor en el matrimonio". En: ARIÈS, Philippe y otros. Op. cit., p. 182.

a las licenciosidades de las concubinas, de los incestuosos, de los seminiflues, de los masculorum concubitores'"[306].

Borgoño, partiendo de afirmar que el Génesis no se refiere únicamente a la creación del hombre y la mujer en general, sino al matrimonio como hecho social, que se quiere conectar con la institución divina, considera que es en él donde se produce la primera manifestación del despertar de la concupiscencia. En el Génesis Eva toma el fruto del árbol prohibido del paraíso, lo prueba y se lo pasa a su "marido": *"Entonces se les abrieron los ojos y se dieron cuenta de que estaban desnudos, y se hicieron unos taparrabos cosiendo unas hojas de higuera"* (Génesis 3, 7).

Pero en el Nuevo Testamento Cristo inauguraría, según este autor, una nueva economía respecto del matrimonio y la sexualidad, basada en la unión de Jesús con la iglesia, que da un sentido más profundo a la realidad secular de la unión matrimonial. La sacramentalidad del matrimonio sería entonces la *"actualización de la relación nupcial que une a Cristo con la Iglesia en la unión misma de los esposos cristianos"*[307].

San Pablo considera que la sexualidad compromete a la persona en su totalidad, y por ende, también está comprometiendo al Señor, de quien esa persona es miembro: el cristiano está ligado a Cristo hasta en su corporeidad. Por lo tanto: *"Toda unión sexual está llamada a ser vivida en el Señor, donde la conyugalidad de la Alianza se hace presente en la conyugalidad de los esposos cristianos. Lo contrario es realizar una obra de la carne"*[308].

De este principio de la unión al Señor hasta en nuestro cuerpo, sintetizado en la expresión *"procuren que sus cuerpos sirvan para gloria de Dios"* (1 Gr. 6, 20), derivan las condenas a la prostitución, los desórdenes sexuales de todo tipo *("la voluntad de Dios es que se hagan santos, que no tengan relaciones sexuales fuera del matrimonio. Que cada uno sepa tratar a su esposa con santidad y respeto, en vez de dejarse llevar por el deseo, como se hace entre los que no conocen a Dios. Que, en esta materia, nadie ofenda o perjudique a su hermano... Dios no nos ha*

[306] BORGOÑO, Manuel. "La teología bíblica de la sexualidad". En: BORGOÑO, Manuel y otros. Op. cit., p. 196.
[307] Ibidem, p. 195.
[308] Ibidem, p. 218.

llamado a vivir en la impureza, sino en la santidad [1 Tes. 4, 3 – 7] *)* y la homosexualidad *("lo mismo que Sodoma y Gomorra y las ciudades vecinas que también se prostituyeron dejándose atraer por uniones contra la naturaleza, se ponen como ejemplo al padecer el castigo del fuego eterno"* [Jud. 7] *).*

Además del matrimonio, en esta "plenitud de los tiempos" que viene a inaugurar Jesús, aparece una nueva posibilidad para vivir la sexualidad: la virginidad. Este nuevo orden de cosas lo inaugura Cristo en virtud de su concepción, que constituye una realización personal de la virginidad: *"No nació de sangre, ni de deseo de carne, ni de deseo de hombre, sino que nació de Dios"* (Juan 1, 13).

De estos principios surge la visión cristiana del matrimonio, que prevalece en Occidente: se trata del matrimonio monogámico, indisoluble, público, y destinado esencialmente a la procreación. Este modelo se opone a otros que le precedieron en la época romana, y que actualmente conviven con él. El tipo de matrimonio en que el hombre puede repudiar a la mujer y volverse a casar es, por ejemplo, el más extendido, excepto en nuestra sociedad occidental.

Para la doctrina cristiana la regulación de las relaciones sexuales en pos de la salvación condujo a una monopolización de estas relaciones a través del vínculo marital, procurando que los cónyuges aspiren a fines más trascendentes que su propia satisfacción sexual: *"Este ideal llega a su punto culminante al crear entre el hombre y la mujer una visión y un destino común que no se quiebra ni siquiera con la muerte. Y precisamente porque esta exigencia coloca la vida sexual en la altura más sublime de la existencia y del espíritu humanos, la monogamia ha de perdurar en nuestra cultura"*[309].

De acuerdo al Evangelio, Jesús aboga por la fidelidad: *"Se dijo a los antepasados: 'No cometerás adulterio'. Ahora yo les digo que quien mira con malos deseos a una mujer, ya cometió adulterio en su interior"* (Mateo 5, 27 – 28).

[309] SCHELSKY, Helmut. Op. cit., p. 44.

Con la reforma gregoriana en la iglesia occidental, durante el siglo XI, se establecieron preceptos que pretendían la observación rigurosa de los laicos, contando incluso con el apoyo de los gobiernos civiles. Entre estos preceptos estaban contemplados la monogamia y la indisolubilidad total del matrimonio.

El Concilio Vaticano II también observa la fidelidad y la indisolubilidad en sus proposiciones: *"Ese amor* [el conyugal] *, ratificado por la mutua fidelidad y sancionado explícitamente por el sacramento de Cristo, permanece fiel indisolublemente en medio de la prosperidad y adversidad del cuerpo y mente y, por lo mismo, permanece extraño a toda forma de adulterio o divorcio"*[310]. La Encíclica "Humanae Vitae" retoma esta idea: *"Es un amor fiel y exclusivo hasta la muerte. Así lo conciben el esposo y la esposa el día en que asumen libremente y con plena coincidencia el empeño del vínculo matrimonial. Fidelidad que a veces puede resultar difícil pero que siempre es posible, noble y meritoria, nadie puede negarlo. El ejemplo de numerosos esposos a través de los siglos demuestra que la fidelidad no sólo es connatural al matrimonio sino también manantial de felicidad profunda y duradera"*[311].

En el Evangelio de San Mateo Jesús responde a unos fariseos de Judea que le preguntan si está permitido repudiar a la esposa: *"'¿No han leído que el Creador en el principio, los hizo hombre y mujer y dijo: El hombre dejará a su padre y a su madre, y se unirá con su mujer, y serán los dos unos solo? De manera que ya no son dos, sino uno solo. Pues bien, lo que Dios ha unido, no lo separe el hombre (...) Por tanto, yo les digo que el que despide a su mujer fuera del caso de infidelidad, y se casa con otra comete adulterio"* (Mateo 19, 4 a 6 y 9). Jesús postula la indisolubilidad del matrimonio y la necesidad de fidelidad entre los cónyuges. Richard Lewinshon considera que la principal consecuencia de esta prédica para la época fue la consolidación de la familia: *"El lazo que unía así a los cónyuges era mucho más fuerte que nunca, por consiguiente, más fuertes y duraderas eran también las relaciones que se mantenían entre los padres y los hijos, y viceversa"*[312].

[310] Concilio Vaticano II, p. 96.
[311] Encíclica Humanae Vitae, p. 15 – 16.
[312] LEWINSHON, Richard. *Historia de la vida sexual*, 1963, p. 117.

La familia bien constituida es para la iglesia católica la base de la salvación de la humanidad: *"La salvación de la persona y de la sociedad humana y cristiana está estrechamente ligada al buen ser de la comunidad familiar y conyugal"*[313]. Varios son los factores que la iglesia, en la actualidad, considera como perturbaciones de la dignidad de la institución matrimonial: la poligamia, la "lacra" del divorcio, el egoísmo, el hedonismo, las condiciones económicas, sociales, psicológicas y civiles, los problemas causados por el incremento demográfico, y las "prácticas ilícitas contra la generación", cuya enumeración ya citamos en el apartado anterior.

Puesto que el fin supremo de la unión matrimonial es la procreación (*"el auténtico cultivo del amor conyugal y todo el sistema familiar de vida que de ahí produce, sin menoscabo de otras finalidades del matrimonio, tiende precisamente a que los esposos estén valientemente dispuestos a cooperar con el amor del creador y salvador, que por medio de ellos dilata y enriquece de día en día su familia"*[314]), todo acto matrimonial debe quedar abierto a la generación de la vida, lo que no quita la opción de recurrir a los períodos infecundos para mantener relaciones sexuales. ¿No hay una incoherencia en esto? La iglesia, en la Encíclica "Humanae Vitae", considera que no, y se justifica: si bien en ambos casos la pareja está de acuerdo en evitar positivamente la procreación, por razones que pueden ser plausibles, en el caso de la recurrencia a los períodos agenésicos los esposos se sirven "legítimamente" de una disposición natural. En cambio en el resto de los casos se estaría impidiendo el desarrollo de los procesos naturales.

La iglesia considera que permitir el uso de métodos artificiales de regulación de la natalidad abre paso "a la infidelidad conyugal y a la degradación de la moral", al proveer a los hombres vías fáciles para burlar la obediencia de las leyes morales.

La continencia periódica que implica el método de evitación de la fecundación propuesto por la iglesia genera, en su opinión, un dominio de sí que torna más sublime el amor conyugal: *"El dominio del instinto, mediante la razón y la voluntad libre, impone sin ningún género de duda*

[313] Concilio Vaticano II, p. 90.
[314] Ibidem, p. 98.

una ascética, para que las manifestaciones afectivas de la vida conyugal estén en conformidad con el orden recto y particularmente para observar la continencia periódica"[315].

Por último, otro de los rasgos que el cristianismo ha impreso al matrimonio en nuestra cultura occidental es su publicidad. Fueron numerosos los siglos que debieron pasar para que se produjera este paso del modelo laico privado con repudiación al eclesiástico de la indisolubilidad y la publicidad. A partir del siglo XIII, y especialmente luego del Concilio de Trento, la naturaleza pública e institucional del matrimonio se consolidó.

Para cerrar este apartado, hagamos una recapitulación sobre la forma en que el cristianismo opera sobre la sexualidad, visto desde la postura teórica de nuestro trabajo. Con Castoriadis, considero que el cristianismo, como uno de los más claros representantes de "nuestro Occidente", ha actuado en torno a la sexualidad instituyendo una forma de concebirla a partir de la razón. A través de la lógica conjuntista-identitaria, ha solidificado dentro del magma ciertos nudos que ha instituido como significaciones imaginarias de la sexualidad. Tales significaciones han establecido oposiciones tajantes dentro del discurso sexual, como por ejemplo: cuerpo / alma, carne / espíritu, impulso / razón, correcto / pecaminoso, permitido / prohibido. La confesión ha sido un escenario muy importante para la institución de estas significaciones en el imaginario social, como veremos al analizarla específicamente, y también lo ha sido la sacramentalización del matrimonio.

El pecado: Signo de la debilidad humana

El abordar la relación entre religión y sexualidad desde la óptica específica del cristianismo nos conduce a dos nociones estrechamente vinculadas a esta temática: el pecado y la confesión. Detengámonos en la primera.

Para llegar a la problemática del pecado, Antoine Vergote parte por referirse a la culpabilidad psicológica, arribando así a la culpabilidad religiosa, y tomando para ello el pensamiento de

[315] Encíclica Humanae Vitae, p. 31 – 32.

Freud. Según Vergote, para Freud la culpabilidad es connatural a la existencia del hombre en su trabajo de humanización. Por su naturaleza libidinal, el hombre quiere serlo todo y tenerlo todo, pero la vida en sociedad le obliga a renunciar a sus impulsos. Es por eso que la culpabilidad es inevitable.

Desde este punto de vista, la culpabilidad precede estructuralmente a la religión. Es más, constituiría una de las motivaciones psicológicas del comportamiento religioso. ¿Por qué? Porque la religión aparecería como liberadora de la culpabilidad, a través del instrumento de salvación que ofrece al hombre.

En la culpa la referencia a Dios es menos frecuente que la referencia al propio yo del sujeto y a la sociedad. El sujeto entra en conflicto con las normas sociales determinantes de su ideal del yo, el superyo.

Freud concebía al superyo como una instancia situada en el interior del yo, que cumple las funciones de observación de sí, conciencia moral y función ideal. Este papel que adopta el superyo es primeramente desempeñado por un poder externo: la autoridad paternal. La trasnudación del vínculo parental en el superyo se produce por identificación, es decir, por "*una asimilación de un yo a un yo ajeno*"[316]. Ahora bien, el superyo del niño no se edifica según el modelo de sus progenitores, sino según el superyo de aquellos, "*se llena con el mismo contenido, deviene portador de la tradición de todas las valoraciones perdurables que se han producido por este camino a lo largo de las generaciones*"[317].

Como Freud explica la formación de la idea de Dios en relación con el vínculo paternal, es lógico que esta culpa psicológica que el sujeto experimenta también adopte una forma religiosa. Así como por el complejo de Edipo el niño se enfrenta al padre, la constitución del símbolo de la paternidad divina se forma sobre la base del hombre rebelado contra Dios. Entonces, explica Vergote, en opinión de Freud "*los hombres se han sentido culpables, y tal es la razón por la cual*

[316] FREUD, Sigmund. "31º Conferencia: Ls descomposición de la personalidad psíquica". En: *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras*, 1986, p. 58.
[317] Ibidem, p. 62.

el sentido del pecado habita en el corazón de la religión (...) Reprimiendo su culpabilidad, que sin embargo no deja de inquietarle, el hombre aumenta inmensamente la imagen del padre, haciendo de él un padre omnipotente, un padre divino que exige respeto y sumisión"[318].

Entonces, como decíamos, si bien en la culpabilidad psicológica el sujeto se siente condenado por sus faltas por su propia instancia moral, y por la sociedad, si se trata de un sujeto creyente la autoridad moral de la sociedad está encarnada, en gran medida, en el orden religioso.

Vergote habla de varios niveles, tanto psicológicos como religiosos, en los que se juega la culpabilidad. Uno de estos niveles es el tabú, en el que la culpabilidad aparece como el temor instintivo hacia lo que atenta contra los valores vitales: la vida y el sexo. Cuando lo sagrado toma cuerpo en este tabú psicológico, éste adopta un valor religioso: *"Así se explica psicológicamente, el hecho que un enorme potencial de culpabilidad que se tiene por cristiana, pueda cargarse en faltas sexuales de menor importancia"*[319].

Esta culpabilidad sexual puede incrementar su intensidad por la influencia de otro proceso señalado por la psicología clínica, y es que los impulsos sexuales se relacionan con la prohibición del padre. Entonces, la falta sexual se refiere a Dios en dos niveles psicológicos: porque el sexo depende de lo sagrado-tabú, y porque Dios dobla la figura del padre en su sentido edípico.

Otro nivel psicológico en el que se juega la culpabilidad es el de la "herida narcisista". Cuando un sujeto comete una falta se siente disminuido, degradado y rechazado por la sociedad. La religión le sirve entonces como un medio para restaurar su imagen ideal y para reintegrarse moralmente en la sociedad.

Pero a pesar de estos estrechos lazos entre la culpabilidad psicológica y la religiosa, Vergote señala una importante diferencia: *"La conciencia religiosa de la falta está... naturalmente orientada hacia el futuro, y su visión retrospectiva del pasado, es una renovación de la existencia con vistas a su superación. La culpabilidad religiosa es lo contrario de la culpabilidad*

[318] VERGOTE, Antoine. Op. cit., p. 236 – 237.
[319] Ibidem, p. 245.

psicológica, hecha de angustias, de recuerdo autopunitivo, de huida y de aislamiento psicológico"[320].

La culpabilidad adopta su forma religiosa en la idea de pecado. Lo que hace que la culpabilidad se transforme en religiosa, o sea, en pecado, es que sea reconocida como una falta personal ante Dios, esto es lo que tanto Vergote como varios de los autores que se encargan de definirlo, atribuyen como rasgo distintivo al pecado. Recorramos algunas de estas definiciones.

Josef Pieper, quien se autodefine como un "teólogo cristiano", conceptúa al pecado como *"una claudicación ante un poder suprahumano, judicial, y así exige expiación, cuya necesidad se impone con plena evidencia en el alma del afectado en tanto él llega a penetrar en el verdadero estado de cosas"*[321]. Otras definiciones que este autor se encarga de recopilar apuntan a lo mismo: en el pecado se infringe una norma puesta por Dios. Así, Martín Heidegger habla del pecado como *"la misma culpa moral de la que habla también la ética, pero no 'como' culpa moral, es decir, no como culpa ante el foro de la propia conciencia y de los valores, sino ante Dios"*. Para Santo Tomás, *"el carácter de culpa del pecado procede de que éste se comete contra Dios"*; Kant lo conceptúa como *"la transgresión de la ley moral como mandato divino"*; y finalmente Kierkegaard dirá que *"la culpa humana se convierte... en pecado por el hecho de que el culpable sabe que está ahí ante Dios"*[322].

El sacerdote Luis Beirnaert también alude a esta particularidad: *"... el pecado, en el fondo, es oposición a Dios. Luego uno es pecador ante Dios y se reconoce ante Él. De modo que no hay pecado sin una fe, por lo menos, implícita"*[323].

Para Pieper el pecado no debe reducirse al instante temporal del acto culpable, sino que produce algo que permanece, un cambio ontológico en la persona pecadora. Si bien la falta puede

[320] Ibidem, p. 246.
[321] PIEPER, Josef. *El concepto de pecado*, 1986, p. 15.
[322] Ibidem, p. 18.
[323] BEIRNAERT, Luis (S.J.). "Sentido cristiano del pecado y sentimiento de culpabilidad". En: COSSA, Pablo y otros. *Pecado, confesión, psicoanálisis*, 1956, p. 85.

ser olvidada, tanto por quien la cometió como por la persona en contra de la cual se realizó, en el "alma del culpable" permanecerá "una mancha, una inversión".

Pieper opina que el fruto del pecado es el ser culpable. Como acto, el pecado es algo transitorio, pero como "reato" (palabra que deriva de "reus", culpable, y que designa el estado de culpabilidad) es algo permanente: *"Pecado no significa solamente: yo he hecho algo, sino también: yo soy ahora algo que antes no era; yo soy culpable a causa de esa acción"*[324].

Aunque sin el acento de Pieper en al diacronicidad del acto pecaminoso, Beirnaert también se refiere a esta metamorfosis que su realización produce en el sujeto. El pecador no sólo discierne su situación racionalmente, sino que la experimenta afectivamente como una amenaza y una desdicha que lo afecta en lo más íntimo: *"Me parece que es romper con la revelación y la tradición el querer excluir del sentimiento del pecado la sensación y la perspectiva de la 'catástrofe engendrada por el pecado'"*[325].

Erich Fromm, en base a su distinción entre religión autoritaria y humanista, nos habla de la noción de pecado que caracteriza a cada una de ellas. En la religión autoritaria el pecado es, en primer lugar, desobediencia a la autoridad, y violación de las normas éticas en segundo orden. En cambio en la religión humanista no se trata de un pecado contra Dios, sino contra nosotros mismos. Fromm resalta un hecho interesante, que es que *"las tradiciones judías, y especialmente las cristianas, han destacado el elemento del pecado, pero han ignorado el hecho de que la emancipación de la seguridad del Paraíso es la base del desarrollo realmente humano del hombre"*[326].

En la óptica de Fromm acerca del pecado sigue primando su análisis del grado de heteronomía que uno puede llegar a desarrollar respecto de una religión. En esa misma tónica se encuentra su observación acerca del tipo de absolución del pecado que puede lograrse. Cuando este acto de contrición no tiene un espacio de perdón instituido dentro de la religión, el pecador *"queda*

[324] PIEPER, Josef. Op. cit., p. 103.
[325] BEIRNAERT, Luis (S.J.). Op. cit. En: COSSA, Pablo y otros. Op. cit., p. 87.
[326] FROMM, Erich. *Psicoanálisis y religión*, 1960, p. 112.

debilitado moralmente, lleno de odio y de asco hacia sí mismo, y por lo tanto inclinado a pecar de nuevo cuando ha terminado su orgía de autoflagelación"[327]. Pero si la religión ofrece una posibilidad de expiación ritual la reacción no es tan extrema, a pesar de que el pecador *"paga el alivio del dolor de la culpa con una dependencia a los que tienen el privilegio de dispensar la absolución"*[328].

