



Tipo de documento: Tesina de Grado de Ciencias de la Comunicación

Título del documento: A.M.O.R : amar monogámicamente o rebeldemente

Autores (en el caso de tesis y directores):

Sabrina Sol Lattner

Natalia Ortiz Maldonado, Tutora

Datos de edición (fecha, editorial, lugar,

fecha de defensa para el caso de tesis): 2021

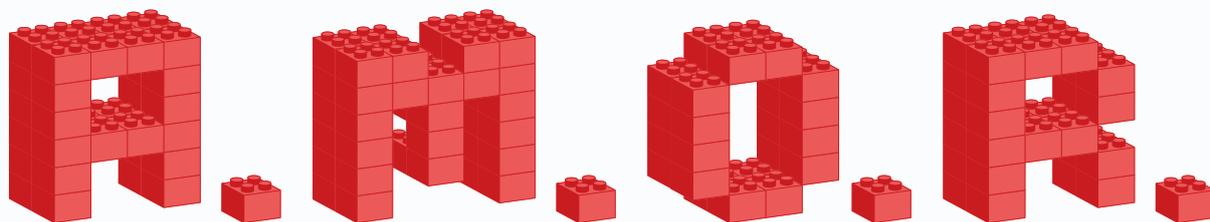
Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR





AMAR MONOGÁMICAMENTE O REBELDEMENTE



AUTORA

SABRINA SOL LATTNER

DNI 38305605 MAIL sabri.latt@gmail.com

TUTORA

NATALIA ORTIZ MALDONADO

Tesina de grado

Ciencias de la Comunicación
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires

-

2020

ÍNDICE

Agradecimientos	2
Prólogo	4
Introducción	7
Amar monogámicamente	
1. Deconstrucción de un relato ejemplarizante <i>Las fronteras de lo binario / Los guiones de género</i>	12
2. ¿Qué es la monogamia? <i>La pasión del deseo / Desde la práctica hacia el sistema</i>	18
3. Sí, acepto <i>El contrato sexual / Un intercambio comercial</i>	27
4. Aguafiestas y desertoras <i><La-mujer> / Lxs fugitivxs</i>	37
Amar rebeldemente	
5. El lugar de lxs sujetxs <i>El poder / Las resistencias</i>	46
6. ¿Monogamia vs poligamia? <i>Sinónimos y antónimos / Las dos caras</i>	54
7. Encantos de un tenedor libre <i>Bon appétit / Sugerencia del chef: neo-amor</i>	59
8. El amor en los tiempos de cyborgs <i>Salvando las distancias / Catálogo e-commerce</i>	65
9. Un castillo de Legos <i>Nombrando los bloques / La fuerza de las palabras / ¿Qué es amar rebeldemente?</i>	71
Algunas conclusiones: Y vivieron (in)felices para siempre	78
Epílogo	82
Bibliografía	84

AGRADECIMIENTOS

A Carla Capuano Sansoni, Julieta Scagnet, Lucila Fernández, María Paz Comi, Matías Katz, Paula Lewinger y Romina Furchi, por prestarme y recomendarme material audiovisual y de lectura para enriquecer este trabajo.

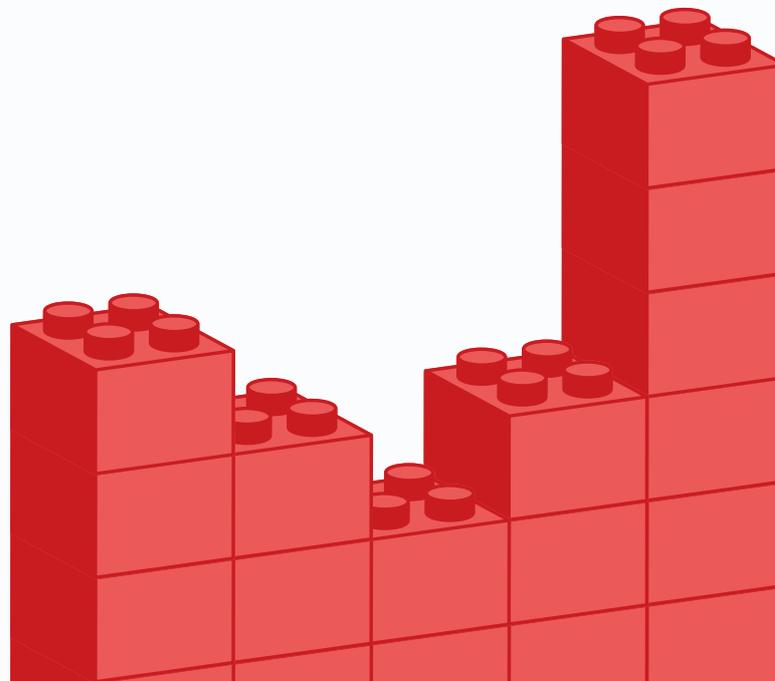
A Ailén Raimondo Randi, Carolina Duenyas, Emilia de Singlau, Milena Capuano Sansoni, Matías Thierer y Mora Tolchinsky, por aportar sus miradas observadoras y cariñosas.

A Natalia Ortiz Maldonado, por inspirarme y acompañarme a lo largo de este proceso.

A mi red familiar, no sólo la sanguínea, sino también a cada persona que ha estado ahí apoyando, sosteniendo, escuchando y alentando en cada paso.

A quienes se vincularon sexo-afectivamente conmigo, claro, porque sin ellxs este escrito no sería el mismo.

Y a todxs aquellxs que estamos intentando amar rebeldemente.





**EL PROBLEMA DEL AMOR ROMÁNTICO
ES QUE LO TRATAMOS COMO SI
FUERA UN TEMA PERSONAL.**

Coral Herrera Gómez, *Lo romántico es político*, 2013, pp. 7.



**LO QUE NOS DUELE ES LA
MONOGAMIA, EL CAPITALISMO DE
LOS AFECTOS Y LA BRUTALIZACIÓN
DE LOS VÍNCULOS AFECTIVOS.**

Brigitte Vasallo, *Pensamiento monógamo, terror poliamoroso*, 2018, pp. 203.



**EL AMOR SE EXPRESA EN RITOS BIEN
DEFINIDOS Y RECONOCIBLES.**

Eva Illouz, *¿Por qué duele el amor?*, 2012, pp. 274.

Prólogo

“De la cultura de su época y de su propia clase nadie escapa, sino para entrar en el delirio y en la falta de comunicación” (Ginzburg, 1999:22).

En primer lugar creo necesario presentarme, pues las siguientes páginas serán, antes que nada, el reflejo de la mirada de una determinada persona en un determinado tiempo y espacio.

Mi nombre es Sabrina Sol Lattner, vengo de una familia de clase media conformada por un padre, una madre y tres hijas. Viví toda mi vida en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, en el barrio de Villa Devoto. Estudié en una primaria bilingüe privada del mismo barrio, luego hice el secundario en la Escuela Superior de Comercio Carlos Pellegrini y finalmente llegué a la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA).

Según el análisis generacional, formo parte de lxs *millennials*. Es decir, ese grupo de personas nacidas aproximadamente entre las décadas 80' y 90', que se describen a partir del fuerte vínculo con Internet, de la capacidad *multi-tasking* y de una búsqueda de inserción laboral independiente. ¿Por qué menciono esto? Pues porque hay algo de esta vivencia de “hiperconectividad” e “independencia” que se ve reflejada en los vínculos sexo-afectivos. Pero eso ya lo veremos más adelante.

A lo largo de estos 26 años nunca he tenido un <novio>¹. Tenido. Como si unx novix fuese algo más que se tiene o no se tiene, que se consume o no se consume, algo de mi propiedad.

Muchas veces me he preguntado, y he escuchado a otras personas preguntarse lo mismo, “¿Por qué no tengo un novio?”. Este tipo de preguntas precisamente aparecen como fantasmas que nos persiguen, o aún más, nos acechan. Pero mi interrogante ahora es ¿Por qué me pregunto esto? O bien ¿Por qué deseo esto? Y continúo, por qué en las reuniones familiares o de amistades

¹ Utilizo el masculino de la palabra intencionalmente ya que siendo considerada una mujer cis heterosexual podría esperarse que tuviese un novio y no una novia o novix.

surge la pregunta ¿Algún novio? ¿No hay algún chico que te guste? ¿Cuándo vas a presentarnos un novio?

Luego de haber escuchado una y otra vez este tipo de preguntas, ¿cómo no voy a desear un novio más que una novia? ¿Cómo no voy a estar ansiosa por formar una pareja? Por supuesto que ni mi familia ni mis amistades generan estas preguntas para incomodarme o para inducir mi identidad heterosexual. Al contrario, quizás estas personas no se habían percatado de que estas preguntas jamás podrían ser “inocentes”. Es decir, este tipo de interrogantes refleja una operación del biopoder, donde a través de “preocupaciones” o señalamientos en un discurso “bien-intencionado” se modulan o gobiernan determinadas conductas. En este caso, en lo referente a presunciones acerca de mi orientación (e identidad) sexual. A su vez, aparece también una demanda, implícita, ya que las preguntas siempre aparecen formuladas desde la carencia, es decir, se pregunta más por la “falta de” un novio. Por ello quizás luego lo percibo así, ¿de qué otro modo podría sino?

