



TODOS SOMOS IGUALES. ¿TODO ES IGUAL? BUENAS CAUSAS Y MALOS ARGUMENTOS

Una mirada crítica a los argumentos sobre la multiculturalidad, la teoría queer (sexualidad), y el Estado laico, para esclarecer la sostenibilidad y la consistencia de estas "buenas causas".

*Escribe: Guillermo Rochabrún
Foto: internet*

Vivimos en una “era de la igualdad”, o más exactamente, en un clima de igualación. Yo, integrante de un grupo ignorado, o sub-valorado, declaro mi derecho a ser considerado de igual a igual con las -supuestas o reales- “mayorías”. Se trata de exhibir la diferencia, y de enorgullecerse de ella. Ejemplos los tenemos a diario en la etnicidad, la raza, el género, la sexualidad, la cultura, la edad, las peculiaridades físicas, la religión, el idioma. El resultado es la aparición de infinidad de fragmentos móviles, que emergen, vuelven a fundirse, y vuelven a aparecer con contornos más o menos cambiados. Emergen de conjuntos más estables, pero que vienen perdiendo vigencia y visibilidad frente a esta multiplicidad de instancias móviles.

Quiero en este breve espacio examinar muy someramente ese talante general, en los campos de las culturas, la sexualidad y la religión, para evaluar criterios que nos permitan establecer hasta qué punto este caleidoscopio social es sostenible. Como ocurre con los ítems que son considerados “políticamente correctos”, estos rara vez son examinados críticamente, con lo cual se obvian sus vacíos y puntos débiles. Este artículo busca contribuir a revertir esa situación jugando -como es casi una vocación de mi parte- el papel de “abogado del diablo”.

¿PAÍS MULTICULTURAL?

En una época en que valores asociados a la democracia y los derechos humanos, el reconocimiento, etcétera, han alcanzado un nivel de legitimación antes inédito, estas manifestaciones por lo general convocan el apoyo de quienes suscriben los valores mencionados. La premisa pareciera ser a más diversidad, tanto mejor. Diera la impresión que este planteamiento se apoyase en un supuesto traído (no sé si correctamente) de la Biología: a mayor diversidad biológica, tanto mejor; por eso hay que preservar todas las especies que aún existen, y proteger a las que corran pe-

ligro de extinción. Ahora bien, si el Perú es un país bendecido por una megabiodiversidad, ergo, al considerar “las culturas” habría que utilizar el mismo principio. No es casual que se escuche decir a menudo “nuestra diversidad cultural es una de nuestras mayores riquezas”.

Pero... ¿es todo ello tan fácil? En la naturaleza las especies son inherentemente (inter)dependientes, lo cual abarca fenómenos tan simpáticos como la polinización de las flores mediante las abejas, pero también otros, eminentemente trágicos, como las cadenas alimenticias, donde “el pez grande se come al chico”. ¿Hay algo similar a esto último entre las “especies sociales” en este país -las llamadas “todas las sangres”? Sí: y precisamente ese es el problema -no la solución.

*Estamos más
bien ante
una matriz
dominante
que define e
impone tanto la
discriminación
como la
horizontalidad.*

Para que un conglomerado de identidades étnicas pueda formar una unidad mayor que se reconozca como armónica se requiere un conjunto articulado de puntos en común, que por lo demás deberían ser de un carácter fundante. De no ser así, ¿qué impediría tener como desenlace una “guerra de todos contra todos”? La prédica o la demanda, sea por la tolerancia o el reconocimiento, requieren un centro previo, a) o interiorizado por todos –un “núcleo cultural”-, o b) ajeno a todos por igual, como es el Estado en la concepción liberal: es decir, una instancia en principio equidistante a todas las partes en juego.