Beirnaert, desde su postura de sacerdote católico, distingue dos formas diferentes de manifestación / obtención del perdón en el Antiguo y el Nuevo Testamento. Sin embargo en ambas el pecador sigue dependiendo, para su absolución, de una instancia externa. En el Antiguo Testamento el hombre no llegaba a un verdadero estado de arrepentimiento, por el temor que le infundía la posibilidad del castigo. El autor define la situación del pecador ante la ley del Antiguo Testamento como la de un niño o un esclavo que vive bajo el temor. Tal situación no permitía la abolición del sentimiento de culpabilidad y el arrepentimiento puro. La causa la explica citando a Max Scheler: *"'El temor... nos impide llegar a tener una conciencia... que es lo único que permite que se manifieste el arrepentimiento. El temor lleva nuestra atención y nuestro interés hacia el exterior por el lado del peligro que nos amenaza"*[329].

Este estado del pecador se modifica en el Nuevo Testamento, según el autor. La pasión de Cristo abolirá el régimen de la ley y el temor del Antiguo Testamento, puesto que el pecado reconoce a aquel a quien se ha opuesto, el amor hecho persona: *"existe una liberación propiamente religiosa del sentimiento de culpabilidad, y el hombre la encuentra ante Cristo crucificado"*[330]. Al entrar el "amor misericordioso" de Dios en el juego del pecado y la culpabilidad, nos encierra a todos en la desobediencia, para tener de todos misericordia. Este es el razonamiento de San Pablo.

Pero sea por el temor al castigo de Dios o por el amor de Cristo crucificado, el perdón le viene al hombre desde afuera, desde un poder y una decisión externa: *"el pecador cristiano, que está*

[327] Ibidem, p. 118.
[328] Ibidem.
[329] BEIRNAERT, Luis (S.J.). Op. cit. En: COSSA, Pablo y otros. Op. cit., p. 89.
[330] Ibidem, p. 92.

ante Dios, no se libera de la culpabilidad por la adecuación de su conducta a la ley, sino por el perdón de un amor infinito"[331].

También desde la posición de un sacerdote, Piet Schoonenberg establece este lazo entre pecado y salvación en Cristo, pero para ir más allá, hasta llegar a afirmar que todos los hombres somos pecadores: *"... la iglesia está enterada del pecado porque cree en la salvación... El hecho de que Cristo es el salvador de todo individuo muestra claramente que todo el mundo está personalmente envuelto en el pecado"*[332]

Llegamos entonces a la idea del "pecado original". El estado de pecado, según el cristianismo, afecta al hombre desde su origen, en virtud de la forma de su concepción. Schoonenberg define al pecado original como *"un estado de pecado que afecta al hombre desde sus orígenes (...) ese estado se llama 'pecado original pasivo'... como opuesto al 'pecado original activo': aquel hecho que fue causa de que todos entraran en el mundo con pecado original pasivo. Tal hecho puede denominarse más claramente la 'caída'"*[333].

El hecho de que el pecado, desde esta concepción, habite en la esencia humana, es la causa de que el hombre deba esperar el perdón de alguien distinto de él. San Pablo dirá que "querer el bien está a mi alcance, pero hacerlo no". El pecado es, pues, una situación existencial del creyente. Por su elección, la persona tiende al bien, pero en ella habita una impotencia, de la que es, a la vez, responsable y víctima, que frena su acción benévola. Entonces no hay otra opción: *"El hombre sólo puede esperar socorro de alguien que no sea él mismo"*[334].

Para San Pablo, por la acción de Adán el pecado y la muerte han pasado a todos: *"... por un solo hombre el pecado había entrado en el mundo, y por el pecado la muerte, y luego la muerte se propagó a toda la humanidad, ya que todos pecaron"* (Romanos 5, 12).

[331] Ibidem, p. 93.
[332] SCHOONENBERG, Piet. Op. cit., p. 117.
[333] Ibidem, p. 117.
[334] ORAISON, Marc. *Psicología y sentido del pecado,* 1973, p. 78.

El pecado, para el apóstol, surge con la introducción de la ley. Al establecerse la prohibición, nace en el hombre el deseo de la transgresión: *"Entonces, ¿debemos concluir que la ley es pecado? De ninguna manera. Pero yo no habría conocido el pecado si no fuera por la ley. Tampoco me habría fijado en la codicia si la ley no me dijera: 'No codiciarás'. El pecado desafió el mandamiento, despertando en mí toda suerte de codicias, mientras que, sin ley, el pecado era cosa muerta"* (Romanos 7, 7 – 8).

Pero como señalábamos antes, si bien todos, por Adán, nos transformamos en pecadores y conocimos la muerte, también por la misericordia de uno solo, de Jesús, recibimos el perdón y fuimos vivificados: *"La misma ley, que se introdujo después, sirvió para multiplicar los pecados; pero, donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia. Y del mismo modo que el pecado estableció su reinado de muerte, la gracia a su vez reinará y, después de restablecernos en la amistad de Dios, nos llevará a la vida eterna gracias a Cristo Jesús, nuestro Señor"* (Romanos 5, 20 – 21).

La idea del pecado original ha sido retomada por varios pensadores cristianos. Cirilo, por ejemplo, sostenía la necesidad del bautismo de los niños, porque a pesar de que no habían cometido pecados aún, habían incurrido en "la mancha de la antigua muerte" al ser nacidos carnalmente según Adán. Orígenes defendía el mismo precepto diciendo que en toda persona existen verdaderas manchas de pecado que deben ser lavadas por el agua del Espíritu.

Cirilo explica que la desobediencia de Adán nos ha hecho pecadores a todos porque él nació para la incorruptibilidad y la vida, pero al entrar los "deseos impuros" en la naturaleza de su carne, cayó en el pecado y la corruptibilidad. Y por su desobediencia nos hemos hecho todos pecadores, puesto que somos de su misma naturaleza.

Pelagio y Celestino reducirán la influencia del pecado original a un mal ejemplo, y por lo tanto negarán la necesidad de un renacimiento en Cristo para la salvación. San Agustín establecerá su concepto de pecado original en oposición al pelagianismo.

Para Agustín la posición de Adán en el Paraíso era de privilegio, gracias a la presencia de Dios. Y es justamente por eso que se convertirá en el pecador por excelencia. El pecado de Adán es tan serio porque en él la libertad de la voluntad era muy grande y sin defecto alguno. Por lo tanto, con su caída, cae la naturaleza humana en su totalidad: *"'En Adán, pues, todos han pecado cuando, por ese poder interior por el cual los podía concebir, todos eran éste en su naturaleza'"*[335].

Por nuestra sola concepción todos nos hacemos pecadores, pero no por la concepción como hecho natural: *"es la concepción en tanto se halla bajo una moción pecaminosa de la voluntad, de la concupiscencia"*[336]. Para San Agustín la culpa generada por esta concupiscencia se borra gracias al bautismo, sin embargo, la debilidad queda.

Santo Tomás de Aquino calificará la situación del pecado original como un habitus: *"no es un habitus consistente en una inclinación a acciones pecaminosas, sino una mala disposición que podría llamarse una 'enfermedad de la naturaleza'"*[337]. Y ese habitus deriva de la acción de Adán, no de la de su portador.

El concepto de pecado original, tal como lo desarrolló San Agustín en su lucha contra el pelagianismo, se ha mantenido casi intacto en la teología posterior. El Concilio de Trento, por ejemplo, establece en su segundo canon: *"'Si alguno afirmara que la prevaricación de Adán le dañó a él solo y no a su descendencia, que la santidad y justicia recibida de Dios, que él perdió, la perdió para sí solo y no también para nosotros; o que, manchado él por el pecado de la desobediencia sólo transmitió al género humano la muerte y las penas del cuerpo, pero no el pecado que es la muerte del alma: sea anatema, pues contradice al Apóstol que dice '... por un solo hombre el pecado había entrado en el mundo, y por el pecado la muerte, y luego la muerte se propagó a toda la humanidad, ya que todos pecaron (Romanos 5, 12)"*[338].

[335] Citado por SCHOONENBERG, Piet. Op. cit., p. 141.
[336] Ibidem.
[337] Ibidem, p. 145.
[338] Ibidem, p. 151.

En el tercer canon el mismo documento declara que el pecado original puede ser curado, en el bautismo, gracias a los méritos de Cristo.

Confesión: La discursivización del deseo

Ocupémonos ahora de la segunda de las nociones implicadas por el abordaje de la relación entre religión y sexualidad desde la óptica del cristianismo: la confesión.

Rudolf Allers, citado por Schoonenberg, habla de la confesión, desde una postura psicológica, como de una "pieza de autobiografía crítica". Se trata de la relación crítica que el penitente establece consigo mismo, tal como fue durante un tiempo determinado. Pero esta autobiografía, debido a su naturaleza, no contempla la vida del sujeto en su totalidad, sino sólo en su aspecto moral. Esto puede constituir una fuente de errores según el autor, puesto que muchas acciones y actitudes humanas sólo pueden ser comprendidas en relación con el resto de la vida. La confesión, de este modo, restringe la visión que el sujeto tiene de sí mismo.

Según Schoonenberg, para Allers esta investigación autobiográfica que es la confesión consiste en un "examen de conciencia", el cual "*no solamente tiene como resultado una valoración del acto individual y de su buena o mala intención, sino que se convierte inevitablemente en crítica de la misma persona... es la expresión de una conciencia que se sabe viciada, en alguna manera, aunque conoce al mismo tiempo que está justificada*"[339]. El examen de conciencia es, antes que nada, una reflexión sobre el ser mismo de la persona. Su objeto no es tanto el hecho de que hayamos cometido un pecado, sino antes bien el que nos hayamos podido comportar de esa manera.

Estas acciones que el individuo juzga como inmorales pueden lograr, a través de la confesión, una influencia purificadora. Esto es lo que constituye la naturaleza y razón de ser de la confesión. Pero para obtener esta purificación se requiere, previamente, del arrepentimiento del "sujeto pecador": *"La contrición es una condición necesaria para que la confesión tenga la influencia*

[339] ALLERS, Rudolf. "En torno a una psicología de la confesión". En: COSSA, Pablo y otros. Op. cit., p. 144.

purificadora que le es propia... el penitente que va a confesarse sabe que necesita arrepentirse porque sin ello será vana su intención"[340].

Josef Pieper habla de la necesidad del arrepentimiento y la expresión de la culpa como acciones necesarias para su curación: *"Si preguntamos por los presupuestos de una curación de la culpa y del pecado, la referencia a la necesidad de arrepentimiento sólo es una parte de la respuesta. Es también condición indispensable de la liberación interna de la propia acusación, la expresión de la propia culpa, la confesión en presencia de alguien"*[341].

El acto de contrición es, para Allers, una condición tanto psicológica, en cuanto experiencia, como teológica, por su existencia. La acción del arrepentimiento implica un acto cognoscitivo, puesto que para arrepentirse en necesario, previamente, un juicio.

Carl Jung, también desde una postura psicológica, encuentra en la confesión un medio de liberación de tensiones: "[el católico]... *siempre tiene a su alcance la confesión y la absolución que habrá de equilibrar un exceso de tensión"*[342].

Michel Foucault trata en varios trabajos el tema de la confesión. En uno de ellos distingue tres tipos de exámenes de sí mismo:

- El cartesiano, referido a los pensamientos en correspondencia con la realidad.
- El senequista, que es un examen de sí que se refiere a la manera en que nuestros pensamientos se relacionan con reglas.
- Y finalmente, el examen de conciencia, ese examen de sí que se refiere a la relación entre el pensamiento oculto y una impureza interior. Foucault lo define como el examen que *"consiste en intentar inmovilizar la conciencia y eliminar los movimientos del espíritu que le apartan a uno de Dios (...) se basa en la idea de una concupiscencia secreta"*[343].

[340] Ibidem, p. 157.
[341] PIEPER, Josef. Op. cit., p. 112 – 113.
[342] JUNG, Carl. Op. cit., p. 83.
[343] FOUCAULT, Michel. "Tecnologías del yo". En: *Tecnologías del yo y otros textos afines*, 1990, p. 89 – 90.

Esta forma de examen de sí mismo inaugura lo que el autor llama la "hermenéutica cristiana del yo", que busca descifrar los pensamientos ocultos, presuponiendo que siempre nos movemos dentro de una autoilusión que esconde un secreto.

Ahora bien, si partimos de considerar que el propio sujeto esconde algo dentro de sí, ¿cómo es posible que él mismo pueda discriminar y reconocer un buen pensamiento de otro malo? La única vía para lograrlo es, según Foucault, la verbalización permanente de todos nuestros pensamientos a través de la confesión.

Esta exigencia de verbalización completa y permanente nunca puede ser cumplida en su totalidad, es un estado ideal. Sin embargo, nos hace pagar un alto precio: convierte en pecaminoso todo lo que no puede ser expresado.

Proyectando realizar una historia de la subjetividad, un recorrido por las formas en que en nuestra cultura los hombres han desarrollado un saber acerca de sí mismos, Foucault acuña el concepto de "tecnologías del yo", a partir del cual afirmará que la tecnología de sí mismo propia del cristianismo implica una correlación entre la revelación del yo y la renuncia al yo, en la que la confesión desempeña un papel crucial.

La idea de "tecnologías del yo" la genera añadiéndola a la clasificación tripartita de Habermas: técnicas de producción, de significación y de dominación. Foucault, apropiándose a su modo de esta clasificación, hablará de:

1) Tecnologías de producción: las que nos permiten producir, transformar o manipular cosas.
2) Tecnologías de sistemas de signos: nos permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones.
3) Tecnologías de poder: determinan la conducta de los individuos, los someten a ciertos fines, o a ciertos tipos de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto.
4) Y finalmente, las tecnologías del yo, las cuales *"permiten a los individuos efectuar, a cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta o cualquier forma de ser, obteniendo así una*

> *transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad"*[344].

Luego este filósofo francés hará un análisis de la forma en que el pastorado cristiano ha evolucionado en las tecnologías del yo:

- Estableció fuertes lazos morales que asociaban al pastor con cada miembro de la tribu, lazos que se ocupaban hasta de los más mínimos detalles de sus actos.
- Este lazo que se mantiene con el pastor es individual y de sumisión personal, es decir, de obediencia. Tal obediencia, que constituye una virtud, se cumple no porque se acate una orden conforme a una ley, sino porque es voluntad del pastor. A diferencia del pensamiento griego, aquí la obediencia no es un medio provisional para alcanzar un fin, sino que es un fin en sí mismo.
- Entre el pastor y cada una de sus ovejas existe un conocimiento particular, que individualiza. Esta forma de conocimiento implica:
  - que el pastor debe conocer las necesidades materiales de cada miembro y satisfacerlas;
  - que debe saber lo que hace cada uno de ellos, sus pecados públicos;
  - y que debe saber lo que ocurre en el alma de cada uno de ellos, sus pecados secretos.

    Para lograr este conocimiento individual el cristianismo se apropió de dos instrumentos que ya operaban en el mundo helénico: el examen de conciencia y la dirección de conciencia.
- Tanto el examen y la dirección de conciencia, como la confesión y la obediencia, tienen por finalidad *"conseguir que los individuos lleven a cabo su propia mortificación en este mundo... una renuncia al mundo y a uno mismo: una especie de muerte diaria. Una muerte que, en teoría, proporciona la vida en el otro mundo"*[345].

[344] Ibidem, p. 48.
[345] FOUCAULT, Michel. "*Omnes et singulatim*: Hacia una crítica de la 'razón política'". En: *Tecnologías del yo y otros textos afines,* 1990, p. 116 – 117.

Así nace lo que Foucault considera la tecnología del yo propia del cristianismo: la renuncia al propio yo, consecuencia de la revelación del yo, a la que se accede, en gran parte, a través de la confesión.

Ahora bien, si como ya dijimos para el cristianismo el sexo es el lugar en que se anuda nuestra verdad de sujetos humanos, y la confesión es el espacio en que accedemos a la revelación de nuestro yo, a nuestra verdad de sujetos, es obvio que la sexualidad tendrá en la confesión un papel protagónico, al punto que Foucault la define en torno a la sexualidad: *"Al hablar de confesión entiendo... todos esos procedimientos mediante los cuales se incita al sujeto a producir sobre su sexualidad un discurso de verdad que sea capaz de tener efectos sobre el mismo sujeto"*[346]. Hasta nuestros días en el cristianismo el sexo ha sido un tema privilegiado en la confesión. Aunque se han operado en ella algunas transformaciones, *"la confesión fue y sigue siendo hoy la matriz general que rige la producción del discurso verídico sobre el sexo"*[347].

Sin embargo, como ya hemos señalado en algún pasaje anterior, la permanente insistencia en los secretos de la carne en la confesión no es únicamente un medio para prohibir y rechazar el sexo. El hecho de que el sexo sea objeto de la confesión, del examen de conciencia, de la vigilancia, es una forma de transformar el deseo en discurso. Esta es la tesis foucaultiana respecto de la relación entre la sexualidad y el cristianismo.

Foucault explica que, históricamente, ha habido dos grandes procedimientos para producir la verdad sobre el sexo:

- Una "ars erótica", propia de sociedades como China, Japón, India, Roma y las sociedades árabes musulmanas.
- Y una "scientia sexualis", propia de nuestras sociedades occidentales. Esta "scientia sexualis" se ha caracterizado por haber desarrollado durante siglos, para decir la verdad del sexo, *"procedimientos que en lo esencial corresponden a una forma de saber*

[346] FOUCAULT, Michel. "El juego de Michel Foucault". En: TERÁN, Oscar (comp.). Op. cit., p. 204.
[347] ----------. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, 1990, p. 79.

rigurosamente opuesta al arte de las iniciaciones y al secreto magistral: se trata de la confesión"[348].

Desde la Edad Media la confesión ha sido para las sociedades occidentales el principal ritual del que se esperaba la producción de la verdad. Y como la producción de la verdad está enteramente atravesada por relaciones de poder, también lo está la confesión. Una de estas relaciones de poder, la más evidente, es la que existe entre confesor y confidente. En la situación de confesión el pecador está en posición de desigualdad respecto de aquel ante quien se confiesa. El confidente no sabe la verdad, y su ignorancia no se reduce a saber si su acción es o no pecaminosa, o si se trata de un pecado venial o mortal. Lo que no sabe es lo que sucede en él, y la confesión es justamente la instancia de producción de su "verdad" de sujeto: *"El dirigido dice: Escuche, he aquí que no puedo actualmente pronunciar mis plegarias, experimento un estado de aridez que me hace perder contacto con Dios. Y el director le dice: Y bueno, ocurre algo en usted que no sabe. Vamos a trabajar juntos para producirlo"*[349].

Este tipo de relación entre confesor y confidente se gesta con los principios monásticos del cristianismo, entre los siglos IV y V. La relación del monje con su maestro o director era de total obediencia. Esta obediencia implicaba un control completo de la conducta del monje por parte del maestro, que no aspiraba a lograr un estado final de autonomía, se trataba de un sacrificio del deseo propio del sujeto. La justificación del deber del monje de verbalizar total y continuamente sus pensamientos ante el maestro es la mayor experiencia y sabiduría de éste. La relación de poder es desigual de arriba hacia abajo.

