

**el derecho  
a ser ●**



## El derecho a estar sola\*

Denise Riley

¿Acaso ser soltera es ser una sola? ¿Es el número Uno el inicio fundante de una serie o un átomo? Podría haber dos tácticas generales en la búsqueda de nuevas formas de familia: lidiar con la furiosa infelicidad de la exclusión social mediante el gesto de considerar absolutamente a todos como una familia legítima (¿e incluso acomodar a una familia de una sola persona bajo el paraguas del parentesco?), mientras que un gesto contrario podría declarar que en realidad nadie constituye una familia, además, de cualquier manera, nadie debería deseársela.

Ante la tendencia anterior de incorporar a más contendientes al ámbito de lo familiar (con lo cual “lo social” se torna creciente y fatalmente coincidente), ofrezco en cambio el obstinado principio del Derecho a Estar Sola. Tan oximorónico como muchos otros reclamos de derechos, adornaré mi teatral lema con comentarios acerca de la metafóricidad inmediatamente emocional —una metafóricidad que no se puede separar del realismo social, sino que está sumida en este— de todo lo dicho sobre la “exclusión” y la “inclusión” social, sobre los marginados y los integrados. “El derecho a estar sola” es tanto un consuelo que no funcionará, como una parodia. (Este lema no intenta, por supuesto, promover el que cada una tenga “su propio espacio” como un deslumbrante estilo de vida en nombre de alguna repelente e irrealizable “autonomía”. Tampoco lo ofrezco como una romantización de la soledad que debe ser, ya sea episódicamente o sin saberlo, el destino común de cualquiera.) Sin embargo, el derecho a estar sola podría servir para interrogar la dicción de la pertenencia. ¿Acaso inequívocamente *deseamos* esta inclusión social? Ciertamente nos gustaría hablar a

\* Agradecemos a la autora, el permiso para reproducir su ensayo, publicado en la recopilación *Impersonal Passion: Language as affect*, Duke University Press, 2005.

favor de la igualdad, pero evitando el parloteo meloso de la pertenencia, del reconocimiento espiritual y de la comunidad que usualmente lo acompaña. ¿Puede evitarse esto? Probablemente no. ¿Cualquier “nosotros” retórico (como lo uso ahora) depende de ello? Sí. Pero el impulso a la inclusión también ingresa en el circuito de envidia de las discusiones acerca de quién y qué queda dentro y qué no.

Dados estos celos, cualquier impulso por ampliar la inclusión social está tan parcializado como una columna de chismes sociales, mientras que un infeliz derivado de la búsqueda de mayor aceptabilidad es que se empuja a todos los demás, cual residuos, al rincón más remoto de una desviación innombrable. Esto, irónicamente, es concomitante con la promoción de nuevas formas de familia. A nadie puede culparse por ello. Es pragmáticamente necesario luchar por lo que algunas veces se denomina “legitimación” de formas de vida no ortodoxas. Sin embargo, la mejor manera de hacerlo es tener claro, aunque resulte amargo, que en este proceso se generan nuevas jerarquías de reconocimiento social.

¿Cuáles son, entonces, los límites emocionales de esto que se llama legitimación o reconocimiento? Si, por ejemplo, no tienes ciertos derechos cuando muere tu amante, si fuera el caso que esa persona fuera del mismo sexo que el tuyo, es probable que tu preocupación por conseguir el reconocimiento legal de tu relación sea apasionada. Pero si eres la o el amante de muchos años de un hombre casado, a ti también se te excluye normalmente para evitarles más infelicidad a su esposa e hijos. ¿No es esta una exclusión social que te resultaría dolorosamente aceptable? También sufrimos mucho ante la muerte de nuestras amistades, y nuestra relación con ellas no se reconoce con una sanción del estado. Nuestro dolor se intensifica con cualquier forma de desatención con que se topa y de la que se alimenta, pero sólo en algunas circunstancias interpretamos la falta de reconocimiento oficial como una cruel exclusión social. Esta situación ambigua también podemos reprochársela al discurso titubeante sobre lo “público” y lo “privado”, un lenguaje que también, de manera inconsistente, nos interpela. El lenguaje arde y es histórico.<sup>1</sup> Arrastra vidas o las engatusa. Hay una topografía emo-

<sup>1</sup> Detrás de esta sencilla aseveración hay generaciones de debates: “La palabra es una expresión directa de la naturaleza histórica de la conciencia humana”, como lo trabaja L. S. Vygotsky (249-56).

cional inscrita en la conceptualización espacial de la “inclusión” y la “exclusión”. Esta emocionalidad lingüística permea todas las filosofías políticas acerca de quiénes quedan dentro y a quiénes se deja fuera.

