

Amor, dones y deudas. El amor como práctica hegemónica para la subordinación de las mujeres en las sociedades contemporáneas

Marianny Sánchez Núñez*

Universidad Javeriana, Colombia
Agencia Venezolana de Noticias, Venezuela

Recibido: 31 de enero de 2013

Aceptado: 9 de abril de 2013

Love, gifts and debts. Love as subordination hegemonic practice for women in contemporary societies

Palabras clave: Mito, Amor romántico, Hegemonía, Ideología, Economía amorosa, Socialidad, Precariedad, Matriz heterosexual.

Resumen

Si bien en las sociedades contemporáneas se han logrado importantes cuotas de igualdad formal entre los géneros, gracias a la lucha de las mujeres organizadas, la inequidad entre hombres y mujeres sigue siendo patente. La revisión de procesos estructurales, que atraviesan tanto la vida social como intra-psíquica de ambos géneros, resulta fundamental para analizar las causas que, junto al modo de producción dominante y la ubicación geopolítica, explican la pervivencia de la subordinación de las mujeres. Surge así la necesidad de revisar la construcción y operatividad del mito del amor romántico, que justifica y fetichiza un desigual intercambio de afectos y cuidados entre los hombres y las mujeres, y lo convierte en una práctica hegemónica servil en la división sexo-social del trabajo, que además resulta operativa, pues garantiza en mayor o menor medida la opresión de las mujeres, de acuerdo con variables como la etnia y la clase. El presente análisis pretende evidenciar los mecanismos de acción de ese mito y las alternativas para desconstruirlo en teoría y praxis.

Key words: Myth, Romantic love, Hegemony, Ideology, Loving economics, Sociality, Precariousness, Heterosexual matrix.

Abstract

Significant contributions of formal equality between genders thanks to the struggle of organized women have been made in contemporary societies, but gender inequality between men and women is still evident. The review of structural processes consider both the social and intra-psychological life, becomes essential to analyze the causes that explain the survival of the subordination of women, with the dominant mode of production and geopolitical location. This raises the need to review the construction and operation of the myth of romantic love and fetishizes justifying an unequal exchange of affection and care between genders. In the division sex-social of labor, it makes it as a servile and hegemonic practice. Also it is an practice, that ensures –to a greater or lesser extent– the oppression of women, according to the variables such as ethnicity and class. This analysis aims to show the mechanisms of action of this myth and alternatives to deconstruct the theory and practice.

Referencia de este artículo (APA):

Sánchez, M. (2013). Amor, dones y deudas. El amor como práctica hegemónica para la subordinación de las mujeres en las sociedades contemporáneas. En *Revista Educación y Humanismo*, 15(24), 78-92.

* Maestra en Género, Identidad y Ciudadanía, por la Universidad de Cádiz, Periodista de Gestión Social de la Agencia Venezolana de Noticias, Venezuela, Investigadora RED-HILA. Grupo de Investigación de Estudios Culturales, Universidad Javeriana, Colombia. masanchez@aun.info.ve

Introducción

En este artículo se aborda un problema sobre el cual buena parte del feminismo contemporáneo —especialmente desde la antropología de las emociones— ha venido posando sus ojos: el estudio del amor romántico. Aclaremos de entrada que, si bien la apuesta teórica seleccionada retoma algunas consideraciones menos políticas del amor para mostrar el continuo epistemológico de esa gran verdad occidental, también enfatiza la necesidad de analizarlo como una de las formas que mantiene la subordinación de las mujeres frente a los hombres en las sociedades capitalistas contemporáneas.

Para iniciar este análisis, son imperativas dos consideraciones teóricas: en primer lugar, que cuando hablamos de amor romántico nos referimos a un discurso amoroso hegemónico. En este sentido, siguiendo la tesis de Williams (1997 [1977]) —quien retoma a Gramsci—, la hegemonía no se propone como una coerción directa; por el contrario, constituye un *corpus* de prácticas en relación con la totalidad de la vida, la forma en que nos percibimos a nosotros mismos y al mundo, los significados fundamentales y constitutivos que, en la medida en que se materializan en la práctica, parecen confirmarse como ineluctables, naturales. Este concepto de hegemonía sirve para analizar el amor romántico como una práctica contemporánea hegemónica que, no obstante el logro relativo de la liberación de las mujeres y su inserción en los campos académicos y laborales remunerados, sigue haciendo de los cuerpos y vidas femeninas experiencias encarnadas secundarias.

Pero, ¿cómo opera la lógica del discurso amoroso para evitar la igualdad entre los miembros de la comunidad romántica? Al respecto, hablar del discurso amoroso y no del amor a secas no es una decisión arbitraria. En su libro *Disposable woman and other myths of global capitalism* (2006), Wright denuncia el poder del mito de la mujer desechable en el tercer mundo para develar sus mecanismos de cooptación y significación de la vida. Para Wright (2006), la *desechabilidad* de las mujeres en el tercer mundo opera bajo la apariencia de *mito*, esa suerte de fetiche que explica las desiguales relaciones (entre los géneros, en este caso) como resultado de hechos naturales o procesos culturales ineluctables. El mito actúa como un discurso tautológico que silencia las fisuras inherentes a cualquier falso conocimiento, anestesiando con ello sus posibilidades de transgresión, y cooptando los cuerpos y las experiencias de estas mujeres, al insertar sus destinos en una lógica mítica de género y expoliación. En palabras de Wright (2006): “No hay nada, dice el mito, que pueda hacerse para salvar a la desafortunada protagonista de su triste destino” (p. 15).