Pero alejándonos de la relación específica entre monje y maestro, Foucault sostiene que hasta mediados del siglo XV la iglesia había controlado la sexualidad en sus fieles de una manera bastante vaga. Sin embargo a partir del Concilio de Trento (1545 – 1563) aparecen una serie de nuevos procedimientos de confesión incorporados a la institución eclesiástica para la formación y depuración de su personal. Se trata de minuciosas técnicas de puesta en discurso de la vida cotidiana, de confesión, de examen de sí mismo, de dirección de conciencia, de relaciones

[348] Ibidem, p. 73.
[349] FOUCAULT, Michel. "El juego de Michel Foucault". En: TERÁN, Oscar (comp.). Op. cit., p. 204.

dirigidos-dirigente. Tales técnicas son inyectadas en la sociedad mediante un movimiento de arriba hacia abajo.

Marc Oraison considera que los factores de esta transformación han sido, por un lado, "los errores y titubeos" frente a la Reforma (iniciada en 1517), y por el otro, el contexto ideológico-político en el que se vive, dentro del cual hay que considerar la irrupción del racionalismo pagano, la hipertrofia del juridicismo, tanto en el plano laico como en el eclesiástico, y un desarrollo de los nacionalismos y los reinos cristianos, que tientan a la iglesia a caer en el clericalismo. En este panorama, "*el uso de la confesión va a ser un medio, para el clero, de 'hacer que la gente ande derecha'*"[350].

Con la contrarreforma, iniciada en el siglo XVI, los católicos aumentan la frecuencia de la confesión, y ponen el acento sobre todas las "insinuaciones de la carne" en la penitencia: "*pensamientos, deseos, imaginaciones voluptuosas, delectaciones, movimientos conjuntos del alma y del cuerpo, todo ello debe entrar en adelante, y en detalle, en el juego de la confesión y de la dirección*"[351].

Se trata de una doble operación: la carne se transforma en raíz de todos los pecados, y ya no sólo por el acto en sí, sino por esa turbación tan difícil de percibir y expresar que es el deseo. El objetivo es transformar el deseo en discurso: "*La pastoral cristiana ha inscrito como deber fundamental llevar todo lo tocante al sexo al molino sin fin de la palabra. La prohibición de determinados vocablos, la decencia de las expresiones, todas las censuras del vocabulario podrían no ser sino dispositivos secundarios respecto de esa gran sujeción: maneras de tornarla moralmente aceptable y técnicamente útil*"[352]. Además de transformarlo en discurso, se busca una reconversión espiritual del deseo, un retorno a Dios.

A partir del siglo XVIII la presión y exhortación a la confesión irán perdiendo su peso. Poco a poco, como consecuencia del protestantismo, la Contrarreforma, la pedagogía del siglo XVIII y

[350] ORAISON, Marc. Op. cit., p. 95.
[351] FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, 1990, p. 27.
[352] Ibidem, p. 29.

la medicina del siglo XIX, la confesión perderá su ubicación ritual exclusiva. La exigencia de verbalización de los pensamientos será reinsertada por las ciencias humanas en un contexto diferente, donde ya no se requiera una renuncia al yo: *"Era el momento en que los placeres más singulares eran llamados a formular sobre sí mismos un discurso verídico que ya no debía articularse con el que habla del pecado y la salvación, de la muerte y la eternidad, sino con el que habla del cuerpo y la vida —con el discurso de la ciencia"*[353]. Y esta "extorsión" de la confesión sexual en formas científicas se produce de diversas formas:

- Por una codificación clínica del "hacer hablar".
- Por el postulado de la causalidad general y difusa de la sexualidad.
- Por el principio de la latencia intrínseca de la sexualidad, que supone que su poder causal es en parte clandestino.
- Por el método de la interpretación: el que escucha no es quien condena o absuelve, sino el dueño de la verdad.
- Y por la medicalización de los efectos de la confesión.

Consideremos ahora a la confesión desde el punto de vista discursivo. Foucault se encarga de señalar los rasgos propios de este ritual de discurso que es la confesión:

- El sujeto que habla coincide con el sujeto del enunciado.
- Como ya dijimos, está atravesada por una relación de poder, puesto que no es posible sin la presencia, aunque sea virtual, de otra persona que no sólo constituye nuestro interlocutor, sino que es quien nos impone la confesión, quien nos juzga, nos castiga o nos perdona, nos consuela y reconcilia. La instancia de la dominación reside en quien calla, no en quien habla, en quien interroga, no en quien formula la respuesta.
- La autentificación de la verdad que en ella debe expresarse se produce por la superación de las resistencias a su expresión.
- Más allá de sus consecuencias externas, la sola enunciación produce modificaciones en el sujeto que articula la confesión: lo redime, lo purifica, lo libera, lo salva. Por lo tanto, este discurso verídico produce efectos a quien le es arrancado, no a quien lo recibe.

[353] Ibidem, p. 81.

Finalmente, y continuando con esta visión discursiva de la confesión, me gustaría considerar la forma en que operan en ella algunos de los "procedimientos de exclusión" discursivos de los que habla Foucault. El autor parte de suponer que *"en toda sociedad la producción de discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y terrible materialidad"*[354]. Estos procedimientos se dividen en tres grupos: los que limitan los poderes, o procedimientos de exclusión externos, los que dominan las apariciones aleatorias, o procedimientos de exclusión internos, y los que seleccionan a los sujetos que pueden hablar.

En el primer grupo, a su vez, distingue tres grandes sistemas: la palabra prohibida, la separación de la locura y la voluntad de verdad. En mi opinión, son el primero y el tercero los que con más fuerza operan en la confesión como espacio de producción discursiva. La "palabra prohibida" implica que no se puede hablar de todo ni en cualquier circunstancia, y además no cualquiera está habilitado para tomar la palabra, es decir, hay un tabú respecto al objeto del discurso, un ritual de la circunstancia en que se habla, y un derecho exclusivo del sujeto que habla. Estas tres prohibiciones forman un tejido que constantemente se modifica, y que hoy por hoy, según Foucault, estaría más apretado en torno a dos regiones: la sexualidad y la política, lo que revelaría la vinculación del discurso con el deseo y el poder.

Revisando lo que hemos afirmado hasta el momento acerca de la confesión, es claro que estas prohibiciones operan en ella. Dijimos que la sexualidad ha sido el tema privilegiado en la confesión, el sexo ha sido el objeto de este discurso por excelencia, un objeto respecto del cual las cosas que pueden decirse, todas las posibles, tienen un enfoque que las limita claramente: se trata de un pecado. La misma confesión marca la circunstancia en la que puede hablarse del deseo, y quien está autorizado a juzgar la verdad sobre lo que se dice: el confesor.

La oposición entre lo verdadero y lo falso también tiene un espacio preferencial en la confesión. Ella está destinada a producir nuestra "verdad" como sujetos. La confesión es

[354] FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*, 1973, p. 11.

portadora de una voluntad de verdad, es uno de los mecanismos mediante los cuales opera el "Régimen de Verdad" cristiano: es un mecanismo que nos permite distinguir los enunciados verdaderos de los falsos, que los sanciona y que los legitima en cada nueva actuación, y que determina el estatuto de quien está encargado de decir qué será lo que funcione como verdadero en esa sociedad. Como todos los sistemas de exclusión, esta voluntad de verdad se apoya en un soporte institucional: la iglesia.

Por último, considero que en la confesión opera otro procedimiento de exclusión discursivo, esta vez perteneciente al tercero de los grupos que delimita Foucault: aquel que determina los sujetos que hablan. Dentro de esta categoría, la confesión es abarcada por la prohibición que implica el "ritual del habla", aquel que "*define los gestos, los comportamientos, las circunstancias, y todo el conjunto de signos que deben acompañar el discurso, fija finalmente la eficacia supuesta o impuesta de las palabras, su efecto sobre aquellos a los cuales se dirigen, los límites de su valor coactivo*"[355]. Como ritual religioso, la confesión consta de una sucesión estereotipada de acciones, tanto discursivas como no discursivas, que determinan su eficacia.

[355] Ibidem, p. 34.

Apartado III

Acerca de la Sexualidad

Seguiremos aquí una metodología de exposición similar a la utilizada en el apartado en que nos dedicamos a la religión. Abordaremos algunos marcos teóricos importantes construidos en torno a la sexualidad, desde posturas psicológicas, sociológicas e histórico-filosóficas; y tocaremos algunas temáticas delimitadas en este campo y pertinentes a la investigación del caso del que se ocupa esta tesis, para finalmente arribar, recogidos todos estos aportes, a una conceptualización propia de la sexualidad, que fue la que operó en el trabajo.

La sexualidad como forma de subjetivación

Michel Foucault, tratando de determinar las diferentes formas de subjetivación de los seres humanos en nuestra cultura, encuentra tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos:

1) Aquellos modos de investigación que pretenden obtener el estatuto de ciencia, y que lo objetivan como sujeto que habla, produce, o como ser vivo, por ejemplo.
2) Las prácticas escindentes, que lo dividen a su interior o bien de los demás, como por ejemplo la separación entre el loco y el hombre juicioso.
3) Y finalmente, el modo en que el ser humano aprende a reconocerse como sujeto de una sexualidad.

La sexualidad, pues, es una forma de subjetivación, *"un modo de experiencia históricamente singular en el cual el sujeto es objetivado para sí mismo y para los otros, a través de ciertos procedimientos precisos de gobierno"*[356], entendiendo por "gobernar" *"un difícil y versátil equilibrio, con conflictos y complementariedades, entre las técnicas que asegurarán la coerción y los procesos a través de los cuales 'uno mismo' es construido y modificado por sí mismo"*[357].

[356] MOREY, Miguel. "Introducción. La cuestión del método". En: FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines*, 1990, p. 33.
[357] Ibidem, p. 34.

Concebir a la sexualidad como una experiencia históricamente singular implica para Foucault analizarla según la correlación de los tres ejes que la constituyen: la formación de los saberes referidos a ella, los sistemas de poder que regulan su práctica y las formas por las que los individuos pueden y deben reconocerse como sujetos de esa sexualidad.

Se hace difícil hablar de cada uno de estos ejes por separado, sin arriesgarse a ser esquemático y reductivo, pero es inevitable para quien no está en la posición de sujetos como Foucault. Por eso es que ahora trataré de referirme a algunos de los saberes construidos acerca de la sexualidad.

Desde la Psicología: La subyugación del principio de placer

Es indiscutible la importancia que la sexualidad tiene para lo psíquico, como tampoco puede discutirse el hecho de que si se intenta hablar de ella desde una postura psicológica es imposible obviar la teoría freudiana, que la tiene como eje vertebrador.

El escenario en el que Sigmund Freud, a fines del siglo XIX, desarrolló la teoría psicoanalítica con la sexualidad como punto nodal por excelencia, es el cuadro de la sociedad victoriana, cerrada, segura de sí, opresiva, en la que se conjugan la familia burguesa y una sexualidad patológica a fuerza de domesticación. Pero como observa Arturo Firpo, este marco no era producto exclusivo de la sociedad burguesa, sino el resultado de un largo proceso de gestación que se había iniciado con la imposición de la moral sexual cristiana, caracterizada por una sexualidad que sólo puede canalizarse dentro de una vida conyugal monogámica, y destinada estrictamente a la procreación, y ello como resultado de un estoico desprecio por lo carnal y una supervaloración del espíritu. *"Esa fue la 'moral sexual civilizada', traumática fuente de neurosis que Freud nos describió, sabiendo intuitivamente que se trataba de una creación histórica, fruto de la voluntad de domesticación del amor que llevaron a cabo los poderes"*[358].

Foucault, si bien considera que el psicoanálisis es el punto culminante de la historia de la sexualidad tal como él la aborda (como una historia de los procedimientos que vinculan al sexo

[358] FIRPO, Arturo. "Presentación: Para una historia de la intimidad". En: VEYNE, Guerreau-Jalabert y otros**.** *Amor, familia, sexualidad*, p. 10 – 11.

con la verdad), dirá que lo propio de Freud, y esta disciplina que él funda, no es haber descubierto la sexualidad, problema que ya estaba inscrito en la medicina y la psiquiatría del siglo XIX. Desde su punto de vista el fuerte del psicoanálisis es haber desembocado en la lógica del inconsciente, a partir de la cual *"la sexualidad ya no es lo que había sido en el punto de partida"*[359]. Veamos en qué consiste esta lógica.

Para comenzar, digamos que para Freud la sexualidad tiene una doble extensión. En primer lugar, la concibe como una función corporal más amplia que la pura genitalidad, que tiene por meta principal el logro del placer, y secundariamente sirve a los fines de la reproducción. Y en segundo orden, los impulsos sexuales también incluyen impulsos afectivos y cariñosos, abarcados por el concepto de "amor".

Herbert Marcuse habla de un dualismo persistente a través de las diversas etapas que atraviesa la teoría de Freud, dualismo que ve reflejado en categorías como inconsciente / consciente, procesos primarios / procesos secundarios, fuerzas heredadas / fuerzas adquiridas, somapsique / realidad externa, principio del placer / principio de la realidad. Esta bipolaridad persiste incluso en el reconocimiento de los tres ámbitos en los que se descompone el aparato anímico de la persona: id – ego – superego, o bien ello – yo – superyo, puesto que los elementos intermedios tienden hacia los dos polos del consciente y el inconsciente.

La primera etapa de la teoría freudiana gira, según el análisis marcusiano, en torno a la oposición entre los instintos libidinosos (el sexo) y los de autoconservación. La última lo hace alrededor del antagonismo entre el instinto de la vida (Eros) y el instinto de la muerte. Pero a lo largo de estas modificaciones, la sexualidad conserva un papel preponderante en la estructura instintiva.

Las bases de la estructura mental, o como Freud las denomina, "provincias" del aparato anímico, son como ya dijimos tres: ello, yo y superyo.

[359] FOUCAULT, Michel. "El juego de Michel Foucault". En: TERÁN, Oscar (comp.). Op. cit., p. 201.

El ello o id es la base más antigua y amplia. Se trata del dominio del inconsciente, de los instintos primarios (por "instinto" Freud alude a "*los 'impulsos' primarios del organismo humano que están sujetos a modificación histórica [y que] encuentran representación mental tanto como somática*"[360]). Libre de todas las formas y principios que constituyen al individuo consciente (representación del tiempo, variaciones, contradicciones, valores, distinción entre el bien y el mal, moral, autoconservación), sólo procura satisfacer sus necesidades instintivas de acuerdo con el "principio del placer" ("'*tendencia que opera al servicio de una función cuyo propósito es liberar enteramente el aparato mental de la excitación o conservar la cantidad de excitación en él dentro de una constante o conservarla tan baja como sea posible*'"[361]).

El ello es, como dijimos, el dominio del inconsciente. Freud distingue dos clases de inconsciente: el "preconciente", aquel que con facilidad se trasmuda a consciente, y el inconsciente propiamente dicho, que es aquel cuya trasposición a consciente es muy difícil, y se produce con un considerable gasto de labor.

El id se caracteriza por su ajenidad respecto del ego, es la parte oscura e inaccesible de nuestra personalidad, que se llena con la energía de las pulsiones, y no contempla organización alguna ni obedece a alguna voluntad. Para Freud, el ello no es más que "*investiduras pulsionales que piden descarga*"[362].

Con el concepto de pulsión Freud se refiere a "*la representación psíquica de una fuente de excitación continuamente corriente o intrasomática, a diferencia del 'estímulo' producido por excitaciones aisladas procedentes del exterior*"[363]. Pulsión y estímulo se diferencian, pues, porque la primera proviene de fuentes internas, actúa como una fuerza constante, y no es posible sustraérsele mediante la huida.

[360] MARCUSE, Herbert. *Eros y civilización*, 1968, p. 21.
[361] Ibidem, p. 37. Citado de: FREUD, Sigmund. *Más allá del principio de placer*.
[362] FREUD, Sigmund."31º Conferencia: La descomposición de la personalidad psíquica". En: *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras*, 1986, p. 69.
[363] FREUD, Sigmund.. "Tres ensayos para una teoría sexual". En: *Los textos fundamentales del psicoanálisis*, 1996, p. 384.

En la pulsión podemos distinguir una fuente, un objeto y una meta. La fuente es un estado de excitación corporal, y la meta es la cancelación de dicha excitación. En este camino que va de la fuente a la meta se dice que la pulsión ha adquirido "eficacia psíquica", concepto con el que Freud alude a *"cierto monto de energía que esfuerza en determinada dirección"*[364]. En cuanto al objeto en que la pulsión logra su meta, si bien puede constituirlo el cuerpo propio, generalmente se trata de un objeto exterior.

Las excitaciones que implica la pulsión pueden ser de dos tipos, diferenciadas según Freud por su naturaleza química: las "pulsiones yoicas", que son las que tienen que ver con la conservación, la afirmación y el engrandecimiento de la persona; y las "pulsiones sexuales". En el caso de estas últimas, el órgano del cuerpo en el que se produce la excitación es denominada por el autor "zona erógena". De la descripción de la forma en que operan estas pulsiones nos ocuparemos luego, al hablar de la metamorfosis sexual en la pubertad.

Cuando se produce una modificación de la meta y el objeto de la tensión por intervención de la valoración social del sujeto, estamos en presencia del proceso de "sublimación". Con él Freud se está refiriendo al destino de la sexualidad bajo un principio de la realidad represivo. Bajo estas circunstancias es que se produce este "grupo de procesos inconscientes" que tiene en común el hecho de que *"como resultado de la privación interior y exterior, la aspiración de objeto de la libido pasa por un rodeo más o menos completo, una modificación o inhibición. En la gran mayoría de los casos, la nueva aspiración es distinta o alejada de la satisfacción sexual, por ejemplo, es una aspiración asexual o no sexual"*[365].

Por la influencia del mundo exterior (el medio ambiente) una parte del ello dotada de los órganos necesarios para la recepción de los estímulos y la protección ante ellos se desarrolla gradualmente como el yo. El yo, entonces, es el mediador entre el ello y el mundo exterior. El yo o ego mantiene su existencia gracias al "sistema perceptivo consciente", observando la realidad, probándola, adaptándose a ella o modificándola según sus intereses. Por lo tanto, además de

[364] ----------. "32º Conferencia: Angustia y vida pulsional". En: *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras*, 1986, p. 89.
[365] MARCUSE, Herbert. Op. cit., p. 192. Citado de: GLOUER, Edward. "Sublimation, substitution and social anxiety", International Journal of Psychoanalysis, vol. XII, nº 3, 1931, p. 264.

representar el mundo exterior ante el ello, el yo tiene la tarea de salvarlo, puesto que aquél, en la lucha por la gratificación de sus instintos, no considera el poder de las fuerzas exteriores y se expondría a la aniquilación sin esta acción mediadora del yo. Cumpliendo esta tarea, el ego coordina, altera, organiza y controla los impulsos instintivos del id para minimizar los conflictos con la realidad. Es así que *"el ego 'destrona el principio del placer, que ejerce un indiscutible imperio sobre los procesos en el id, y lo sustituye por el principio de la realidad, que ofrece mayor seguridad y más amplias posibilidades de éxitos'"*[366].

A diferencia del ello, el yo se caracteriza por una tendencia a la síntesis de sus contenidos, por una reunión y unificación de los procesos anímicos que lo constituyen. Al ser sólo un fragmento del ello, modificado de manera acorde al fin por la proximidad de un mundo exterior amenazante, el yo conserva su endeblez. Por eso el recuerdo de la gratificación está en el origen de todo pensamiento, y el impulso a recuperarla es el poder oculto detrás de todo proceso de pensamiento. Pero a pesar de ser endeble frente al ello, el yo es su parte mejor organizada.