Entonces, sabemos lo que queremos, y no sabemos por qué. Sabemos que queremos estabilidad en un vínculo, que busquemos que otra persona nos contenga y nos abrace, que podamos contar con esa persona, que nos gustaría sacarnos *selfies* tomando un helado o paseando de vacaciones para subirlo a *Instagram*, *Facebook* o cualquier otra red social que esté de moda. Pero me pregunto si sabemos de dónde vienen estos deseos. No digo que no sean genuinos, para nada, al igual que otros deseos, el hecho de querer encontrar una pareja se hace tan carne que genera a su vez ansiedad, tristeza, enojo, felicidad, amor, etc. Pero ¿cuántas veces nos hemos preguntado por qué no tenemos un/a novio/a² y cuántas veces nos hemos preguntado por qué *queremos* tener un/a novio/a?

Uno de los primeros textos académicos que leí en la carrera de Ciencias de la Comunicación de la UBA fue *La dialéctica del iluminismo* (1944), de Theodor Adorno y Max Horkheimer. Ellos vienen de la escuela de Frankfurt, una escuela que toma como centro la teoría crítica, es decir, criticar, cuestionar, repreguntar, y no dar nada por hecho o natural. Desde este lugar estos autores realizan un

² Utilizo, a su vez, este binarismo intencionalmente, porque ¿quién se pregunta desde ese lugar por qué no tiene un novio?

análisis acerca de las industrias culturales y la estandarización de sus contenidos. Pero no hay que haber leído Adorno y Horkheimer para pescar que la gran mayoría (por no decir todas) de las novelas melodramáticas de Telefé o Canal 13 se parecen mucho. Siempre hay un embarazo (que en ocasiones resulta ser falso), una traición, una mentira, una manipulación, una protagonista mujer cis de una determinada clase social (por lo general de clase media/baja) y un protagonista hombre cis de una clase social diferente (por lo general de clase alta), ambxs terminan formando pareja, conformando un vínculo monogámico heterosexual, y *el amor* ante todo triunfa.

A partir del análisis cultural entonces, podemos darnos cuenta que una novela se parece a la otra, pero también que una vida se parece a la otra. De ninguna manera estoy diciendo con esto que dos vidas o dos personas puedan ser iguales, sino que se pueden conjugar elementos similares y a través de distintas herramientas podemos identificarlos. En otras palabras, podemos investigar cómo se gestan, nacen y desarrollan nuestros propios deseos, acciones y pensamientos.

Por ello, las siguientes páginas son una invitación a que pensemos juntxs acerca del *amor*, o al menos de lo que creemos que es.

Introducción

“Las artes, las ciencias y la filosofía tienen por delante una tarea esquiva: abrir grietas en la seguridad de lo ya pensado y atreverse a imaginar nuevas preguntas” (Sibilia 2005:14).

Tal y como declara Paula Sibilia (2005), las artes, las ciencias y la filosofía tienen como tarea cuestionar y quebrar aquello que se creía incuestionable e inquebrantable. Aquello que social y culturalmente se mantenía sólido y naturalizado luego de tantos años. Por ello, este trabajo intentará desconfiar de una de las verdades universales e históricas que atraviesan nuestra sociedad y cultura occidental desde hace ya varios siglos: la monogamia.

Si bien esta modalidad es tan solo una de las posibilidades que existen a la hora de mantener relaciones sexo-afectivas, es la que ocupó y ocupa el puesto número 1 en este “ranking” de alternativas y por ello resulta la más “legítima” incluso hasta el día de hoy. Y digo “legítima” porque parecería ser la única que cuenta con su propio contrato sexual, denominado matrimonio, un contrato que en sus orígenes tenía una validez de por vida. Siguiendo a algunos autores clásicos que introducen la noción de contrato social, como Hobbes, Locke y Rousseau, existe un pacto o acuerdo entre lxs individuos y el orden social que se traduce en determinadas reglas que se dan por supuestas. A partir de esta serie de convenciones se define qué se debe hacer y cómo se debe hacer, casi como en “modo automático”. Entonces... ¿Nuestros vínculos se forman a partir de que seguimos una serie de normas estandarizadas? ¿Somos conscientes de la existencia de dichas normas? A lo largo del siguiente análisis retomaré algunas voces del feminismo que ayudarán a vislumbrar algunas posibles respuestas a estos inquietantes, tratando de examinar este tipo de contrato sexual.

El objetivo entonces será reflexionar acerca de los tipos de vínculos sociales amorosos-sexuales que se dan entre lxs sujetxs. Pero... ¿Cómo nos constituimos como sujetxs? ¿Qué tiene que ver eso con el poder? ¿Cómo decidimos mantener una relación monógama? ¿Es realmente una decisión o una sujeción? ¿Estamos

sujetxs a una serie de reglas y condiciones basadas en un contrato social? ¿Qué papel juega el patriarcado? ¿Y la heteronormatividad? Y si decidimos mantener una relación sexual abierta o entre varixs, ¿Somos “normales” o “rebeldes”? ¿Significa que estamos “fuera del sistema hegemónico”? ¿Existen relaciones de poder que circulan en todos los dispositivos sexo-afectivos?

Muchos son los estudios acerca de la construcción y deconstrucción de la familia tipo, la heteronorma, las distintas identidades de género y orientaciones sexuales (la bisexualidad, la transexualidad, la pansexualidad, entre otrxs), junto a los aportes del feminismo en cuanto al rol de la <mujer>, sus derechos, su igualdad de poder frente a los <hombres> en busca de derribar la dominación patriarcal. Pero aún queda mucho por desempolvar y desentrañar en el “reglamento” vincular amoroso-sexual. En un mundo donde se configuran ciertos tipos de cuerpos, subjetividades y modos de ser, como podría incluir la acción de mantener relaciones monógamas, existen también resistencias representadas por otras modalidades posibles, que se alzan como alternativas a este tipo predominante, como lo son las relaciones abiertas, el poliamor, las redes afectivas, entre otros³. Observar y explorar la monogamia como uno de los vínculos amorosos sexuales de lxs humanxs que existen será el punto de partida de este ensayo, para intentar responder a la pregunta ¿Por qué la monogamia resulta ser el modo predominante que *elegimos* para relacionarnos con un otrx desde el aspecto sexual y/o amoroso?

Cabe agregar además, que abordar este tipo de interrogantes es posible gracias no sólo a la aparición y el desarrollo de diversos movimientos socio-políticos, como el feminismo o los movimientos LGBTIQ+ (lesbianas, gays, bisexuales, transexuales, travestis, intersexuales, queers), sino también a toda la producción cultural que se ha creado en torno a estos. Mediante el cine, la televisión, la música, la literatura, y otros medios de comunicación artística, se ha podido alzar una herramienta de visibilización, reflexión y acción. Aunque no por ello deberíamos asumir que simplemente gracias a estas cuestiones es que hoy en día podemos responder de manera “revolucionaria” a viejos arquetipos del amor en todas sus formas. Por el contrario, esta aparente transformación en los modos de pensar y actuar dentro de la sociedad es una arista más donde resulta igual de necesario poner la lupa y adentrarnos a tratar de delucidar el actual entramado de

³ También estaremos revisando estos tipos de vínculos para analizar por qué pueden representarse como resistenciales y si realmente lo son.

las relaciones de poder. Sería incrédulo de nuestra parte creer que en los tiempos que corren actualmente, con las diversas acciones y manifestaciones en busca de mayor *libertad*, podemos de alguna manera escapar de nuestra esencia como sujetxs.

Ahora bien, es pertinente aclarar que existen mecanismos de poder que circulan no sólo en la monogamia, sino también en las distintas posibilidades que existen a la hora de vincularnos sexo-afectivamente. Es decir, si bien este trabajo se focalizará inicialmente en aquellas relaciones de poder que afectan a lxs sujetxs y se reflejan en la monogamia, no significa que el hecho de mantener una relación de poliamor, por ejemplo, quede exento de estas. De lo contrario parecería que podemos vivir “inmunes” a los efectos del poder, como si fuese algo que no nos llegara a atravesar en absoluto.