Por otra parte, ¿qué tan consistentes, qué tan reales, son las entidades así auto-definidas? ¿Para qué efectos existen?, ¿en qué circunstancias, o momentos? ¿Ante (o contra) quiénes aparecen -y ante quiénes no se manifiestan? ¿Son capaces de alguna acción colectiva? ¿Y en qué consiste dicha diversidad?: ¿en cosmovisiones peculiares? ¿O solamente en estilos que se manifiestan en muchos campos, como la estética o la culinaria?

Apelando por mi parte no a “la autoridad”, sino a razonamientos muy bien fundamentados, creo que ni Mariátegui ni Arguedas hubieran suscrito esta tesis. Ambos pensaron el país claramente en términos dicotómicos, y a partir de una relación de dominación de carácter colonial. Para Mariátegui los múltiples y azarosos cruces se sitúan al interior de un campo de fuerzas formado por dos polos: el hispánico y el indígena. Los sujetos, “mezclados” de mil distintas formas, se orientan hacia el uno o hacia el otro, pero no crean un tercer polo. Así, “el indio alfabeto se transforma en un explotador de su propia raza porque se pone al servicio del gamonalismo.” “El mestizaje es un fenómeno que ha producido una variedad compleja, en vez de resolver una dualidad, la del español y el indio” (Mariátegui 1969: 32, 269).

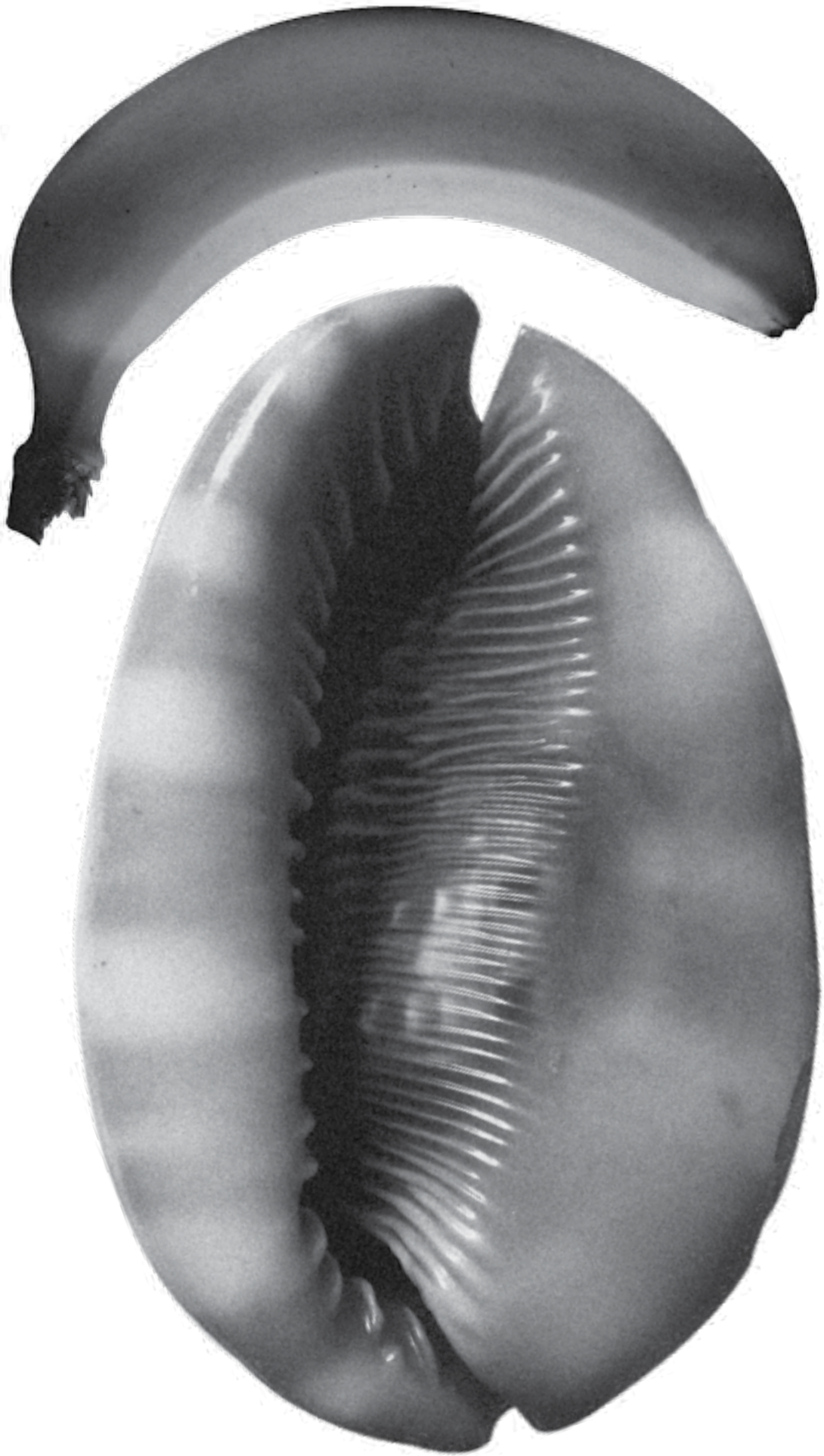
Por su parte Arguedas distingue entre procesos de mestizaje, individuales y colectivos; cada uno de ellos puede tener o carecer de una brújula, de un

