

**HABITUS, CONCIENCIA Y DESEO O LA INTIMIDAD
ATRAVESADA POR EL ESPACIO PÚBLICO***

ERIC FASSIN **

Universidad de París VIII · Francia

*Conferencia dictada el 11 de marzo del 2011 en el marco del Taller Interdisciplinario: Estudios Feministas, Nación y Tecnocultura, realizado en la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

**eric.fassin@gmail.com

Artículo de reflexión recibido: 7 de diciembre del 2012 · aprobado: 23 de marzo del 2013

RESUMEN

Este artículo propone la hipótesis de que tomar en consideración la existencia del espacio público permitiría que disciplinas como la Sociología o la Antropología entendieran la manera como se incorporan las normas sexuales y sexuadas en la sociedad contemporánea. Para ello se plantea una revisión crítica del concepto de *habitus*, retomando algunos aportes de Marcel Mauss, Pierre Bourdieu y Judith Butler, con el fin de sugerir que hoy no incorporamos, de manera ciega o totalmente inconsciente para nosotros mismos las normas sociales, sino que, por el contrario, encarnamos una identidad teniendo conciencia parcial de las normas. También nos permitiría entender que estas se encuentran en disputa y son objeto de debate público y de controversia.

Palabras clave: *espacio público, habitus, sexualidad, normas sociales.*

**HABITUS, CONSCIOUSNESS, AND DESIRE,
OR PRIVACY PENETRATED BY PUBLIC SPACE**

ABSTRACT

The article formulates the hypothesis that taking into account the existence of public space would allow disciplines like sociology or anthropology to understand how sexual and gender-based norms are incorporated into contemporary society. To that effect it carries out a critical review of the concept of *habitus*, taking up some of the contributions of Marcel Mauss, Pierre Bourdieu, and Judith Butler, in order to suggest that we do not incorporate social norms blindly or totally unconsciously, but rather take on an identity with partial awareness of those norms. Such an approach would also allow us to understand that said norms are in dispute and are the object of public debate and controversy.

Keywords: public space, habitus, sexuality, social norms.

**HABITUS, CONSCIÊNCIA E DESEJO OU A INTIMIDADE
ATRAVESSADA PELO ESPAÇO PÚBLICO**

RESUMO

Este artigo propõe a hipótese de que levar em consideração a existência do espaço público permitiria que disciplinas como a sociologia ou a antropologia entendessem a maneira como se incorporaram as normas sexuais e sexuadas na sociedade contemporânea. Para isso, propõe-se uma revisão crítica do conceito de *habitus*, ao retomar algumas contribuições de Marcel Mauss, Pierre Bourdieu e Judith Bluter, com o objetivo de sugerir que hoje não incorporamos, de maneira cega ou totalmente inconsciente para nós mesmos, as normas sociais, mas que, pelo contrário, encarnamos uma identidade tendo consciência parcial das normas. Também nos permitiria entender que estas se encontram em disputa e são objetos de debate público e de controversa.

Palavras-chave: espaço público, habitus, sexualidade, normas sociais.

En este artículo haré referencia a los vínculos que se pueden establecer entre *habitus*, conciencia y deseo, asumiendo que la intimidad está atravesada por el espacio público.

En un contexto hispanófono, el espacio público, en el sentido en que yo lo entiendo, hace alusión a un escenario de debate, de controversia, de polémica y de representación. Hace referencia a la discusión abierta por el libro de Jürgen Habermas sobre el espacio público (1988). Y si bien ya se ha discutido mucho, problematizo de nuevo esta definición, esta visión idílica, del espacio público propuesta por Habermas, ya que me parece importante tomar en consideración las críticas que se hicieron a la misma, desde autores como Nancy Fraser hasta Michael Warner. En términos generales, estas críticas pretenden introducir una lógica radical a esta perspectiva liberal del espacio público o, en otras palabras, plantear el tema de la dominación. Así mismo, estos enfoques críticos sobre el espacio público permitieron formular la cuestión de lo contrapúblico o de los contrapúblicos, es decir, de aquellos que no tienen acceso al espacio público pero que, sin embargo, intentan hacer escuchar su voz a través de movimientos sociales u otro tipo de manifestaciones.

Cuando hablo de espacio público lo hago en este sentido: como espacio de representación pública que conserva una historia ligada al devenir mismo del liberalismo desde el siglo XVIII y, por tanto, vinculado a la división del mundo en dos esferas —la pública y la privada—, así como a un conjunto de transformaciones sociales, tales como el desarrollo de los medios de comunicación, de diferentes tecnologías y del cine en particular, a los cuales me referiré más adelante.

No hablo aquí del espacio público en un sentido físico o espacial. Desde luego, soy consciente de que esto plantea un problema, a saber: ¿qué relación hay entre estas dos acepciones que tiene el espacio público? Considero que no existe una distinción tan clara entre ambas, pues la primera es bastante concreta y la segunda también se ha organizado por representaciones. Sea cual sea la respuesta, no voy a resolver el problema teórico de la articulación entre estas dos concepciones. Sin embargo, sí quiero dejar en claro que en esta ocasión me limitaré al uso de la definición de espacio público como espacio público de representación.

Ahora bien, es necesario pensar el tema de la representación en todas sus dimensiones. Por mi parte, no solamente me intereso en las

representaciones artísticas. En francés, el concepto de representación no alude únicamente al sentido teatral o performativo de esta, sino también al sentido político de la representación nacional, por ejemplo. Así, me refiero a cuestiones tales como el debate que tuvo lugar alrededor de lo que se llamó en Francia “la paridad”, la ley que instituía, teóricamente, una igualdad de participación de los hombres y las mujeres en la vida política a través de las elecciones. Este es el contexto en el que se inscribe la presente reflexión en torno al espacio público. Para avanzar en la argumentación, en seguida me refiero a una cuestión de orden teórico: la razón por la cual muchos científicos sociales, sociólogos, antropólogos, etc., se resisten en Francia y en otras partes del mundo a tomar en serio el espacio público.