Los conceptos con frecuencia se construyen con un lenguaje que es sutilmente figurativo.<sup>2</sup> En la usual espacialidad del pensamiento conceptual se inscribe una metaforicidad fundamental sobre el lugar y la profundidad (como en las palabras “residual”, “fundamental”, “inscrito”). ¿Acaso esta observación es simplemente un renacimiento de la vieja fiebre del radicalismo etimológico excesivamente literalizado que contagió a muchos lingüistas decimonónicos febriles?<sup>3</sup> Muy pronto nos sentimos inseguras de si los “estratos” con que se organiza el pensamiento deben o no ser considerados figurativos, mientras que describir estas topografías exigiría del historiador un equilibrio extraordinario.<sup>4</sup> Entonces, si los nombres de las estructuras del pensamiento son en sí mismos metafóricos, ¿acaso la idea de que existe una “estructura” de pensamiento no es también figurativa? Y de ser así, ¿qué sería en este caso algo no figurativo? Estas dudas típicamente surgen de entre los semisilencios sofocados de las metáforas muertas.<sup>5</sup>

Como es imposible salirse de esta situación, se desdibujan las fronteras entre lo que constituye una metáfora y lo que es literal al punto en que la presunción de no metaforicidad de lo aparentemente literal se desvanece. Esta es una zona, casi innombrable, en la que la descripción metafórica se

<sup>2</sup> Escribiendo desde la perspectiva de la pragmática lingüística, Mark Turner sugiere que el ejemplo de la metáfora de “progreso intelectual” encarna un sentido de la dirección virtualmente literal (63).

<sup>3</sup> Gérard Genette y Jean-Jacques Lecercle tratan a estos, incluyendo a Wolfson y Brisset, de manera útil.

<sup>4</sup> Michel Foucault (1:117) sugiere la posibilidad en su entrevista “Polemics, politics, and problematization”: “Durante mucho tiempo he tratado de descubrir si sería posible describir la historia del pensamiento como distinta de la historia de las ideas (que para mí significa el análisis de los sistemas de representación) y de la historia de las mentalidades (que para mí significa el análisis de las actitudes y de los tipos de acción)”. *The fate of place* de Edward Casey ofrece una descripción enciclopédica de las metáforas de espacio en el pensamiento, pero no se detiene en la naturaleza de esta metaforicidad.

<sup>5</sup> Asimismo, la metáfora de “veo” o “capto” para decir “entiendo”, en la que una serie sistemática de metáforas de visualización o aprehensión significa comprensión, apoya la propuesta de Eve Sweetser de que la metaforicidad migra de afuera hacia adentro. “Entonces podríamos decir que ‘Este hecho no nos permite llegar a esa conclusión’. Esta es otra manifestación del mismo gesto que confunde los yos externos con los internos, y las fuerzas y barreras de nuestro mundo exterior con los del mundo interior”. (66)

desborda en lo no metafórico. O existe un solo momento, que nunca llega, de la no metafóricidad del lenguaje. Conceptos, con frecuencia figurativos, se traslapan y trabajan conjuntamente “dentro de la unidad de la conciencia verbalmente constituida”, en palabras de Volosinov. ¿Pero qué sucede cuando los conceptos que sustentan a esta conciencia traslapada, aquellos de un mundo externo y uno interno, empiezan a sonar ajenos? ¿Y si toda esta interioridad y su opuesta exterioridad también fueran metafóricas? Y luego surge la implacable pregunta: ¿metafóricas con respecto a qué?

Así que avanzamos tambaleantes en un terreno incierto cuando examinamos la distinción público/privado y su pariente, lo social/personal, ya que desde una perspectiva estas son versiones de la división fundamental y controvertida entre adentro/afuera que es mutable histórica y sociológicamente. Hay una larga historia de preocupación por los significados volátiles de “lo social” que, podría decirse, periódicamente recibe connotaciones sexuales. El comentario de Donzelot es ejemplar en este sentido:

¿Cómo pasamos del uso de lo “social”, entendido como el problema de la pobreza, el problema de los otros, a su definición actual en términos de una solidaridad general y la producción de un estilo de vida? ¿Qué posibilitó su transformación en estandarte del desarrollo, cuya defensa se privilegia por encima de todas las cosas, algo que se ofrece al mundo a cualquier precio?