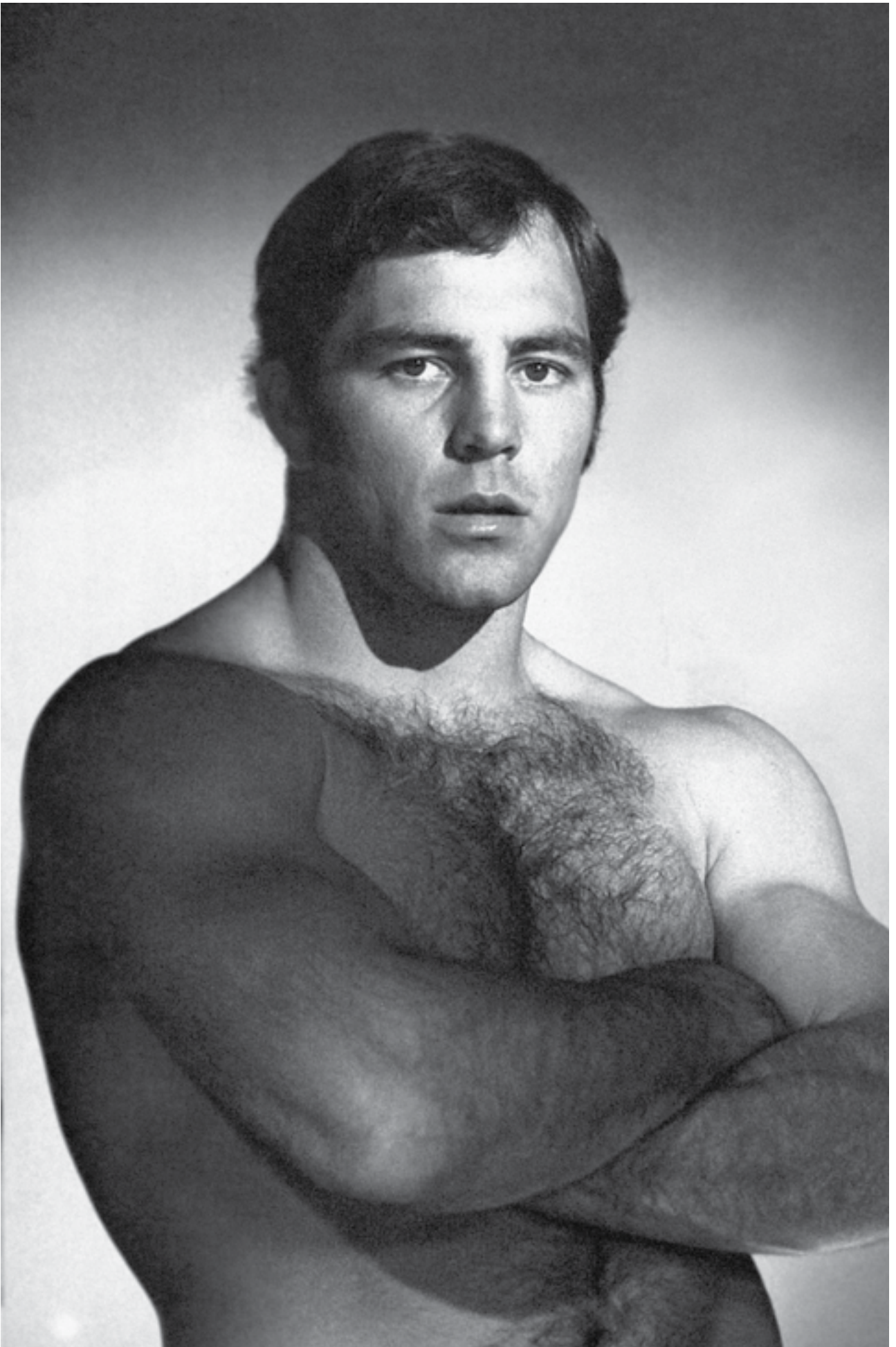
punto de referencia. Carece de ella el mestizaje de “fuga”. Éste puede ser individual, como en el caso referido por Mariátegui; y también puede ser colectivo: como capas mistis de la ciudad de Ayacucho que, observaba Arguedas, empezaban a imitar la arquitectura “moderna” de Huancayo. Pero hay otro mestizaje, que Arguedas encuentra positivo, como el de las comunidades indígenas del valle del Mantaro, que llevan a cabo un proceso autónomo de transculturación. A este mestizaje lo denomina de “fusión”. En él, desde una matriz andina los sujetos adoptan selectivamente elementos culturales occidentales, y los hacen suyos, sin abandonar su propia matriz.