Es común escuchar que el espacio público es un lugar de dominación, por lo tanto, de exclusión de los subalternos. Puesto que el trabajo crítico de la sociología o la antropología consiste en buscar más allá de ese lugar para lograr aprehender la verdad de la experiencia de los sujetos dominados —en un empeño por darle la palabra a quienes no la tienen—, la única manera de acceder a dicha experiencia es retirando “la pantalla” que representa el espacio público. Esta manera de asumir la cuestión equivale a no tomar en serio el espacio público, considerándolo simplemente como un escenario de ilusión. En este sentido, el espacio público sería, en el fondo, una pantalla ideológica y el trabajo de las ciencias sociales consistiría en acceder a la realidad que se oculta detrás de esta.

Propongo que hay que intentar generar otra concepción del espacio público, inspirándonos en las reflexiones sobre el poder, propuestas por Michel Foucault (1984 y 2001), incluso si este ejercicio resulta paradójico, teniendo en cuenta que Foucault no se interesó realmente en el espacio público como tal. La cuestión sobre la emergencia de una opinión pública en el siglo XVIII, es decir, aquel relato e ilusión liberal, nunca fue objeto de sus reflexiones, sino que, por el contrario, fue observado por dicho autor con desconfianza. Aún así, me serviré de su definición del poder con el fin de desarrollar mi argumento, pues no son contradictorios.

El poder, para Foucault (2001), no es simplemente aquello que imposibilita, que impide, sino también aquello que genera, que produce y hace existir. En este sentido, considero que la esfera pública

es, precisamente, un escenario de poder que contribuye a construir y a generar sujetos. Dicho de otra manera, es necesario cuestionar la idea de que para acceder al sujeto mismo y a los sujetos dominados en particular, es preciso retirarse, alejarse de la ilusión misma que representa dicha esfera. Por el contrario, los sujetos se constituyen en esta esfera, que establece las condiciones mismas de su existencia en el ámbito público.

Llegados a este punto, creo indispensable proponer una distinción. Si bien es sensato adherir al argumento crítico que propone, contra la ideología liberal, que el espacio público es excluyente y que, por tanto, no todo el mundo tiene acceso al mismo, particularmente los excluidos, considero que esta proposición no impide la existencia o, mejor, no se contradice con la propuesta que he desarrollado aquí: que todos los sujetos se encuentran atravesados por el espacio público, aun cuando no tengan acceso al mismo. Dicho de otra manera, no todo el mundo tiene acceso al espacio público, pero el espacio público abarca a todas y a todos los sujetos. Lo anterior no implica que debamos dejar de interesarnos en aquellos que no tienen acceso a la palabra.

Para ilustrar mi argumento, presentaré un ejemplo que considero revelador. Me refiero al trabajo de una de mis colegas antropólogas, Christelle Hamel, quien se interesó, en su tesis de doctorado, por las prácticas sexuales de las minorías racializadas —normalmente inmigrantes provenientes del norte de África— asentadas en los suburbios, es decir, en los barrios pobres localizados alrededor de las grandes ciudades de Francia (Hamel 2003). Ella trabajaba sobre estos temas justo cuando estalló una fuerte controversia en torno a lo que fue denominado como *tournantes*, las violaciones en grupo, una práctica que, en el sentido común, caracterizaba la cultura de los suburbios, en particular la de los jóvenes pobres de origen extranjero.

En una de sus entrevistas, un muchacho de esos suburbios se enorgullece de violar a las mujeres y le dice a Christelle Hamel: “Nosotros, nosotros le hacemos eso a la burguesía”. Sin duda esta es una expresión bastante extraña que, sin embargo, me parece bastante clara. Lo que, a mi modo de ver, quiere decir el muchacho es: primero, “yo violo a las mujeres”; segundo, “no me avergüenzo de ello”. Creo que esto puede interpretarse, en otros términos, como una enunciación que afirma: “yo sé muy bien que tú eres una mujer de clase

media, blanca, que tienes además una imagen de la gente como yo”. Se trata de declarar: “Tú tienes una imagen preconstruida de mí. Para ti, somos unos bárbaros, unos salvajes y particularmente unos salvajes sexuales. Pues bien, siendo así, sí, soy un bárbaro”.

Lo que resulta revelador es justamente el hecho de que aun cuando este joven no tiene acceso al espacio público, sabe muy bien lo que se dice y se piensa de él en dicho escenario. Y esta es una experiencia compartida por todas y todos aquellos que en Francia, y en otros lugares, saben perfectamente lo que se dice, lo que se piensa de ellas y de ellos, aun cuando no tengan acceso al espacio público. Así, entonces, lo que me parece interesante de este ejemplo, objeto central del artículo, es lo revelador del hecho de la penetración del espacio público hasta en los comportamientos más íntimos de un individuo, incluso en lo que se refiere a la sexualidad.

Pero, ¿qué quiere decir que el espacio público nos atraviesa y penetra nuestra intimidad? Para desarrollar este punto quisiera retomar un concepto que hoy día desempeña un papel muy importante en las ciencias sociales, no solo en Francia sino también en la lengua española y en la lengua inglesa. Me refiero al concepto de *habitus*.