En el curso del desarrollo del ego se levanta otra de las provincias anímicas que distingue Freud: el superyo o superego, instancia situada en el interior del yo, a la que el autor adjudica la observación de sí, la conciencia moral y la función ideal. El superyo se origina, primeramente, por la larga dependencia del niño respecto de sus padres, y luego por la introyección de restricciones externas, culturales y sociales. El superyo se erige así como un poderoso representante de la moral establecida, además de convertirse en *"portador del ideal del yo con el que el yo se mide, al que aspira a alcanzar y cuya exigencia de una perfección cada vez más vasta se empeña en cumplir"*[367].

Las restricciones externas, tanto las impuestas por los padres como las exigidas por otros cuerpos sociales, al ser introyectadas por el yo se transforman en "conciencia". A partir de allí el sentido de culpa atraviesa toda la vida mental: por la necesidad de ser castigado por la

[366] Ibidem, p. 42.
[367] FREUD, Sigmund. "31º Conferencia: La descomposición de la personalidad psíquica". En: *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras,* 1986, p. 60.

transgresión o el deseo de transgresión de estas restricciones, especialmente en la situación edipiana.

El complejo de Edipo, recordémoslo muy brevemente, es la etapa del desarrollo libidinal que el niño experimenta entre los dos y los cinco años, y que consiste en el deseo sexual que siente hacia el padre del sexo opuesto, acompañado por un sentimiento de rivalidad y celos hacia el progenitor de su mismo sexo.

María Teresa Corcuera, en el ya citado trabajo de Borgoño, explica claramente el surgimiento del sentido de culpa en la situación edipiana. El niño, en su proceso de maduración, va descubriendo que es una persona con sexo, y que busca la complementación en el otro sexo, el que encuentra primeramente en el padre del sexo contrario, al que se orienta con deseos de exclusividad propios del amor infantil. Pero a este deseo se opone el hecho de que ese padre pertenece a otra persona, que es justamente el otro padre, al que también se ama, pero por ser la causa que impide la exclusividad amorosa despierta a la vez un sentimiento de odio. Ese conflicto, en el que la excitación sexual coexiste con la atracción hacia un padre y el odio hacia el otro, es generador de sentido de culpa. De este modo el superego es el heredero del complejo de Edipo, y la organización represiva de la sexualidad se dirige principalmente contra sus manifestaciones pregenitales y perversas.

Según la descripción de todo este proceso Freud dirá que el yo sirve a "tres severos amos", el mundo exterior, el superyo y el ello. Entonces, *"pulsionado por el ello, apretado por el superyo, repelido por la realidad, el yo pugna por dominar su tarea económica, por establecer la armonía entre las fuerzas e influjos que actúan dentro de él y sobre él (...) Cuando el yo se ve obligado a confesar su endeblez, estalla en angustia, angustia realista ante el mundo exterior, angustia de la conciencia moral ante el superyo, angustia neurótica ante la intensidad de las pasiones en el interior del ello"*[368].

[368] Ibidem, p. 73,

A través de su análisis del desarrollo de la libido en el proceso de crecimiento del hombre, Freud afirma que los impulsos sexuales se encuentran ya en germen en el recién nacido, y van tomando distintas formas hasta su cauce “normal”, representado por la genitalidad. Desde la niñez, según esta teoría, se atravesarían distintas etapas, a las que llama “pregenitales”, cada una de las cuales posee diversos fines sexuales y zonas erógenas predominantes, hasta llegar en la adultez a la primacía genital heterosexual electiva, cuando este desarrollo se produce dentro de los cánones catalogados como “normales”.

En las fases pregenitales Freud encuentra la evidencia de que la vida sexual infantil presenta desde un principio lo que podrían considerarse los indicios de una organización de los componentes pulsionales sexuales. Estas fases que el autor delimita son:

- Fase oral: en este período lo que podría llamarse la actividad sexual tiene por zona erógena la boca, en correspondencia con el modo en que el lactante es alimentado.
- Fase anal: se caracteriza por el predominio del sadismo y el erotismo anal, en correspondencia con la salida de los dientes, el fortalecimiento de la musculatura y el gobierno sobre las funciones esfinterianas.
- Fase fálica: el miembro viril en el niño, y su correspondiente en la niña, adquieren significancia.
- Fase genital: tras la pubertad se logra una organización sexual definitiva. Los genitales femeninos encuentran entonces el reconocimiento que los masculinos habían conseguido antes.

Durante este período de latencia de la sexualidad se van constituyendo los poderes anímicos que se oponen a la pulsión sexual y la canalizan. En esta etapa, debido a que la función reproductora no ha aparecido todavía, los impulsos sexuales son inaprovechables. Además estos impulsos son perversos de por sí, puesto que por el grado de desarrollo del individuo sólo pueden provocar sensaciones displacentes, para cuya supresión se erigen ciertas fuerzas psíquicas: el pudor, la repugnancia, la compasión y las construcciones sociales de la moral y de la autoridad.

Respecto de la evolución sexual de la niña, Freud realiza algunas consideraciones bastante cuestionadas y cuestionables, en relación a la diferente vinculación entre el complejo de Edipo y el de castración en ambos sexos. En el niño el complejo de Edipo implica el deseo de la madre, a la que quiere apartar del padre, que es visualizado como un rival. Este proceso se desarrolla en la fase fálica, pero es abandonado por la amenaza de castración del pene. En el caso de un desarrollo "normal" el complejo de Edipo es destruido, y en su lugar se instaura un riguroso superyo. En la niña, en cambio, el complejo de castración prepara el complejo de Edipo. La envidia del pene la aparta de la madre y la hace entrar en la situación edipiana como proceso de salvación. Pero como en ella desaparece el miedo de castración que había hecho que el niño abandonara el complejo de Edipo, la niña permanecerá en él indefinidamente y sólo lo superará en forma incompleta. Este es el fundamento en el que Freud se apoya para afirmar que el superyo de la niña es menos robusto e independiente que el del niño.

Al llegar a la pubertad se producen en la vida sexual infantil ciertas transformaciones que han de conducirla hacia su "definitiva constitución normal": lo que es una pulsión sexual autoerótica encuentra un objeto sexual, y de pulsiones aisladas y zonas erógenas que buscan como único fin sexual el placer, independientemente unas de otras, se pasa a un nuevo fin sexual, el coito, al que tienden todas las pulsiones parciales, por lo que la zona genital establece su primacía sobre las demás zonas erógenas.

El cambio de la zona directiva de la actividad sexual en la mujer se produce por la transferencia de la excitabilidad erógena desde el clítoris a la entrada de la vagina, mientras que el hombre la conserva sin cambio desde la niñez.

La zona genital es puesta en actividad por estímulos apropiados, provenientes de tres tipos de fuentes: el mundo exterior, por la excitación de las zonas erógenas; el interior orgánico y la vida anímica. Por estos tres caminos se logra lo que se denomina "excitación sexual", un estado caracterizado por signos de dos géneros: anímicos (una sensación de tensión altamente apremiante) y somáticos (ciertas transformaciones de los genitales —erección del pene y lubricación de la vagina— que indican que éstos están preparados para el acto sexual).

Estimuladas apropiadamente, las zonas erógenas producen una aportación de placer que eleva la tensión, por lo que surge la energía motora necesaria para llevar a término el acto sexual, punto culmine que desde la visión masculina que adopta Freud consiste en hacer brotar la materia seminal. Este es el placer de mayor intensidad, se trata de un placer de satisfacción, que extingue temporalmente la tensión de la libido. Al placer producido por la excitación de las zonas erógenas lo llama Freud "placer preliminar", y al generado por la descarga de la materia sexual, "placer final".

La normalidad de la vida sexual, según Freud, se logra por la confluencia de dos corrientes sobre el objeto y el fin sexual: la de ternura y la de sensualidad. El vínculo de ternura es un tipo de meta inhibida, entendiendo por tales las *"mociones pulsionales de fuentes notorias y con meta inequívoca, pero que se detienen en el camino hacia la satisfacción, de suerte que sobrevienen una duradera investidura de objeto y una aspiración continua"*[369].

Queda claro entonces que durante la pubertad se producen dos cambios decisivos: fin y objeto. *"Mientras que por los procesos de la pubertad queda fijada la primacía de las zonas erógenas, y la erección del miembro viril indica apremiantemente al sujeto el nuevo fin sexual, esto es, la penetración en una cavidad excitadora de la zona genital, tiene lugar en los dominios psíquicos el hallazgo de objeto, momento que se ha venido preparando desde la más temprana niñez"*[370].

Sobre este objeto sexual encontrado se produce una valoración psíquica que generalmente no se limita a sus genitales, sino que abarca todo su cuerpo y todas las sensaciones que de él emanan. También se genera una sobreestimación en el campo psíquico, que se manifiesta a través de una ofuscación lógica respecto de las funciones anímicas y las perfecciones del objeto sexual, y como una docilidad crédula ante los juicios que él exterioriza. Esto es el "enamoramiento". Freud sostiene que el hallazgo del objeto sexual en la pubertad es un reencuentro con el modelo de toda relación erótica: la succión del niño del pecho de la madre.

[369] Ibidem, p. 89 – 90.
[370] FREUD, Sigmund. "La metamorfosis de la pubertad". En: *Los textos fundamentales del psicoanálisis*, 1996, p. 445.

Hasta aquí podríamos decir que hemos abordado principalmente conceptos de la psicología individual freudiana. Pero como sostiene Marcuse, la psicología individual de Freud es en esencia una psicología social. Y esta afirmación se sostiene básicamente, en mi opinión, en la tesis freudiana de la subyugación del impulso a la gratificación de los instintos al principio de la realidad, operación necesaria para el surgimiento y mantenimiento de la civilización.

Según Marcuse, para Freud el ser es esencialmente impulso hacia el placer. La fuente instintiva de la civilización es el impulso erótico de combinar unidades cada vez más amplias y durables, el impulso hacia la preservación y el enriquecimiento de la vida mediante la dominación de la naturaleza de acuerdo con el desarrollo de las necesidades vitales. La realización colectiva de esta meta da origen a la cultura, pero en la medida en que la lucha por la existencia es organizada según el interés de la dominación, la base erótica de la cultura se transforma.

¿De qué modo se produce esta transformación? La libre gratificación de las necesidades instintivas humanas es incompatible con la existencia de la sociedad. En su relación con el ambiente natural y humano el hombre comprende que la gratificación total y sin dolor de sus necesidades es imposible. Es allí donde el principio de la realidad invalida al principio del placer. Este es el gran suceso traumático en el desarrollo humano, tanto a nivel individual como social. La renuncia y el retardo de las satisfacciones es un prerrequisito para la civilización. La represión es, pues, un fenómeno histórico. El hombre aprende de este modo a sustituir el placer momentáneo, incierto y destructivo, por un placer retardado, restringido y seguro. Aprende a subordinarse a la disciplina del trabajo, de la reproducción monogámica, de la ley y el orden. Así pues la felicidad no es más que un valor cultural.

Según esta explicación, *"la historia del hombre es la historia de su represión"*[371]. La cultura entonces, además de restringir la existencia social del hombre, restringe su existencia biológica, su estructura instintiva. La realidad que da forma a los instintos, a sus necesidades y

[371] MARCUSE, Herbert. Op. cit., p. 25.

satisfacciones, es un mundo socio-histórico: *"no hay estructura instintiva 'fuera' de la estructura histórica"*[372].

Al ser dominado el principio de placer por el principio de la realidad, éste último genera cambios en el placer, no sólo a nivel de forma y duración, sino en su misma sustancia, pues las fuerzas destructivas de la gratificación instintiva son subyugadas y desviadas debido a su incompatibilidad con las normas sociales establecidas. Este ajuste del principio del placer al principio de la realidad hace que las "descargas motoras" que posibilitan la liberación del aparato mental de los estímulos acumulados se conviertan en acción. Este proceso es de una gran importancia para una modificación de la estructura instintiva que según la lectura que Marcuse hace de Freud obedece a una necesidad económica: *"puesto que no tiene los medios suficientes para sostener la vida de sus miembros sin que éstos trabajen por su parte, debe vigilar que el número de estos miembros sea restringido y sus energías dirigidas lejos de las actividades sexuales y hacia su trabajo"*[373].

Pero el triunfo del principio de la realidad sobre el principio del placer nunca es completo ni seguro, y debe ser continuamente restablecido en el desarrollo humano. Tal restablecimiento cuenta con un importante apoyo: la represión impuesta al hombre desde fuera es sostenida por una represión desde adentro, puesto que el sujeto introyecta a sus dominadores y normas dentro de su aparato mental: *"La lucha contra la libertad se reproduce a sí misma, en la psique del hombre, como la propia represión del individuo reprimido, y a su vez su propia represión sostiene a sus dominadores y a sus instituciones"*[374].

[372] Ibidem, p. 130.
[373] Ibidem, p. 29 – 30.
[374] Ibidem, p. 29.

Desde la Sociología: El sexo a merced de la historia

Encaremos ahora este tema de la sexualidad desde una postura sociológica. Para ello tomaremos como guía el trabajo de Helmut Schelsky.

Para este autor una sociología de las relaciones sexuales debe ocuparse de *"la descripción de las relaciones sexuales cambiantes y fragmentarias que se dan en las estructuras sociales y... un análisis de las formas de comportamiento que tengan carácter más amplio y que sean funcionalmente múltiples"*[375]. Al igual que Foucault, esta definición concibe a la sexualidad como una construcción histórica. También Freud lo hacía, al sostener que el sustrato natural de la sexualidad es moldeado según la realidad en que se desarrolla. Esta es, en general, la idea que pretendemos sostener en este capítulo en torno a este concepto capital dentro de nuestro trabajo.

Esta forma de acercamiento a la sexualidad se refleja en la conceptualización que de ella realiza Schelsky: *"la sexualidad (al igual que otros impulsos humanos condicionados biológicamente) es un conjunto de exigencias fundamentales poco especializadas, a las cuales —a causa de la intermediación biológica y de la plasticidad de su configuración y orientación— las instituciones de una superestructura cultural tienen que dotar de intereses concretos y perdurables (mediante la normalización y la estabilización sociales) para asegurar, de ese modo, la realización del fin biológico, que en el caso de la vida sexual es la procreación"*[376].

Para Schelsky la finalidad de las normas sexuales de una sociedad es coordinar armónica y fecundamente los diferentes estratos y funciones implicados en la sexualidad: el biológico-instintivo, el sociológico y el cultural.

La exigencia social de que el comportamiento sexual esté regulado por normas emerge del hecho de que se trata de un comportamiento "comunicativo". A partir de esta sentencia se

[375] SCHELSKY, Helmut. Op. cit., p. 18.
[376] Ibidem, p. 12.

entiende que Schelsky sostenga que toda la cultura existe en función de la sexualidad, pero que a la vez ésta existe en función de las exigencias culturales y sociales.

Próxima a la tesis freudiana de la subyugación del instinto para y por la civilización, Schelsky desarrolla la idea según la cual la configuración social de la sexualidad humana se realiza a través de una considerable reducción del instinto y una separación del placer respecto de la finalidad biológica que supone la unión sexual. Esta doblegación del instinto deriva en la formación de un excedente impulsivo sexual, que muy pocas veces se manifiesta en comportamientos puramente sexuales.

Arribamos así al proceso de "erotización". El ámbito de lo erótico se constituiría cuando el placer es encarado en forma independiente, y desprovisto de su fin biológico. Este estrato estaría siempre presente en el comportamiento sexual humano, y al igual que las "relaciones sexuales primarias", sería configurado e institucionalizado socialmente. Ahora bien, "*puesto que ese placer físico total de ninguna manera está unido al acto sexual en sí mismo, sino que puede experimentarse en toda comunicación humana sensorial, de hecho existe la posibilidad de 'erotizar' todas las estructuras y formas de comportamiento sociales en las que los seres humanos establecen contacto recíproco mediante su presencia física*"[377].

Max Weber también indaga en el ámbito del erotismo, pero desde la óptica de la racionalización que el sistema capitalista opera en las relaciones humanas. Por eso para él el erotismo se produce cuando el sexo es conscientemente cultivado y alejado de la rutina, lo que implica tanto un apartamiento de las convenciones como de un ingenuo naturalismo sexual. El erotismo se eleva a la esfera del goce consciente, sin embargo, y justamente debido a esta elevación en oposición a los mecanismos de racionalización, "*el erotismo se presentó como vía de acceso al núcleo más irracional y, de este modo, más real de la vida*"[378].

Volviendo a la exposición de Schelsky, el autor dirá que el impulso sexual humano, si bien de naturaleza biológica, tiene una tendencia a la configuración cultural y social. En tanto el hombre

[377] Ibidem, p. 16.
[378] WEBER, Max. Op. cit., p. 87.

tiene una esencia biológicamente cultural, la vida sexual se orienta hacia una elevación cultural. Lo que llama la "superestructura cultural" de los impulsos sexuales, además de ser un producto cultural, es una exigencia existencial, al igual que el lenguaje, por ejemplo. Esto no quita que para tal tendencia socializante existen una multiplicidad de posibilidades de control y satisfacción.

Como estructuras sociales que son, las normas sexuales están expuestas a los cambios históricos de la articulación social. Dentro de esta articulación, la sociedad asigna a la vida sexual un determinado papel. Es por eso que la fuerza normativa social sobre la sexualidad va sufriendo transformaciones a través del tiempo, ve modificados sus fines y las formas que de su comportamiento son aceptadas socialmente.

Sin embargo, es difícil que admitamos la construcción social de nuestra sexualidad. Como las prácticas sexuales socialmente aceptadas se han incorporado progresivamente a nuestro habitus, las percibimos como evidentes, tendemos a "naturalizarlas". Pero en realidad, como dice Schelsky, la naturaleza es lo que el hombre hace de ella. Lo natural en este caso es producto de la irrebatibilidad de la norma: *"Lo 'natural' no es la naturaleza biológica, sino la costumbre aceptada y aprobada"*[379]. Este proceso también opera en la concepción que creamos de nuestro propio cuerpo, tal como lo explica Verón: *"En el curso del proceso de socialización (...) la constitución del cuerpo propio (en el sentido de propiedad) no es discernible de la constitución del cuerpo propio (en el sentido de lo correcto)"*[380].

Un aspecto implicado en el concepto de sexualidad, y que tendemos a "naturalizar" a través de la incorporación a nuestro habitus, es la diferenciación entre hombre y mujer. Mediante nuestra participación en el juego social aprehendemos una moral sexual, las conductas, actitudes y concepciones que corresponden a nuestra femeneidad o masculinidad. Cada cultura estandariza e institucionaliza de cierta forma el papel del hombre y la mujer. En esa operación las diferencias biológicas son insignificantes, más bien son un pretexto para la configuración social del rol desempeñado por el hombre y la mujer.

[379] SCHELSKY, Helmut. Op. cit., p. 65.
[380] VERÓN, Eliseo. *Semiosis social*, 1989, p. 146.

La configuración social de las funciones de los sexos está estrechamente vinculada al contexto histórico en el que se desarrolla una formación social. Esto demuestra la plasticidad que caracteriza a la sexualidad humana, *"que transforma la constitución biológica del hombre en una modalidad histórica"*[381].

Erich Fromm también enfatiza el mayor peso de los factores culturales sobre los biológicos en la diferencia entre hombre y mujer. Su tesis sostiene que *"hay ciertas diferencias biológicas que dan lugar a diferencias de carácter, que estas diferencias se mezclan con las producidas directamente por los factores sociales; que los efectos de estos últimos son mucho más poderosos y pueden aumentar, eliminar o cambiar el signo de las diferencias de raíz biológica"*[382].

El dispositivo de la sexualidad como mecanismo de sujeción

Otro punto denso en la construcción contemporánea de saberes acerca de la sexualidad está representado por el discurso de Michel Foucault, quien paradójicamente denuncia que nuestra experiencia histórica del sexo responde a una determinada "voluntad de verdad", generadora y a la vez soporte de ciertas relaciones de poder.