Una respuesta gira en torno a la manera en que imaginamos que está distribuido el yo, si se desgaja y reparte entre distintos aspectos de lo social o se mantiene como una sola cosa por encima y en contra de lo social. Si postulamos que la concepción del espacio social es en sí misma metafórica, como no hay literalmente un inmenso exterior que se oponga de manera consistente a nuestras interioridades separadas, podría ser ligeramente más fácil desenredar el problema de la “travesía” del yo hacia fuera hasta alcanzar lo social, porque sería posible postular que ya es social. Entonces el desconcertante pasaje de un reino al otro, el trasladarse de acá para allá, no tendría por qué surgir con todo el aparato de la dialéctica entre lo externo social y lo interior psicológico<sup>6</sup> que la acompaña, puesto que desde un principio estamos afuera.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> La idea de que la transición de una interioridad enfática es difícil en sí misma causa infelicidad, según Michel Henry (302).

<sup>7</sup> Véase las meditaciones de Merleau-Ponty al respecto, especialmente: “Nada me determina desde afuera, no porque nada actúe sobre mí, sino, por el contrario, porque desde un principio estoy fuera de mí y abierto al mundo” (456).

Esa resolución contundente, sin embargo, podría ser demasiado simple. Las convicciones sobre nuestra interioridad emergen de nuevo, constantemente. Quizá esa espacialidad fundante del pensamiento, más allá de la cual parece imposible ir, radica en parte en nuestros sentidos corporeizados y, de acuerdo con esta, por ejemplo, las palabras de hecho emergen desde adentro para pasar hacia fuera por nuestros labios.<sup>8</sup> Pero, sobre todo si tomamos la idea del cuerpo y lo que yace más allá de su piel como una percepción fundante, no hay equivalencia conmensurable entre lo externo y lo interno y, como advierte Bachelard, “debe señalarse que los dos términos de ‘afuera’ y ‘adentro’ suscitan preguntas de la antropología metafísica que no son simétricas” (215). Entonces, ¿acaso la bifurcación usual dentro/fuera o privado/público no contiene un elemento de fantasía en su simetría, una regularidad fantaseada? Si luego trasponemos el engañoso orden de estos apareamientos figurativos a una variante local, la división entre la pareja de lo social y lo presocial aparece como románticamente equivocada. Hay un indecible afuera, un espacio asocial imaginado,<sup>9</sup> donde algo aúlla más allá de sus fronteras y merodea atormentado alrededor del oscuro perímetro que rodea a la cálida hoguera de la familia.

Si, seducidos por esta imagen, solamente extendemos el alcance del círculo familiar y despedimos a algunas hienas verdaderamente recalci-trantes a la oscuridad exterior, habremos evitado algunas dificultades interesantes. Existe un fuerte argumento para rechazar esta imaginada atracción de la idea de un afuera salvaje *versus* un adentro familiar regulado. Esta es la atracción de lo domado que puede volver más extraño lo familiar.<sup>10</sup> En oposición a estas antítesis claramente emparejadas, existen otras conceptualizaciones que las atraviesan, ya sea desde los feminismos que han insistido en la imbricación de lo político y lo personal o de otras tradiciones que han enfatizado el peso enunciativo del lenguaje público para intervenir en los

<sup>8</sup> ¿Es inevitable que el cerebro aprehenda el mundo circundante como si consistiera de configuraciones de profundidades y superficies? Véanse los informes neurológicos persuasivos y muy accesibles en el estudio de Antonio Damasio.

<sup>9</sup> Ver las elaboraciones en Foucault (2:147).

<sup>10</sup> Una estricta etiqueta (definitivamente más burguesa que lo burgués) para la conducción de un amorío, como parte de una ética de lo no ético, podría ser menos dañina que la usual oposición entre lo romántico y lo familiar, que únicamente graba este par antagónico en piedra y causa infelicidad a todos.

sitios de la intimidad,<sup>11</sup> ya sea como creador del sujeto o como grosera intrusión. “Ya es el colmo cuando se le permite a la religión invadir la esfera de la vida privada”, comentó Lord Melbourne después de escuchar un sermón evangélico (Russell 182).