Actualmente existe la tendencia a asociar el concepto de *habitus* con la sociología de Pierre Bourdieu, justamente por la considerable importancia que le atribuyó en su obra. Sin duda, el concepto de *habitus* es, junto al de *campo*, uno de los dos conceptos centrales de su trabajo sociológico. Ahora bien, ¿qué es el *habitus*? El *habitus* es la historia incorporada, como lo propone el sociólogo francés François Héran cuando transforma una expresión popular francesa que señala que “no se puede ser y haber sido” para decir: “Maravilla del *habitus*: es por él que se puede a la vez ‘ser y haber sido’” (Héran 1987, 399). En otras palabras, el *habitus* es, al mismo tiempo, ser y haber sido, es decir, que “el pasado está presente en mi presente; está incorporado”. El *habitus* opera como una estructura, pero también como un principio estructurante: está estructurado por un pasado y, a la vez, estructura el presente. Así, organiza históricamente la subjetividad y, en particular, organiza nuestras maneras corporales de ser, nuestro lenguaje corporal incorporado.

Quiero resaltar, de manera particular, la aparición del concepto de *habitus* en uno de sus trabajos más tardíos: *La dominación masculina* (Bourdieu 1998). La razón por la cual considero que la noción de

habitus es tan importante en el marco de esa obra es porque Bourdieu piensa la diferencia entre los sexos como una relación jerárquica, lo cual nos exige comprenderla como algo que no es natural. El trabajo de la sociología consiste en desnaturalizar la evidencia que anuncia la diferencia entre los sexos como algo natural. Y ese es el propósito de Bourdieu, historizar no solo los roles sociales, sino también los cuerpos. Pero existe un elemento adicional que es necesario resaltar, ya que este concepto también resulta esencial para entender al mismo tiempo la cuestión de la violencia simbólica.

¿Qué es la violencia simbólica? Esta alude al hecho de que no existe necesidad alguna de recurrir a la violencia física para asegurarse de que las cosas continúen como de costumbre. En otras palabras, es lo que en el fondo permite mantener el orden de las cosas, un orden, por supuesto, desigual e injusto sin recurrir a la violencia física de manera cotidiana. Esto no quiere decir que la violencia física no exista o que no sea importante. Tampoco implica que su uso sea un recurso excepcional en el mantenimiento del orden social. Sin embargo, si queremos entender el modo de funcionamiento de las sociedades contemporáneas, es necesario otorgarle un lugar a la violencia simbólica, que es la que asegura, de cierto modo, el consentimiento paradójico de la dominación misma por parte del dominado.

Este argumento provocó un haz de críticas, no totalmente nuevas, por parte de algunas feministas, quienes consideraban que hablar de consentimiento mientras se trataba la cuestión de la violencia era en realidad negar la misma violencia. Y aunque este no es el tema que me ocupa aquí, considero que dicha crítica no es justa ni mucho menos convincente, pues decir que existe violencia simbólica no significa negar que el consentimiento se dé bajo condiciones de violencia, así sea simbólica.

Más allá de lo anterior, lo que me interesa desarrollar hoy es el hecho de que la violencia simbólica sea funcional. En la primera página de *La dominación masculina*, Bourdieu se pregunta: ¿cómo es posible que las personas logren circular en la Plaza de la Concordia en París, siendo uno de los sitios más congestionados y difíciles de la ciudad, particularmente para quienes conducen? Pues bien, la razón se debe a que los conductores han interiorizado un conjunto de maneras de hacer, de repertorios de comportamiento que vuelven

innecesaria la presencia de un agente de policía para asegurar que la circulación fluya. Esta funciona por sí misma y lo hace debido a que los conductores ya han incorporado un conjunto de normas.

Sin embargo, podríamos estar tentados a mencionar, en un tono crítico, que cualquiera que haya conducido en la Plaza de la Concordia sabe perfectamente que el orden social no siempre funciona. Y en este momento es necesario considerar la importancia de la contribución de Judith Butler, cuando, aludiendo al hecho de que las cosas no siempre funcionan o al menos no lo hacen totalmente¹, propone que (Butler 1990):

[...] desde luego, como el feminismo siempre lo ha dicho, una no nace mujer, una se hace mujer [...] sin embargo y a pesar de que una no nace mujer, no es posible afirmar tampoco que una se hace totalmente una mujer.

Visto de esta manera, el hecho de que la sociedad no siempre funcione adecuadamente es tan importante para la reflexión como lo es el hecho de que funcione de manera adecuada. Y considero que es necesario conservar estos dos registros en la mente; de lo contrario, terminaríamos dando la impresión, en cualquier descripción de la disposición misma de las cosas, de que el orden es inevitable o necesario. Esto es lo que justamente problematiza Pierre Bourdieu a propósito de la dominación masculina y, en términos más generales, de la cuestión misma de la dominación.

Retomemos la pregunta en torno al funcionamiento de la dominación simbólica. Para Bourdieu la condición de posibilidad de la dominación simbólica consiste en el hecho de que esta no es totalmente consciente (Bourdieu 1998, 45):

El efecto de la dominación simbólica (sea de etnia, género, cultura, lengua, etc.) no se ejerce en la lógica pura de las conciencias conocedoras sino a través de los esquemas de percepción, de apreciación y de acción que son constitutivos de los *habitus* y que fundan, más acá de las decisiones de la conciencia y de los controles de la voluntad, una relación de conocimiento, profundamente opaca para ella misma.

1 Traducción libre de Sergio Lesmes y Eric Fassin.

“Profundamente opaca para ella misma”. La condición de posibilidad de la violencia simbólica para Pierre Bourdieu consiste en el hecho de que uno no es consciente de que esta funciona. Dicho de otra manera, para el sociólogo, el *habitus* escapa a la voluntad porque está sustraído a la conciencia. La conciencia y la voluntad aparecen superpuestas en la argumentación de Bourdieu, para quien el *habitus* es, de manera simultánea, inconsciente e involuntario. Sin embargo, por mi parte, considero que es necesario distinguir conciencia y voluntad —lo que permite, por lo demás, tomar en cuenta la labor de desvelamiento que opera en la sociología de Bourdieu: si esta hace tomar conciencia de los mecanismos ciegos del *habitus*, ¿dará pie para intervenir en la voluntad del sujeto, a la manera del psicoanálisis?