A través de su **"Historia de la Sexualidad"**, el autor realiza una genealogía del "hombre de deseo", es decir, procura explicar *"por qué tal régimen de saber se desarrolla en tal dirección y según tales alcances y no en cualquier otro de los posibles"*[383], operación en la que entra en juego la noción de "relaciones de poder".

En el primer tomo de este intenso trabajo inconcluso Foucault sienta las bases sobre las que desarrollará su empresa, consistente en *"recuperar la voluntad de saber dónde se ha*

[381] SCHELSKY, Helmut. Op. cit., p. 28.
[382] FROMM, Erich. "Sexo y carácter". En: FROMM, Erich y otros. *La familia*, 1970, p. 198.
[383] MOREY, Miguel. "Introducción: La cuestión del método". En: FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines*, 1990, p. 15.

comprometido el poder sobre el sexo", lo cual no constituye *"la sociología histórica de una prohibición, sino la historia política de una producción de verdad"*[384]. Foucault se plantea si es posible hacer una genealogía de la moral moderna a partir de una historia política de los cuerpos, se propone dilucidar los juegos de verdad a través de los cuales el ser humano se ha reconocido como hombre de deseo, descubrir cómo, por qué y de qué manera la actividad sexual se constituyó en un dominio moral.

Como ya hemos mencionado, el autor sostiene que el sexo, en nuestra sociedad occidental, y desde hace unos cientos de años, ha sido colocado en el centro de una doble petición de saber: estamos obligados a saber qué pasa con él, pero a la vez sospechamos que él sabe lo que pasa con nosotros. Esencialmente desde la pastoral cristiana hemos preguntado al sexo lo que somos, y no al sexo-naturaleza, sino al sexo-discurso.

Concibiendo a la sexualidad más allá de un factor que permite la reproducción de la especie, o la procuración de placer, sino como el lugar privilegiado en el que se dice nuestra verdad profunda; planteando la cuestión de la verdad a propósito del placer sexual, Occidente ha logrado incorporar el sexo al campo de la racionalidad, como lo viene haciendo desde hace veinticinco siglos con todos los aspectos de la vida, según Castoriadis, con la lógica conjuntista-identitaria estableciendo en este ámbito oposiciones binarias como cuerpo-alma, carne-espíritu, instinto-razón, pulsiones-conciencia. Pero a la vez ha conseguido *"hacernos pasar casi por entero —nosotros, nuestro cuerpo, nuestra alma, nuestra individualidad, nuestra historia— bajo el signo de una lógica de la concupiscencia y el deseo"*[385].

La producción de discursos verdaderos sobre el sexo está inmersa en un campo de relaciones de poder múltiples y móviles. La sexualidad es un punto denso de pasaje en las relaciones de poder (por ejemplo la relación entre hombre y mujer, jóvenes y viejos, padres e hijos, sacerdotes y laicos, educadores y alumnos, gobierno y población). Partiendo de esta afirmación de base, Foucault hace su historia política del sexo preguntándose cuáles son las relaciones de poder más locales e inmediatas que actúan en un determinado discurso sobre el sexo, en un tiempo y un

[384] ----------. "No al sexo rey". En: *Microfísica del poder*, 1979, p. 148.
[385] FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, 1990, p. 96.

lugar específico; cómo es que estas relaciones de poder hacen posible ese discurso, que le sirve de soporte; cómo se modifican estas relaciones de poder por su mismo ejercicio; cómo se entrelazan estas relaciones de poder en una estrategia global. Luego, al analizar con más detenimiento el surgimiento histórico de la experiencia actual de la sexualidad, veremos cómo pone a funcionar estos interrogantes.

En opinión de Foucault, para realizar este análisis es necesario adoptar un modelo estratégico, y no el modelo del derecho. El modelo juridicista nos ha hecho pensar la formación de saberes en torno al sexo en términos de represión o ley, nos ha hecho imaginar que el deseo está reprimido por la ley: pura ilusión, según Foucault, puesto que *"la ley es constitutiva del deseo y la carencia que lo instaura"*[386], por eso la relación de poder está donde está el deseo.

Considerando todas estas premisas Foucault conceptualizará a la sexualidad desde la noción de dispositivo. ¿Qué implica hablar del dispositivo de la sexualidad? En primer lugar, referirse a un conjunto heterogéneo de lo dicho y lo no dicho: *"discursos, instituciones, disposiciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas"*[387]. En segundo término, la naturaleza del vínculo que se establece entre estos elementos heterogéneos, sus juegos, cambios de posición, modificación de funciones. Y finalmente, la función estratégica dominante que ha tenido este dispositivo en un momento histórico dado.

La tesis de Foucault es que es el dispositivo de la sexualidad el que da origen a la idea de sexo, y no que, a la inversa, el sexo fue el dato previo que constituyó el dispositivo. El dispositivo nació por la aplicación del discurso de la sexualidad al conjunto heterogéneo del cuerpo, los órganos sexuales, los placeres, las relaciones de alianza, etc., por la organización que el poder instauró para apoderarse de los cuerpos, sus fuerzas, energías, sensaciones y placeres.

Será por la idea de sexo acuñada por el dispositivo de sexualidad por la que todos debemos pasar para sernos inteligibles a nosotros mismos. Por una inversión que se inicia con la pastoral

[386] Ibidem, p. 99.
[387] FOUCAULT, Michel. "El juego de Michel Foucault". En: TERÁN, Oscar (comp.). Op. cit., p. 184.

cristiana de la carne, *"hemos llegado ahora a pedir nuestra inteligibilidad a lo que durante tantos siglos fue considerado locura, la plenitud de nuestro cuerpo a lo que mucho tiempo fue su estigma y su herida, nuestra identidad a lo que se percibía como oscuro empuje sin nombre"*[388].

Cuando el dispositivo de la sexualidad crea el elemento imaginario "sexo", establece uno de sus más esenciales principios internos de funcionamiento: el deseo del sexo. De este modo la sexualidad se ha transformado en un dispositivo de sujeción.

Los cambios que Foucault introduce en la manera de entender el sexo también implican transformaciones en el modo de plantearse su liberación. El modelo juridicista de interpretación del sexo nos hace pensar que para liberarlo debemos levantar los cerrojos prohibitivos que lo aprisionan, los hipócritas tabúes que lo reprimen. Pero esto representa, para el autor, un "formidable instrumento de control y poder". La ironía del dispositivo de la sexualidad reside en hacernos creer que nuestra liberación reside en forzar el secreto del sexo, sacar de él las confesiones más verdaderas. El modelo estratégico que Foucault nos propone supone que para liberarse del dispositivo de la sexualidad debemos librarnos primero de la instancia del sexo. El contraataque se debe apoyar en los cuerpos y los placeres, no en el sexo-deseo.

El surgimiento histórico del dispositivo de sexualidad: De la carne al sexo

Como ya hemos dicho, nuestro dispositivo de sexualidad occidental es una construcción histórica: *"Se tiene una sexualidad desde el siglo XVIII, un sexo a partir del XIX. Antes se tenía sin duda una carne"*[389]. Este dispositivo de sexualidad, que origina la idea de "sexo", surge entonces por el siglo XVIII, en estrecha vinculación con el estadio del sistema capitalista, y el auge de la burguesía. La idea de sexo, según Foucault, se forma a través de diferentes estrategias de poder, y desempeña en ellas un papel definido. De ello nos ocuparemos en este apartado.

[388] FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, 1990, p. 189.
[389]----------. "El juego de Michel Foucault". En: TERÁN, Oscar (comp.). Op. cit., p. 199.

La hipótesis general de Foucault es que la sociedad que se desarrolla en el siglo XVIII, o sociedad burguesa, no rechaza el reconocimiento del sexo, sino que por el contrario pone en acción un aparato para producir sobre él discursos verdaderos. No se trata de una etapa de represión, sino de *"multiplicación de discursos sobre el sexo en el campo del ejercicio del poder mismo"*[390].

El discurso unitario que en la Edad Media se había organizado en torno a la temática de la carne y de la práctica de la penitencia se fragmenta en esta época, se multiplica en muchas discursividades distintas, que ya no pronunciarán sobre él un discurso de moral únicamente, sino también de racionalidad.

Hasta fines del siglo XVIII puede decirse que existían sólo tres códigos explícitos que regían las prácticas sexuales, en torno a las relaciones matrimoniales: el derecho canónico, la pastoral cristiana y la ley civil. Pero a partir de entonces habrá una incitación política, económica y técnica a hablar del sexo, una incitación "regulada y polimorfa" de la que resulta una heterogeneidad de discursos que ponen de relieve el sexo como "el secreto".

Otros focos entran en acción suscitando estos discursos: la medicina, la psiquiatría, la justicia penal. El proyecto de una ciencia del sujeto gravita precisamente en torno al sexo. Además el sexo pasa a ser un asunto de Estado, una cuestión de "policía", es decir, no de prohibición, sino de reglamentación mediante discursos útiles y públicos.

Foucault rechaza la hipótesis de que las sociedades industriales modernas iniciaron una época de creciente represión respecto al sexo. Por el contrario, los espacios y ritos sociales del siglo XIX se han caracterizado por la presencia de "dispositivos de saturación sexual"; la sociedad burguesa, al igual que la nuestra, es una sociedad de "perversión notoria y patente". ¿En qué se basa el autor para hacer esta afirmación?, ¿cómo operan estos dispositivos de saturación sexual?: *"... procede por desmultiplicación de las sexualidades singulares. No fija fronteras a la sexualidad; prolonga sus diversas formas, persiguiéndolas según líneas de penetración*

[390] FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, 1990, p. 20.

indefinida. No la excluye, la incluye en el cuerpo como modo de especificación de los individuos; no intenta esquivarla, atrae sus variedades mediante espirales donde placer y poder se refuerzan; no establece barreras; dispone lugares de máxima saturación"[391]. Esta implantación de las perversiones es un "efecto-instrumento", pues al aislar, intensificar y consolidar las sexualidades periféricas, las relaciones de poder con el sexo se multiplican y penetran las conductas.

A partir del siglo XVIII es posible distinguir, según el análisis foucaultiano, cuatro grandes conjuntos estratégicos de dispositivos de saber-poder que se despliegan a propósito del sexo:

- La histerización del cuerpo de la mujer: se lo califica y descalifica como saturado de sexualidad.
- La pedagogización del sexo del niño: se los concibe como "seres sexuales liminares".
- La socialización de las conductas procreadoras.
- La psiquiatrización del placer perverso.

Para Foucault Occidente ha concebido dos grandes sistemas de reglas para regir el sexo: el dispositivo de la alianza y el de la sexualidad. Es en este período del que nos estamos ocupando cuando se produce el pasaje de uno a otro.

El dispositivo de la alianza se apoyaba en el sistema del matrimonio, de la fijación y desarrollo del parentesco, de la transmisión de nombres y bienes. Pero los mecanismos coercitivos que lo aseguraban y los saberes que implicaba dejaron de ser un instrumento adecuado para los procesos económicos y las estructuras políticas, y perdió importancia a expensas del sistema de sexualidad. Tal dispositivo no eliminó al de la alianza, se le superpuso dejándolo en un segundo plano.

Tanto el dispositivo de la alianza como el de la sexualidad se basan en la relación de los compañeros sexuales, pero de diferente manera: el de la alianza establece reglas que determinan lo permitido y lo prohibido, lo prescrito y lo ilícito; el de la sexualidad funciona de acuerdo a "técnicas móviles, polimorfas y coyunturales de poder". El dispositivo de la alianza se dirigía a la

[391] Ibidem, p. 61 – 62.

reproducción, el de la sexualidad a la intensificación del cuerpo y a su valoración como objeto de saber y elemento de las relaciones de poder.

Los dispositivos de alianza y sexualidad, desde la dirección de conciencias al psicoanálisis, habrían girado en un lento proceso de tres siglos, invirtiendo sus posiciones: *"en la pastoral cristiana, la ley de la alianza codificaba esa carne que se estaba descubriendo y le imponía desde un principio una armazón aún jurídica; con el psicoanálisis, la sexualidad da cuerpo y vida a las reglas de la alianza saturándolas de deseo"*[392].

En este proceso la familia puede considerarse el escenario principal de esta transición, al transportar la dimensión de lo jurídico a la sexualidad, y la intensidad de las sensaciones hacia el régimen de la alianza.

Como señalábamos más arriba, uno de los focos de irradiación de discursos acerca del sexo que aparece en este período es el Estado. Entre los siglos XVIII y XIX el sexo deja de ser un asunto exclusivamente eclesiástico, y también pasa a ser un asunto laico y de Estado. A partir de este momento el sexo responderá a la institución médica, a la exigencia de normalidad, al problema de la vida y la enfermedad, y no ya al problema de la muerte y el castigo eterno: *"La 'carne' es proyectada sobre el organismo"*[393].

Una de las principales formas de "conciencia de clase" es, según Foucault, la afirmación del cuerpo, por eso es que la burguesía se dotará de una tecnología del cuerpo y del sexo. La valoración del cuerpo está ligada al crecimiento y establecimiento de la hegemonía burguesa. El dispositivo de la sexualidad se establece en principio como una preocupación por el cuerpo, el vigor, al longevidad y la descendencia de la clase dominante, la burguesía. Surge un cuerpo que hay que cuidar, proteger, cultivar, y aislar de los demás para que conserve su valor diferencial. Esto es una autoafirmación de clase en dos sentidos: confrontación con la nobleza, al trasponer los procedimientos que ella utilizaba para señalar su distinción de casta (la preocupación se

[392] Ibidem, p. 138.
[393] Ibidem, p. 143.

desplaza de la genealogía a la herencia); y reticencia a reconocer un cuerpo y un sexo a la clase que explotaba, el proletariado.

Ahora bien, así como a fines del siglo XVIII la burguesía opone a la sangre valiosa de los nobles su cuerpo y su sexualidad, a fines del siglo XIX buscará redefinir la especificidad de su sexualidad respecto a la de los demás: *"A partir de allí la diferenciación social se afirmará no por la calidad 'sexual' del cuerpo sino por la intensidad de su represión"*[394]. En este contexto surge el psicoanálisis, como una teoría de la relación entre la ley y el deseo, y como una técnica para eliminar los efectos de lo prohibido allí donde se torna patológico.

Este dispositivo de la sexualidad que está emergiendo actuará también, en esta laicización de la temática del sexo, como un mecanismo concreto de la tecnología del poder del siglo XIX, un poder que Foucault llama "bio-poder". ¿Por qué?

Durante mucho tiempo el privilegio característico del poder soberano era el derecho de la vida y la muerte, es decir, el derecho de hacer morir o dejar vivir. Pero a partir del siglo XVII este poder se desarrollará por una vía distinta, a través de dos caminos: el cuerpo como máquina (la anátomopolítica del cuerpo humano) y el cuerpo como especie (la biopolítica de la población, surgida a través de una serie de intervenciones y controles reguladores). Será alrededor de estos dos polos, las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población, que se desarrollará la organización del poder sobre la vida: nace el "biopoder", se produce la entrada de los fenómenos relativos a la vida de la especie en el campo de las técnicas políticas, en el orden del saber y el poder. La biopolítica *"hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana (...) el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente"*[395].

El biopoder será un elemento importante en el desarrollo del capitalismo, mediante la inserción controlada de los cuerpos en el aparato productivo, invadiéndolo, valorizándolo y

[394] Ibidem, p. 156.
[395] Ibidem, p. 173.

gestionando sus fuerzas en forma distributiva, y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos.

Como consecuencia de este poder centrado en la vida surge una sociedad normalizada. El juego de la norma adquiere importancia a expensas del sistema jurídico de la ley, puesto que un poder que toma a su cargo la vida necesita de mecanismos continuos, reguladores y correctivos (aparatos médicos, administrativos, etc.). La vida, y no ya el derecho, será la apuesta de las luchas políticas. Y es por eso que el sexo adquiere tanto peso en el juego político, porque es a la vez el punto de acceso a la vida del cuerpo y al de la especie.

Toda esta metamorfosis es denominada por Foucault como el paso de una simbólica de la sangre a una analítica de la sexualidad. La sangre estaba del lado de la ley, la muerte, la transgresión, lo simbólico y la soberanía; la sexualidad, en cambio, está del lado de la norma, del saber, de la vida, del sentido, de las disciplinas y las regulaciones.

Superar la separatidad: La relación sexo-amor

En nuestra cultura la experiencia de la sexualidad ha sido históricamente ligada a la idea de amor. En el capítulo anterior nos referimos al proceso que lleva al establecimiento de este vínculo en la moral sexual cristiana.

Herbert Marcuse, siguiendo a Freud, dirá que el amor es una sublimación de la sexualidad, es la unión entre sexualidad y afecto resultante de un "largo y cruel proceso de domesticación" que hace que los instintos sexuales sean inhibidos de su meta. Este "refinamiento cultural" de la sexualidad en el amor se produce en una civilización que aparta las relaciones privadas posesivas de las relaciones sociales posesivas, confrontándolas: "*Mientras fuera del mundo privado de la familia, la existencia del hombre está determinada principalmente por el valor de cambio de sus productos y actuaciones, la vida en su casa y en su cama tiene que estar cubierta por el espíritu*

de la ley divina y moral"[396]. Esta moral se opone al uso del cuerpo como mero instrumento de placer, tabú al que sólo podrán acceder prostitutas y perversos.

Erich Fromm también presupone que el amor es una construcción histórica, al sostener que dos personas se enamoran cuando sienten que, dentro de los límites de sus propios valores de intercambio, han encontrado el mejor objeto disponible en el mercado: *"En una cultura en la que prevalece la orientación mercantil y en la que el éxito material constituye el valor predominante, no hay en realidad motivos para sorprenderse de que las relaciones amorosas humanas sigan el mismo esquema de intercambio que gobierna el mercado de bienes y de trabajo"*[397].

Pero el autor considera que el amor es algo más que una experiencia histórica determinada, y más que una sublimación de instintos sexuales. Para Fromm el amor es la respuesta más plena a una necesidad humana profunda: la de superar el estado de separatidad y soledad. Este amor, que puede adoptar diversas formas (fraternal, maternal, erótico, amor a sí mismo, amor a Dios), no es algo que simplemente se experimenta, es un arte, y como tal requiere un aprendizaje.

El amor es una poderosa fuerza que sostiene a cada hombre y a la sociedad toda: *"Ese deseo de fusión interpersonal es el impulso más poderoso que existe en el hombre. Constituye su pasión más fundamental, la fuerza que sostiene a la raza humana, al clan, a la familia y a la sociedad. La incapacidad para alcanzarlo significa insania o destrucción —de sí mismo o de los demás—"*[398]. Es por esta razón, es decir, porque el amor es la única respuesta satisfactoria al problema de la existencia humana, que si una sociedad excluye relativamente su desarrollo está condenada a perecer.

Para Fromm el amor es una actividad, y su carácter activo se sostiene básicamente en que consiste en dar, no en recibir. El ejemplo más claro de ello lo encuentra en el sexo: la culminación de la función sexual masculina consiste en dar, dar su órgano a la mujer, en primer lugar, y su semen luego, con el orgasmo. Esto es algo que no puede dejar de hacer si es potente.

[396] MARCUSE, Herbert. Op. cit., p. 188.
[397] FROMM, Erich. *El arte de amar. Una investigación sobre la naturaleza del amor*, 1992, p. 15.
[398] Ibidem, p. 27 – 28.

La mujer también da, permitiendo el acceso al núcleo de su femeneidad. Si no puede dar es frígida. Luego la mujer vuelve a dar cuando es madre: le da su leche al niño, y el calor de su cuerpo.