La exterioridad opuesta a la interioridad también emerge en las discusiones acerca de dónde puede situarse mejor la verdad del yo; aquí, la oposición estándar entre lo privado/público no tiene asidero porque el lenguaje entra con nosotros a la casa. Como adquirimos forma a través del habla, los contrastes comunes entre dominios pierden sentido. También el lenguaje nos aguarda ya en la casa. Y “lo privado” no es ni el juego anárquico liberador del abandono ni está sujeto al control social que acecha toda alcoba. Más bien, hay explicaciones que constantemente se regeneran y que se discuten de forma audible sobre lo que podría considerarse como privado y lo que lo constituye. Si, como sugieren tantas maneras distintas de pensar, hay una verdad de la ambivalencia, entonces hay inestabilidades mutuas de lo interno y lo externo, un éxtasis inocente del lenguaje, una propulsión del inconsciente desde afuera y una mutabilidad irregular de lo público y lo privado.<sup>12</sup>

Todo esto está en contraste con el supuesto de que lo público/social es un terreno potencialmente fértil para la armonía futura, o inversamente, que lo social es un reino de pura coerción.<sup>13</sup> Es verdad que el concepto de ambivalencia no se puede traducir fácilmente en un bien. Y si desde el lado del optimismo, “el hombre es ser medio abierto” (Bachelard 222), también se

<sup>11</sup> El concepto de enunciación tiene una larga historia. Ver, por ejemplo, *L'énunciation* de Todorov. En algunos aspectos del trabajo de Foucault, especialmente en Deleuze y Guattari (75-110), los “cuerpos” son cualquier cosa o condición capaz de actuar o ser objeto de algún acto, y las “enunciaciones” son cualquier aseveración incorpórea pero efectivamente transformadora que actúa sobre y a través de ellos.

<sup>12</sup> Como la idea del “pliegue del yo” que Gilles Deleuze discute a propósito de Foucault en *Foucault* (94-123) o Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy: “Porque el afecto, si existe, es sólo eso: la afectación de un adentro por un afuera, de allí la división de ambos y su penetración recíproca. La ambivalencia es así el afecto mismo, esto es, la oscilación de lo que podría llamarse una extirpación que ocurre como una incisión (que sería muy diferente de una castración), la incisiva extirpación de la cual surge un sujeto (o cuando menos su proyecto). Y, consecuentemente —como este sujeto se deja a sí mismo también— un objeto” (198).

<sup>13</sup> “La metafísica siempre ha pensado la sociabilidad como una elección positiva, una estima recíproca de los sujetos, o como la coerción de una fuerza pura” (Lacoue-Labarthe y Nancy 207).



escuchan muchos portazos que cierran la entrada. Pero no es útil refugiarse en las certezas de lo que a mi parecer me está vedado, y suponer que estoy condenada a tratar de meter mi pequeña cuchara en el abotargado lugar de lo social que me ha dejado fuera. La carga emotiva del lenguaje disponible en la metáfora espacial podría implicar que soy el interior privado y debilitado, mientras que lo social es el vasto terreno externo de mi futura emancipación. Pero tampoco puedo aguardar mi inclusión demasiado tiempo, porque lo que sea social tiene, como yo, una vigencia limitada, se erosiona con el brutal transcurrir del tiempo. Sin embargo, si las ideas de temporalidad complementan la acronología de la metáfora topográfica, estos cambios pueden comprenderse de manera menos destructiva, como en los escritos de Hegel sobre la familia entendida como la forma natural de la vida ética, que al dividirse pasa a la sociedad civil. En cierto momento, Hegel medita sobre el hecho de que cuando crecen los hijos “separados de su fuente: una separación que seca la fuente”, los padres naturalmente se alejan de su encarnación conjunta en sus críos y, alterados por el tiempo, se disgregan nuevamente en sus vidas separadas. Es por esto que la familia de Hegel, a pesar de su tesis sobre la eventual regeneración en la degeneración, está comentada lacónicamente por J. N. Findlay así: “Se preocupa por la individualidad que surge del desasosiego y de la transformación de la vida en la universalidad de la muerte, es decir, la Familia existe para promover el culto a los muertos” (552).<sup>14</sup> De hecho, la muerte como nuestro porvenir común —más que la comunidad pulsante de la vida— podría verse con más pesimismo como lo que realmente subyace a todas las visiones de la “cohesión social”, como con John Donne:

Ningún hombre es una isla, algo completo en sí mismo. Cada hombre es un fragmento del continente, una parte del todo. Si el mar se lleva una porción de tierra, toda Europa queda disminuida, como si fuera un promontorio [...] la muerte de cualquiera me empequeñece porque participo de toda la humanidad: por eso, nunca preguntes por quién doblan las campanas, doblan por ti.<sup>15</sup>

Esta célebre cita pasa directamente de la colectividad a su justificación como muerte privada. Su socialidad es aquella de nuestro inexorable viaje

<sup>14</sup> Al mencionar este estatus de la familia como culto a los muertos en su “Analysis of the text,” la intención de J. N. Findlay sin duda era la de hacer una observación erudita, no el comentario mordaz que podríamos imaginar (Hegel 552).