Empecemos por preguntarnos: ¿qué sucede cuando hay conciencia? De acuerdo con el modelo de la filosofía política liberal, la voluntad se desarrolla cuando hay conciencia: “Yo soy un sujeto libre, consciente y voluntario”. A mi modo de ver, la crítica a este modelo supone efectivamente cuestionar la ilusión de voluntad pura, sin que ello requiera, como en la argumentación de Bourdieu, suponer la inconciencia radical. Pero, ¿qué es entonces lo que nos propone Bourdieu para comprender la dominación masculina? Pues bien, nos propone un modelo que considero que no es realmente histórico aun cuando el *habitus* se defina como historia incorporada. Esto se ejemplifica cuando, para entender la dominación masculina en nuestra sociedad, Bourdieu se apoya en un ejemplo que estudió hacia finales de los años cincuenta sobre los kabiles del mundo rural en Argelia, una sociedad que el autor utiliza como un modelo etnológico clásico que, de cierta manera, ha logrado escapar a la historia. Ahora, ¿cuál podría ser la relación entre una sociedad rural estudiada en los años cincuenta como la kabil y otra urbana y contemporánea como la francesa? Pues bien, de acuerdo con Bourdieu la sociedad kabil puede ser útil como espejo o lupa para ampliar la comprensión del modo de funcionamiento de la sociedad francesa actual.

Desde mi punto de vista, esta idea de lente de aumento no plantea el problema de la historicidad misma, es decir, no nos permite saber qué es lo que cambia en la sociedad francesa de hoy, más allá de la dinámica histórica de la sociedad kabil de los años cincuenta. En este

sentido, algo que podría resolver el problema, siendo eso justamente lo que Bourdieu pasa por alto, es el estudio del espacio público. Tomar en consideración la existencia de un espacio público permitiría entender, me parece, la manera como incorporamos las normas sexuadas y sexuales. Mi hipótesis es que hoy no encarnamos de manera ciega, totalmente inconsciente u oscura para nosotros mismos, tal como lo sugiere Bourdieu, aquello que significa ser hombre o mujer, heterosexual u homosexual o, en fin, cualquier otra identidad de género o sexualidad. En realidad, incorporamos lo que se supone que somos y estando en ello lo hacemos medianamente bien, con más o menos éxito. La razón se debe a que encarnamos una identidad teniendo conciencia de las normas, pero también del hecho de que las normas se disputan, de la conciencia de que estas son objeto de debate público y controversia. De esta manera, no podríamos adoptar, por ejemplo, roles masculinos o femeninos, ignorando totalmente que estos son objetos de crítica y disputa desde hace un buen tiempo.

Propongo introducir entonces la idea de la existencia de una conciencia parcial, la cual no afirma per se que estemos con la entera y absoluta voluntad para reinventarnos. De nuevo, es necesario diferenciar la conciencia de la voluntad. Sin embargo, creo que esta modalidad de la conciencia como algo parcial hace parte de la manera como habitamos y damos vida a las normas. Desde luego, no habitamos las normas a ciegas pues no somos su simple objeto, también somos el sujeto de estas. Para mostrarlo me apoyaré en un ejemplo extraído del trabajo de otro autor clásico, quien fue el primero en introducir la noción de *habitus* en sociología, mucho tiempo antes que Bourdieu y en un sentido un poco diferente. Me refiero a *Las técnicas del cuerpo* de Marcel Mauss (1950), una publicación póstuma que hizo su aparición en 1934 como una conferencia y luego como artículo en 1936.

Considero que releer a Mauss y en particular su trabajo sobre *Las técnicas del cuerpo* nos permite revisar el concepto de *habitus* de modo tal que nos permita considerar el hecho de que vivimos en sociedades en las que el espacio público existe y tiene una realidad. Es en ese sentido que hacemos parte de sociedades democráticas, sin querer decir por ello que vivimos en el reino de la libertad y la igualdad, sino, más bien, que vivimos en sociedades en las que el espacio

público es un escenario que permite la reivindicación de valores como la igualdad y la libertad y su utilización como armas de combate para buscar la representación en la sociedad.

Lo que hace Mauss en este trabajo sobre las técnicas del cuerpo, ante un público conformado mayoritariamente por psicólogos, es demostrar el interés que puede tener la sociología para estos, en cuanto dichas técnicas, que en último término aparentan ser absolutamente individuales, son en realidad un hecho social, tal como Durkheim lo sugiriera para el caso del suicidio o, mejor, respecto a la decisión “individual” de suicidarse. En otros términos, lo que está sugiriendo Mauss (1950), a este público de psicólogos, es que el cuerpo, al ser una realidad social, se encuentra bajo el dominio de estudio de la sociología y que, en este sentido, nada escapa a la misma, pues incluso el cuerpo, como hecho social, puede ser un objeto legítimo de estudio para la sociología.

Para llevar a término la exposición de su teoría, Mauss retoma un primer ejemplo extraído de una situación bastante singular ocurrida durante la Primera Guerra Mundial, más exactamente en la década de los años treinta del siglo xx. El ejemplo era vigente entonces, pues los recuerdos de la guerra permanecían frescos en la memoria de todos².