En un paralelismo de dinámicas míticas, así como con el paso del tiempo las mujeres trabajadoras ven menoscabadas las facultades físicas e intelectuales por las que fueron empleadas, lo que genera su sustitución; dentro de la comunidad amorosa romántica, las mujeres son desechadas con el paso del tiempo, luego de haber sido consumidas afectivamente. Como explica la psicoanalista feminista venezolana Torres

(2007), experimentan el desplazamiento de *objeto de deseo* a *objeto de desecho*. Partiendo de la máxima del feminismo radical según la cual “lo personal es político” (Millet, 1985), cuando aquí se habla de amor, se apela al concepto propuesto por Jónasdóttir (1993), para quien este es una práctica de derecho posesivo sexo/genérico, un uso del poder humano materialista/alienable básico para la reproducción del patriarcado, es decir, “prácticas de relación socio-sexuales y no solo como emociones que habitan dentro de las personas” (p. 21).

Si bien el concepto ofrecido por Jónasdóttir (1993) comporta un carácter heterosexual, más adelante se verá cómo la problemática de la subordinación en nombre del amor no es exclusiva de las comunidades amorosas hombre-mujer. La génesis del problema radica en lo que Wittig (1980) denomina la *matriz heterosexual*, es decir, otro discurso hegemónico/normativo dentro del cual se producen unas experiencias inteligibles y aceptadas y otras ininteligibles y abyectas.

Pero volviendo a Jónasdóttir (1993), su tesis evoca el trabajo de otra autora que ya en 1949 exponía lo que a su entender constituía el núcleo de la lucha de poder entre los sexos, y la explotación de las mujeres: Simone de Beauvoir. Para De Beauvoir (1949), la dicotomía occidental cultura-naturaleza/razón-cuerpo, o lo que ella denominó el sistema dualista de *Lo mismo* y *Lo otro* explica por qué las mujeres enfrentan mayores dificultades para emprender un proyecto de vida autónomo. Las mujeres, como *lo otro* han

sido consideradas ante todo cuerpo, lo inesencial ante lo esencial masculino, y cuerpo entendido como algo pasivo, inmóvil, completamente distinto de lo racional.

El desprecio del cuerpo, concebido como lo sensorial, sentimental, sexual (propio del discurso occidental) y su vinculación neta con lo femenino, ha llevado a los hombres a asumir la idea de que son mente pura. El cuerpo de las mujeres, o las mujeres como cuerpo, permite a los hombres apropiarse de estas como la parte corporal/afectiva de sí mismos. Y, de acuerdo con esta denuncia hecha por la filósofa, los hombres entienden la libertad como la posibilidad de prescindir de los procesos corporales (entiéndase: emociones, sensaciones, envejecimiento, muerte, esto es, como una capacidad de trascender lo corporal). Así, si las mujeres son cuerpo, su activación viene dada por las mentes masculinas, y si los códigos morales constrictores legitiman la interrelación erótica/emotiva entre hombres y mujeres a través del amor, este será entonces la piedra angular de ese proceso de activación. Vemos aquí la confluencia entre las tesis de Jónasdóttir (1993) y De Beauvoir (1949): el amor es una práctica de apropiación de los hombres sobre las mujeres, legitimada en el sistema de sexo/género, según el cual, un alguien masculino detenta el principio activo y un alguien femenino, el principio pasivo.

De allí que la experiencia amorosa conlleve distintos significados para hombres y mujeres. Si el discurso hegemónico se sustenta en la acti-

vacación de la mujer a través del hombre, el amor tendrá mayor trascendencia para la mujer que, sabiéndose/pensándose así, buscará emerger como sujeta, como esencia, a través del otro. En contraposición, si el hombre puede prescindir de su corporalidad, y su corporalidad está vaciada en el cuerpo femenino, podrá prescindir de un cuerpo, buscarse otros, varios, consumir el cuerpo ajeno, pues su trascendencia le compete solo a él, a su razón.

La deseada activación como sujeta conlleva una particular economía amorosa: la emergencia como lo esencial implica un coste, está claro, y es la aceptación –consciente o no–, por parte de las mujeres, de volverse objetos de consumo afectivo/corporal, o proveedoras amorosas. Así, Jónasdóttir (1993) y Wright hablan de las lógicas de autorrenuncia y desgaste propio, respectivamente, como vías para la materialización del mito. Del mismo modo en que la mítica *mujer desechable del tercer mundo* es al mismo tiempo un cuerpo productor de prosperidad, mercancías y servicios aptos de ser vendidos y comprados en el mercado internacional –a costillas de su propia destrucción, del agotamiento de sus fuerzas vitales–, también para Jónasdóttir (1993) la lógica de la renuncia o el *autosacrificio* de lo propio –aunado a la necesidad humana erótica– explica la aún tangible supremacía de los hombres en el mundo occidental contemporáneo:

Las normas sociales predominantes, que nos acompañan desde el nacimiento y afectan constantemente nuestro alrededor y a nosotros mismos, dicen que los hom-

bres no solo tienen derecho al amor, a los cuidados y la dedicación de las mujeres, sino que también tienen derecho a dar rienda suelta a sus necesidades de mujeres y la libertad de reservarse para sí mismos. Las mujeres, por su parte, tienen derecho a entregarse libremente, pero una libertad muy restringida de reservarse para sí mismas. Así, los hombres pueden continuamente apropiarse de la fuerza vital y la capacidad de las mujeres en una medida significativamente mayor que lo que les devuelven de ellos mismos. Los hombres pueden configurarse como poderosos y continuar dominando a las mujeres a través de la acumulación constante de fuerzas existenciales tomadas y recibidas de las mujeres. Si el capital es la acumulación de trabajo alienado, la autoridad masculina es la acumulación de amor alienado (Jónasdóttir:53).

De este modo, la necesidad del otro/otros para la materialización de la experiencia erótica amorosa comporta la dificultad de aspirar de ese/esos otro/otros la renuncia de sus privilegios, cuestión justificada a lo largo del discurso pseudocientífico de Occidente. Si algo queda claro en el fragmento precedente es que la historia y la cultura ofrecen muchas más facilidades existenciales a los hombres que a las mujeres. El grado de permisividad moral es claramente distinto, y en la misma medida, es distinto el grado de ofrenda: la proporción de darse, que experimentan hombres y mujeres ante el amor.

Bajo la operatividad de estas lógicas protagónicas en los discursos míticos sobre la mujer en el amor y en el trabajo, se producen y validan circuitos socio-espaciales a través de los cuales las historias tanto culturales como personales circulan, adquieren significado y son legitimadas (Wright, 2006). Si el discurso hegemónico del amor romántico tiene alguna funcionalidad en tanto mito –profusamente conectado con el de las mujeres desechables–, esta consiste en re-entizar los cambios en el marco de capitalismo global o lo que Hooks (1993) denomina la “supremacía blanca, patriarcal y capitalista”.

En la dinámica operativa del mito y su relación intrínseca con la hegemonía y la ideología, no hablamos simplemente de una particular narrativa mítica sobre la vida. El mito es un discurso que tiene consecuencias directas para el funcionamiento de las industrias y los circuitos globales, sus empleados, sus miembros y, más enfáticamente, para el circuito espacial del capitalismo global. Si la función del mito –en tanto discurso que mal representa la realidad, la vuelve un fetiche– consiste en presentar las relaciones (de poder entre los géneros en este caso) como ahistóricas, preculturales, universales e ineluctables, su *modus operandi*, no es otro que presentarse a sí mismo como verdad y –como describe Wright, siguiendo a Althusser (1970)– interpelar a los individuos concretos como sujetos, en este caso sujetos concretos de género, cuerpo y sujetos geopolíticos, para que se adosen a un cierto discurso hegemónico (el del capitalismo y el del patriarcado, por ejemplo).

Precisamente, según Wright (2006), la interpelación de los individuos concretos como sujetos que opera la ideología, y el mito como discurso ideológico, confieren identidades por anticipado. Por ejemplo, la identidad como sujeto sexual (inserto en la dicotomía varón/hembra) que se asigna previo al nacimiento. Y este breve ejemplo es útil también para avanzar hacia otra tesis althusseriana (1970), según la cual la interpelación de individuos como sujetos supone la “existencia” de otro Sujeto (la mayúscula es del propio Althusser). En el caso aquí citado, la ideología me interpela como sujeto-mujer del tercer mundo en relación al otro Sujeto, hombre, blanco del primer mundo.

Así las cosas, las sujetas ya interpeladas deberán adosar su comportamiento a la ideología/mito que las ha interpelado como tal, pero hacemos la salvedad de que no se trataría ya solo del modo de producción dominante (el capitalismo), también del sistema sexo/género dominante (la heteronormatividad complementaria hombre/mujer) y las características derivadas de esa dupla, con la finalidad de reproducir esos mismos modos de producir y existir en el mundo jerarquizados. En consecuencia –y esta es la trampa del mito–, la *desechabilidad* de las mujeres aparece como condición *sine qua non* de su ser sujeta mujer, de modo tal que quienes se relacionen con estas (digamos el otro miembro de la comunidad amorosa para efectos de este estudio) obviando su “inherente” sensibilidad de desecho, rayarían en la irracionalidad y en la ingenuidad (Wright, 2006).

Retomando la idea de Marx según la cual “no es la conciencia de los hombres (y las mujeres) lo que determina su existencia, sino su existencia social la que determina su conciencia” (Marx, 1859-1877, citado en Jónasdóttir, 1993:41), la herencia sociocultural que ha definido a las mujeres en tanto género como un objeto de deseo del hombre, como la *Alteridad*, lo inesencial frente a lo esencial, también ha moldeado la conciencia de estas en lo tocante a lo que entendemos por correcto y hasta deseable a la hora de amar: *el darnos*. Y es que no se trata, como ya se expresó al principio de este ensayo al hablar de hegemonía, de una coerción que nos obliga a actuar y pensar de cierta forma, sino de una tensión constante entre adhesión y rechazo a ese *corpus* de prácticas e ideas dominantes que, a medida que son *performadas*, repetidas y no problematizadas, se validan como lo posible, normal y correcto. El meollo del asunto reside entonces en que las mujeres también incorporamos, aceptamos y suscribimos la lógica de darnos y de abonar nuestro propio desecho.