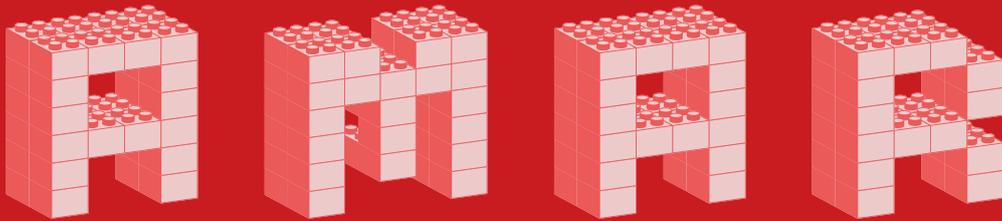
De esta manera, el presente ensayo busca explorar el terreno de los vínculos sociales sexo-afectivos entre las personas, entre lxs sujetxs, pero no desde una perspectiva agónica donde el poder se manifiesta como una fuerza externa que domina a unx, como algo que ejerce presión hasta que ese unx simplemente se sujeta, se subordina (si bien esto representa una parte de las operaciones del poder). Al contrario, sugiero que entendamos el poder como algo que también forma al sujetx, que le proporciona su misma condición de existencia. Entonces el sometimiento pasaría a consistir en una dependencia ante un discurso que no elegimos pero que, paradójicamente, inicia y sustenta nuestra existencia. Es que la sujeción es el proceso de devenir subordinadx al poder, así como el proceso de devenir sujetx. Y como bien señala Judith Butler (2001), el poder que en un principio aparece como externo, presionando al *sujeto* a la subordinación, asume una forma psíquica que constituye la identidad del *sujeto*, y de ahí nace el carácter ambivalente del poder. Desde este lugar intentaré abordar una mirada analítica acerca de cómo decidimos vincularnos amorosa y sexualmente con otrxs, y cómo es que nos “convertimos” en sujetxs.

Pero antes de adentrarnos en el desarrollo de este trabajo, quisiera hacer una aclaración respecto a la escritura del mismo. Luego del largo proceso de investigación acerca de estos temas, he decidido retomar las voces de autoras como Donna Haraway, Judith Butler, Brigitte Vasallo, Monique Wittig, entre otras feministas, quienes repiensen a su vez el lugar de lo binario, del género y del patriarcado. El género, entendido no como una diferencia biológica sino como un

término que integra todos los procesos sociales y culturales acerca de la distinción entre lo femenino y lo masculino, es un indicador lingüístico. “*Al igual que el sexo, el hombre y la mujer, el género, como concepto, es un instrumento que sirve para constituir el discurso político del contrato social como heterosexual*” (Wittig, 2006:104). Por ello, como parte de este trabajo, que intenta reflexionar acerca de las relaciones amorosas-sexuales entre las personas, he decidido utilizar la “x” para referirme a todxs y cada unx de lxs sujetxs.

Ahora sí, continuamos. Este escrito se divide en dos partes: *amar monogámicamente* y *amar rebeldemente*. La primera se centra justamente en la monogamia, reconociendo su relación con el sistema de sexo-género binario (capítulo 1), con el sistema económico, político, social y cultural (capítulo 2), con el contrato marital (capítulo 3) y con la heteronorma (capítulo 4). La segunda parte, en cambio, hace un recorrido por distintos elementos que permiten repensar el amor tal y como nos *enseñaron*: el poder y la sujeción (capítulo 5), las diferencias y similitudes que existen entre la monogamia y la poligamia (capítulo 6), la relación entre el amor y el neoliberalismo (capítulo 7), el impacto entre las tecnologías y los vínculos (capítulo 8), el lugar del lenguaje en las construcciones y deconstrucciones (capítulo 9).

Cada uno de los componentes que se asoman en esta escritura, cada palabra, frase, idea, referencia, construyen entre sí un tejido personal y público a la vez, donde se funde la experiencia singular y las voces colectivas, donde dialogan memorias y saberes que buscan resonar con las entrañas y el corazón.



MONOGÁMICAMENTE



1. Deconstrucción de un relato ejemplarizante

“En los últimos cinco o seis años aparece culturalmente una gran revolución donde nos empezamos a liberar de la dicotomía de género (hombre/mujer/trans/hetero/homo) que de algún modo obtura la posibilidad de pensar en la expresión total de la sexualidad” (19 de agosto de 2018). ¿Estamos frente al fin de la monogamia?, Clarín⁴.

Las fronteras de lo binario

Desde principios del siglo XXI, con la rápida evolución de Internet, el desarrollo de los *smartphones* y otras técnicas que permitieron la intercomunicación e hiperconectividad las 24 horas del día los 7 días de la semana sin interrupciones, comenzó a facilitarse no sólo el acceso a la información sino también el intercambio de ideas. El flujo de información y comunicación de tipo *networking* abrió la posibilidad a nuevos debates, miradas, opiniones y críticas acerca de todo aquello que parecía ser naturalizado en la vida cotidiana de las personas. Así, todo aquello que parecía o se definía como “*normal*” se empezó a poner en tela de juicio por los mismos individuos de la sociedad. De esta manera cuestiones con respecto a la idea de familia, de género, de inclusión, de orientación sexual y de vínculos amorosos comenzaron a ser centro de atención del análisis social. Con esto no me refiero a que hubo un rotundo cambio que permitió un “*mágico despertar*” de conciencia en lxs sujetxs, en el que ahora se podría reflexionar sobre algunos temas y antes no, sino que sí hubo una transformación de las dinámicas y los dispositivos de poder, donde antes operaban de un modo y ahora de otro.

En palabras de Donna Haraway (1991), se trata de un contexto en el que ciertas configuraciones del ser deben ser repensadas, en el que se debe destruir y construir identidades, categorías y relaciones debido al avance e impacto de la tecnología en la sociedad, y por ende en sus habitantes: lxs *cyborgs*. Esta autora a

⁴ Disponible en https://www.clarin.com/entremujeres/hogar-y-familia/frente-fin-monogamia_0_BJy3CulLQ.html

finis del siglo XX ya advierte un nuevo término para llamar a lxs sujetxs que ahora se encuentran atravesados por la técnica. *“Un cyborg es un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también ficción”* (Haraway, 1991:253). Esta criatura vive en un mundo donde las fronteras entre lo humano y animal, lo orgánico y la máquina, lo físico y no físico han sido transgredidos, al punto tal que se encuentra inmersa en un universo donde los límites son cada vez más difusos. Es que, siguiendo a Haraway, la cultura de la alta tecnología logra desafiar los dualismos que han persistido en las tradiciones occidentales, que han sido sistémicas para las lógicas y prácticas de la dominación de lxs sujetxs. Dualismos que pueden identificarse como mente/cuerpo, cultura/naturaleza, hombre/mujer, bien/mal, monogamia/poligamia, soltero/casado; y que hoy pierden cada vez más su peso binario, pues las líneas que los separan parecen ser cada vez más delgadas. De esta forma, algunxs autorxs de las ciencias sociales también empiezan a analizar desde otra perspectiva, quizás no tan absolutista o binaria, la sexualidad. La socióloga Amaia Agirre Miguélez (2014), por ejemplo, recolecta algunas observaciones respecto a este tema de Shulamith Firestone (1976), José Ignacio Pichardo (2009), Coral Herrera Gómez (2011) y Ken Plummer (1994). Siguiendo a este último, podemos señalar que a partir de ciertos cambios en la construcción de la intimidad y la individualidad, comenzaron a aparecer algunas nuevas opciones que anteriormente no eran consideradas. Por ejemplo, con las nuevas tecnologías de reproducción se abre un debate acerca de categorías antes absolutas como “padre”, “madre”, “hijo/a”, dando lugar a nuevas formas de familia, donde pueden coexistir dos mamás al mismo tiempo, un papá soltero, e infinitas combinaciones posibles. Asimismo, con la aparición del concepto transgénero se produce una ruptura de binarismos, en este caso entre género femenino o masculino, que nuevamente habilita una reflexión acerca de aquellos conceptos que parecían únicos e incuestionables. Entonces, para continuar este análisis, ¿cómo podríamos empezar a hablar del amor sin antes hablar de sexo y de género?

Los guiones de género

El término “gender” (género) fue impulsado por el feminismo académico anglosajón en los años setenta con la pretensión de diferenciar las construcciones

sociales y culturales sobre lo femenino y lo masculino de la biología. A partir de los años noventa este término comenzó a popularizarse, pero empezó a hacerse mezclando nuevamente aquello que se buscaba distinguir. El <sexo> es un término que alude a la diferencia biológica, mientras que el <género> integra todos los procesos sociales y culturales de la distinción entre lo femenino y lo masculino.