La situación hacía referencia al modo de utilizar la pala, mejor dicho, aquel instrumento manejado por los soldados para extraer la tierra necesaria para construir una trinchera. Los soldados ingleses y franceses, ocupados como estaban en cavar, se dieron cuenta, de pronto, que las palas que utilizaban para hacer las trincheras eran totalmente distintas, al punto que era imposible para los unos utilizar las de los otros y viceversa. Esta imposibilidad se debía, de acuerdo con Mauss, al hecho de que estos soldados, en su mayoría campesinos, se habían acostumbrado desde hacía un buen tiempo al uso de ciertas herramientas que requerían la incorporación de un conjunto determinado de técnicas corporales que, desde luego, eran desconocidas para los otros. Así, las palas construidas por los ingleses eran incomprensibles e inutilizables para los franceses y viceversa. El cuerpo de

2 De paso, resalto la importancia que tiene la guerra como momento, escenario en el que la cuestión de género se plantea de manera aguda, en particular porque se trata de un asunto masculino, pues son los hombres quienes van a la guerra y como veremos, los problemas de género y sexualidad que la misma evoca, serán parte del análisis propuesto por Marcel Mauss.

estos hombres, que es también un cuerpo sexuado y por ello mismo un cuerpo orientado hacia ciertos comportamientos, es sin lugar a dudas, también, un cuerpo nacionalizado. En este sentido podría decirse que los franceses no eran como los ingleses o, por lo menos, no lo eran en lo que se refería al uso mismo de sus cuerpos.

Considero interesante y, al mismo tiempo, revelador este argumento, fundamentalmente porque resulta aplicable a otros contextos. Un par de ejemplos nos permiten ilustrar este punto. Empecemos por el tema de las voces. Hay cantantes franceses de origen italiano que cantan con voces “italianas”, aun cuando canten en francés. Esto se debe a que existe un fantasma en torno al encanto de las voces “italianas”, razón por la cual dichos cantantes son considerados como “chics”. Y nos topamos con esta cuestión de las diferencias de las voces, no solo por una razón de diferencias nacionales, sino también por lo que podríamos denominar como diferencias raciales. Por ejemplo, el actor británico Lawrence Olivier al personificar el papel de Otelio (*Othello* 1965), no solamente maquilla su rostro para convertirse en negro, sino que debe hacerlo con su voz, ganando la apariencia de una voz de “negro”.

Ahora, lo que sugiere este argumento es que las diferencias que existen entre “negros” y “blancos” o entre franceses, ingleses e italianos se deben más a la incorporación de un *habitus* que a una evidencia de orden natural. El ejemplo de Marcel Mauss es interesante además porque devela que esta incorporación no es unívoca. Pensemos, por ejemplo, en la autobiografía de Malcom X (2001), en donde este narra la manera como aprendió a caminar “como negro”, mostrando de nuevo que es necesario “aprender a ser negro, no se nace con ello”. En otras palabras, ser negro no es algo natural, se deviene negro. Esto implica esforzarse en serlo, del mismo modo que es necesario hacerlo para llegar a ser mujer, hombre, blanco, francés o colombiano.

Un ejemplo más —quizá el más significativo para mi argumento—. Estando el mismo Marcel Mauss en un hospital de Nueva York, nos dice en (Mauss 1950, 368):

Estaba enfermo en Nueva York y me preguntaba dónde había visto andar a señoritas caminando como mis enfermeras. Tenía el tiempo de reflexionar sobre eso y por fin me di cuenta de que era en el cine. Cuando volví a Francia me fijé, sobre todo en París, de

lo frecuente que era esta forma de andar. Las chicas eran francesas pero caminaban del mismo modo. La moda de andar americana nos estaba llegando a través del cine.

Este pasaje me parece interesante porque es posible apreciar a partir de él, y sobre esto insistiré más adelante, que la teoría sociológica se encuentra fundada en una mirada heterosexual, pues ¿qué es lo que hace el sociólogo? Observa a las mujeres. Y esto, creo, no es simplemente un chiste, realmente es un detalle muy importante para entender lo que se encuentra en juego teóricamente en esta afirmación. Por ejemplo, nadie ha escuchado decir que la teoría del *habitus*, por lo menos en *La domination masculine*, fue formulada con base en la observación que hace Pierre Bourdieu de las mujeres, en particular de la manera como estas llevan la falda. Y hay toda una teoría al respecto formulada por él. Aunque este es un asunto que no desarrollaré ahora, es necesario tener en cuenta la importancia del elemento del deseo, que no es simplemente anecdótica, sino también, y al mismo tiempo, teórica.

Retomando entonces la escena de Mauss en el hospital, vemos, como segundo elemento, que su mirada hacia las enfermeras, que no son cualquier tipo de mujeres, pues se trata de mujeres uniformadas en una escena que revela ser una escena de género y sexualidad, responde al mismo tiempo a un contexto nacional. Dicho de otra manera, se trata de la mirada de un francés que observa a mujeres norteamericanas y se percata de que son diferentes, esto es, que descubre que no son como las mujeres francesas. Ahora bien, ¿qué quiere decir que estas caminen del mismo modo como se hace en el cine? Lo primero que habría que decir es que este texto fue escrito en la década de los años treinta del siglo xx. Se trata de un momento en el que el cine está cobrando una importancia sustancial en lo que se refiere al consumo cultural. Esta teoría no podría haber sido formulada en 1834, en lugar de en 1934 o, por lo menos, no en los mismos términos. Su ubicación temporal, la diferencia de siglo, resulta importante para entenderla.