Amor de mujer y pobreza: tensiones materializadas

No es baladí esculcar la intimidad y el plano de los afectos desde una crítica feminista y anticapitalista. Cuando Haraway publicó el *Manifiesto Cyborg*, en 1984, mostró cómo las mujeres (a cuenta de nuestra construcción genérica y todas las consecuencias afectivas y de implicabilidad en el mundo que eso conlleva) ocupamos posiciones secundarias en los espacios constitutivos de lo que denominó *la informática de la*

dominación, a saber, el desplazamiento de viejas dominaciones jerárquicas a nuevas redes –en el capitalismo avanzado– que reincorporan, revitalizan y resignifican viejas prácticas de dominación.

“La situación (de subordinación) actual de las mujeres es su integración/explotación en un sistema mundial de producción/reproducción y de comunicación llamado informática de la dominación”, son las palabras puntuales de Haraway (1993/1984:18). Y resaltan aquí los puntos de confluencia con los mitos de la mujer desechable del tercer mundo y la amante mujer que se da, renunciando a la posibilidad de replegarse para sí misma en la misma medida que los hombres. La nueva revolución industrial desatada por los sistemas informáticos de comunicación, que trastocan las formas de interrelación afectiva y difuminan la brecha entre lo público y lo privado, ha generado una economía del trabajo casero en el que las mujeres no solo son ahora fuerza de trabajo privilegiada de cara a las multinacionales (en tanto mano de obra barata y más provechosamente explotable por los estereotipos de género que acarrearán); encontramos también mujeres cabeza de familia, que pueden pasar más tiempo en casa distribuyendo sus fuerzas vitales entre el cuidado de la prole y los familiares a su cargo (como los ancianos) y el trabajo a distancia, por ejemplo. Es decir, mujeres que, por influencia del mercado y determinación del modo de producción económica, abonan su propio desgaste en nombre del amor (parental, romántico, maternal, etc.), lo cual dificulta que se deslastren de

las labores de cuidado culturalmente endilgadas a lo femenino.

De allí que la pobreza sea un fenómeno escrito mayoritariamente en clave de mujer. Cifras aportadas por la Organización de las Naciones Unidas (ONU), señalan que el 70 % de la población pobre del mundo está conformada por mujeres. Estas mujeres no son simplemente subpagadas, también deben pagar la externalización de los servicios de cuidado (como consecuencia del declive de los Estados de Bienestar) o asumirlos por su cuenta, todo ello a costillas de que las jornadas del trabajo productivo con las de trabajo reproductivo resulten casi irreconciliables. El desgaste progresivo queda a la vista –por no decir la activación de la lógica del autosacrificio en el nombre del amor– y, con ello, la desechabilidad más temprana de su fuerza de trabajo.

En el núcleo de esta paradoja explotación/desecho reside la lógica del mito del amor romántico. Citando a Wright (2006:15):

Así, de un lado, escuchamos la historia de una mujer que, esencialmente, está desgastándose, pero, del otro lado, escuchamos que esa misma mujer está creando todo tipo de cosas maravillosas y populares que pueden ser vendidas y compradas en el mercado internacional. De esta forma, el mito explica cómo esta contradicción interna significa que la mujer desechable del tercer mundo es, de hecho, muy valiosa desde que ella –como muchos otros

personajes de la tradición mítica– genera amplia prosperidad a costillas de su propia destrucción.

Y en la misma medida en que el capitalismo global necesita de mujeres trabajadoras que cumplan con ciertos estereotipos femeninos emanados de los roles de género (mayor atención, destreza y paciencia), el amor romántico, como práctica posesivo/genérica, requiere también de esa construcción extrapolada a la vivencia para que los hombres reciban los cuidados a que culturalmente están acostumbrados y sean viables sus prerrogativas históricas de vivir, ante todo, una vida autónoma y deslastrada de conexiones afectivas y corporales.

Esa interconexión de ida y vuelta (o en dos sentidos) entre la relación social y afectiva del amor y la intimidad con la base económica; así como la determinación de la distribución de los recursos, las jerarquías y el poder en los sistemas político-económicos según la estructuración de los afectos, ha sido señalada también en textos como *Love and globalization: transformations of intimacy in the contemporary world* (Padilla, Hirsch y otros, 2007). Para sus autores, una economía política del amor debe asumir la intimidad fundamentalmente atada a las desigualdades sociales y económicas y a la marginalización por razón de género y sexualidad; relación que se abordará en este ensayo cuando examinemos los estudios sobre el turismo sexual y el *trabajo de amor* en República Dominicana, como ejemplo de una conceptualización distinta al mito

romántico del amor, derivado de las puntuales condiciones materiales que signan la existencia de los habitantes de Sosúa (ciudad de este país centroamericano).