<sup>15</sup> El poeta y clérigo inglés, en sus *Devotions* de 1624 (versión sin paginación).

común desde los pañales hasta la mortaja. Me empequeñece cualquier tipo de muerte por su deprimente garantía democrática de que bien podría ser, y algún día seguramente será, la mía. Esta comunalidad de la muerte como destino compartido me vuelve violentamente hacia mí misma, ya que *timor mortis conturbat me*. La aprehensión temerosa de la muerte me inquieta: me perturba a *mí*, ya no a *nosotros*. Nos regresa a nuestros yos terminales y atomizados; como partículas recuperamos nuestra singularidad, nuestro sometimiento al juicio, nuestra esperanza de la resurrección.

Entonces la premura del *timor mortis* podría agudizar la prisa de la envidia para conseguir la incorporación social a la masa social antes de mi muerte. Existen otros a los que debo acercarme, ahora.<sup>16</sup> Aquí, esta pregunta se vuelve importante de nuevo: “¿Pero quiénes son estos otros que conforman el afuera con relación a este adentro que creemos que somos?” (Lacoue-Labarthe y Nancy: 191). No estoy adentro de nada. Tampoco estoy afuera de nada. Pero la distinción público/privado, cuyos efectos desembocan en realidades tan sólidas, tiende por su conceptualización topográfica a subrayar la metafóricidad afectiva de dentro y fuera. Esto tiene muchas consecuencias. Observo desde afuera algo “social” que deseo penetrar, como si sus secretos me fueran vedados. O, inexorablemente atrapada adentro, miro soñadoramente hacia fuera. Puedo desear la huida de mi celda privada y salir al aire boyante del gran mundo, pero también podría querer minimizar este espacio público al descubrir sus secretos para asegurar que nada escapa a mi curiosidad. Necesito que el afuera cumpla con su promesa de ser generoso conmigo, necesito dominarlo como si fuera mi territorio. Así que lo minimizo, y sus promesas, vistas de cerca, podrían ofrecerme sólo desilusión e intensificar mi persistente deseo de que deleve aún más de su interioridad desvanecedora.

Sea cual sea la dirección del movimiento a través de la membrana imaginada que separa lo interior de lo exterior, es envidioso y patético. En esta espacialidad discursiva surge, inmediatamente, una topografía afectiva de la exclusión: estás donde yo preferiría estar; es eso lo que me gustaría tener.

<sup>16</sup> “Otros” es la medida desmesurada de un afuera que afecta desde adentro, de un adentro que se afecta a sí mismo por fuera —o de una alteridad que aumenta por su mismidad, una mismidad que crece con su afectividad—. El afecto, o en otras palabras la ambivalencia, nos coloca en el corazón de la sociabilidad, de una “sociabilidad no sociable” en palabras de Kant. En el corazón, diríamos, de una di-sociación (Lacoue-Labarthe y Nancy: 191).

“Así que eso es el matrimonio, pensó Lily: un hombre y una mujer que observan a una niña que lanza una pelota” (Woolf: 114). En esta oración tan precisa, que contiene muchas miradas, vemos en un instante a la observadora meditativa, que a su vez observa una pareja que está conformada como tal porque contempla a una niña que juega.

Y quizá sea sólo este “mirar” lo que podría constituir más o menos la relación de cualquiera con la familia, sin importar si realmente habita en una. Supongamos que el ideal de la vida apropiada en familia se resiste a mí, es algo que siento que otros tienen pero de lo que yo carezco. Aun si pudiera ofrecer una aproximación razonable, no la tengo de la misma manera como imagino que otros la tienen. No sólo porque podría haber fracasado en mi intento por reunir todos los ingredientes indicados (quizá me falte un papá aquí, un primo por allá, me faltan algunos ancestros), sino porque esa cosa, la Familia, en su terrible iconicidad, siempre escapa a mi intento por capturarla. Esto nada tiene que ver con la configuración real de las personas con las que vivo; la familia puede ser algo que, por definición, se siente que todos menos yo tienen. El mandamiento del Rey Juan en la Biblia, “No codiciarás la casa de tu prójimo, ni codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su buey, ni su asno, ni nada que sea de tu prójimo” (Éxodo 20:17), no es tanto un ejemplo de cómo pasar de lo sublime a lo trivial dado que entremezcla un consumismo del deseo con el consumismo de los enseres del hogar, sino la lógica homogeneizadora de la envidia. La envidia es la gran escritora de listas. Es, como reconoce el mandamiento, radicalmente indiferente a cualquier jerarquía entre bienes porque reduce todo por igual a eso que no puede ser disfrutado por mí, mientras que a su vez se carga de gran energía por toda la dicción de las fronteras entre lo público y lo privado.