Al mismo tiempo, en los noventa empezó a surgir la teoría *queer* como un movimiento político de “disidentes de género”. “*En su acepción común, la voz inglesa queer es un insulto que refiere de manera peyorativa a todas las formas “anómalas” de la sexualidad –“puto”, “maricón”, “gay”, etc.”* [sic] (Gros, 2016:246). A partir de los movimientos LGTBIQ+, la palabra *queer* empieza a modificar su sentido para convertirse en un espacio de lucha política y reivindicación de identidades sexuales. Desde esta perspectiva, el género se entiende como un constructo socio-histórico, donde su objetivo ético-político es visibilizar aquellas identidades que no se “ajustan” a los parámetros heteronormativos, es decir, a la matriz binaria según la cual se asignan, clasifican y regulan las identidades de género en las sociedades occidentales (hombre/mujer cis⁵). Pero, ¿cuál sería el modo en que tiene lugar esta construcción de género?

Judith Butler observa que “*la realidad de género es performativa, lo cual significa, muy simplemente, que solo es real en la medida en que es performada*” (1988:528). Esto supone que la identidad de género sólo existe en y a través de un conjunto de actos de género, como por ejemplo gestos, enunciaciones, movimientos, posturas, comportamientos, entre otros actos corporales. Para desarrollar esta idea Butler realiza una metáfora teatral, donde señala que una obra de teatro necesita de un guion pero también actores que puedan darle vida, a sabiendas de que ese mismo texto puede ser performado de diferentes maneras según lxs diferentes intérpretes. Del mismo modo se podría pensar la heteronormatividad como un guion, donde solo existen “hombre” y “mujer” como los dos papeles o estilos corporales posibles, y los actos de género como las actuaciones. Así se reproduce dicho guion sociocultural, con roles y estilos corporales predefinidos, pero no por ello se debería concebir al actor individual como un mero autómatas que únicamente se limita a reproducir un patrón cultural como si fuese una maquinaria. Es que en este hacer, en esta dramatización, no

⁵ El término *cis* refiere a aquellxs individu@s cuya identidad de género coincide con su sexo.

hay un acto único y puntual, sino una serie de actos que deben repetirse y sostenerse en el tiempo, frente a otros y con otros, reflejando el carácter público y colectivo de los actos de género. Y es en estos actos públicos que deben ser repetidos que se define si se ha performado el género “correctamente”, pues *“aquellos que no cumplen con el papel que les ha sido asignado por la heteronormatividad sufren una sanción social que puede ir desde el desprecio y el ostracismo hasta la abierta violencia física”* (Gros, 2016:254). Por ello, la “performance” de género pasa a ser una estrategia de supervivencia cultural.

Por otra parte, Beatriz Preciado (2008) señala que la construcción del género se da a partir del vínculo entre la industria farmacéutica y la industria audiovisual del sexo, en esta era que llama “farmacopornográfica”. De esta manera aparece la pornografía (orientada sobre todo a los ‘hombres’) y lo farmacéutico (dirigido principalmente hacia las ‘mujeres’ mediante las pastillas anticonceptivas) como pilares complementarios para la conformación del género heteronormativo. *“Para decirlo de otra manera: la píldora anticonceptiva y Playboy, emblemas del control farmacéutico y pornográfico de la subjetividad sexual que emerge en los años cincuenta, no pueden comprenderse el uno sin el otro”* (Gros, 2016:255). Entonces un sujeto se constituye como “mujer” a través del continuo sometimiento a dispositivos biotecnológicos de control, como la pastilla anticonceptiva, que regulariza el ciclo menstrual, pero también impide el acné y el crecimiento de vello corporal y facial, disminuye la libido, inhibe la ovulación y puede ocasionar cambios en el humor generando depresión. Dicho esto, se podría observar también que a diferencia del dispositivo disciplinario, donde las técnicas de control eran rígidas y externas a la subjetividad, ahora *el sujeto farmacopornográfico* pasa a ser habitado por técnicas internas de control de sexualidad, como la pastilla anticonceptiva. Entonces retomando el concepto de *cyborgs* de Haraway se podría sustituir la noción de género por la de tecnogénero.

De todas maneras, ya sea de un modo u otro, la teoría *queer* aparece como un movimiento político que busca visibilizar a todos los sujetos cuyas identidades no “cuadran” con el régimen heteronormativo, abriendo la posibilidad a una ruptura de la sexualidad y del género binario en tanto “hombre cis” o “mujer cis”.

No caben dudas, pues, de que el género es un efecto de tecnologías políticas, económicas y sociales, y que en la mayoría de las sociedades occidentales contemporáneas el sistema sexo-género (donde las concepciones

culturales de “lo masculino” y “lo femenino” aparecen como dos categorías mutuamente excluyentes) ocupa un lugar de legitimación en la construcción de cuerpos.

“El sistema sexo-género, en suma, es tanto una construcción sociocultural como un aparato semiótico, un sistema de representación que asigna significado (identidad, valor, prestigio, ubicación en la jerarquía social, etc.) a los individuos en la sociedad. Si las representaciones de género son posiciones sociales que conllevan diferentes significados, entonces, para alguien ser representado y representarse como varón o mujer implica asumir la totalidad de los efectos de esos significados” (de Lauretis, 1989:11).

Teresa de Lauretis postula que el género es una representación (y auto-representación), producto de distintas tecnologías sociales, económicas y políticas, como el cine, la literatura, los medios, la familia, la escuela, la academia, las instituciones, las teorías, la comunidad intelectual, las prácticas vanguardistas, entre otras. Es decir, se trata del conjunto de los efectos producidos por dichas tecnologías. Pero no estamos hablando aquí de una ley de acción y reacción unidireccional. Al contrario, en palabras de esta autora, *“La construcción de género es tanto el producto como el proceso de su representación, puedo reescribirla: La construcción del género es el producto y el proceso de ambas, de la representación y de la auto-representación”* (1989:15). Se trata entonces de un carácter ambivalente, donde se construye durante la performatividad, en términos de Butler, y al mismo tiempo en el resultado final.

A diferencia del sexo, como un estado natural o biológico de entidad física, el género se define como la representación de una relación social. En otras palabras, podría entenderse como la representación de la relación social particular de cada individuo con el sistema sexogénero, un sistema que se definirá en cada sociedad a partir de factores políticos y económicos. Sin embargo, el hecho de que se manifieste como una *representación* no significa que carezca de implicaciones concretas y reales en la vida material de los individuos. Sin ir más lejos, los parámetros heteronormativos no refieren a una cuestión biológica, sino a un

régimen político. No estamos hablando de la diferencia entre un cuerpo con pene y otro con vulva, estamos hablando de tecnologías culturales que definen cuerpos. El género no se trata de una propiedad existente en el ADN de los seres humanos, sino del conjunto de efectos producidos en esos cuerpos, manifestadas a través de los comportamientos y las relaciones sociales.

Es a partir del género, también, que se toman decisiones que pueden devenir en la intervención quirúrgica para modificar la genitalidad de unx niñx recién nacidx para que pueda adoptar alguna de las dos categorías legítimas (hombre/mujer) y no quede lugar a dudas acerca de su identidad dentro del marco binario sexo-género. Por ello, en un mundo *cyborg* ya no pueden delimitarse las fronteras entre lo natural y lo artificial, entre lo biológico y lo cultural, entre <un hombre> y <una mujer>.

Ya habiendo aclarado este panorama, podemos pasar a desarrollar los distintos tipos de vínculos sexo-afectivos que se tejen entre lxs sujetxs.

2. ¿Qué es la monogamia?

“Estamos intentando desmontar la monogamia sin saber lo que es, sin haber entendido lo que es. Es como si hacemos el proceso de desmontar el género sin haber definido el género” Vasallo, B⁶.

La pasión del deseo

Tomando las palabras de Brigitte Vasallo, no podríamos continuar este trabajo sin antes definir uno de los conceptos más importantes para el mismo. Pasaré ahora a detenerme en la construcción socio-cultural central de este ensayo: la *monogamia*.

Al oír este término rápidamente, y casi inevitablemente, podemos pensar en el amor, que a su vez nos llevaría a pensar en el romance. Es más, si de manera inversa, pensamos ahora en el romance, posiblemente nuestra mente nos lleve a visualizar un beso entre dos personas, o bien dos personas tomadas de la mano, pero en ambos casos podemos imaginarnos a esos dos seres compartiendo un momento íntimo teñido de felicidad y amor.

Sabemos que circulan determinados discursos que a su vez construyen una idea acerca del amor, definiendo qué es, qué implica, cómo se manifiesta, etc., por tanto podemos referirnos a este como una idea que existe tanto en el imaginario colectivo como el individual. Así, toda la producción cultural que consumimos, desde los cuentos infantiles, el cine, el teatro, la música, la literatura, etc. nos presentan un relato que es siempre, o casi siempre, el mismo: una persona se enamora de otra persona, en el medio aparecen juegos de seducción y desafíos, de “sí pero no”, se suma la existencia de una tercera persona involucrada que genera discordia, se presenta un obstáculo entre el amor de lxs otrxs dos, y así se va repitiendo. La receta es bien sabida, con algunos ajustes y variaciones en el gusto por los condimentos, a veces se torna más picante y otras más suave o incluso astringente, pero los ingredientes suelen ser los mismos.