Los mercados globales y las experiencias temporales del amor

Como se ha dicho, uno de los discursos hegemónicos propios de la modernidad es el del amor romántico, pero a estas alturas debemos añadir el papel que juega el matrimonio como escenario de la consumación de la felicidad heterosexual en este entramado discursivo, material y cultural. Habiéndose superado el matrimonio victoriano, el matrimonio romántico pasó a ser no solo la herramienta por excelencia para asegurar la producción y preservación de la riqueza, sino también el rito mediante el cual se exalta la felicidad pasional entre la pareja.

En su *Historia del matrimonio*, la historiadora Coontz (2006) afirma que la revolución sexual de inicios del siglo XX aumentó la importancia que tenía el matrimonio en la vida de la gente, pero aún así no amenazó el orden tradicional de los géneros. “Como en los siglos anteriores, la nueva intimidad entre los hombres y las mujeres distó mucho de establecer igualdad entre ellos” (p. 272). Si el matrimonio era la consumación sentimental y personal deseada, Coontz (2006) agrega también que, en esencia, las personas se volcaron con mayor entusiasmo hacia la búsqueda de la relación idílica heterosexual. Pero, en este sentido, los hombres no se mostraron con igual entusiasmo que las mujeres; de hecho, una de las consecuencias de esta presión ejercida sobre las parejas para que la unión ideal ocupara un

sitio privilegiado en sus vidas, y que es reseñada por la historiadora, condujo a muchas mujeres a hacerse aún más dependientes de su relación con los hombres.

A ese contexto, caracterizado por la exaltación de la relación idílica heterosexual –aunado al mantenimiento de las jerarquías entre los géneros–, se imbrica el fenómeno de mercadeo de experiencias amorosas temporales, que ha tenido tanto éxito como consecuencia de que los mercados globales han respondido productivamente al volcamiento hacia la afectividad y los sentimientos generados por la globalización (Padilla, 2007).

La producción de destinos de turismo sexual como Sosúa, uno de los sitios que ha cobrado mayor atractivo en República Dominicana durante los últimos 15 años, no podría ser más emblemático. Allí –como observó Brennan (2007)– el *performance* del amor, o el hacer que se está enamorado, forma parte de los servicios que las personas implicadas en el sector turístico ofrecen, no solo como estrategia publicitaria para atraer más extranjeros, sino además como trampolín para emigrar y, como dicen los entrevistados, “progresar”. Lo destacable del estudio de Brennan (2007), en relación con la apuesta analítica de este ensayo, es que la tipificación del amor realizada por los habitantes de Sosúa desmantela el mito del amor romántico tradicional al que le es inherente la lógica del autosacrificio. Con otras palabras, esta situación señala las fisuras del discurso hegemónico sobre el amor.

Las trabajadoras sexuales de Sosúa entrevistadas por Brennan (2007) manifestaron un mayor interés por ser tratadas como iguales en la comunidad amorosa (sea dentro del matrimonio con un extranjero o dominicano, en el noviazgo o en una unión legal), en tener seguridad económica y fidelidad sexual; en lugar de enfatizar la necesidad de que esa relación estuviera construida sobre los pilares de las emociones diáfanas endilgadas al mito del romanticismo. Como explica la autora, la elección de pareja por parte de las trabajadoras sexuales de Sosúa es una decisión profundamente racional que tiene serias consecuencias materiales: “Contrario a la noción de ‘enamorarse’ como una elevación acompañada de la pérdida de control de los sentidos, para estas mujeres ‘estar enamoradas’ –o pretender estar enamoradas– requiere estar alerta, comprensión y determinación” (Brennan, 2007:204).

Este caso desmiente la idea, que a la larga es la génesis del mito del amor romántico y como tal protagónica en las tesis biologicistas acerca del amor, según la cual los sentimientos son genuinos en la medida en que son espontáneos. En este punto, el concepto de *landscape* (que la misma Brennan (2007) revitaliza) para explicar que así como los *landscapes* (o paisajes) son múltiples mundos constituidos por las imaginaciones de las personas y los grupos –situados históricamente– alrededor del globo, otros discursos sobre el amor pueden ser producidos y dar cabida a formas alternativas, no jerárquicas, de experimentarlo.

Por ejemplo, en contraste con la dicotomía clásica amor real/prostitución, en el mercado sexual de Sosúa, la línea entre amor y dinero puede llegar a ser muy difusa. Incluso, muchos trabajadores de los *resorts* de Sosúa aspiran a conseguir un amor romántico aún ante la duda de la autenticidad de la relación. No obstante, no pretendemos hacer de Sosúa un paradigma utópico hacia donde deba migrar o desde donde se deba construir un nuevo *landscape* para el amor, pues es claro que el intercambio sexual y afectivo ha convertido a Sosúa y a ciertos destinos en sitios de producción y consumo capitalista que acentúa las inequidades, el displacer y muchas veces la violencia. Solo queremos demostrar que el amor puede y debe ser problematizado, de-construido, des-fetichizado, no solo para desafiar la génesis de la supremacía blanca, capitalista y patriarcal contemporánea; también para establecer relaciones afectivas igualitarias y éticas entre los géneros.

Precariedad y socialidad: puntos de cohesión humana

En autoras tanto fundacionales (De Beauvoir) como contemporáneas (Butler), podemos encontrar una preocupación y actitud activa frente a la problemática del amor como praxis de desigualdad. En *Cuerpos que importan* (1993) y prácticamente en el grueso de su producción teórica, Butler ha enfatizado que el desafío para el feminismo es romper las lógicas dogmáticas y normativas cimentadas en la dualidad expuesta por De Beauvoir y reelaboradas por Jónasdóttir (1993) desde la teoría política, de manera tal que

la vida pueda ser posible y vivible para el mayor número de personas.