Obviamente estas consideraciones concuerdan con políticas de trato igualitario, no discriminación, reconocimiento, etc., a las más diversas expresiones culturales. Pero ello no significa confundir expresiones locales que operan en ámbitos circunscritos, con matrices culturales, las cuales tienen un alcance mucho más vasto.

El caso es que no estamos ante una constelación de n culturas, que se relacionarían horizontalmente entre sí con $n-1$ culturas. Estamos más bien ante una matriz dominante que define e impone tanto la discriminación como la horizontalidad. A fin de cuentas, democracia, tolerancia, son más inherentemente afines al mundo occidental moderno que a cualesquier otro. Mariátegui encontraba que era en contacto con estos valores modernos que antiguas culturas orientales (Japón, India, China, Turquía) se revitalizaban. En tal sentido hace suya la frase del escritor anti-colonialista francés Félicien Challaye, cuando dice que el Japón “se ha europeizado para resistir mejor a Europa y para seguir siendo japonés” (Mariátegui 1970: 139). En 7 Ensayos... dirá en forma categórica “creo que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales.” (Mariátegui 1968: 12)

De una manera prácticamente idéntica, Arguedas era consciente de que la única manera de lograr estar en pie de igualdad con el mundo de los domina-





dores era dominando sus medios de dominación, en particular sus medios de expresión. De ellos el primero era el idioma castellano, pero al cual había que subvertir, como él lo haría en su obra literaria. No se trataba pues, de una integración entre “múltiples culturas”, como en una feria gastronómica. Tampoco podía tratarse de “mestizajes” al interior de los dominados, ni del “monstruoso contrasentido” que consistía en alabar las creaciones culturales indígenas, y seguir denigrando a sus creadores (Arguedas 1976: 215-219).

En definitiva, es necesario que haya alguna manera de reconocerse como unidad. Y no veo que haya otra que a través de la cultura dominante, aunque apropiada por quienes han sido marginados por el.