⁶ VASALLO, B. [Canal La Térmica]. (2018, Octubre 16). Conversaciones sobre el amor, con Brigitte Vasallo y Andrea [Archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=AxTkRT8M8_0&feature=youtu.be.

Según la socióloga Eva Illouz (2012), “*El amor es una emoción, pero se la vive a través de guiones sociales que especifican cuando es exitosa, y que implica al papel de la sexualidad, la expresión, las reglas de cortejo*”⁷. Es decir, desde este lugar es que vinculamos los conceptos de monogamia y amor, pues el primero resulta en cierta manera uno de los posibles “guiones sociales” a través de los cuales *vivimos* el segundo. De manera inversa, el amor parece quedar restringido a la monogamia, porque ¿quién no se imagina a Romeo y Julieta cuando pensamos en el romance? ¿Y a Leonardo Di Caprio y Kate Winslet en *Titanic*?⁸ En este sentido, Illouz agrega “*El amor siempre es objeto de regulación, por más que parezca estar por encima de la sociedad o más allá*”. Con esto me refiero a que el amor no puede ser inocente, es decir, no es una emoción disociada de lo que sucede a nivel colectivo, en tanto cuestiones políticas, económicas o sociales. Tampoco se trata de una fuerza inmune o una experiencia que excede la propia voluntad como algo irresistible que no puede controlarse.

¿Y qué pasa cuando, frente a la posibilidad de optar por diferentes alternativas al viejo relato de siempre, decimos “Pero yo quiero estar en pareja, no quiero estar en una relación abierta, ni solterx” o “Yo disfruto del vínculo con mi pareja así como es” o “Yo jamás podría tener una relación abierta, eso de estar con muchxs a la vez, no es algo que yo quiera”? ¿Qué sucede cuando el deseo que tenemos por estar en pareja es tan fuerte que entonces no existen alternativas aparentes? Ese deseo por mantener una relación monogámica es perfectamente genuino, no podemos pensar que es una mentira, que se desea “porque se vio en la tele”, pues a esta altura no podemos escudarnos en una aguja hipodérmica⁹.

Existen, por el contrario, tecnologías que operan a nivel cultural en la institucionalización de la imaginación, en términos de Illouz (2012), lo que incide en los deseos, anhelos y emociones anticipativas de lxs sujetxs, creando sentimientos sobre los sentimientos futuros, con “guiones” cognitivos acerca de cómo deberían sentirse. Es por esto que el hecho de desear una relación amorosa y sexual con

⁷ Disponible en https://www.clarin.com/ideas/eva-illouz-por-que-duele-amor_0_S1RW2uAsv7g.html.

⁸ Claro que estos son algunos clásicos ejemplos de romances monogámicos heterosexuales, pero ya hablaremos de la relación entre la monogamia y la heteronormatividad más adelante.

⁹ La teoría de la aguja hipodérmica surge a principios del siglo XX como un modelo de comunicación que establece la fuerza de la unidireccionalidad del mensaje de los medios de comunicación hacia las grandes masas de población. Responde a la idea de que un mensaje emitido por un medio (un estímulo) puede inyectarse en el receptor para que este actúe de tal o cual forma (generando una reacción).

otrx, con determinadas características, nos revela el reflejo de estas tecnologías, que se manifiestan a través del dispositivo familiar, de los productos culturales, de las instituciones, entre otras. La imaginación, entonces, siguiendo a Illouz, se alza como una práctica cultural organizada e institucionalizada, donde por ejemplo el *amor* encierra determinados escenarios emocionales y culturales que dan forma al anhelo de cierta emoción. De esta manera nos vemos sumergidxs en una expectativa constante de cómo quisiéramos, o cómo deberían darse, nuestros vínculos sexo-afectivos, definiendo qué es motivo de alegría y disfrute pero también qué es motivo de sufrimiento y nostalgia. Puede darse así un juego de insatisfacción y decepción constante cuando la imaginación tropieza con la realidad material.

Por ello, me parece relevante, si no necesario, investigar la organización del deseo. Justamente el trabajo se trata de repreguntarnos acerca de los deseos desde la perspectiva del análisis cultural. ¿Por qué deseamos A y no B? ¿Por qué deseamos un novix? ¿Por qué deseamos que esa persona sea de nuestro sexo opuesto? ¿Por qué deseamos una pareja al fin y al cabo? Puesto de otro modo, y de la mano de Vasallo:

Digamos que a las niñas les gusta el rosa. Las preguntas son: ¿Qué sucede con las niñas a las que no les gusta el rosa? ¿Qué hace que a tantas niñas les guste el rosa? ¿Y qué sucede con los niños a los que también les gusta el rosa y no se le permite acceder a ese color? Esas son las cuestiones, no el rosa, que es un color, sin más. Pero hay vidas obligadas al rosa, y vidas excluidas del rosa. Y ambas cuestiones forman parte de la misma violencia. Así, la práctica monógama no es una práctica <<mala>> de por sí. El sistema en el que se afianza es un sistema violento, pero no lo es porque la práctica sea violenta: ha necesitado generar esa violencia en su estructura para imponerse, para inocularse en nuestro interior, como se ha inculcado el color rosa o las servidumbres de género. Para naturalizarse. Ese es el problema. (2018:66).

Entonces ¿Cómo podríamos creer que nuestros deseos no provienen también de una construcción social? Este será por tanto uno de los temas de partida para lo que sigue: la monogamia como una construcción social, cultural, política y económica.

Desde la práctica hacia el sistema

La monogamia, siguiendo a la socióloga Amaia Agirre Miguélez (2014), refiere a un tipo de vínculo donde se privilegia la exclusividad sexual entre dos personas¹⁰, siendo uno de los pilares básicos en una relación de pareja “normativa”, dentro de los parámetros ideales del amor romántico. Por muchos años, e inclusive hoy en día, este término representa uno de los grandes pilares tradicionales sobre los que se asienta la definición de una pareja, pues sigue siendo un referente ideológico fundamental a la hora de delimitar sus fronteras. Esta práctica, además, suele acordarse implícitamente entre los actores sin necesidad de analizar otras alternativas; al contrario, es intrínseca a la idea de “relación” misma. Tanto es así, que cualquier modelo alternativo de sexualidad trae consigo, la mayoría de las veces, sentimientos negativos como la falta de seguridad y estabilidad en el vínculo. De todas maneras la modalidad monogámica no trae consigo una garantía eterna de “seguridad y estabilidad”, pero sí se la imagina como una representación de ello.

Según Agirre Miguélez, a partir del Siglo XX han habido cambios innegables en la concepción de la sexualidad, y por ende, en las prácticas que comprende, incluida la monogamia. Sin embargo, este sigue siendo un concepto primordial a la hora de definir una relación de pareja. Por ello retoma una investigación cualitativa acerca de la configuración del amor y la sexualidad dentro de una selección de parejas (heterosexuales y homosexuales) que comparten un ideal paritario en el País Vasco. En total se entrevistó en profundidad a 30 personas (15 parejas), entre 25 y 50 años, que comparten un ideal paritario o feminista, con el objetivo de conocer las distintas posibilidades de “negociación” en torno al concepto de monogamia.

¹⁰ Más adelante veremos en detalle cómo se juega este contrato sexual para cada una de las partes.

Una de las observaciones en este artículo es que en las parejas heterosexuales la monogamia se refleja como un acuerdo implícito y se mantiene así hasta que haya alguna situación que genere un conflicto al respecto, recién entonces aparece la posibilidad de adoptar alguna práctica distinta en el vínculo afectivo. Por el contrario, en las parejas gays o lesbianas el establecimiento de una relación monógama (o de cualquier otro tipo) se revisa desde el inicio de la relación, contemplando los términos en los que se vincularán, aunque esto suele ser algo dinámico y en constante redefinición. La autora concluye que esta diferencia en la negociación vincular tendría que ver con que las parejas heterosexuales entrevistadas practican un modelo de sexualidad hegemónico, mientras que las otras han replanteado y cuestionado su propia sexualidad desde un principio, obviando cualquier tipo de modelo preestablecido, lo que facilita la negociación entre los actores para delimitar de qué modo se relacionarán. Esto sería así porque *“una vez que se sale del camino de la normatividad sexual, es más sencillo replantearse ciertos aspectos de la misma”* (Agirre Miguélez, 2014:97). Entonces, si bien sigue predominando un modelo ideal de pareja monógama, existen algunas discusiones y debates en torno a esta, generando un abanico de posibilidades nuevas para vincularse sexo-afectivamente. Sin embargo, Agirre Miguélez señala que esto no se traduce en una práctica real, o por lo menos no fácilmente. Dentro de la investigación analizada, la mayor parte de las personas entrevistadas hacen referencia a las disonancias que existen entre el plano teórico y la práctica cotidiana, no pudiendo negar las tensiones y conflictos que emergen con respecto a la monogamia. Es por ello que podemos dar cuenta del peso y la importancia que aún mantiene la exclusividad sexual entre dos personas a la hora de trazar las líneas que definen un vínculo de pareja.