Lo segundo que hay que decir, y volviendo de nuevo a la anécdota: ¿qué quiere decir el hecho de que él ya identificara esta forma de andar en el cine? Podría pensarse que es simplemente una coincidencia, ya que al tratarse de actrices americanas actuando en el cine de su país,

comparten el modo de andar de las demás mujeres “americanas”. Sería factible pensar que el cine es un reflejo de la realidad. Sin embargo, de qué manera debemos entender la siguiente frase, en la que Mauss afirma, luego de regresar a Francia, que las mujeres de su país empiezan a andar del modo en que lo hacen las “americanas”. ¿Cómo fue entonces que la moda de andar a la “americana” se difundió a través del cine? La situación revela que el cine no es un reflejo de la realidad y que, por el contrario, es un agente de la misma, en cuanto produce modelos, normas de comportamiento y, por esta vía, maneras de andar “deseables”. Utilizo la palabra “deseables” en dos sentidos: en primera instancia, como deseable para aquel sociólogo francés que mira a las enfermeras y luego a las mujeres francesas con un interés que no puede ser exclusivamente sociológico. En segunda instancia, deseable para aquellas que quieren caminar como lo hacen esas mujeres que aparecen en el cine. Visto de esta manera, lo que es deseable en última instancia es conformarse con, adecuarse, a la norma.

En otro apartado del texto, Mauss tomará otro ejemplo y continuará insistiendo en el tema de las “muchachas”, aunque en esa ocasión se refiere a otro grupo de mujeres, a las formadas en los conventos. Sea cual fuere el caso, se refiere a mujeres jóvenes y en ese sentido se devela el hecho de que Mauss observa lo que encuentra deseable, así como lo que aquellas muchachas encuentran deseable. La teoría del *habitus* que va a proponer este autor, y que se deriva de esta situación singular, sugiere que efectivamente existen *habitus* diferentes, según la nacionalidad, la clase social, el género y el oficio. Pero además, nos dice que el *habitus* tiene que ver también con lo que corresponde a las modas y al prestigio. Dicho de otra manera, Mauss critica de manera explícita cualquier intento por considerar estos comportamientos como una acción mecánica. Así que si el uso que propone Bourdieu (2000) del concepto alude solamente a las facultades imitativas del alma, Mauss se refiere en su lugar, a una imitación dirigida, no hacia cualquier cosa, sino, por el contrario, hacia todo aquello que es deseable o legítimo.

El elemento que me parece interesante de esta situación narrada por Mauss, mucho más que el hecho de que las mujeres francesas caminen como las “americanas”, es que esto no sucedió siempre: las maneras de andar han cambiado. La mediatización de las normas

legítimas por medio del cine es lo que producirá dicho cambio con base en una conciencia parcial. No digo que estas mujeres decidieron seguir conscientemente esos modelos propuestos por el cine. Sugiero, por el contrario, que hay una conciencia parcial mediatizada y no simplemente incorporada o, dicho de otro modo, que la incorporación es también una imitación de aquello que encontramos legítimo, es decir, deseable. Vuelvo a una cita de Mauss para ilustrar este punto: “Es precisamente en esta idea de prestigio de la persona que está ejecutándolo, la que hace el acto ordenado, autorizado y aprobado en relación con la persona imitada, donde se encuentra el elemento social” (Mauss 1950, 368). Esta imitación no puede ser totalmente inconsciente puesto que supone todo un trabajo sobre sí misma. Ese trabajo sobre sí misma está fundado en lo que Mauss llama “imitación prestigiosa”, la imitación de lo que es prestigioso (o deseable), que vuelve prestigiosa (o deseable) a la persona que imita.

Lo que quisiera hacer ahora es precisar cómo se vincula este tema a cuestiones de normas de género y sexualidad³, como lo sugerí varias veces. Lo vimos con Mauss y Bourdieu, sin embargo, ahora quiero que lo veamos a partir de los trabajos de Judith Butler.

Como ustedes saben, en su libro *El género en disputa*, Judith Butler (1990) insiste sobre la noción de la *performance* o, más precisamente, en la idea de la performance del género. Y consagra varias páginas del texto a la cuestión particular del travestismo, justamente como una performance del género. Pero luego Butler será prudente sobre la utilización de la palabra *performance*, puesto que parece evocar demasiado el teatro, o por lo menos cierta concepción del teatro, según la cual el papel o el rol serían externos a la persona que los adopta. Se trataría entonces de una visión tradicional del teatro en la cual habría un yo, de una parte y, un papel de la otra. Y desde luego eso no es lo que intenta decir Butler. Lo que ella pretende sugerir es que no existe un rol exterior, de allí que no sea suficiente decirse: “caramba, hoy voy a ser una mujer” u “hoy voy a ser un hombre”. Esa situación solo sería posible en el caso hipotético de que los papeles fueran totalmente exteriores a las personas que somos.

3 Y no es un azar, dado que se trata de incorporaciones y en particular de las referidas al género y al sexo que, como la raza y la nación, pasan por el cuerpo, se incorporan.

Visto de esta manera, *performance* alude a una repetición performativa, o performatividad, que implica, sin embargo, una resignificación, una incorporación de los papeles asignados. Considero que esta noción de *performance* es muy interesante, pero a condición de que no la reduzcamos a una visión del teatro clásico, en la que los roles serían exteriores a las personas. Así es que voy a conservarla, en un sentido que no es el que evoca el teatro clásico, para explicarles una teoría del género incorporado, una teoría de la sexualidad, la raza y la nación que es, en cierto modo, una teoría de lo que es deseable. Para hacerlo voy a referirme a un documental realizado en Francia sobre Judith Butler (*Philosophe en tout genre* 2006).