¿TODAS LAS LIBIDOS?

Además de la cultura o identidad étnica, la prédica igualitaria también se ha extendido a la orientación sexual de las personas. Desde una heterosexualidad estricta como norma –al parecer aquí hay una historia compleja, y no lineal– llegamos a la demanda por el reconocimiento de que al menos en este terreno “lo normal no existe”, y que todas las formas de vivir y expresar la sexualidad son igualmente normales.

Mientras que las demandas por la “multiculturalidad” son hoy, al menos en teoría, mucho más fáciles de aceptar que antes, la “unisexualidad” en sus distintas formas sacude de manera mucho más significativa el orden cultural, legal y social “vigentes”¹, encuentra muy fuertes resistencias, desde el sentido común hasta el Derecho, desde los medios masivos hasta las esferas políticas e intelectuales –el “matrimonio gay” es uno de tantos temas al respecto.

La defensa de la homosexualidad en lo que podría denominarse la “versión queer” cuestiona que la heterosexualidad tenga el privilegio de la normalidad. Así como cuando el feminismo al constituir la problemática del género dejó de centrarse en “la igualdad de las

mujeres con los hombres”, empezando a cuestionar el carácter androcéntrico del orden social –oculto incluso para el feminismo anterior–, de modo que lo masculino fue dejando de ser “la medida de todas las cosas”, el planteamiento queer hace estallar la heterosexualidad como “normalidad”. Y mientras que de por sí la problemática de género no cuestionó la normalidad de la heterosexualidad, ello es el punto de partida del planteamiento queer, por lo que su carácter subversivo –o disruptivo– es mucho mayor².

Ahora bien, ¿es un punto de vista sostenible, como teoría y como práctica? Al igual que mucho de la problemática de género y diversas corrientes postmodernas se apoya en: a) la radical desmaterialización de la vida social; y b) un individualismo (¿liberal?) extremo. Examinaremos ambos supuestos, que si bien son autónomos al mismo tiempo están entrelazados.

La teoría queer [TQ] elimina todo vestigio de condición biológica en el ser humano y en la vida social, amparándose en que “todo es cultural”, todo es “discurso”, todo es “construcción”³. De esta manera los seres humanos quedan concebidos como una condensación –inestable, variable, dinámica– de significados; de contenidos puramente “mentales”, o simbólicos. El cuerpo, por ejemplo, es visto sólo en su dimensión simbólico-cultural, eliminando todo determinante biológico de la cultura y de la subjetividad.

¿Pero cómo entender a un ser que es material y vive en un mundo material, al tiempo que la materialidad le sería ajena? Más aún, no se sabe por qué vive en un mundo material, ni la pregunta es siquiera formulada. Frente a ello me propongo explorar al ser humano desde una posición (¿metafísica?) que reivindica la materialidad biológica del cuerpo como una dimensión irrenunciable.

Como especie biológica los seres humanos compartimos con la gran mayoría de las especies animales infinidad de rasgos, cuya expresión genética se muestra en la similitud de los respecti-

1.-Digamos que la expresión “todas las libidos” gozaría de mucha menos aceptación que “todas las sangres”.

2.- Sobre el significado del término puede consultarse <http://es.wikipedia.org/wiki/Queer>. Respecto a la “teoría queer” http://es.wikipedia.org/wiki/Teor%C3%ADa_queer.

3.- En general estos términos, o quedan indefinidos, o hay definiciones múltiples y no utilizadas en forma consistente.



vos genomas. Para mencionar solamente unos pocos, están la alimentación, el metabolismo, algunos de los sentidos de la percepción, y la heterosexualidad. Menciono los primeros para que el argumento no se agote en lo último. Por supuesto que la especie humana –como cualquier otra- es singular, pero esa singularidad quedará todo lo delimitada que se pueda, sólo recién después de luchar hasta las últimas consecuencias con la puesta en cuestión de su excepcionalidad.