Los parcelamientos dogmáticos y la organización de los sentidos con base en una dicotomía complementaria entre los hombres y las mujeres va produciendo cuerpos reconocibles e importantes, y otros no importantes. Las experiencias alejadas del dogma se excluyen, se invisibilizan, se estigmatizan, y esas demandas, esas prohibiciones sociales, van constituyendo al yo, al sujeto, de modo que las subversiones/transgresiones implican un costo social excesivamente alto y disuasorio. El problema reside entonces en cómo un grupo de personas se arroga a sí mismo el poder en tanto encajan en la norma, pero el núcleo de este fenómeno está, para Butler, en lo mismo que de alguna manera esbozaba De Beauvoir, en creer, falsamente, que somos individuos puramente racionales, libres, deslindados de los otros/otras, que podemos prescindir de ellos/ellas, que no somos cuerpo, lo que personalmente llamo *la falsa economía burguesa afectiva* (erigida en una robinsonada, en el sentido otorgado por Marx, 1857).

Hay dos conceptos claves en la obra de Butler: la *socialidad constitucional* y la *precaridad*. Todo ser sintiente es al mismo tiempo social y precario; social, en la medida en que somos interdependientes, constitutivamente necesitamos de los otros y las otras para ser, las otras personas nos conforman y lo propio no es solo propio, sino que, de cierta manera, nos excede. Y somos precarios en tanto nos debemos reconocer como

afectados por un contexto que, a su vez, está compuesto por normas, instituciones, prácticas, discursos y personas. Nuestra precariedad se evidencia incluso a nivel orgánico, pues, ningún organismo puede desarrollarse, sobrevivir, sin el cuidado de alguien más; se trata de un rasgo existencial, somos vulnerables a los influjos del contexto. Así, para cambiar la visión que tenemos de la vida y del amor, hay que partir de una nueva ontología corporal basada en el entendimiento de lo corporal como social, de acuerdo con lo cual, los elementos igualitarios de toda vida serían la precariedad y la socialidad.

Las normas minimizan la precariedad de los hombres y maximizan la de las mujeres, para así reducir la de estos. La tesis de Butler, pues, retoma la de Jónasdóttir (1993) cuando afirma que la lógica del vínculo amoroso heterosexual se sustenta en la *explotación*: los hombres ganan lo mismo que las mujeres pierden, allí reside su privilegio. Explotación/apropiación, como situación que alude a que una persona o un grupo extrae de otros capacidades humanas/naturales indispensables para las personas, sin intercambiarlos o devolverlos con equivalencia y en la que los explotados no tienen control sobre la situación, es decir, no tienen alternativa real a la situación de explotación (Jónasdóttir, 1993:128). Las mujeres y los hombres vivimos inmersos en esa lógica, en tanto nuestra existencia social ha conformado nuestra conciencia. La precariedad, entonces, no es un problema, sino la desigual distribución que de ella se hace entre las personas, según su género (acompañado de su raza,

su clase, su sexualidad, etc.). La precariedad en sí misma, no diferenciada, nos une, nos hace conscientes de la necesidad del otro, y solo en la medida en que los hombres reconozcan que son también seres encarnados, precarios, que son cuerpo, esta diferenciación puede irse diluyendo.

Los aportes del feminismo en esta materia son claros, especialmente si contemplamos la teoría no solo como un discurso en abstracto, sino también como una particular forma de praxis política, un catalizador de nuevas reflexiones que alimentan micro-rebeliones capaces de extenderse y potenciarse progresivamente a través de su puesta en común y de la activación de una crítica que, ante todo, para que sea efectiva, debe ser autocrítica. Para esto, al feminismo le sirve teorizar sobre el amor, para que repensemos cuán dentro estamos de la misma lógica que nos oprime: qué nos ha llevado a estar/permanecer allí, qué necesitamos para salir, para crear nuevas formas, esas alternativas *reales* cuya ausencia denuncia Jónasdóttir (1993).

La matriz heterosexual al banquillo

Hasta el momento, hemos hablado del amor como práctica de derecho genérico/posesivo de los hombres sobre las mujeres, tendiente a asegurar la subordinación de estas en un mundo donde –al menos relativamente– se han alcanzado reivindicaciones materiales importantes para las mujeres. No obstante, ya en líneas anteriores adelantamos que el problema radica más allá de la experiencia concreta de la heterosexualidad: en que las relaciones (homosexuales, lésbicas,

heterosexuales, transexuales, transgénicas, bisexuales, intersexuales o sencillamente *queer*) se viven dentro de la matriz heterosexual que le es propia al mito del amor romántico.

Releyendo a Millet (1985), se constata cómo, si bien en *Política sexual* (1969) denunciaba la opresión en el amor heterosexual, luego en *Sita* (1977) hacía un análisis sobre sus tormentosas experiencias amorosas lésbicas. Así, la misma autora concluyó que la lógica de posesión/opresión no excluía a modalidades alternativas de sexualidad y amor. En una entrevista ofrecida a *El País* en el año 1985, Millet afirma “Conozco el amor heterosexual y el homosexual, y como lesbiana he conocido la persecución, la maledicencia y el maltrato”.