Butler, a través de este documental propone, en primer lugar, una teoría de su teoría, es decir, postula una génesis de su teoría que es, al mismo tiempo, una génesis íntima, pero no como mujer lesbiana, como uno podría imaginarse, sino en otro sentido: como una judía americana. De esta forma, plantea una relectura de su libro *El género en disputa* como una teoría de una experiencia judía en los años sesenta en Estados Unidos. El segundo elemento apreciable en el documental es la presencia de la musicalización que evoca un conjunto de cuerdas (violines principalmente), común en los judíos de Europa del Este, así como una serie de imágenes íntimas: películas familiares. Y algo que resulta interesante de esta conjunción de detalles es que dichas imágenes se hallan relacionadas con la profesión de sus padres, de su familia que era dueña de salas de cine. Las imágenes públicas, al igual que las privadas, comunican algo que Butler dirá claramente: el hecho de que en los años cincuenta y sesenta los judíos asentados en los Estados Unidos, aún no habían alcanzado el estatus de “blancos”, no eran considerados como blancos en aquel entonces. Butler declara lo siguiente en este documental:

My mother's family owned movie theaters in the city of Cleveland. Like many Jews, they entered into a new industry that started up in the 20th century. I think I grew up with a generation of American Jews who understood that assimilation meant conforming to certain gender norms that were presented in the Hollywood movies. So my grandmother slowly but truly became Helen Hayes, and my mother slowly but surely became kind of Joan Crawford, and my grandfather I think maybe he was Clark

Gable or Omar Sharif or something like this. So I grew up with these people who were Jews, they were Jews, they belonged to the Jewish community, but they were also Americans, they were both leading their community lives but very much wanting entrance into American society. So I think that by the time I grew up you know in the late 60s and early 70s looking around me trying to make sense of gender, I saw these extremely exaggerated notions of what gender was, but I think that these were notions of Hollywood gender that came through Jewish assimilation and maybe *Gender Trouble* is actually a theory that emerges from my effort to make sense of how my family embodied these Hollywood norms, and how they also didn't. You know, they tried to embody them, and then there was some way that they couldn't possibly. And maybe my conclusion was that anyone who strives to embody them also perhaps fails in some ways that are more interesting than their successes.⁴

En el libro *How Jews Became White Folks* de Karen Brodtkin (1998), la autora da cuenta de la manera como se dio esta transformación, visible principalmente en los temas relacionados con la sexualidad. Un ejemplo de ello se encuentra en las novelas de Philip Roth, un escritor

4 La familia de mi madre era dueña de salas de cine en la ciudad de Cleveland. Como muchos judíos, entró en una nueva industria que se inició en el siglo xx. Creo que crecí con una generación de judíos estadounidenses que entendía que la asimilación significaba conformarse a ciertas normas de género que se presentaban en las películas de Hollywood. Así que mi abuela se convirtió, lenta pero realmente, en Helen Hayes, y mi madre poco a poco se convirtió en una especie de Joan Crawford y, mi abuelo, creo que tal vez era Clark Gable u Omar Sharif o alguien así. Así, crecí con estas personas que eran judías, pertenecían a la comunidad judía, pero también eran estadounidenses, ambos llevaban su vida en la comunidad, pero deseaban muy fuertemente su ingreso a la sociedad estadounidense. Así que creo que en el momento en que crecí, ya sabes, a finales de los años 60 y comienzos de los años 70, buscando a mi alrededor y tratando de tener sentido de género, vi estas nociones extremadamente exageradas de lo que era el género, pero creo que se trataba de nociones de género de Hollywood que llegaron a través de la asimilación judía. Tal vez *Gender Trouble* sea en realidad una teoría que surge de mi esfuerzo por dar sentido a cómo mi familia encarnaba estas normas de Hollywood, y a cómo no lo hacía. Ya sabes, ellos trataron de incorporar estas normas, pero luego había alguna forma de no poder hacerlo. Y tal vez mi conclusión fue que cualquier persona que se esforzara por encarnarlas quizás fallaba en algunos aspectos que eran más interesantes que sus éxitos. (Traducción libre de Jaime González y Eric Fassin).

judío americano que provocó escándalo en los años sesenta debido a su empeño por hablar de la sexualidad abiertamente, además de hacerlo en un tono burlesco. Uno de sus primeros libros, y tal vez uno de los más reconocidos, *Portnoy's Complaint* (Roth 1994), habla abiertamente sobre la masturbación. Desde luego, esto chocaba a la comunidad judía americana, fundamentalmente porque daba una mala una imagen de los judíos. En lugar de presentarlos como respetables, con una sexualidad igualmente respetable, se trataba de una imagen molesta, con una sexualidad que incomodaba. El hecho de pertenecer a un grupo social considerado como totalmente anormal conlleva a una obsesión con las normas, al punto de verse forzado a probar que se es más normal que los demás. Esta cuestión se encuentra en el centro mismo de lo que Judith Butler narra en este documental.

En lo que se refiere a su familia, esta también buscaba convertirse en una familia de verdaderos americanos y parte de este empeño se materializa en un conjunto de formas exageradas de serlo. En este sentido es posible decir que la mejor manera de encarnar las normas a la perfección tiene que ver con el hecho de ajustarse a las mismas de manera excesiva, incluso al punto de la ridiculez. Y en esta instancia, en la de la promoción pública de una norma, vemos cómo el cine juega un papel esencial, pues a través de este se nos presentan modelos de lo que es deseable en un doble sentido. De una parte, de lo que se considera legítimo, es decir de lo que está bien. De otra parte, de lo que está sexualmente connotado como deseable, ya que el cine relata con frecuencia historias de amor y deseo.

Pero las preguntas que nos remiten al caso de Butler son otras: ¿Cómo lograr convertirse en blanco cuando no se es uno?, ¿cómo lograr identificarse con la nación cuando se está al margen de esta? Esta es la pregunta que actualmente se plantea en Francia para las minorías raciales, cuyos comportamientos sexuales —en términos de género y sexualidad— se han convertido en una apuesta constante. Una respuesta plausible es, justamente, adhiriendo a las normas que son producidas, entre otras instancias, por el cine. Y si bien en la historia de Butler se reconoce la importancia del cine a través de su cercanía familiar con el mismo, algo que esta obvia mencionar y, que, sin embargo, debe reconocerse es que es la historia misma del cine, y me refiero a la historia de Hollywood.