Sosteniendo esta línea de pensamiento, se podría decir que este modelo idealizado donde aparentemente predomina la fidelidad y la armonía entre dos personas logró expandirse, entre otras maneras, a través de las industrias culturales y sus productos. Así, mediante el cine, la televisión, canciones, novelas, etc., la población occidental “creyó” en este relato ejemplarizante como un modelo a seguir. De esta forma se facilitó la visibilización de la monogamia como una construcción social humana surgida en algunas culturas, poniendo en duda aquello que se creía como alguna suerte de “ley implícita”. Es por ello que la elección de mantener un vínculo amoroso y erótico entre dos personas no parece ser una

elección natural, sino socio-cultural. En este sentido, quienes deciden tomar otro camino para vivir su sexualidad están rompiendo con dicha “norma”, lo que provoca cierto escándalo social, ya que se desvía de la “normalidad” justamente.

Pero ¿Cuál es el origen de la monogamia? Tamara Tenenbaum responde a este interrogante de la siguiente manera:

“La aparición de la monogamia está vinculada con la agricultura, el sedentarismo, una división sexual del trabajo mucho más marcada (donde el trabajo doméstico, afectivo y sexual que realiza la mujer en su hogar ni siquiera es reconocido como tal) y la subordinación económica, política y sexual de las mujeres hacia los hombres, los únicos capaces de ser dueños de la tierra. La monogamia impuso restricciones: las exigencias de virginidad antes del matrimonio, exclusividad una vez contraído el matrimonio y disposición permanente a complacer el deseo del otro. Pero solo a las mujeres. Los hombres fueron siempre libres para gestionar sus necesidades sexoafectivas por fuera del férreo contrato matrimonial” (2019:105).

Entonces nuevamente, ¿cómo podemos pensar a la monogamia (y el amor) completamente dissociada del sistema político, cultural y socio-económico? Y al mismo tiempo, ¿cómo podemos creer que la monogamia no tiene nada que ver con la heteronormatividad¹¹?

Sabemos, sin embargo, que estos interrogantes ya han empezado a formularse en la cultura masiva occidental, habilitando un posible cambio en la valoración del amor. Así es como el referente cultural argentino Darío Sztajnszrajber, ha dedicado un análisis especial destinado al amor en su programa “Mentira la verdad”¹². Desde este lugar, una de las observaciones que señala es que en las relaciones monogámicas existe un intercambio dominado por la lógica de la ganancia, donde se mercantiliza el vínculo a partir de pensar al otrx como

¹¹ En este caso utilizaré <heteronormatividad> como un régimen político, a diferencia de la <heterosexualidad> como una orientación (e identidad) sexual.

¹² SZTAJNSZRAJBER, D. [Canal Gastón L.]. (2015, Noviembre 30). Mentira la verdad - El amor [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=rKKIclwCWYs>.

propiedad. Algo que no resulta muy extraño dentro de la misma lógica capitalista en la que estamos inmersxs. Al mismo tiempo, advierte que el matrimonio actúa como un dispositivo productivo que ordena y normaliza la vida social, reproduciendo ese mismo sistema. En este sentido se trata de un amor contractual, con un objetivo productivo: la reproducción de la especie, y por ello sugiere que es necesario desapegar al amor de estas implicancias productivas. Y es aquí donde se vislumbra con más claridad la lógica patriarcal acerca de los vínculos sexo-afectivos.

Por otra parte, en representación de una línea feminista, Coral Herrera Gómez (2011) postula que la monogamia ha sido instaurada por el poder patriarcal como un sistema obligatorio para las parejas, pero más específicamente para las mujeres, ya que de este modo se utilizaría como un instrumento más para constreñir la sexualidad femenina. En otras palabras, los hombres deseaban asegurarse la paternidad de sus hijxs, y para ello necesitaban controlar la sexualidad de sus mujeres. De esta manera, la monogamia pasó a ser una suerte de “ley” para controlar las relaciones amorosas humanas, influyendo a su vez en el modo de convivir y organizarnos como colectivo humano, donde sólo correspondería realizar uniones amorosas de a pares, pero no masivas ni desordenadas. *“Es obvio que para tener mano de obra hacen falta parejas que se reproduzcan, de ahí que los medios y la publicidad nos machaquen con el modelo ideal de pareja feliz, armoniosa y fiel a sí misma”* señala Herrera Gómez (2011). Así, se busca que las personas nos organicemos dualmente, para seguir conformando familias tradicionales donde se reproduzcan estos mismos esquemas, enseñando lo que es “normal” o “natural”. Según Herrera Gómez esto se logra a través de narraciones mitificadas, donde se presentan modelos de relaciones monogámicas idealizadas, y el problema subyace en que así se generan ciertas expectativas en torno al amor romántico que se alejan de la realidad. Pero claro está que la monogamia no es el único modo que tenemos los seres humanos para vincularnos sexo-afectivamente con otrxs. Frente a estas “narraciones mitificadas” se alzan procesos de resistencia o transgresiones que sacuden los cimientos de las estructuras sociales vinculares para abrir el campo de posibilidades a relaciones abiertas o poliamorosas por ejemplo.

Tomando de referencia esta última, podríamos afirmar que el poliamor mantiene un código muy diferente al de la monogamia, ya que permite mantener

relaciones amorosas-sexuales simultáneas con varias personas (con el conocimiento y consentimiento de todas las partes involucradas). Alejandro Dramis (2017) observa que este tipo de relaciones “*desafía la idea de la pareja como posesión o propiedad, apuntando directamente a la concepción anarquista de asociación voluntaria y cooperación mutua*”. De este modo, el poliamor se alejaría de la lógica contractual tradicional entre dos, reflejada a través del matrimonio. Y no sólo eso, sino que al mismo tiempo este tipo de vínculos no necesariamente se “preocuparía” por la reproducción sexual del mismo modo que los vínculos mongámicos, es decir, no respondería a la lógica “productiva” (o mejor dicho reproductiva).

Por otra parte, me parece interesante introducir la concepción sobre la monogamia que apunta Brigitte Vasallo. A diferencia de lo ya expuesto en este análisis, esta autora define a la monogamia no como una práctica sino como un sistema, y para explicar esta idea propone una analogía con el reloj. Si tuviésemos que explicar qué es el tiempo seguramente mencionaríamos a los segundos, minutos, horas, días, meses, años, así como el uso de calendarios o relojes. Pero ninguno de estos es el tiempo. Así el reloj, por ejemplo, actúa como una máquina que permite codificar algo que es subjetivo y poco tangible, es decir, este sistema que sirve para pactar sobre la medida del tiempo se termina convirtiendo en *el* tiempo. Entonces se hace difícil pensar el tiempo sin el reloj, y lo mismo sucede con el amor. La monogamia aparece como un sistema para codificar el amor, como una forma concreta del amor, algo que también es subjetivo y poco tangible. Lo que se intenta decir es que los sistemas sustituyen lo representado por su representación. Y entonces... ¿De qué se trata dicho sistema? La monogamia es un sistema que organiza los afectos a nivel social de manera jerárquica, donde la pareja representa el eslabón más importante de la pirámide afectiva, seguido por la familia, luego las amistades, etc. De este modo se enseña a poner todo sobre la pareja (por ejemplo, es quien nos cuida cuando enfermamos, también le pedimos favores, etc.), y esta forma de amor se presenta como la única verdadera o válida socialmente. Entonces Brigitte Vasallo se refiere a la monogamia no como exclusividad sexual, sino como la jerarquía que tienen las relaciones de pareja por sobre todas las demás relaciones afectivas. Es que el pensamiento monógamo crea jerarquías que a su vez son excluyentes, pues el eslabón “pareja” invisibiliza al resto de las relaciones, y así un amor excluye a otros amores.

Siguiendo esta concepción, el poliamor no vendría a ser otra cosa que un poliamor monógamo, es decir, se aplica la misma lógica pero con más personas involucradas simultáneamente. En otras palabras, los distintos vínculos sexo-afectivos que suceden al mismo tiempo obtienen una prioridad mayor al resto de los vínculos (familiares, amistades, vecinxs, conocidxs). Asimismo podríamos preguntarnos si todos esos vínculos sexo-afectivos tienen la misma jerarquía, o si también compiten entre ellos. De todas formas sí se diferencia del vínculo monogámico en cuanto a lo reproductivo, quiero decir, esta forma de amor no contempla ni responde a la lógica reproductiva de la especie, y mucho menos contempla la posibilidad de contraer un contrato matrimonial, claro.