El amor como discurso o como mito representa una institución social hondamente incorporada a la vivencia de las personas, más allá de su orientación sexual. En su texto *El amor y Occidente* (1979), de De Rougemont (2006/1979) define al mito como “la permanencia de un tipo de relaciones y las reacciones que provoca” (p. 23). De Rougemont (2006/1979) llega a esta conclusión luego de recordar que el mito del amor nació en el siglo XII como una estrategia de las élites para regular y ordenar la vida social y moral.

El mito actúa en todos los lugares en que la pasión es soñada como un ideal y no temida como una fiebre maligna; en todos los lugares en que su fatalidad es requeri-

da, imaginada como una bella y deseable catástrofe y no meramente como una catástrofe. Vive de la misma vida de los que creen que el amor es un destino (p. 24).

Entre los componentes del mito occidental del amor destacan tres ideas: el amor conlleva sufrimiento, el amor es igual a la pasión, no está controlado por la voluntad, y el amado es propiedad del amante y viceversa. Si el amor es una pasión irrefrenable, es, a su vez, irresponsable, su fuerza puede ser tan idílica como devastadora, pero lo más perverso de esta lógica es que, al final, el ensalzamiento de la experiencia amorosa deviene en la necesidad profunda, el genuino deseo de experimentar la catástrofe del amor.

De Rougemont (2006/1979) reconoce también que la eficacia que comporta el mito recae en que generalmente ejerce su poder sobre nosotros sin que lo sepamos. Así, cuando nos sucede el amor y cuando le sucedemos, el mito se activa, muchas veces más allá de que seamos conscientes o no de los hilos que se están moviendo en el proceso. Pero lo que vale la pena enfatizar en este punto es que el mito del amor romántico ha sido construido con base en discursos abordados desde la biología, la ciencia, la filosofía, hasta el arte, la poesía, la literatura. Y todas estas disciplinas –con sus excepciones– han abordado el amor principalmente como amor heterosexual. De esta manera, los amantes no heterosexuales también tienen como referente el mito del amor heteronormativo y, con ello, sus rasgos constitutivos de posesión, explotación vital del otro y

la otra. La lucha de poder no está exenta de la experiencia, no tanto por la tendencia sexual de los amantes, sino porque, el contexto en el que se vive, el amor está definido por la matriz heterosexual.

Ofreceremos acá un ejemplo extraído de la obra poética de Rossi, escritora que ha hecho público su lesbianismo. Los versos siguientes pertenecen al poema “Después” (1994):

Y ahora se inicia
la pequeña vida

del sobreviviente de la catástrofe del amor:

Hola, perros pequeños,
hola, vagabundos,
hola, autobuses y transeúntes.

Soy una niña de pecho
acabo de nacer
del terrible parto del amor.

Ya no amo.

Ahora puedo ejercer en el mundo
inscribirme en él
soy una pieza más del engranaje.

Ya no estoy loca.

Encontramos acá las mismas dos constantes que estructuran el mito del amor romántico: el amor como locura, ajeno a la razón, y el amor como sinónimo de dolor. Resulta pertinente por

ello la forma como Jónasdóttir (1993) sintetiza la problemática del amor heterosexual: “La forma en la que están institucionalizadas las relaciones amorosas heterosexuales en la sociedad contemporánea, significa que los dos elementos del amor –cuidado y éxtasis– se hallan en oposición continua (o contradicción)” (p. 156).

En el capítulo “La enamorada”, de su obra *El segundo sexo* (1949), De Beauvoir plantea que en casi todos los casos lo que pide la mujer amante es la justificación o exaltación de su ego. De esta manera, ella solo se entrega al amor si es amada a cambio. Si bien De Beauvoir (1949) hace esta disertación en referencia a las mujeres, consideramos que se trata de una conclusión aplicable a todas las personas que nos encontramos inmersas en el mito del amor o que incluso resentimos las trabas que este impone al intentar crear y vivir nuevas formas de amar. Quizás amamos más al amor mismo que a la persona que nos lo ofrenda. Y el amor como mito evoca también la trascendencia de la existencia, el existir para alguien más, la ratificación de la propia deseabilidad ante los ojos de otros y otras. Pero es Barthes (2001 [1977]), en su *Fragmentos de un discurso amoroso* (1977), quien de forma más clara apunta esta idea, en “Amar el amor”, él dice que se trata de una anulación, “una explosión del lenguaje en el curso del cual el sujeto llega a anular al objeto amado bajo el peso del amor mismo: por una perversión típicamente amorosa, lo que el sujeto ama es el amor y no el objeto” (p. 30).

Es así como volvemos al punto de partida: si

el contexto socio-cultural, normativo e institucional está erigido sobre una matriz heteronormativa, el discurso amoroso resulta una extensión de ella, su fruto. Y si los seres sintientes, en un ejercicio de supervivencia y adhesión a las normas, devenimos sujetos y sujetas en ese contexto, es factible que nuestras experiencias amorosas –indistintamente de que sean heterosexuales o no– se vivan o incluso padezcan los embates del mismo mito. Es claro que no soslayamos en lo absoluto la problemática de género contenida en el discurso amoroso (desarrollada al inicio), más bien acentuamos el hecho de que esa misma problemática es constitutiva del mito, y es justo esto lo que hace posible su mimesis y repetición en comunidades amorosas creadas bajo otras formas de entender y vivir la sexualidad.