El carácter activo del amor en todas sus formas también se manifiesta en lo que el autor considera sus características básicas:

- El cuidado: una preocupación activa por la vida y el crecimiento de aquello que amamos.
- La responsabilidad: implica responder a las necesidades de otro ser humano, sean o no explícitas.
- El respeto: impide que la responsabilidad se transforme en dominación, puesto que sólo puede existir sobre una base de libertad. Supone ser capaz de ver a la otra persona tal cual es, tener conciencia de su individualidad.
- El conocimiento: Es imposible respetar a una persona, cuidarla y ser responsable con ella si no se la conoce. Pero esta forma de conocimiento que implica el amor es, si se quiere, dialéctica: *"En el acto de amar, de entregarse, en el acto de penetrar en la otra persona, me encuentro a mí mismo, me descubro, nos descubro a ambos, descubro al hombre"*[399].

Pero además de servir a la necesidad universal existencial de unión, el amor sirve a otra específica de orden biológico, el deseo de unión entre los polos femenino y masculino. En el mito bíblico de la creación de Eva a partir de una costilla de Adán, Fromm descubre esta idea según la cual la polarización sexual lleva al hombre a buscar la unión con el otro sexo. También la sustenta en el hecho de que esta bipolaridad se encuentra al interior de cada hombre, por lo que cada sujeto solo lograría la unión interior al unirse con su otra polaridad, con un sujeto de otro sexo.

Cabe preguntarse qué lugar corresponde a la homosexualidad en esta concepción. Fromm dirá que constituye un fracaso en el logro de esta unión polarizada, fracaso que comparte el homosexual con el heterosexual incapaz de amar.

[399] Ibidem, p. 38 – 39.

La teoría que Fromm desarrolla acerca del amor y la bipolaridad masculino/femenino le hará confrontar con la postura freudiana. El amor no puede ser simplemente la sublimación de instintos sexuales, ello implica no considerar el deseo de resolver la aludida bipolaridad a través de la unión: *"La necesidad de aliviar la tensión [que para Freud implica el deseo sexual] sólo motiva parcialmente la atracción entre los sexos; la motivación fundamental es la necesidad de unión con el otro polo sexual"*[400].

Otro punto en el que disiente con Freud es en la afirmación de que la ternura no es sólo sublimación del instinto sexual, sino el producto del amor fraterno, que debe estar unido al amor erótico para que sea una respuesta plena a la necesidad humana de superar la separatidad.

El amor fraterno y el maternal tienen en común el hecho de que no están restringidos a una sola persona, y eso es justamente lo que los diferencia del amor erótico, que es el anhelo de fusión completa con una única persona, lo que lo define como exclusivo y no universal, y también engañoso en ciertas ocasiones: ¿por qué? Porque puede confundirse con la experiencia explosiva del enamoramiento, o sea, el derrumbe de las barreras que existían entre dos desconocidos. La explosividad de esta experiencia se desvanece rápidamente para la mayoría de las personas, que no logran comprender la infinitud de la personalidad humana, y establecen una intimidad únicamente a través del contacto sexual. Estas personas experimentan la separatidad como separatidad física. Pero Fromm entiende que si bien el amor puede inspirar el deseo sexual, también está fundido con la ternura. Si el amor erótico no está unido a un amor fraterno, no conduce a la verdadera experimentación de la unión, sólo nos lleva a una unión orgiástica y transitoria. Es por esto que Fromm concluye que *"el amor no es el resultado de la satisfacción sexual adecuada, por el contrario, la felicidad sexual... es el resultado del amor"*[401].

[400] Ibidem, p. 43.
[401] Ibidem, p. 89.

La familia patriarcal monogámica como "represión excedente"

Otro elemento importante de este dispositivo de la sexualidad occidental es la familia patriarcal monogámica. Para Marcuse esta institución es un ejemplo de lo que él denomina la "represión excedente" característica de un principio de la realidad particular. Según el autor cada forma de principio de la realidad se expresa concretamente en sistemas de instituciones y relaciones, leyes y valores sociales encargados de transmitir y reforzar la modificación de los instintos necesaria para la vida en sociedad, o "represión básica". Estos controles adicionales introducidos por las instituciones históricas específicas del principio de la realidad y los intereses específicos de dominación constituyen lo que Marcuse llama "represión excedente", es decir, *"las restricciones provocadas por la dominación social"*[402]. Las modificaciones y desviaciones de la energía instintiva necesarias para preservar la familia patriarcal monogámica representan, en esta perspectiva, un ejemplo de "represión excedente".

Esta reducción del Eros a la sexualidad procreativa monogámica es, además, otro triunfo en la sumisión del principio del placer por el principio de la realidad. Este proceso (el de dominación del instinto sexual por el principio de la realidad) se inicia con el logro de la primacía de la genitalidad sobre los instintos sexuales parciales, y su subyugación a la función procreativa. En esta tarea la libido es separada de nuestro propio cuerpo y dirigida hacia un objeto ajeno del sexo opuesto.

El contenido primario de la sexualidad humana es la obtención de placer de las zonas del cuerpo, la reproducción es sólo un producto casual. Pero en este proceso de domesticación de la sexualidad según el principio de la represión excedente, la procreación es convertida en la finalidad principal de la relación sexual, y se la canaliza dentro de una institución monogámica, lo que implica una restricción cuantitativa y cualitativa de la sexualidad: *"de un 'principio' autónomo que gobierna todo el organismo es convertida en una función temporaria especializada, en un medio en lugar de un fin"*[403].

[402] MARCUSE, Herbert. Op. cit., p. 46.
[403] Ibidem, p. 51.

Helmut Schelsky, con una postura sociológica conservadora, habla de la familia y el matrimonio como una institución de capital importancia en la regulación de las relaciones entre los sexos. Su configuración no puede ser explicada considerando como factor por excelencia al impulso sexual, puesto que esto no justifica el carácter permanente del vínculo social que implica la familia. Antes bien, el factor de mayor importancia en la organización y establecimiento de la institución matrimonial y familiar es la relación protectora entre madre e hijo que se instaura entre los seres humanos: *"el matrimonio es... una institución y una comunidad económica, y por lo tanto esta institución... debe su estabilidad social a los cuidados recíprocos, a las tareas que en beneficio de la seguridad y del sustento tienen que cumplir los padres con respecto a los hijos y los cónyuges mutuamente"*[404].

Matrimonio y familia no son simplemente una institucionalización de lo sexual, a pesar de que en ellos sí se produce una regulación indirecta de las relaciones sexuales por la presencia de factores de índole no sexual o extrasexual. Si bien fundado en las relaciones sexuales entre hombre y mujer, el matrimonio tiene por función primaria, para este autor, brindar a los hijos una prolongada protección que es biológicamente imprescindible.

La relación perdurable que se origina en esta función de la familia genera nuevas formas de vinculación afectiva y de cooperación recíproca, además de los lazos basados en las obligaciones morales, religiosas y legales.

Según Schelsky la monogamia se originaría en esta necesidad de cuidar a los hijos por un lapso prolongado, período en el que se afianzan actitudes sociales, afectivas y morales perdurables que llegan a incidir en lo sexual, pues tienden a monopolizar las relaciones sexuales ante la exigencia de estabilidad social. De este modo el matrimonio y la familia contribuirían a desexualizar los restantes ámbitos de la vida social, canalizando las fuerzas sexuales impulsivas excedentes hacia fines no sexuales.

[404] SCHELSKY, Helmut. Op. cit., p. 36.

Si clasificáramos las formas conyugales más importantes teniendo en cuenta la libertad o la sujeción sexual del cónyuge en el matrimonio, podríamos hablar de poligamia moderada o absoluta, y monogamia moderada o absoluta. La frecuencia con que los cónyuges establezcan relaciones extraconyugales dependerá del concepto de matrimonio vigente en una sociedad, y la visión que dicha sociedad tiene del adulterio.

Al ser los intereses específicos de la familia, principalmente, de índole extrasexual, la prostitución constituiría, en opinión de Schelsky, un factor estabilizador de la familia, que no la pondría en peligro. Luego nos referiremos a este fenómeno con más detenimiento.

Para finalizar con este tema, quiero referirme al calificativo de "patriarcal" que se atribuye a la familia en el título de este apartado. Si bien en las últimas décadas se evidencia una transformación de este tipo familiar, el matrimonio tradicional lo constituía la "familia patriarcal", es decir, aquella en la que el padre y esposo ejerce un papel dominante. Y en el campo en el que se desarrolló esta investigación la familia patriarcal sigue siendo el tipo predominante.

Anormalidad y perversión: Plasticidad sexual versus normas sociales

Avanzando en este intento de aprehensión del dispositivo de la sexualidad occidental, nos topamos con una zona de condensación importante que podríamos denominar, en esta incansable tarea de poner formas, la de la anormalidad y la perversión. ¿En qué difieren estas dos categorías? De un simple vistazo tenemos la sensación de que el concepto de perversión está anclado sobre todo en la concepción cristiana de la sexualidad. Y, como hemos visto en el capítulo anterior, hay mucho de razón en esta asociación. Pero visto desde los saberes "científicos" construidos acerca de este tema, diremos que la noción de perversión está ligada a un enfoque psicológico, en tanto que la de anormalidad corresponde más bien a una perspectiva social.

Pero desde uno u otro ángulo se coincide en relacionar a los comportamientos que se engloban bajo estas ideas con la plasticidad de la sexualidad humana. Así Freud, diferenciándolas de las pulsiones de autoconservación, caracterizadas por su inflexibilidad, dirá que las pulsiones sexuales *"nos llaman la atención por su plasticidad, la capacidad de cambiar de vía sus metas, por la facilidad con que admiten subrogaciones, dejándose substituir una satisfacción pulsional por otra, y por su posible diferimiento"*[405]. Helmut Schelsky habla de una "plasticidad universal del comportamiento sexual humano" como resultado de la reducción del instinto necesaria para la vida en sociedad. Y Alfred Kinsey, en el controvertido informe de su investigación sobre el comportamiento sexual humano, también se refiere a la amplia gama de variaciones naturales del comportamiento sexual fáctico, que inevitablemente entra en conflicto con las normas sexuales de una sociedad. Esta variabilidad extrema de las manifestaciones sexuales no sería, según el autor, algo patológico, sino que se basaría en la amplitud biológica de la naturaleza humana.

A pesar de la coincidencia de estas afirmaciones existe una radical diferencia, que reside en el hecho de si esta plasticidad de la sexualidad es un rasgo natural o cultural. Tomar partido por una u otra de estas ideas puede implicar disímiles consecuencias en cuanto a la tolerancia o aceptación de las conductas que se considerarán anormales o perversas.

Comencemos revisando los que nos dice la Psicología. Freud define al "perverso adulto" (puesto que la sexualidad infantil es de por sí "perverso polimorfa", ya que el placer sexual sólo puede ser pregenital en esta etapa) como una persona sexualmente trastornada, que ha fracasado en la conquista de la meta sexual, y por lo tanto está condenada a buscar una satisfacción orgásmica en la esfera pregenital.

En la teoría freudiana "objeto sexual" es la persona de la cual parte la atracción sexual, y fin o meta sexual es el acto hacia el cual impulsa la pulsión. Tanto en relación al objeto como al fin existirían múltiples desviaciones o perversiones. Lo novedoso de las proposiciones freudianas es que ligan estas perversiones a la "sexualidad normal".

[405] FREUD, Sigmund. "32º Conferencia: Angustia y vida pulsional". En: *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras,* 1986, p. 90.

Por "fin sexual normal" Freud alude a *"la conjunción de los genitales en el acto denominado coito, que conduce a la solución de la tensión sexual y a la extinción temporal de la pulsión sexual"*[406]. Pero el acto sexual normal contiene elementos que conducen a las perversiones. La pulsión sexual es un fenómeno compuesto, que se separa y fusiona de diversas formas en las perversiones, formas que han perdido su expresión en la conducta normal, que sería uniforme.

Decir que en el acto sexual "normal" hay elementos perversos es también sostener que todo sujeto que tiene una vida sexual "normal" posee una latencia de perversión: *"En ningún hombre normal falta una agregación de carácter perverso al fin sexual normal"*[407]. La predisposición a las perversiones no es una excepción, sino que forma parte de una constitución "normal". Por el contrario, Freud sostiene que su experiencia le ha demostrado que aquellos sujetos que son mentalmente anormales en algún aspecto de su vida, también lo son en su vida sexual.

Esta predisposición humana a la perversión sexual puede conducirse por diferentes caminos: *"en las perversiones existe... algo congénito, pero algo que es congénito en todos los hombres, constituyendo una disposición general de intensidad variable, que puede ser acentuada por las influencias exteriores. Se trata de raíces innatas de la pulsión sexual que, en una serie de casos, se desarrollan hasta constituirse en verdaderos substratos de la actividad sexual (perversión), y otras veces experimentan una represión insuficiente y, dando un rodeo, se apoderan, como síntomas patológicos, de una gran parte de la energía sexual, mientras que en los casos más favorables entre ambos extremos hacen surgir, por una limitación afectiva y una elaboración determinada, la vida sexual normal"*[408].

Como observamos en esta cita, una de las sendas que puede tomar la "perversión congénita" es la enfermedad, la cual constituye una respuesta que no resuelve el conflicto entre el apremio de la pulsión y la resistencia de la repulsa sexual, sino que lo elude transformando las ideas libidinosas en síntomas. La perversión se transformará en un síntoma patológico cuando presente caracteres de exclusividad y fijación.

[406] FREUD, Sigmund. "Tres ensayos para una teoría sexual". En: *Los textos fundamentales del psicoanálisis*, 1996, p. 364.
[407] Ibidem, p. 376.
[408] Ibidem, p. 388.

La pulsión sexual tiene que luchar con ciertos poderes psíquicos que le oponen resistencia, entre los cuales los más importantes son el pudor, la repugnancia y el dolor. Tales poderes mantienen la pulsión dentro de los límites de lo considerado normal. En algunas perversiones (como la coprofagía, violación de cadáveres) el fin sexual produce tales rendimientos en el vencimiento de estos poderes, y se aleja tanto del fin normal, que Freud afirma que deben considerarse patológicas.

Como señalábamos más arriba, según la teoría freudiana las perversiones pueden ser de dos tipos:

- Las que se refieren al objeto sexual: se producen cuando éste no es el adecuado para lo que se considera una "relación sexual adulta normal", como por ejemplo la homosexualidad, la relación sexual con niños o con animales.
- Las que se refieren al fin sexual: son aquellas en las que no se busca en la actuación sexual la unión de los órganos genitales masculinos y femeninos, sino alguna otra finalidad. Dentro de este tipo de perversión Freud distingue dos subtipos:

- Las transgresiones anatómicas: algunas partes del cuerpo, diferentes de las genitales, son consideradas como finalidad de la relación sexual. Dos de estas zonas tienen una especial significación: las mucosas bucales, ligadas a fijaciones en el desarrollo sexual a la etapa en que la zona erógena más importante era la boca; y el orificio anal, ligada a una fijación en el período anal.
- La fijación de la actuación sexual en los fines sexuales preliminares: en ellos también pueden distinguirse dos modalidades, el exhibicionismo y el voyeurismo por un lado, y el sadismo y el masoquismo por el otro.

Cuando estas perversiones llegan a reemplazar o inhibir la unión sexual normal se transforman en patológicas.

El contacto con las mucosas labiales en el beso, al igual que la contemplación y el tocamiento del objeto sexual, son admitidos como fines sexuales preliminares, que nos proveen una

sensación de placer y elevan la excitación que debe mantenerse hasta la realización del fin sexual definitivo.

A pesar de que las partes del cuerpo que pone en juego no pertenecen al aparato genital, el beso ha adquirido un alto valor sexual en muchas sociedades. Ahora bien, cuando las mucosas labiales o la lengua no entran en contacto con las de la otra persona, sino con sus genitales, estamos ante una perversión.

La contemplación, que forma parte de la relación sexual normal, también puede transformarse en perversión. Esto sucede cuando se limita únicamente a los genitales, cuando está ligada al vencimiento de una repugnancia, como es el caso de los voyeurs (pudor) y los espectadores del acto de excreción (repugnancia), y finalmente cuando en vez de preparar el fin sexual normal lo reprimen, como sucede con los exhibicionistas.

En el caso del sadismo y el masoquismo, la resistencia a la libido que se fuerza es el dolor. Por sadismo se entiende la tendencia a causar dolor al objeto sexual, en tanto que el masoquismo es la tendencia contraria, es decir, la de ser maltratado por el objeto sexual. En estas dos perversiones Freud encuentra claros ejemplos de que todas las mociones pulsionales consisten en mezclas, en diversas proporciones, de las dos pulsiones básicas de nuestra vida anímica: las eróticas (que buscan aglomerar más sustancia viva en unidades mayores) y las de agresión (cuya meta es la destrucción, la reconducción de lo vivo al estado inorgánico). También constituyen un argumento contundente para sostener que en la historia de la civilización humana *"la crueldad y la pulsión sexual están íntimamente ligadas"*[409].

En el sadismo el componente agresivo del impulso sexual es exagerado, independizado y colocado en primer término, en tanto que en el masoquismo se exagera la predisposición original pasiva y se la experimenta como una fijación.

[409] Ibidem, p. 374.

Respecto del empleo sexual del ano, lo que lo convierte en perversión es la subyugación del poder psíquico de la repugnancia. Este hecho está implicado en la homosexualidad, específicamente masculina, pero también está vinculado con una perversión respecto del objeto sexual. Luego lo abordaremos con más detenimiento en el apartado que la tiene como único tema.

En su re-visión de Freud, Herbert Marcuse también dedica un espacio al tratamiento de las perversiones. Para él éstas expresan la rebelión contra la subyugación de la sexualidad al orden de la procreación, y contra las instituciones que garantizan tal orden. Constituyen además un repudio al sentimiento de culpa que acompaña a la represión sexual, en su intento de detener la cadena de la reproducción, y por lo tanto, de la dominación paternal.

"Las perversiones parecen rechazar el completo esclavizamiento del ego del placer por el ego de la realidad"[410]. La sexualidad es, originalmente, "polimorfa perversa", pero al ser organizadas socialmente, todas aquellas prácticas que no sirven o preparan para la función procreativa son transformadas en tabúes como perversiones. En este sentido, las perversiones atacan la sublimación sobre la que se erige la civilización. En vez de la sexualidad como medio, las perversiones la desarrollan como fin en sí mismo, y de este modo establecen relaciones libidinales que podrían invertir el proceso de civilización, de ahí la necesidad de atacarlas.

Schelsky, desde su óptica sociológica, no nos habla de perversión sino de anormalidad. La anormalidad sexual sería, para él, el producto de un sistema normativo social insuficiente o demasiado rígido como para lograr encauzar todas las disposiciones biológicas hacia los cánones de comportamiento social. En función de esta tesis sostendrá que *"toda sociedad crea sus propios anormales"*[411].

La enfermedad, en su teoría, es producto de la estructura social, en tanto que la salud psíquica es la capacidad de actuar según las exigencias de comportamiento impuestas por la sociedad. En este sentido los anormales, si bien están incluidos en las predisposiciones psicobiológicas "normales" —nótese la cercanía de esta idea con la afirmación freudiana en el mismo sentido—,

[410] MARCUSE, Herbert. Op. cit., p. 58.
[411] SCHELSKY, Helmut. Op. cit., p. 77.

están limitados en su capacidad de comportamiento y acción por determinadas exigencias impuestas por la sociedad, y por eso "*son empujados al sector de las anomalías y las enfermedades*"[412].