Esa dicción cambia antes nuestros ojos, con frecuencia de manera inesperada. Ahora, hablando con cierta vergüenza en primera persona como madre soltera reincidente,<sup>17</sup> encontré consuelo en la aparición de una nueva entidad en el vocabulario de la política social de los noventa, la “familia

<sup>17</sup> Adorno advierte contra el impulso autoritario que se asome detrás de cualquier enunciado del tipo “Hablando como esto-o-lo-otro, yo...” “La crítica trascendente simpatiza con la autoridad en su forma misma, aun antes de expresar contenido: hay un momento de contenido en la forma misma. La expresión “como..., yo...” en donde uno puede insertar cualquier orientación, desde el materialismo dialéctico hasta el protestantismo, es sintomático de esto” (194).

monoparental”, con su nombre formalmente despatologizante, como si al fin me permitiera despegar las narices de la vitrina de la familia para pasar a su interior, ahora tolerada como algo no más nocivo que una variante de una norma y ya no como lo que había sido, una cosa antagónica, un fracaso a la luz del único modelo de familia verdadera. Sin embargo, este discurso liberalizado en algunos sectores de la vida británica se acompañó de otros diversos tipos de denigración, de medidas repatologizantes y un régimen del estado de bienestar que en Europa Occidental es el menos generoso con los padres y madres solteras, aun cuando su número va en aumento.<sup>18</sup>

Pero más allá de esto, también sospecho de mi feliz alivio al descubrir mi nueva capacidad para ser tomada en cuenta como familia.<sup>19</sup> ¿Qué es este deseo de ser una familia *también* (más allá del deseo de ser reconocida como unidad social que ante la ley y en la cultura reciba un trato correspondiente), un deseo que no es meramente práctico sino semejante a la búsqueda de algún anclaje que nos ate a una comunidad más amplia? ¿Por qué “todos” deseamos esto, suponiendo que realmente “todos” lo queremos?<sup>20</sup> Ser socialmente reconocida significa también estar tabulada, vigilada y regulada. Como comentó el psicoanalista Moustafa Safouan a propósito de los recientes cambios liberalizadores de la ley familiar francesa: “Cuanto más exigen libertad, más leyes piden”.<sup>21</sup>

Esta aparente paradoja es también muy comprensible, y la libertad tiene sus buenas razones para preocuparse por sus propios policías. También será vigilada por el escrutinio que no le apetece.<sup>22</sup> Por ejemplo, cualquier

<sup>18</sup> Ver el estudio de Jane Lewis. También Carolyn Wright y Gill Jagger critican el uso frecuente de datos que opaca las condiciones específicas de las familias monoparentales y preguntan si efectivamente son más nuevas y refinadas las definiciones que se han incorporado a la sociología reciente (180).

<sup>19</sup> Como con la formas antiguas. Hasta el siglo diecisiete, la familia era una frase que se refería a una asociación social dentro de un hogar, no un lazo de sangre. Ver Raymond Williams (131).

<sup>20</sup> ¿Por qué será que los lazos de amistad nunca cumplen con los requisitos para ser importantes, a pesar de que muchos dicen que son más duraderos que los lazos del matrimonio? Es como si las afinidades más duraderas bajaran a través del tiempo hasta nuestros descendientes, no lateralmente.

<sup>21</sup> Este comentario lo escuché durante una conversación.

<sup>22</sup> Las nuevas tecnologías reproductivas tienen grandes implicaciones; los acuerdos privados sobre úteros sustitutos en todas sus formas, cambiarán con más rapidez y rebasarán la regulación legal por la velocidad misma del desarrollo tecnológico, mientras que el embarazo podría volverse más un asunto de “viabilidad económica”.

pareja “estable”, sin importar los sexos de quienes la constituyen, podría ser juzgada como más deseable que cualquier madre soltera, si la respetabilidad económica de una unidad doméstica encabezada por dos proveedores se contrapone a los supuestos embrollos pasajeros de una madre soltera y su menor capacidad económica,<sup>23</sup> ofreciéndole a ella solo una tenue expectativa de conseguir lo que el paterfamilias Gomez Adams llama “la indescriptible alegría de tener hijos y de pagarle a otra persona para que los críe”.<sup>24</sup> Aunque la actual ampliación de la definición de la familia es en general bastante benigna en tanto que merma las rígidas fronteras del viejo orden, también está el hecho de que cualquier liberalización de la expresión, la ley y la cultura —sin un aumento en la liberalización de la distribución de recursos económicos— generaría a su vez sus propias nuevas desigualdades. Un reino social ampliado por los lazos familiares recientemente reconocidos mueve los márgenes e infla y exalta la esfera de lo social hasta que queda rodeada únicamente por un margen de lo asocial indeciblemente horrible.