En conclusión: amar ¿sin don ni deuda?

Aunque Jónasdóttir (1993) advirtió que la plusvalía afectiva que los hombres le extraen a las mujeres solo dejará de serlo cuando se convierta en apoyo mutuo, el recuento hecho a través del mundo globalizado y el capitalismo avanzado demuestra que una lucha feminista que omita la problemática económica del capitalismo contemporáneo resultaría insuficiente.

Empero, si nos limitamos a la más mínima comunidad afectiva –la pareja como pilar del amor romántico–, el pensamiento de Irigaray (2009) podría ser útil para abonar caminos de cambio. La aproximación a otra persona, dice la autora, implica hacernos conscientes de nues-

tras diferencias, y agregaríamos que también de nuestras similitudes, de nuestra interdependencia (que no dependencia, la interdependencia implica una distancia y una cercanía en paralelo). En *Ese sexo que no es uno* (2009:157) Irigaray escribe:

No hay necesidad de componernos una segunda figura de cristal para ser 'por duplicado'. Repetirnos: una segunda vez. Antes de toda representación somos dos () Tienes siempre la belleza conmovedora de una primera vez si no te petrificas en reproducciones.

La proyección que los hombres hacen de su corporalidad en las mujeres, y la que las mujeres hacen de su autoafirmación a través de los hombres, habla de una proyección de lo mismo en lo otro, de un llegar a ser completos por medio de un segundo. Claro está, los hombres no experimentan su dependencia de las mujeres de la misma manera que estas, ya lo dijo De Beauvoir en 1949. Y nos atrevemos a decir que tampoco la incorporan, no la hacen patente, en tanto ello constituiría una grieta en su poderío como seres autónomos, dueños y orientados solo por la razón. Y si algo de iluminador tiene la reflexión de Irigaray (2009) es el desvelar que ante toda representación de yo en ti y tú en mí, somos dos diferentes que se unen en libertad, por libre decisión, sin ánimos de apropiación o repetición. El problema estaría, insistimos, en que estas lógicas íntimas (pública y políticamente íntimas) solo son posibles en contextos económicos y políti-

cos que no están profundamente saturados de relaciones de poder y fenómenos como la pobreza y el racismo.

Como bien apunta Brennan (2007), los matrimonios en Sosúa, incluso los más tradicionales y violentos, pueden ser unas vacaciones al lado de las jornadas laborales que deben asumir las mujeres para sobrevivir, so pena de que esa supervivencia se limite a luchas financieras cotidianas. Pero si bien la tarea es compleja, el presente ejercicio de abstracción teórica no deja de aspirar a convertirse en un esbozo de teoría puesto al servicio de la política y de ese marco propositivo/normativo necesario en las agendas feministas contemporáneas.

Referencias

- Althusser, L. (1970 [2003]). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. En: <http://www.nombrefalso.com.ar/apunte.php?id=6>
- Barthes, R. (2001 [1977]). *Fragmentos de un discurso amoroso*. México: Siglo XXI Editores.
- Brennan, D. (2007). Love work in a tourist town: Dominican sex workers and resort workers perform at love. En: Mark B. Padilla (Ed.), *Love and globalization: Transformations of intimacy in the contemporary world*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Butler, J. (2002 [1993]). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.

- Butler, J. (2007 [1990]). Sujetos de sexo/género/deseo. En: *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Coontz, S. (2006). “Ha llegado la hora de que se muevan las montañas”. En: *Historia del matrimonio* (pp. 257-280). Madrid: Gedisa.
- De Beauvoir, S. (1949). *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra-Colección Feminismos.
- De Rougemont, D. (2006/1979). *El amor y Occidente*. Barcelona: Editorial Kairós (edición original 1979).
- Haraway, D. (1993/1984). *Manifiesto Ciborg. El sueño irónico de un lenguaje común para las mujeres en el circuito integrado*. Disponible en: www.lkstro.com/docu/manifiesto_ciborg.pdf
- Irigaray, L. (2009). *Ese sexo que no es uno*. Barcelona: Ediciones Akal.
- Jónasdóttir, A. (1993). *El poder del amor ¿Le importa el sexo a la democracia?* Madrid: Cátedra - Colección Feminismos.
- Millet, K. (1985). El amor ha sido el opio de las mujeres. En: *El País*. Extraído de http://www.elpais.com/articulo/sociedad/Kate/Millet/amor/ha/sido/opio/mujeres/elpepisoc/19840521elpepisoc_5/Tes
- Padilla, M., Hirsch, J. y otros (2007). *Love and globalization: transformations of intimacy in the contemporary world*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Williams, R. (1997 [1977]). *Teoría cultural. Marxismo y literatura*. Barcelona: Península-Biblos.
- Wittig, M. (1980). The straight mind. *Feminist Issues*, 1, 103-110. New York.
- Wright, M. (2006). *Disposable women and other myths of global capitalism*. New York: Routledge, Taylor and Francis Group.