Pero... ¿A qué nos referimos con esto? ¿Qué se puede entender por matrimonio? ¿Qué implicancias tiene en las partes que acceden a dicho contrato? A continuación intentaremos profundizar y desarrollar estas cuestiones.

3. Sí, acepto

“El matrimonio es denominado contrato, pero las feministas han sostenido que una institución en la cual sólo una parte, el marido, ha ejercido el poder de un esclavista sobre su esposa, y hoy en día aún quedan remanentes de tal poder, está lejos de una relación contractual” (Pateman, 1995:214).

El contrato sexual

Desde algunos aportes feministas, como el de Coral Herrera Gómez (2011), podemos decir que el sistema de pareja monogámica heterosexual es atravesado por una idea de amor romántico occidental basado en una ideología hegemónica de carácter patriarcal. En otras palabras, esta concepción social del amor romántico es vista como un instrumento de dominación y sumisión femenina propia del poder patriarcal con el objetivo de influir y controlar las emociones, los sentimientos y la sexualidad dentro de las relaciones humanas.

Carole Pateman (1995), por su parte, presenta una relectura de algunos textos clásicos de la tradición del contrato social, donde retoma diferentes autores como Hobbes, Locke, Rousseau, Thompson, Mill, Kant, entre otros, para tratar de entender el moderno patriarcado prestando atención a sus orígenes. Es que a lo largo de su análisis sostiene que el actual patriarcado es fruto de la transformación y no de la eliminación del “clásico”. Una de sus premisas es entonces que existe una diferencia sexual que marca una línea divisoria entre libertad y subordinación, donde el “individuo universal”, portador de derechos y libertades, corresponde únicamente al género masculino. Por ello, la tesis de Pateman responde a que un contrato sexual (marital) siempre genera una lógica de dominación-subordinación entre las partes, donde uno de los individuos se vuelve “propietario”, aquel individuo cuyo sexo sea masculino. Así, define que la historia del contrato sexual es una historia sobre el derecho político como derecho patriarcal o derecho sexual, donde <los varones> ejercen un poder sobre <las mujeres>. Y al mismo tiempo

concluye que el contrato social es una historia de libertad, mientras que el contrato sexual es una historia de sujeción.

“En el contrato de matrimonio un individuo adquiere el derecho sobre otra persona o, más exactamente, como afirma Kant, «el varón adquiere una esposa», quien se convierte en res, cosa, un bien o pieza de su propiedad”, destaca Pateman (1995:236). ¿Y para qué sirve una esposa? Pues para disponer de sus facultades sexuales hacia su esposo durante toda la vida. De esta manera a través de un contrato marital se establece un acceso legítimo a la propiedad sexual de la otra persona, donde el individuo (hombre) se vuelve en propietario de su mujer. ¿Y por qué una mujer accedería a dicho contrato? Siguiendo a Thompson, evocado por Pateman, en gran parte aceptaban debido a las costumbres sociales y las leyes que privaban a las mujeres del siglo XIX de obtener su propio salario, es por ello que el matrimonio pasaba a ser la única esperanza de vida decente que existía. De esta manera, las mujeres se veían “forzadas” a formar parte de este contrato marital, un contrato que se asemejaba en cierta forma a un contrato esclavo.

Pero si viajamos aún más hacia el pasado, llegando a fines del siglo IV o del siglo III a.C., podremos observar cómo se entendía el contrato marital siguiendo el trabajo de Foucault (2003) en su tercer tomo sobre la “Historia de la sexualidad”. Allí señala que dichos contratos introducen al esposo y a la esposa en un sistema de deberes u obligaciones, que son desiguales pero compartidos por ambas partes. A saber:

“En documentos que datan de fines del siglo iv o del siglo iii a. C., los compromisos de la mujer implicaban la obediencia al marido, la prohibición de salir, de noche o de día, sin el permiso de éste, la exclusión de toda relación sexual con otro hombre, la obligación de no arruinar la casa y de no deshonorar a su marido. Este debía a cambio mantener a su mujer, no instalar una concubina en la casa, no maltratar a su esposa y no tener hijos de las relaciones que pudiese mantener en el exterior. Más tarde, los contratos estudiados especifican obligaciones mucho más estrictas del lado del marido. La obligación para él, de subvenir a las necesidades de su mujer, queda precisada, pero también se especifica la

prohibición de tener una amante, o un querido, y de poseer otra casa (en la cual podría mantener a una concubina)” (Foucault, 2003:52).

De esta forma, la sexualidad, para ambas partes, pasaba a estar regulada por el contrato marital, es decir, un contrato monogámico. Esto comenzó a darse en tanto el matrimonio pasó de ser un acto privado para convertirse en un acto a realizarse dentro de la esfera pública, pues en principio las personas se casaban ya que eso traía efectos de derecho o de estatuto: para la transmisión de un nombre o patrimonios, constituir herederos, concretar alianzas, entre otros. Sin embargo, de a poco se fue generando una “publicización” progresiva del matrimonio, en términos de Foucault, extendiéndose a toda la población. Es que sólo tenía sentido firmar un contrato marital para las clases superiores, pues buscaban desarrollar sus objetivos privados en el plano político, social y económico. Pero Foucault bien señala *“El matrimonio parecería volverse más general como práctica, más público como institución, más privado como modo de existencia, más fuerte para ligar a los cónyuges y por consiguiente más eficaz para aislar a la pareja en el campo de las otras relaciones sociales”* (2003:53). Y es por ello que el “estado” de matrimonio comenzó a entenderse como una forma de vida, de una existencia compartida, donde se establecía un lazo personal entre los copartícipes de esa relación.

Más adelante, en el cuarto tomo de la “Historia de la sexualidad” (2019) Foucault estudia la vida matrimonial a partir de la literatura homilética¹³ de finales del siglo IV, tomando a distintos padres fundadores de la Iglesia católica como Juan Crisóstomo y San Agustín. Respecto a este trabajo, me gustaría destacar la relación que se dibuja (y desdibuja) entre el matrimonio, la procreación y la concupiscencia¹⁴.

Retomando los textos de Crisóstomo, el matrimonio, en su esencia, es *limitación*, una ley que genera obligaciones en torno a la economía de la concupiscencia. Este sería el fin máximo del matrimonio, así como el de la

¹³ Este tipo de literatura refiere a los discursos que predicán los mensajes de Dios.

¹⁴ Este término se utiliza desde la teología cristiana para indicar los deseos (en exceso) no ‘gratos’ a Dios. Por ejemplo, la necesidad de satisfacer los bienes materiales o terrenales, incluyendo las relaciones sexuales libidinales.

virginidad, y no tanto la procreación. Desde este lugar, existe un derecho interno del matrimonio que implica la propiedad mutua de los cuerpos, en un nivel simétrico:

“En los demás planos hay diferencia y jerarquía entre el hombre y la mujer, uno y otro no tienen las mismas aptitudes naturales y la mujer debe temer a su marido y obedecerlo, mientras que en el plano de las relaciones sexuales no debe haber desigualdad alguna. [...] Así, las obligaciones que fija a los esposos constituyen una suerte de igualdad política en lo que se refiere a las relaciones sexuales: los derechos de uno fijan los deberes del otro” (2019:250).

No vamos a detenernos aquí en la cuestión patriarcal acerca de las asimetrías entre <el hombre> y <la mujer>, porque de eso hablaremos más adelante. Pero sí me gustaría que tomemos este extracto para revisar los bordes que separan y delimitan las acciones del “esposo” y la “esposa”. Precisamente, los deberes conyugales refieren a la obligación de poner un límite a la concupiscencia, donde se pide al otrx que a su vez se haga cargo de dicha limitación. Pero, ¿por qué aparece una necesidad imperante de control sobre las relaciones sexuales?

Desde un punto de vista kabalístico¹⁵, la sexualidad es un elemento fundamental a la hora de trabajar la parte espiritual del ser humanx. A partir de este enfoque, una sexualidad carnal y “libidinal”, como la que menciona Foucault en este cuarto tomo, es aquella que representa un placer a corto plazo, es decir, algo inmediato para satisfacer una necesidad del plano físico. Desde ese lugar la sexualidad (dentro o fuera del matrimonio) es un *pecado*¹⁶. Pero aparece otra forma de vivir la sexualidad y es a través de la conciencia espiritual y energética. De esa manera no existe el pecado sexual; al contrario, es una pata fundamental para trabajar la creatividad, la conexión con la divinidad y el ascenso espiritual.

El sexo libidinal, entonces, es un pecado en tanto se presenta como una acción egoísta, es por ello que se le erra al blanco y forma parte de la

¹⁵ La *kabbalah* es una sabiduría ancestral de origen hebreo.

¹⁶ La traducción literal de *pecado* en hebreo es “errarle al blanco”.

concupiscencia. Cada parte involucrada está poniendo su atención en el ego, en las necesidades personales y terrenales (físicas, mentales o emocionales). Mientras que la sexualidad, en cambio, permite conjugar el placer del cuerpo con el trabajo espiritual, tanto para unx mismx como para su/s compañerx/s sexuales, combinando las esferas del mundo físico y espiritual.