¿Entonces toda utopía estaría rodeada de una distopía? Sin duda. No debe sorprendernos que los actos liberalizadores produzcan nuevas formas de lo socialmente inadmisibles. Idealmente, entonces, las demandas por la igualdad familiar y la no discriminación deberían enunciarse sin recurrir a una retórica de virtudes en competencia, de atribuciones de superioridad. Pero esta retórica podría resultar estratégicamente indispensable; ojalá se pudiera evitar la creencia de que tales estrategias son nada más —y, de manera importante, nada menos— que estratégicas.

El deceso de la familia “tradicional” coincide con la furiosa intensificación de sus variantes. Es como si uno tuviera que existir como familia para existir, mientras que la cantidad de aquellos que viven solos, cuando menos en Europa Occidental, aumenta vertiginosamente. Pero al tiempo que aumentan los hogares de personas que viven solas, admitir la soledad, aunque

<sup>23</sup> ¿Una competencia entre formas de “desviación social” para determinar cuál podría alcanzar la mayor respetabilidad? En los debates en la Cámara de los Nobles, se han preguntado si la implicación de la ventaja aceptada de que cualquier niño/a tenga dos —no uno— papás, era que dos padres “homosexuales” estables podrían ser tan apropiados como dos papás heterosexuales (abriendo así la fuerte posibilidad de que dos papás homosexuales sean juzgados como superiores a una madre soltera).

<sup>24</sup> Una frase del parlamento de Raul Julia en la película *Addams Family Values* 2.

sea pasajera, sigue siendo un tabú, mientras que vivir sin lazos sociales visibles es imperdonable. Esta soledad frecuente puede ser deseada voluntariamente por su portador, o apenas tolerada, obligada; pero siempre la encubre un dejo de vicio. (En 1757 Diderot envió a Rousseau su obra de teatro *El hijo natural*, y este se sintió ofendido: “Al leerlo, Rousseau se encontró con las palabras de Constance, ‘Sólo un hombre malo vive solo’, y de inmediato quedó convencido de que el comentario estaba dirigido a él” [Furbank 151]).<sup>25</sup> ¿Y vivir sola acaso convierte a una mujer no únicamente en malvada sino en desexuada? ¿Es acaso necesario que todo el mundo se incluya descriptivamente en el entretejido de lo social, sobre todo las mujeres, como si ellas de manera natural fuesen poseedoras de un alcance emocional mayor, tuvieran más tentáculos, por así decirlo? “El derecho a estar sola” podría sugerir la esperanza de estar sola, pero también ser percibida como social aun dentro de la propia soledad.

La soledad, como sustantivo bonito con frecuencia religiosamente asociado a las condiciones deseables para la creatividad, puede reconocerse como necesaria; este reconocimiento es anodino. Pero existe una soledad más fuerte que se niega a ser entendida como meramente presocial y que rechaza la voluntad benévola de convertir todo, incluso la soledad, en familiar.<sup>26</sup> Esta soledad se queja ante el prospecto de ser amablemente invitada al nuevo reino de lo social. Sus portadoras no se encuentran dentro de una constelación, sino que toleran ser unidades de una, quizá sin hijos, sin padres, sin hermanos, sin ataduras, solteras, viudas, no comunitarias, son pasajera o hasta (no lo pueden saber) permanentemente solteras y no se angustian por ello. Simplemente se encuentran solas. La pregunta, ¿acaso ser soltera es ser una sola? podría estar diciendo: ¿cómo podría esta soltería no ser considerada patológica ni ser arrastrada por una sociabilidad compulsiva ostentadamente despatologizante?<sup>27</sup> La figura de la Solita-

<sup>25</sup> Esta referencia se la debo a Susan Clarke.

<sup>26</sup> Nada de esto escapa al dolor, ya que está en el destino de los nuevos actores la necesidad de ser vistos como que lo hacen no sólo igual de bien sino mejor que los mayores, como han observado las mujeres desde hace tiempo acerca de sus migraciones a empleos tradicionalmente masculinos. La familia anómala debe imitar las virtudes supuestamente representadas en la familia nuclear y brillar más que ella.