La existencia de dos sexos no es universal en las especies, ni ha sido la forma originaria de reproducción de los seres vivos –es decir, aquellos que son aquejados por la muerte. La materia viviente, materia que se autoorganiza, requiere de su reproducción para perpetuarse. En sus orígenes –y sigue siéndolo para los organismos más simples- fue “unisexual”⁴. En organismos más complejos algunas veces tiene lugar la partenogénesis⁵; en cambio la reproducción bi-sexual es general en las especies a partir de cierto nivel de complejidad. Dicho sea de paso explicar la bi-sexualidad es uno de los problemas mayores de la biología evolutiva: ¿por qué se ha convertido en la forma más generalizada de reproducción, siendo tan costosa en términos de consumo energético?: normalmente los machos consumen más energía que las hembras, pero esta diferencia se amplía enormemente si se considera lo que aportan a la reproducción.

Una teoría reciente la explica como un mecanismo de defensa de organismos complejos que son atacados por organismos simples, como resultado de lo cual los primeros “enferman”, y eventualmente mueren de esas patologías. La reproducción bi-sexual produce una variabilidad genética que dificulta la acción de estos agentes patógenos. De ahí que las especies bisexuales eviten la endogamia, incesto incluido. Como corolario, habría también un “sexo” básico, originario, que sería el “femenino” (el que procrea), mientras que el sexo masculino sería derivado, secundario –en rigor sería un “segundo sexo”. La exigencia de la heterosexualidad por tanto, no es una construcción social

–aunque en el caso humano se revista siempre de ropajes sociales y culturales– porque ni siquiera es específicamente humana.

¿Pero por qué los individuos de las especies bisexuadas accederían a un acto tan complejo y amenazante como el coito? La naturaleza ha colocado, a modo de incentivo, el placer sexual. Se podría inferir de aquí que este acto y este placer serían propios de tales especies, pero ello quedaría sujeto a verificar empíricamente si hay placer (unisexual) en algún momento de la partenogénesis.

Frente a todo ello la TQ se limita a dar por sentado que el placer sexual existe, y lo disocia del sexo y del género. Pero no se pregunta qué es ese placer (¿no será una construcción?) y por qué existe. Más aún, ¿por qué existirían sentimientos asociados a la sexualidad, sentimientos que tienen lugar entre parejas excluyentes de individuos?⁶

Por otro lado el individualismo, que es consustancial a toda la cultura contemporánea, pasa por alto la dimensión colectiva –o gregaria-, que habita en nuestros cromosomas, al erigir al individuo –el cual está sujeto a todo tipo de circunstancias- como parámetro inapeable de decisión y acción. Lamentablemente si las decisiones individuales concurren masivamente en direcciones determinadas traen consigo consecuencias públicas y estructurales. Un aumento o reducción de la natalidad, o en la mortalidad (de cualquier edad), a partir de decisiones individuales que muchas veces pueden ser tomadas en las parejas, tiene consecuencias para el conjunto social, y también para los mismos individuos. Por eso habrá gobiernos que intentan disminuir la natalidad de sus sociedades, mientras que otros intentan aumentarla, porque en uno y otro caso enfrentan problemas para la reproducción de la sociedad misma en términos definidos por instancias de poder que pueden ser sumamente diversas. El individualismo extremo de la post-modernidad, idea queer incluida, obvia este espacio crucial, y constituye a la sexualidad como un espacio absolutamente privado.

4.- Hasta cierto punto sería un “anatomismo” llamar “sexo” a las formas “unisexuales”, porque la palabra tiene sentido a partir de la bi-sexualidad –entendida además como forma “normal”-; pero este es un problema con las palabras cada vez que estamos ante fenómenos-límite.