Homosexualidad: Naturaleza o cultura

En términos bastante generales puede decirse que existen teorías que postulan a la heterosexualidad como norma absoluta de normalidad sexual, y conciben a los comportamientos que no se encuadran bajo este tipo como desviaciones e incluso perversiones; y otras teorías que entienden que todas las manifestaciones sexuales son equiparables en un mismo nivel, y desde esta postura los comportamientos no heterosexuales son vías diferentes, pero no jerarquizadas, para la obtención del orgasmo.

La teoría freudiana, como vimos en el apartado anterior, corresponde a las primeras, y por lo tanto su posición ante la homosexualidad o "inversión" es que se trata de una perversión, o más específicamente, de *"perturbaciones que atacan al instinto sexual durante su desarrollo"*[413].

Freud se apoya en esta perversión para demostrar que la pulsión sexual es independiente de su objeto, y no se origina en las excitaciones que emanan de aquél. En muchos individuos, bajo ciertas condiciones, la naturaleza y el valor del objeto sexual pasan a un plano secundario, lo que demuestra que la pulsión sexual no tiene en él su esencia y constancia.

Así como en la homosexualidad hay flexibilidad en cuanto al objeto sexual, también la hay en cuanto al fin, que no es precisamente unitario. En el caso de la homosexualidad masculina, además del coito per anum, el fin exclusivo puede constituirlo la masturbación, o simplemente se limita el fin sexual, con más frecuencia que en la heterosexualidad. Para las mujeres

[412] Ibidem, p. 79.
[413] FREUD, Sigmund. "Tres ensayos para una teoria sexual". En: *Los textos fundamentales del psicoanálisis*, 1996, p. 357.

homosexuales también hay diversidad de fines sexuales, aunque según Freud el más importante parece ser el contacto con las mucosas bucales.

Joseff Rattner define al homosexual como *"un individuo que busca una pareja del mismo sexo y trata de lograr una satisfacción sexual con él"*[414]. Basándose en la teoría freudiana, la considera el síntoma de un trastorno de la personalidad. No se trata de algo autónomo e independiente, sino de la manifestación de problemas caracterológicos que son el resultado de la historia personal del sujeto. Según Rattner la estructura de la personalidad homosexual corresponde al carácter neurótico-obsesivo, que ha fracasado en la tarea de establecer una identificación con el propio sexo.

Si bien sólo la dinámica psíquica nos puede permitir comprender cuáles son las necesidades que estos individuos tratan de gratificar a través de su peculiaridad, el autor da por sentado que *"han de estar en juego fuerzas psíquicas e instintivas de gran envergadura para que el individuo sea capaz de asumir el riesgo del desprecio y la marginación social al transgredir con su vida sexual los tabús de la cultura"*[415].

Michael Pollak considera que el principal motivo de este rechazo social de la homosexualidad es su no finalidad procreativa. A diferencia de Freud y Rattner, este autor habla de la homosexualidad más como una decisión que como el resultado de circunstancias en las que muchas veces el sujeto no tiene injerencia: *"No se nace homosexual, se aprende a serlo. La carrera homosexual comienza con el reconocimiento de deseos sexuales concretos y con el aprendizaje de los lugares y de las maneras de encontrar pareja"*[416].

En su repaso de la teoría freudiana, María Teresa Corcuera sostiene que la homosexualidad es un proceso normal y frecuente en el período pregenital o adolescente, en el que ocurren manifestaciones que no necesariamente llegan a una actuación sexual completa. Cuando esto

[414] RATTNER, Joseff. *Psicología y psicopatología de la vida amorosa*, 1966, p. 163.
[415] Ibidem, p. 164.
[416] POLLAK, Michael. "La homosexualidad masculina o: ¿La felicidad en el Ghetto?". En: ARIÈS, Philippe y otros. Op. cit., p. 76.

sucede luego de la etapa pregenital, la homosexualidad dejaría de ser un comportamiento sexual normal.

La autora distingue tres tipos de homosexualidad:

- La absoluta: cuando el individuo siempre tiene como objeto amoroso a personas de su mismo sexo.
- La anfígena: cuando el individuo puede tener relaciones sexuales con personas de su mismo sexo o del otro.
- La ocasional: cuando el individuo tiene habitualmente relaciones heterosexuales, pero ocasionalmente manifiesta brotes de homosexualidad.

En su faceta social, la homosexualidad conforma una anormalidad por el hecho de que impide la asociabilidad necesaria para la existencia de la sociedad, esta es la opinión de Helmut Schelsky. Al elevar su impulso sexual hacia un tú heterosexual el hombre abandona, a la vez, su estado de sensación autoerótica y su ubicación en la relación padre-hijo. Esta ruptura le abre un campo de relaciones sociales que le permiten estructurar el comportamiento sexual como un compañerismo entre individualidades. El homosexual sería catalogado como anormal en tanto se mantendría ligado a su propio cuerpo en forma más o menos autista, permaneciendo así en un estado psíquico y social de soledad. El rechazo social de este comportamiento se sustentaría en la incapacidad de estos sujetos de adecuarse a la norma.

La anormalidad de la homosexualidad según Schelsky se debe, entonces, a varias de las características de este comportamiento sexual: la prescindencia de un compañero del sexo opuesto, la permanencia narcisista en el cuerpo del sexo propio, y la carencia de fines sociales y biológicos (rasgo muy cuestionable este último).

Entre los factores que dan origen a la homosexualidad Schelsky, citando a Abram Kardiner, habla de algunos de tipo individual y social, que se encuentran casi exclusivamente en la etapa de la infancia: la estructura familiar, las relaciones entre padres e hijos, los métodos disciplinarios y

educativos, el medio social en la caracterización y fijación sexual del papel masculino o femenino que desempeñará, entre otros.

Un rasgo propio que Schelsky atribuye al comportamiento homosexual es su fugacidad: *"Todos los investigadores han señalado el deficiente arraigo en la sociedad, la breve duración, con frecuencia también el anonimato y la carencia de vinculación humana que se dan en el contacto homosexual"*[417]. Claro que es necesario considerar que tales características podrían ser la consecuencia de la desvalorización social de la homosexualidad.

En cuanto a esta valoración social, también es cierto que se ha ido transformando a lo largo del tiempo. Durante la Antigüedad fue considerada un comportamiento sexual totalmente natural, pero el cristianismo la degradó a la categoría de pecado, sosteniendo que, junto con la masturbación, constituía uno de los vicios más condenables. Los homosexuales fueron considerados entonces libertinos y delincuentes, y condenados severamente, tanto que en el siglo XVIII podían ser llevados a la hoguera.

Pero hacia la década del '70 del siglo XIX surgirán una serie de nuevas intervenciones y controles. Los psiquiatras comenzarán a analizar la homosexualidad desde el punto de vista médico, concibiéndola como una enfermedad del instinto sexual. A partir de entonces se encierra a los homosexuales en los asilos y se procura curarlos. Sin embargo habrá una respuesta desafiante, una "inversión estratégica de una 'misma' voluntad de verdad", como le llama Foucault, en toda una literatura de la homosexualidad que surge a finales del siglo XIX, alejada de los relatos libertinos.

[417] SCHELSKY, Helmut. Op. cit., p. 110.

Prostitución: Un "mal menor"

La prostitución no puede considerarse un comportamiento sexual perverso en el sentido psicológico, sino en el sentido religioso de este término. Por eso, y porque constituye un elemento importante del dispositivo de sexualidad occidental, es que queremos dedicarle aunque sea un pequeño espacio.

Rattner, citando al sexólogo Iwan Bloch, nos da una completa definición de la prostitución: *"es una determinada forma de comercio sexual extraconyugal, caracterizado por el hecho de que el individuo que se prostituye, se entrega más o menos indiscriminadamente a muchas personas indeterminadas de manera continua, pública y notoria, rara vez sin pago, la mayor parte de las veces en la forma de venalidad profesional, para practicar el coito u otras actividades sexuales o bien para proporcionarles cualesquiera otras excitaciones y satisfacciones sexuales, a las que provoca, y que a consecuencia de esta lujuria profesionalizada adquiere un determinado tipo constante"*[418].

Ya citamos brevemente la postura sociológica de Schelsky ante la prostitución. Para el autor constituye una institución complementaria del habitus sexual específico de nuestra sociedad occidental: el matrimonio monogámicamente patriarcal. Sería una válvula de escape de las tensiones acumuladas por la rigurosa monopolización sexual que implica la monogamia. El hecho de que tenga una existencia regulada socialmente es un testimonio sociológico, según él, de que el ideal normal impuesto a los comportamientos sexuales conyugales y premaritales es demasiado estricto, por lo que debe ceder para que esta estructura de normas mantenga su validez en forma perdurable. De hecho para pensadores como San Agustín o Santo Tomás la prostitución constituía un "mal menor" ante el relajamiento de la moral sexual del matrimonio que podría implicar su prohibición.

La interpretación sociológica de la prostitución debe tener en cuenta esta ambigüedad: a la vez que se la difama se la convencionaliza socialmente como una relación extraconyugal. En esta

[418] RATTNER, Joseff. Op. cit., p. 191.

difamación social de una relación sexual puramente lucrativa ha tenido gran peso la espiritualización cristiana del amor conyugal y la posterior romantización del amor.

La sexualidad hoy: El sexo como consumo

Para terminar con esta revisión y articulación de marcos conceptuales elaborados en torno a la sexualidad quisiera traer a colación las consideraciones de algunos autores en cuanto a los rasgos que caracterizan a la sexualidad en nuestra sociedad actual.

Philippe Ariès habla de un pansexualismo actual: la sexualidad penetraría todos los ámbitos de la vida en los que antes pasaba inadvertida. Las características fundamentales del enfoque sexual actual son, para el autor, un progreso de la homosexualidad y sus mitos, un retroceso de la amistad y una presencia creciente de la adolescencia en el corazón de la sociedad.

En cuanto a este progreso de la homosexualidad en relación a su aceptación social, Helmut Schelsky tiene una opinión bastante diferente. Para él no se trataría de una tolerancia auténtica, sino de una respuesta típica de la "liberación forzada" en el ámbito de lo sexual, y de la convencionalización típica de una época no conformista.

En una postura abiertamente conservadora, Schelsky cree que actualmente hemos ido demasiado lejos en la emancipación de la vida sexual, y por eso su propuesta es "instaurar nuevas tradiciones" en este ámbito. El autor habla de un relajamiento de la moral, resultante de un reemplazo de los cánones religioso-metafísicos por el dogmatismo de lo natural en el sentido biológico. Este relajamiento se traduce, por ejemplo, en un aumento de las posibilidades y libertades sexuales extramatrimoniales, y en un constante proceso de desexualización y resexualización de las estructuras sociales.

Partiendo de su afirmación según la cual el papel que asume lo sexual en una sociedad determinada está condicionado por la estructura del contexto social, Schelsky dirá que el rasgo

fundamental del comportamiento sexual actual es la *"asimilación del hábito erótico-sexual al moderno comportamiento típico del consumo"*[419].

Uno de los motivos de esta debilidad de la moral con respecto a lo sexual sería la eliminación del "peligro de engendrar" (nótese la cercanía de esta idea con la argumentación de la iglesia católica al respecto). La relación sexual, bajo estas nuevas circunstancias, deja de ser un asunto social y se transforma en algo privado. Al suprimirse este riesgo surge como consecuencia inevitable, según su opinión, el enfoque desde el punto de vista del placer. Se eliminan así las relaciones personales perdurables del contacto sexual. Esto, sumado a una búsqueda exagerada del placer, hace que la relación sexual se convierta en un bien de entretenimiento. Se produce así *"una decadencia en la práctica y el ejercicio erótico de la sexualidad a favor de un creciente interés en la mera consumación sexual"*[420]. La actividad sexual, en esta sociedad de funcionarios y consumidores, es una vía de escape de las tensiones psíquicas, no se trata de un verdadero placer, sino de un medio sedativo.

Esta idea del "verdadero placer" es relativa. Adorno y Horkheimer consideran que el placer es una construcción social. Para la naturaleza sólo hay satisfacción de necesidades, el origen del placer es, según ellos, la enajenación. Desde esta óptica podríamos hablar de un nuevo tipo de placer en la sociedad actual.

[419] SCHELSKY, Helmut. Op. cit., p. 154.
[420] Ibidem, p. 159.

Apartado IV

Acerca de la Inmigración

Inmigración masiva en la Argentina: un aluvión transformador

La llegada del contingente de inmigrantes alemanes del Volga que fundara las aldeas tomadas como campo de investigación de este trabajo se enmarca dentro de un proceso histórico nacional, con características que es necesario tener en cuenta en la contextualización del fenómeno estudiado. Eso es lo que intentaremos en este apartado.

Durante las últimas décadas del siglo XIX se inicia en Argentina un proceso de inmigración masiva, que es uno de los puntos-eje en los que se basa el plan de la élite gobernante para sustituir la vieja estructura del país, heredada de la sociedad colonial, por una estructura inspirada en los más avanzados países occidentales. En términos de Dardo Cúneo, se trata del paso de la "República pastora" a la "República liberal". Este plan, entonces, tenía tres fundamentos:

- Inmigración masiva.
- Educación universal y obligatoria.
- Importación de capitales y desarrollo de formas de producción modernas, con una agricultura, una ganadería y una industria, y la implantación de una red adecuada de transportes.

El propósito de la inmigración masiva no era únicamente "poblar el desierto". Respondía prioritariamente a dos criterios: uno económico (cubrir la falta de mano de obra y abaratar los costos de los salarios), el otro, quizás el más importante, era la modificación sustancial de la composición de la población nacional: *"La República liberal necesita... cubrir la vacancia de una clase media agraria que no se ha dado en ella. Y la quiere blanca. La República liberal descarta al mestizo y al mulato, es decir, a su propio pueblo; no confía en ellos como*

instrumento de sociedad, los aleja de ella"[421]. El paso de un tipo de sociedad tradicional a una estructura industrial moderna era visto como una transformación racial y no como el paso de una estructura social a otra: *"En el lenguaje de la época se trataba de 'traer la Europa a América', de europeizar la población del interior, considerada factor principalísimo de inestabilidad política y de formas atrasadas de economía"*[422].

La revolución que había iniciado y llevado a cabo el movimiento independentista nacional era obra de una minoría ilustrada, inspirada en las ideas iluministas y racionalistas del siglo XVIII, que aspiraba a establecer un Estado nacional sobre la base de una Constitución liberal, y realizar el mismo programa económico y político que las burguesías europea y estadounidense conducían en sus países. Para los estratos populares el movimiento significó una independencia en términos más concretos e inmediatos que nacionales. Por este contraste entre las élites y el pueblo se produce, según Gino Germani, la década de anarquía que sigue a la independencia y el desemboque en una dictadura que prolonga la estructura social tradicional aunque liberada de los vínculos coloniales españoles. En este contexto la organización nacional debía apoyarse, según Germani, en la renovación de la estructura social del país, especialmente su elemento humano: *"Esta actitud... se veía también reforzada por las ideas... con respecto al papel de los factores raciales en el carácter nacional"*[423] .

Sarmiento, uno de los portavoces de estas ideas, escribía en "El Nacional" por septiembre de 1855: *"Somos repúblicas militares agangrenadas por cinco sistemas sucesivos de milicias, y forzadas a crear otra nueva que nos empobrece y perturba. ¿Todo por qué? Por hacer que unos tres millones de brutos huelguen a campo abierto, ariscos, produciendo un tercio de lo que debieran producir, estorbando la población y la cultura del suelo, y forzándonos a llevar un sable para defenderlos de otros brutos que los roban todos los días, a despecho de millones que nos cuesta la defensa del ganado arisco"*[424].

[421] CÚNEO, Dardo. "Memoria sobre inmigración". En: CÚNEO, Dardo y otros. *Inmigración y nacionalidad*, p. 20 – 21.
[422] GERMANI, Gino. *Política y sociedad en una época de transición. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas*, p. 288.
[423] Ibidem, p. 242.
[424] Citado por CÚNEO, Dardo. Op. cit., p. 20.

Los ideólogos de esta transformación consideran necesario un cambio total del personaje en escena: hay que reemplazar al nativo por el inmigrante europeo. Toda propuesta de colonización a partir del hombre nativo será desoída, la posibilidad inmigratoria, la del blanco importado, es la única opción. Se irá en busca de la inmigración con bondadosos ofrecimientos: tierras fértiles, protección, amplios beneficios, expuestos en una profusa operación de propaganda. En busca de familias con mayoría masculina se envían agentes y delegados, acompañados por libros y folletos impresos en idiomas europeos, que hablan de la generosidad del suelo y las instituciones liberales del país, de la abundancia y la felicidad al alcance de todos.

Esta disponibilidad inmigratoria nacional coincide con factores de generación de emigración a nivel internacional. La Revolución Industrial mostraba sus consecuencias: las industrias emergentes no lograban absorber a la gran masa de desocupados generada principalmente por el abandono de la agricultura y la intensificación de la ganadería que había impulsado. Quienes trabajaban estaban sometidos a la explotación, y existía una gran cantidad de desocupados. Es entonces cuando los gobiernos de Inglaterra, Francia y Alemania comienzan a promover la emigración hacia zonas coloniales, con dos objetivos: ampliar el comercio exterior a través de un aumento de la población consumidora de productos industrializados provenientes de Europa, y encontrar una vía de escape para los conflictos sociales suscitados por la miseria.

Pero pasada la primera mitad del siglo XIX la situación cambió en el noroeste europeo, y disminuyó la emigración de esta zona. En cambio, comienza a crecer la del sureste (Italia y España sobre todo), que se encontraba en peor situación económica. De allí provendrá el grueso del contingente inmigratorio que llega a Argentina: *"'Son las regiones de España que continúan viviendo en la somnolencia económica del pasado, son las regiones de Portugal que no han sido tocadas todavía por el espíritu nuevo, son las regiones de la extrema Italia meridional, sur de Nápoles y Sicilia. La emigración seguirá siendo saldo de Europa"*[425]. Estos inmigrantes que llegan al país son en general mano de obra no calificada y de bajo nivel cultural.

[425] Ibidem, p. 35.

Germani distingue tres períodos en el proceso de la inmigración masiva de ultramar en relación al volumen del saldo de la población dejado por cada uno de ellos:

- De 1880 aproximadamente a 1930: es un período de inmigración creciente sólo interrumpido por la Primera Guerra Mundial. Si bien la inmigración comenzó a partir de la segunda mitad del siglo XIX, hasta 1880 el promedio del saldo inmigratorio fue inferior a los 10.000 anuales. En la década del ’80 la cifra aumenta a 64.000, y el máximo se logra durante la primera década del siglo XX (112.000), sobre todo en los años anteriores a la Primera Guerra Mundial, en que llegó a ser de 200.000. Después del conflicto bélico, la década del ’20 nuevamente registró saldos altos.
- De 1947 a 1951, con un repunte de la inmigración luego de la interrupción provocada por la depresión mundial, cambios políticos en nuestro país y en los países de emigración europeos, sobre todo Italia. Pero en el quinquenio que comprende de 1947 a 1952 se registra un promedio anual de 90.000 aproximadamente. De 1952 a 1958 se aprecia un nivel muy reducido de ingreso de inmigrantes.
- Lo que el autor llama el “período actual” (década del ’60), con bajos niveles inmigratorios y mayor importancia de la inmigración de países vecinos, iniciada a mediados de 1930.

Esta masa inmigratoria fue la principal contribución al enorme crecimiento de la población argentina, que de poco más de 1.700.000 habitantes en 1869 pasó a tener más de veinte millones en 1959, es decir, registró un aumento de doce veces en noventa años. La proporción de extranjeros en la población total llegó a ser una tercera parte, y se mantuvo así durante cuatro décadas.

Casi la mitad de los inmigrantes que ingresaron de ultramar eran italianos, la tercera parte españoles, y el resto —una quinta parte aproximadamente— polacos, franceses y alemanes, en este orden de importancia numérica. La inmigración rusa (sobre la que se ocupa este trabajo) se produjo en mayor número a fines del siglo XIX y principios del XX, y luego en la década posterior a la Primera Guerra Mundial.