En un libro publicado en 1988 por Neal Gabler, antes de la aparición de *El género en disputa* de Butler, y titulado *An Empire of Their Own. How Jews Invented Hollywood*, el autor asegura que el cine de Hollywood fue inventado por judíos. De acuerdo con Gabler (1988), las productoras como Fox, Warner Brothers, Zukor, Mayer, etc., todas y cada una pertenecían a los judíos. Esta afirmación devela una relación paradójica entre ser poseedor de una poderosa industria cultural como el cine y, al mismo tiempo, no ser reconocido como parte de la nación⁵.

Para los judíos de los años veinte, treinta e incluso cincuenta y sesenta (como en el caso de la familia de Butler), unidos por el rechazo de sus orígenes y una devoción exagerada hacia su nuevo país, lo único que contaba era integrarse, “ser americanos legítimos en un contexto que, por el contrario, era totalmente adverso a ellos, debido a la fuerte xenofobia que reinaba entonces en los Estados Unidos” (Gabler 1988, 4). Los años veinte serán, en particular, un periodo caracterizado por un fuerte sentimiento anti-inmigratorio. En este sentido, los judíos que inventan Hollywood se caracterizarán por ser inmigrantes con una gran sensibilidad por los sueños y las aspiraciones de otros inmigrantes, quienes constituyen una fracción importante de su público. Sin embargo, y aquí se revela el trasfondo del argumento de Butler, quienes producen estas imágenes “normales”, quienes generan estos modelos sobre lo que es deseable, serán los judíos mismos, pero no aquellos que se identifican plenamente con la nación, sino justamente aquellos que se sienten marginados y rechazados por esta.

Al producir estas imágenes, estos modelos, los judíos serán quienes terminan por construir un fantasma sobre Norteamérica que en realidad opera en ambos sentidos, tanto desde la orilla de la recepción como desde la orilla de la producción. La manera de encarnar el rol del verdadero americano se hará imitando los fantasmas que ofrecen las películas. Y lo que resulta paradójico de toda esta situación es justamente el hecho de que estos mercaderes de ilusiones, que fundaron Hollywood, ofrecen modelos que en realidad no existían para aquellos que soñaban con encarnar la norma. Dicho de otra manera,

5 Como lo dije anteriormente con base en el trabajo de Karen Brodtkin, es posible decir que los judíos no eran blancos y no eran reconocidos como tales por los *white anglo saxon protestants*, quienes se consideraban como los únicos “americanos” legítimos.

este fantasma sobre América blanca que se exporta al mundo entero es una realidad paradójica, en que son los judíos y no los blancos protestantes quienes la producen. Quienes encarnan la norma no son quienes la construyen, sino precisamente aquellos que se encuentran excluidos de ella. Y no se trata de que los judíos imiten a los verdaderos blancos anglosajones protestantes, es que al desear ser como ellos, construyen una fantasmagoría de estos, una imagen que no es real pero que se convierte en un modelo a imitar.

Concluyo mi intervención con lo siguiente. Vistos en su conjunto, estos ejemplos nos permiten apreciar cuán determinante es la presencia del espacio público en nuestra intimidad, incluso en la de aquellos que no tienen acceso a él. No existe entonces el espacio público por una parte y la auténtica experiencia social por la otra. Podemos decir, como traté de demostrarlo, que la experiencia social de quienes no tienen acceso al espacio público también está mediatizada por representaciones públicas y, lo reitero, esto inclusive hasta en la intimidad más propia, más individual. Es algo que nos acompaña cuando estamos en el baño, orinando, o cada vez que hacemos el amor. No existe intimidad que no esté atravesada por el espacio público y me parece que es necesario para las ciencias sociales tomar esta evidencia con propiedad y formular así una teoría del *habitus* que no esté construida de espaldas al espacio público, sino que, por el contrario, lo incorpore.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bourdieu, Pierre. 1998. *La domination masculine*. Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre. 2000. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris: Seuil.
- Brodin, Karen. 1998. *How Jews Became White Folks and what that Says about Race in America*. Nuevo Brunswick: Rutgers University Press.
- Burge, Stuart (director). 1965. *Othello* [cinta cinematográfica]. Walton-on-Thames: British Home. Entertainment Films, National Theatre of Great Britain Production.
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Nueva York: Routledge.
- Foucault, Michel. 1984. "Of Other Spaces, Heterotopias". *Architecture, Mouvement, Continuité* 5: 46-49.
- Foucault, Michel. 2001. "Le sujet et le pouvoir". En 1976-1988 Vol. II de *Dits et écrits*. Paris: Gallimard.

- Gabler, Neal. 1988. *An Empire of Their Own. How the Jews Invented Hollywood*. Nueva York: Crown Publishers.
- Habermas, Jürgen. 1988. *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris: Payot.
- Haley, Alex y Malcolm X. [1965] 2001. *The Autobiography of Malcolm X*. London: Penguin Books.
- Hamel, Christelle. "L'intrication des rapports sociaux de sexe, de 'race', d'âge et de classe: ses effets sur la gestion des risques d'infection par le VIH chez les Français descendant de migrants du Maghreb" (tesis de Doctorado en Sociología, EHESS, París, 2003).
- Héran, François. 1987. "La seconde nature de l'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique". *Revue Française de Sociologie* 28 (3): 385-416.
- Mauss, Marcel. [1936] 1950. "Les techniques du corps". En *Sociologie et anthropologie*, editado por Georges Gurvitch, 365-386. Paris: PUF.
- Roth, Philip. [1969] 1994. *Portnoy's Complaint*. New York: Vintage International Edition.