5.- Consultar <http://es.wikipedia.org/wiki/Partenog%C3%A9nesis>

6.-Claro está, todo esto puede ser cuestionado, ¿pero cuáles serían los límites a los cuestionamientos? ¿Sería un absurdo el rechazo al incesto, ya fuese heterosexual o monosexual? ¿Y el “bestialismo”? Zygmunt Bauman reflexiona sobre las relaciones incestuosas en “Sobre los usos posmodernos del sexo” en su libro La Sociedad Individualizada. 2da. Ed. Cátedra, Madrid 2007.



¿Pero es esto factible?

Mi conclusión es que para la vida social no es lo mismo la heterosexualidad que la homosexualidad. Los individuos unisexuales requieren de los heterosexuales para existir, mientras que lo inverso no es así. Por supuesto, sostener que no todo es igualmente "normal", afirmar que la normalidad de cada individuo no necesariamente coincide con los márgenes de normalidad que una sociedad admite, no significa proscribir a aquélla, ni rebajar a las personas que se aparten de la versión standard. Aunque los colectivos LGBT rechazarán esta comparación –meramente aproximativa-, la normalidad de una persona minusválida –es decir, lo que para ella es su normalidad- no la hace ser "normal" a secas. Pero en modo alguno cabe su denigración. ¿Qué podría justificar la suerte que Judith Butler narra de un pariente suyo?:

*“Crecí entendiendo algo sobre la violencia de las normas del género: un tío encarcelado por tener un cuerpo anatómicamente anómalo, privado de la familia y de los amigos, que pasó el resto de sus días en un ‘instituto’ en Kansas...
...¿Cómo tendría que ser el mundo para que mi tío pudiera vivir con su familia, sus amigos o algún otro tipo de parentesco? ¿Cómo debemos reformular las limitaciones morfológicas idóneas que recaen sobre los seres humanos para que quienes se alejan de la norma no estén condenados a una muerte en vida?” (Butler 2007: 23-24).*

¿UN ESTADO TOTALMENTE LAICO?

Con todas las peculiaridades históricas del caso, también en el Perú a lo largo del siglo XX se ha dado un retroceso del poder civil de la Iglesia católica, en campos tales como el control sobre los registros civiles, la pérdida del monopolio del culto religioso en público, y se ha incrementado la “desobediencia civil”: es decir, la conducta de los ciudadanos en temas tales como el divorcio, la convivencia extra matrimonial, o el uso de diversos métodos anti-conceptivos. Finalmente, el Estado ha asumido constitucionalmente una posición de independencia frente a dicha iglesia. ¿Cuál es pues, la queja de quienes demandan por un Estado que debiera ser efectivamente laico?

La Iglesia católica mantiene un lugar privilegiado como “guía moral” de la sociedad, una sociedad que, dicho sea de paso, se ve a sí misma como *moralmente débil*. Esta debilidad no es responsabilidad de ninguna Iglesia sino de los mismos actores sociales y políticos. De modo que no viene al caso intentar reducir la presencia moralizante de la Iglesia católica, sino fortalecer la moralidad autónoma del mundo civil. Lo primero no daría como resultado lo segundo, que es el problema de fondo.

Esto en cuanto a lo eclesial. ¿Pero qué ocurre en cuanto a la religión?, ¿cuál es la relación entre ésta y la vida social? Para un clásico de la Sociología como Durkheim la religión se define por la existencia de un campo sagrado: de objetos, actos, lugares, que son reverenciados en grado sumo; no pueden ser profanados porque comprenden un orden supremo del cual depende todo lo demás. Por su parte Weber considera que las grandes religiones universales son la primera forma en la que el mundo ha sido racionalizado; es decir, hecho inteligible en forma sistemática, incluyendo principios morales, que estarían ausentes en la magia. Es de esa gran matriz que se han ido diferenciando y desprendiendo la filosofía, la moral, la ciencia, las artes, la técnica. En la medida en que estos campos generan sus propios criterios

y se van haciendo autónomos se van secularizando; es decir, van perdiendo su carácter sagrado. La pregunta es si para estos campos es posible cortar definitivamente el cordón umbilical, y partir desde bases totalmente propias.