Además de esta composición según nacionalidades, el contingente inmigratorio se caracterizaba por su alta tasa de masculinidad y predominio de las edades adultas. Son varios los factores que influyen en el hecho del predominio masculino, pero de los más importantes uno es que el gobierno nacional busca principalmente hombres, y que además son éstos los que se arriesgan a semejante travesía, y generalmente la familia, cuando son casados, queda a la espera de la confirmación de la posibilidad de lograr una situación mejor, o de la estabilización del que viajó en el país que lo recibe. En cuanto a la mayoría de adultos, es en parte consecuencia de lo anterior, pero también está relacionado con la mayor mortandad de niños en el viaje. Confrontando los censos nacionales de 1869, 1895 y 1914 se verifica que en la población extranjera el 71,7 % es masculina en el primero, el 63,3 % en el segundo y el 62,5 % en el tercero.

Como ya se ha insinuado la mayoría de los inmigrantes pertenecían a los estratos más pobres de los países de los que venían. La tres cuarta parte de los que hasta 1890 declaraban una ocupación eran agricultores. Si bien una parte de estos inmigrantes se radicó en áreas rurales, y contribuyó con su trabajo a implantar una agricultura en sentido moderno, en términos generales se trató de un fenómeno urbano. Hubo un proceso de concentración geográfica de la población en dos sentidos: en ciertas regiones del país, y especialmente en las ciudades. Tomando datos de la División Estadísticas de la Dirección Nacional de Migraciones del período 1916 – 1925, Marta Costa grafica numéricamente la concentración en regiones:

- En Tucumán, Salta, Jujuy, territorio de los Andes, Santiago del Estero, Chaco, Formosa, Corrientes y Misiones: 21.585 inmigrantes.
- Buenos Aires, Santa Fe, Córdoba, Entre Ríos, sur de San Luis y La Pampa: 171.435 inmigrantes.
- Mendoza, San Juan, Catamarca, La Rioja y norte de San Luis: 24.388 inmigrantes.
- Neuquén, Río Negro, Chubut, Santa Cruz y Tierra del Fuego: 6.500 inmigrantes.

A pesar de su origen rural (la propuesta prendió en los campesinos empobrecidos más que en los obreros urbanos), la mayoría se fue a las ciudades, y casi la mitad se concentró en la zona metropolitana de Buenos Aires, a lo que contribuyó en gran manera la dificultad del recién

llegado por transformarse en propietario de la tierra: *"Buenos Aires, en la provincia de su nombre, y Rosario, en la provincia litoral de Santa Fe, monopolizan en sus contornos los bienes de la inmigración"*[426] . Cúneo también considera que uno de los factores que influye en este proceso es la mayoría de hombres solteros entre los inmigrantes: *"El hombre solo, sin mujer, sin familia, no se aventurará por las rutas de internación en el país. Será, preferentemente, tropa urbana"*[427]. De este modo las zonas del este del país, llanuras fértiles próximas a los puertos, acogen más del 70 % de la población en este período. José Luis Romero patentiza el crecimiento urbano en cifras contundentes: de 23.000 habitantes en 1869, Rosario pasó a tener 91.000 en 1895 y 222.592 en 1914. Buenos Aires pasó de 663.000 a 1.575.000 en 1914.

En lo referente al poblamiento rural del país por parte de la inmigración, que supuestamente era uno de sus principales objetivos ("poblar el desierto"), fracasó principalmente, como ya dijimos, porque se topó con la estructura de distribución de la tierra pre-existente: el latifundio. Desde la época colonial, pasando por los regímenes posteriores a la declaración de la independencia, y aún en el proceso de organización nacional, la propiedad de la tierra, debido a su sistema de distribución, tendió a concentrarse en un número reducido de familias. Este fue uno de los principales escollos para frenar el asentamiento de los inmigrantes en las áreas rurales desiertas o semidesiertas del país. A esto debe sumarse el limitadísimo acceso a la propiedad de la tierra por parte de los recién llegados. En vez de realizarse una política de colonización en que el inmigrante tuviera un acceso gratuito o a bajo costo de sus tierras, la "colonización" estuvo a cargo de compañías o individuos que organizaban las colonias y subdividían las tierras persiguiendo fines lucrativos, lo que originó una gran especulación. Por otro lado los propietarios de grandes extensiones de tierra preferían arrendarlas a enajenarlas. Y por si esto fuera poco, a medida que se desarrollaba la actividad agrícola y ganadera por el impulso inmigratorio, la tierra se valorizaba cada vez más, aumentando las dificultades para obtenerla en propiedad. De hecho las cifras demuestran que de los inmigrantes que ingresaron después de 1900, muy pocos pudieron transformarse en propietarios de las tierras que explotaban.

[426] Ibidem, p. 53.
[427] Ibidem, p. 52.

Como resultado de este proceso, sólo pocos inmigrantes se asientan de manera estable en el campo como propietarios, una cantidad bastante mayor accede a la tierra sólo en arriendo, la mayoría se fija en las ciudades, y el resto regresa a su país o emigra a otro. Esta fue, según Cúneo, la contradicción insalvable de la República liberal, que *"está armada —y no dejará de estarlo— sobre las formas de propiedad territorial de la República pastora"*[428]. Seguirán coexistiendo un enunciado de República liberal y una realidad de República pastora.

El autor trae a colación una poco casual coincidencia: en el mismo año en que se dicta la ley de inmigración (1876) se hace lo propio con la primera ley nacional de tierras y colonias, que permitía la venta de tierras en lotes de hasta 80.000 hectáreas a una sola persona, y no prohibía el traspaso de certificados o títulos provisorios, lo que posibilitaba la posesión de varios lotes por una sola persona. Así, citando lo que llama la "crítica socialista" de Enrique Dickmann en su trabajo "Población e inmigración" (1946), Cúneo concluye que *"'no se ha querido ni se quiere... poblar el país con hombres libres, con productores autónomos dueños de sus propios medios de producción, que en este caso sería la tierra, sino tener mano de obra abundante y barata que fue y es aún el desiderátum de nuestro gobierno terrateniente'"*[429].

El resultado no fue entonces el poblamiento de las extensas áreas rurales semidesiertas, sino la inyección de una abundante mano de obra urbana, absorbida por la expansión del comercio externo e interno, el general aumento de la riqueza, el aumento de las actividades del Estado (construcción de obras públicas, especialmente ferrocarriles), y el surgimiento y desarrollo de la industria en las dos últimas décadas del siglo XIX. En menor medida la inmigración también fue un aporte de mano de obra rural, pues algunos permanecieron en el campo como peones asalariados.

A pesar de la urbanización de la masa inmigratoria, fueron de todas formas los inmigrantes europeos los que permitieron la expansión de la actividad agrícola. Su participación en el sector ganadero será más reducida, quedará sobre todo en manos del trabajador rural criollo, que no se

[428] Ibidem, p. 47.
[429] Ibidem, p. 50 – 51.

adaptaba al trabajo agrícola. Los nativos también predominaban en las actividades de tipo artesanal, las industrias domésticas, la burocracia pública y el servicio doméstico.

Ahora bien, ¿cuál fue el impacto socio-cultural de la incorporación de este aluvión inmigratorio a la población nacional? En opinión de Gino Germani no se trató de una "absorción" de una masa extranjera que llega a asimilarse, parecerse e identificarse con la población nativa, sino que por el contrario *"implicó la virtual desaparición (en regiones y centros de inmigración) del tipo social nativo preexistente, a la vez que la destrucción de parte de la estructura social que le correspondía"*[430]. Varios son los factores que conducen a este resultado:

- El carácter masivo de la inmigración, que incorporó un contingente elevado de extranjeros, tanto en términos absolutos como relativos.
- Al comienzo del proceso la población nativa no era demasiado grande en términos absolutos, y tampoco en términos relativos, puesto que se encontraba diseminada en un territorio muy vasto, por lo que la densidad era extremadamente baja.
- Los extranjeros se concentraron geográficamente (en ciertas regiones y centros urbanos) y demográficamente (según edades y sexos).
- El aumento posterior de la población nativa se debió a la incorporación de los hijos de inmigrantes.
- Los extranjeros predominan en los sectores de la nueva estructura social que reemplaza a la tradicional: la industria.
- En las provincias los problemas se acentuaban, pues en tanto la población nativa estaba diseminada, los inmigrantes se agrupaban en colonias mayoritariamente homogéneas en relación a su nacionalidad.

Si el volumen absoluto de la población nativa que recibe a la inmigración es bajo, razona Germani, su "capacidad de asimilación" o "límite de tolerancia" también lo es. Por eso es que el tipo social nativo predominante, el gaucho, tenderá a desaparecer.

[430] GERMANI, Gino. Op. cit., p. 266.

El gaucho, tipo humano propio de la ocupación predominante y de las condiciones sociales del campo durante la época colonial, era un cuidador de ganado que trabajaba en relación de dependencia del estanciero, con el que tenía una relación de adhesión personal antes que de asalariado. Gozaba de una amplia libertad concreta, lo orientaban los valores de la habilidad personal y el coraje. No poseía hábitos de regularidad, ahorro, previsión y cálculo racional, no aspiraba a la propiedad de la tierra o al ascenso social. Consideraba inferiores los trabajos agrícolas y sedentarios, y respondía a las necesidades de la ganadería en un nivel técnico muy primitivo. Todos estos rasgos eran considerados negativos por la élite gobernante y el proyecto de país que pretendían concretar. Y el inmigrante europeo poseía justamente las características opuestas: actitud agrícola, ahorro, aspiraciones de ascenso. El impacto de su incorporación disolvió las viejas formas tradicionales.

Además el inmigrante no se despojó de su cultura, sino que trató de reafirmarla, y tal reafirmación fue más acentuada en los grupos a medida que más se alejaban de la cultura latina o hispana. Empleaban usualmente el idioma de origen, leían periódicos en su lengua, fomentaban la adhesión a su patria natal en sus asociaciones, se casaban con sus compatriotas en la medida de lo posible, algunas colonias agrícolas elegían sus propias autoridades, conducían la educación de sus niños.

Un tratamiento especial merece su desinterés por la participación en la vida política del país. Gori, ciado por Germani, sostiene que el inmigrante *"tuvo puestas sus miras más en el consulado de su país como agente de gravitación legal, que en los representantes de la autoridad provincial o nacional, de los cuales solía desconfiar y de quienes no pudo prescindir"*[431]. Uno de los objetivos de la inmigración había sido la incorporación de una base humana estable para el funcionamiento de la democracia. ¿Por qué no se logró sino muchos años después? Las razones son varias. Desde el punto de vista legal la nacionalización no significaba ninguna conveniencia económica o de otro tipo. Además la mayoría de los inmigrantes tenían el firme deseo de no perder su nacionalidad de origen. A esto se suma, según Germani, el bajo nivel educacional de

[431] Ibidem, p. 269.

los extranjeros que ingresaban, y el hecho de que muchos de ellos tampoco tenían participación política en su país de origen.

Esto jugó un importante papel en el paso de los gobiernos de élites (democracia de participación limitada) a los gobiernos de clase media (democracia de participación "abierta") en nuestro país. Durante 30 o 40 años las personas nacidas en el extranjero eran más que las nacidas dentro del país, esto, junto a la doble concentración de las primeras —geográficamente y por edades, justamente en el grupo etáreo más significativo para la vida política, adultos mayores de 20 años—, lo que en términos electorales implicaba que *"justamente donde mayor importancia podía tener la participación en el voto, entre el 50 y el 70 % de los habitantes se hallaba al margen de su ejercicio legal"*[432]. Germani considera probable que los efectos políticos de la aparición de la clase media se vieran retardados por su composición mayoritariamente extranjera, lo que constituiría el mismo motivo que produjo el fracaso de la formación de un partido que pudiera representar a las clases populares.

Sin embargo, a pesar de todos estos problemas, el autor considera que 60 años después del inicio del proceso de inmigración masiva, se había logrado una *"fusión de los distintos componentes argentinos y extranjeros en una unidad nacional relativamente integrada"*[433], por la confluencia de varios factores: el creciente papel de los descendientes de los inmigrantes, la interrupción de la inmigración masiva desde 1930, las características de las dos principales corrientes inmigratorias (italianos y españoles) y su participación en la actividad social.

Germani considera varias dimensiones para analizar este "proceso de síntesis":

- La "adaptación" personal del inmigrante al nuevo medio: el costo debe haber sido elevado, y eso puede apreciarse en varios hechos, como la gran cantidad de regresos, los fracasos parciales en la colonización, los sufrimientos y penurias relatados en los documentos y la literatura sobre el tema.
- La participación en las distintas estructuras de la sociedad de inmigración: esta participación, como vimos, fue elevada en la estructura económica. En el orden de las

[432] Ibidem, p. 300.
[433] Ibidem, p. 274.

instituciones domésticas representó un elemento organizador. Específicamente en el asentamiento rural tendieron a reproducir sus propios tipos familiares, caracterizados por grandes núcleos centrados en la autoridad paterna, con relativa subordinación de la mujer, y convivencia de varias generaciones. Además por su alta tasa de masculinidad se mezclaron con el nativo o con inmigrantes de otro origen a través del matrimonio. El matrimonio mixto fue un importante factor en este proceso de "síntesis", sobre todo porque en la mayoría de los casos la madre, el principal "agente socializador", era nativa. En el ámbito político, como ya dijimos, su participación fue nula. Serán sus hijos los que ingresen en esta escena, para modificarla sustancialmente.

Otra forma de participación se plasmó en las asociaciones voluntarias creadas por las distintas colectividades. Si bien en principio se pensó que podían constituir un peligro para la integración de la sociedad nacional, poco a poco se vio que podían actuar como intermediarios entre los grupos de inmigrantes y la población nacional, aun cuando pudieran mantener sus tradiciones de origen. Además muchas de esas asociaciones estaban inspiradas en los mismos valores que predominaban en la Argentina de esa época: democráticos liberales o progresistas. Por otro lado la incorporación de los hijos de los inmigrantes a las mismas asociaciones hizo que fueran perdiendo poco a poco su carácter étnico específico.

- El "grado de aculturación", es decir, "*el grado en que han internalizado valores y pautas de comportamiento que son propias de la sociedad de inmigración*"[434].
- Y el grado de identificación con la sociedad nacional a la que han inmigrado. La obvia vinculación de estos dos últimos puntos hace que el autor los trate en forma conjunta. En este sentido dirá que dentro de la cultura rural lo que se produjo no fue la asimilación del inmigrante a la cultura nacional, o de ésta a alguna de las corrientes extranjeras más numerosas, sino que por un proceso de "sincresis" surgió un tipo cultural nuevo, en el que pueden reconocerse aportes de distintos grupos, resignificados por el nuevo contexto. En la zona metropolitana es manifiesta la influencia italiana en el lenguaje, los modales, alimentos y otras costumbres. El aporte español se confunde más fácilmente por la similitud con muchos elementos criollos. Citando a José Luis Romero, Germani sintetiza

[434] Ibidem, p. 275.

> su hipótesis en esta dimensión: "*Se trataría de una masa* [la generada en este proceso] *'de carácter híbrido, resultante de los elementos extranjeros y criollos que la constituyen y que coexisten en ella sin que se resuelva predominio alguno en uno u otro sentido'*"[435].

En este período de la historia nacional que estamos considerando se produce un importantísimo cambio de la estructura social, en el que serán factores de capital importancia el rumbo que ha adquirido el desarrollo económico, y la incorporación de la masa inmigratoria a la población nacional. Se pasa de una estructura social típica de una sociedad tradicional, en la que prácticamente no existen estratos medios, y la población está polarizada en dos estratos: la élite y la clase popular, de gran número, a una estratificación en la que las capas medias adquieren una gran significación. También hay un cambio interno de las clases: surgen estratos medios urbanos dependientes, crecen los empresarios del comercio y la industria, y en las capas populares adquieren mayor importancia los obreros urbanos a expensas de los trabajadores rurales.

Los extranjeros se situarán mayoritariamente en estos nuevos estratos en surgimiento: en la clase media en expansión y en el nuevo proletariado urbano industrial. Los nativos, como ya hemos visto, predominarán en las actividades propias de la sociedad tradicional que se está transformando. Y justamente estos sectores nacientes serán quienes den vida a los nuevos protagonistas que aparecen en la vida política nacional y la transforman: la Unión Cívica Radical, como representante de los sectores medios, y el movimiento obrero.

Por las últimas décadas del siglo XIX el naciente proletariado industrial comenzaba a exigir mejoras en su situación a través de reiteradas huelgas. Los organizadores de estas manifestaciones eran sobre todo obreros extranjeros, que introdujeron nuevas ideas y lenguaje al escenario político argentino debido a cierta preparación revolucionaria que habían adquirido en sus países de origen. La tensión obrera fue creciendo, sobre todo con la disminución de salarios que provocaba la inflación, y este clima coincidió con la inquietud de los grupos políticos que se preparaban para abrir fuego contra el gobierno y su unicato (gobiernos de Roca y Juárez Celman).

[435] Ibidem, p. 280 – 281.

En los inicios de 1890 un club socialista de obreros alemanes formó un "comité internacional" para organizar la celebración del 1º de mayo en Buenos Aires. El acto, que reunió a casi 3.000 obreros, sentó las bases de una organización de trabajadores que presentó al Congreso un petitorio exponiendo sus pretensiones. Poco antes los grupos políticos adversarios del juarismo habían fundado la Unión Cívica, un nuevo partido que estaba al margen del incipiente movimiento obrero, y representaba a los sectores republicanos y democráticos de las clases tradicionales, y a una clase media que comenzaba a interesarse por la política: *"Así nacieron, casi al mismo tiempo, dos grandes movimientos de distinta índole, uno que aspiraba a representar a las clases medias y otro que quería ser la expresión de la nueva clase obrera"*[436].

Luego del fracaso de su revolución del 26 de julio de 1890, la Unión Cívica, transformada en Unión Cívica Radical por cambios internos, siguió aumentando su fuerza, alimentada por sectores rurales opuestos a los grandes latifundistas, y por un vasto sector de inmigrantes e hijos de inmigrantes que comenzaban a integrarse a la vida política, dándole fuerza al movimiento en las ciudades. El 4 de febrero de 1905 Yrigoyen, su líder, desencadena otro movimiento revolucionario con gran repercusión, pero que es nuevamente sofocado por el gobierno y se utiliza como excusa para intensificar la persecución del movimiento obrero. Este último también había crecido al hilo del aumento de la actividad industrial y el desarrollo del sentimiento de clase entre los trabajadores. Las huelgas aumentaban, y sólo la hostilidad entre los socialistas y anarquistas actuaba como freno de su operatoria. Alfredo Palacios, desde el Congreso, lograba algunas leyes sociales que implicaban un cambio de la actitud del Estado ante los trabajadores.

La oposición del radicalismo y la creciente violencia del movimiento obrero, cuyo punto cúlmine fueron las huelgas de 1909 y 1910, hacían cada vez más difícil la defensa de los intereses conservadores. La breve estancia de Roque Sáenz Peña en el poder, representante del sector más progresista de la vieja oligarquía, dejó un elemento imprescindible para el cambio del campo político nacional: la ley electoral, instrumento legal que abrió el paso para el acceso del radicalismo al poder. Habría que esperar varias décadas para que esta democracia de sectores

[436] ROMERO, José Luis. *Breve historia de la Argentina*, 1993, p. 102.

medios se transformara en una democracia de masas. Pero los cambios a los que en gran medida contribuyó la inmigración masiva en el ámbito político habían comenzado a hacerse manifiestos.