<sup>27</sup> Pero el intento por conseguir el cobijo para los excluidos, por responder a ese llamado, no debe despreciarse. Es muy fuerte el recuerdo que tengo de mi propio alivio cuando

ria puede rescatarse, y en términos que no sean los de su fracaso en obtener una familia. ¿Puede un estado de soltería debidamente reconocido (para liberar a la idea de “reconocimiento” de su usual tono opresivamente gregario) replantear esa desolada metafóricidad de la exclusión social tan propensa a generar resentimiento? ¿Podría también en algo suavizar la carga, o cuando menos las avergonzadas autoacusaciones, de quienes se encuentran viviendo en soledad al mismo tiempo que viven en familia? ●

Traducción: **Nattie Golubov** y **Cecilia Olivares**

### Bibliografía

- Addams Family Values 2*, 1993, guión de Paul Rudnick, dir. Barry Sonnenfeld, Paramount.
- Adorno, Theodor, 1993, *Hegel: Three studies*, trad. Shierry Weber Nicholzen, MIT Press, Cambridge.
- Bachelard, Gaston, 1969, *The poetics of space*, trad. Maria Jolas, Beacon Press, Boston.
- Casey, Edward, 1997, *The fate of place: A philosophical history*, University of California Press, Los Ángeles.
- Damasio, Antonio, 1999, *The feeling of what happens: body and emotion in the making of consciousness*, Heinemann, Londres.
- Deleuze, Gilles, 1988, *Foucault*, trad. Seán Hand, Athlone, Londres.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari, 1990, *A thousand plateaus*, trad. Brian Massumi, Athlone, Londres.
- Donzelot, Jacques, 1997, “Preface”, *The policing of families*, trad. Robert Hurley, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Findlay, J. N., 1977, “Analysis of the text”, en Hegel, *Phenomenology of the spirit*, trad. A. V. Miller, Oxford University Press, Nueva York, pp. 495-591.
- Foucault, Michel, 1997, *Ethics: Subjectivity and truth*, vol. 1: *The essential works*, ed. Paul Rabinow, trad. Robert Hurley et al., Allen Lane, Londres.

descubrí a finales de los noventa, que podíamos constituirnos en “familia monoparental” (mis hijos, que pertenecen a otra generación, nunca lo dudaron), porque el lenguaje de las estructuras familiares había cambiado tan radicalmente durante las tres décadas en que las había vivido.

- Foucault, Michel, 1998, "The thought of the outside", en *Aesthetics, method, and epistemology*, vol. 2: *The essential works*, ed. James D. Faubion, trad. Robert Hurley et al., New Press, Nueva York, pp. 147-70.
- Furbank, P. N, 1992, *Diderot: A critical biography*, Secker and Warburg.
- Genette, Gérard, 1995, *Mimologies*, trad. Thais E. Morgan, Lincoln University of Nebraska Press, Nueva York.
- Hegel, G. W. F., 1977, *Phenomenology of the spirit*, trad. A. V. Miller, Oxford University Press, Nueva York.
- Henry, Michel, 1993, *The Genealogy of psychoanalysis*, trad. Douglas Brick, Stanford University Press, Stanford.
- Lacoue-Labarthe, Philippe y Jean-Luc Nancy, 1989, "The unconscious is destructured like an affect", *Stanford Literature Review* 6 (Fall): 191-209.
- Lecerclé, Jean-Jacques, 1990, *The violence of language*, Routledge, Londres.
- Lewis, Jane (ed.), 1997, *Lone mothers in European welfare regimes*, Kingsley, Londres.
- Merleau-Ponty, Maurice, 1978, *Phenomenology of perception*, trad. Colin Smith, Routledge, Londres.
- Russell, G. W. E., 1898, *Collections and recollections, by one who has kept a diary, s. e.*, Londres.
- Sweetser, Eve, 1990, *From etymology to pragmatics; metaphorical and cultural aspects of semantic structure*, Cambridge University Press, Nueva York.
- Todorov, Tsvetan, 1970, *L'énonciation*, Didier Larousse, París.
- Turner, Mark, 1998, "Figure", en N. Katz et al. (eds.), *Figurative language and thought*, Oxford University Press, Nueva York, pp. 44-87.
- Volosinov, V. N., 1986, "Multiaccentuality and the sign", en *Marxism and the philosophy of language*, trad. L. Matejka y I. R. Titunik, Harvard University Press, Cambridge.
- Vygotsky, L. S., 1962, *Thought and language*, ed. y trad. Eugenia Haufmann y Gertrude Vakar, MIT Press, Cambridge.
- Williams, Raymond, 1981, *Keywords*, Fontana, Londres.
- Woolf, Virginia, 1927, *To the lighthouse*, Hogarth Press, Londres.
- Wright, Carolyn, y Gill Jagger (eds.), 1999, *Changing family values*, Routledge, Londres.