Por ejemplo, la dignidad atribuida en el mundo moderno convierte al individuo humano, según Durkheim, en una instancia sagrada. Y -agrego por mi parte- esta idea es impensable sin la concepción del hombre como hijo de un dios creador, hecho "a su imagen y semejanza". Para bien o para mal la separación entre hombre y naturaleza -que va a contracorriente de la fusión del hombre en ella, central por ejemplo a cosmovisiones como la andina- encuentra ahí sus orígenes.

Claro está, una vez que cierto campo de la práctica humana se ha diferenciado, en principio puede independizarse de las iglesias. Que llegue o no a ser efectivamente así depende del proceso histórico mismo. Por ejemplo, ¿debe experimentarse con seres humanos? Una respuesta negativa puede estar basada, sea en la participación de los hombres del carácter "divino" del dios cristiano, como también en la "dignidad humana". No obstante que cada argumento esté en su propio campo, ambos tendrán una igualdad sustancial.

En un caso diferente, pero que tiene la misma lógica, la controversia sobre la píldora de contracepción oral de emergencia entre la Iglesia católica y diversos colectivos seculares ha sido sobre el carácter abortivo que podría tener. En la polémica ambos lados han utilizado argumentos científicos, y han estado "de acuerdo" en que no cabía autorizar sustancias que fueran abortivas. Sobre ese "acuerdo" tácito la Iglesia estaba interesada en argumentar que esa píldora sería abortiva, dada su vocación tutelar sobre la sexualidad de sus feligreses y su rechazo a toda forma de control de natalidad que no sea fisiológica. Sus opositores concentraban sus esfuerzos en demostrar que no tenía ese carácter, como parte de una campaña orientada hacia la ampliación de espacios de libertad -a saber, libertad sexual. Pero la polémica se desarrollaba -en este caso- sobre un

consenso implícito: no al aborto⁸.

Polémicas sobre dilemas éticos como el aborto terapéutico se plantean como dilemas sobre un solo principio: la dignidad de la vida humana. En este caso, ¿es preferible sacrificar a un ser (humano?) no nacido, frente al que ya nació?

Es decir, es posible desde fuera de las iglesias sostener los mismos criterios que ellas, y no obstante llegar a conclusiones opuestas, porque en su "aplicación" los principios tienen márgenes muy amplios de indeterminación. En definitiva, ¿qué tan "laico" se puede ser? Pudiera ser que el poder secular de las iglesias decreciera sustantivamente, pero aún así, como decía Durkheim, seguirá existiendo un espacio sagrado. La pregunta entonces será sobre la cuáles serían sus contenidos, quiénes sus administradores, y sobre la calidad moral de los mismos.

Aunque quizá este escrito no se entienda así, estoy a favor de la más amplia y libre expresión cultural, a favor de la no discriminación a la expresión de (casi) todas las diversas formas de sexualidad, y a un espacio público-estatal libre de cortapisas eclesiales. Pero las buenas causas se debilitan si sus argumentos son inconsistentes. Estas breves líneas quieren contribuir a una crítica que fortalezca sus fundamentos.●

Los individuos unisexuales requieren de los heterosexuales para existir, mientras que lo inverso no es así.

7.- Ambos temas deberían ser objeto de reflexión e investigación sistemática. Un notable aporte en tal sentido es el libro de Guillermo Nugent. El Orden Tutelar. Sobre las Formas de Autoridad en América Latina. CLACSO y DESCO. Lima, 2010. SHILLING, Chris. The Body and social theory. London : Sage Publications, 2003, Pp. 26-27.

8.- Tan es así que sólo sé de un artículo del recientemente desaparecido escritor José Adolph, donde decía con bastante claridad sobre la "píldora del día siguiente" que no había problema con que fuera abortiva. Cito de memoria por no tener la fuente a la mano.