Es por ello que también Foucault señala la similitud entre el matrimonio y la virginidad. Porque son distintos caminos para llegar a lo mismo, a ese trabajo espiritual del alma encarnada en un cuerpo humanx. Sin embargo, estos términos se han cargado de muchas otras ideas, nociones y conceptos que hicieron que esto sea difícil de recordar. De hecho la virginidad, en el siglo XXI, puede ser fácilmente un objeto de burla. Una persona que no ha tenido sexo (y que “se supone” ya debería haberlo tenido) difícilmente pueda decir abiertamente “soy virgen” sin sentimientos de timidez o vergüenza. En un régimen patriarcal, además, el sexo está puesto como una suerte de trofeo. A ver ¿quién tuvo más sexo? ¿Pero quién tuvo el mejor? Y no sólo eso, sino que para cada identidad dentro del sistema sexo-género binario (varón/mujer cis) existe una serie de “reglas” que indican una conducta “normal” en torno a esto. No tiene sentido aquí que nombre algunas, pues creo que quien está leyendo estas líneas podrá imaginarlas sin ningún problema.

Un intercambio comercial

Al mismo tiempo, el matrimonio (y el amor) no sólo implica un contrato sobre los cuerpos y la sexualidad, sino que también se produce un pacto a nivel social, político y económico. Como ya señalamos, en un principio el matrimonio era una práctica exclusiva de las clases más poderosas, para garantizar el intercambio y el legado del patrimonio entre estas familias y sus futuros descendientes. Así, casarse implicaba un intercambio genético pero también de bienes y propiedades, generando consecuencias políticas y económicas relevantes para los Estados y sus ciudadanos, donde el “amor” no formaba parte del requisito necesario para llevar a cabo el matrimonio.

A partir de principios del siglo XIX el matrimonio podía representar la operación económica más significativa para un número mayor de personas. Eva Illouz (2012) realiza un interesante análisis sobre esta cuestión ejemplificando las

elecciones matrimoniales de la era premoderna con el universo literario de Jane Austen, una autora reconocida por su interés en torno a cuestiones relacionadas con el matrimonio, el amor y el estatus social. Si bien dichas novelas no representan documentos históricos reales sobre las prácticas románticas, sí representan valiosos testimonios culturales acerca de los vínculos sexo-afectivos en la Inglaterra del siglo XIX. Es por ello que en su trabajo se ve muy clara la relación entre el amor (o el matrimonio) y los intereses socioeconómicos:

“Dentro del orden romántico descrito en estas novelas, quienes tienen éxito en el amor son aquellas personas que conocen cuál es su posición social y no aspiran a ascender más que eso, pero tampoco aceptan descender. En otras palabras, como los criterios de jerarquía eran conocidos y compartidos por todos y la decisión de casarse se basa (al menos parcialmente) en cuestiones de clase, el rechazo no dependía tanto de la esencia interior del individuo como de su posición” (2012:51).

De esta manera se entiende que los matrimonios eran endogámicos, y para continuar con esta idea, propongo entonces que pensemos un momento en dos obras de Jane Austen: *Sensatez y sentimientos*, publicada en 1811, y *Orgullo y Prejuicio*, publicada en 1813. Ambas novelas ponen el foco en los personajes femeninos y sus vidas amorosas, relatando sus deseos y frustraciones en torno a la idea del matrimonio. Lo que me interesa remarcar en estos ejemplos literarios es, por un lado, el estrecho vínculo que existe entre el amor y la economía, y por el otro lado, la diferencia que existe entre <los hombres> y <las mujeres> con respecto a dicha relación.

En *Sensatez y sentimientos*, vemos cómo desde el inicio las mujeres de la familia Dashwood, una madre y tres hijas, quedan empobrecidas luego de la muerte del Señor Dashwood, la cabeza familiar (masculina, claro). Es que el patrimonio del Sr. Dashwood queda como herencia de su único hijo varón, de un matrimonio anterior. Por lo tanto, las mujeres Dashwood deben abandonar su casa y mudarse a una pequeña cabaña. La trama, luego, gira alrededor de las dos

hermanas mayores Elinor y Marianne, de 19 y 17 años respectivamente, quienes ya están en edad para comprometerse.

“Una mujer de veintisiete - dijo Marianne, tras una breve pausa - no puede nunca confiar en volver a sentir o inspirar amor, y si su hogar es estrecho, o su fortuna pequeña, supongo que podría llegar a resignarse al oficio de enfermera, pensando en el bienestar material y la seguridad de estar casada. Casarse con una mujer así no sería impropio. Sería un pacto de conveniencia, y eso complacería al mundo. A mis ojos no habría matrimonio alguno, pero eso es lo de menos. Para mí sólo habría un intercambio comercial, en el que cada uno buscaría beneficio a expensas del otro”. (2007:51).

Marianne es descrita como un personaje sensible y apasionado, que busca, ante todo, enamorarse de alguien con quien comparta los mismos gustos e intereses. Sin embargo, a sus ojos, un matrimonio no deja de ser un intercambio comercial. Es decir, más allá de sus deseos emocionales reconoce muy bien cuáles son las condiciones reales para que se efectúe o no un compromiso marital.

Así es cómo el Sr. John Willoughby toma la decisión de contraer compromiso con una señorita muy rica, a pesar de que ya había entablado un vínculo estrecho con Marianne, donde quedaba claro el afecto mutuo que existía entre ellos.

“- ¡Pobre criatura! - exclamó la señora Jennings, en cuanto [Marianne] se hubo marchado -. ¡Qué pena me da verla así! (...) ¡Jamás habría pensado que un hombre pudiera aprovecharse así de una muchacha tan encantadora! Pero cuando uno tiene enfrente montañas de dinero, y mira hacia otro lado y no ve prácticamente nada, ¡que Dios nos ampare! ¡Estas cosas ya no se tienen en cuenta!” (2007:225).

Sin embargo, el matrimonio, como ya vimos, no deja de ser un contrato económico, por lo que el Sr. Willoughby también toma una decisión basada en una

necesidad de supervivencia, más allá del amor que sentía por Marianne. Es por ello que en esta novela puede observarse claramente la tensión existente entre el “sentimiento amoroso” y la cuestión económica, que se manifiestan como fuerzas disociadas, pero a la vez no podrían pensarse una sin la otra. Aquí podemos verlo con el discurso del mismo Sr. Willoughby acerca de Marianne:

“...porque entonces yo no sabía lo que era el amor... Pero ¿lo he sabido alguna vez? Bien cabe dudarlo; pues, si hubiera amado de veras, ¿habría podido sacrificar mis sentimientos a la vanidad, a la avaricia? O, aún más, ¿habría podido sacrificar los suyos? Esto es, sin embargo lo que he hecho. Para evitar una relativa pobreza, de cuyos horrores me habrían privado su cariño y su compañía, he perdido, ascendiendo a la riqueza, todo cuanto habría podido hacer de ella una bendición” (2007:363).

Por otra parte, esta obra nos recuerda que para que se efectúe un matrimonio ambas partes debían responder a una posición social similar, de lo contrario la familia podía, por ejemplo, desheredar a su hijo¹⁷. Tal es el caso de Edward Ferrars cuando su familia, de un alto poder adquisitivo, descubre su compromiso secreto con Lucy Steele y deciden nombrar a su hermano menor como el heredero del patrimonio Ferrars. El giro final de estos personajes es que la señorita Steele opta por contraer matrimonio con Robert Ferrars, el hermano menor de Edward, ahora heredero del patrimonio familiar.

A lo largo de toda la trama entonces, observamos cómo se van dando los distintos encuentros y desencuentros amorosos así como los compromisos maritales que se van tejiendo y destejiendo acorde a cuestiones del orden económico.

*“Es una verdad universalmente reconocida que al hombre soltero, poseedor de fortuna cuantiosa, le hace falta casarse” (Austen, 1966:9), esta afirmación da inicio a la novela *Orgullo y prejuicio*. En este caso, la familia central de la historia (Ixs Bennet) se compone de un padre, una madre y cinco hijas. Durante el desarrollo de la trama se puede observar cómo la madre se preocupa (y sufre) por*

¹⁷ Hijo, no hija, pues los bienes como ya hemos visto se sucedían entre los varones de la familia.

el bienestar de sus hijas, por querer que las cinco contraigan matrimonio con hombres que puedan asegurarles una calidad de vida similar a la suya, en términos socio-económicos. Entre ellas, quien presenta un mayor conflicto para su madre es su segunda hija, Elizabeth “Lizzy” Bennet, de 26 años (una edad que para ese entonces se esperaba que la mujer ya estuviera casada o al menos comprometida). Este personaje se caracteriza por su audaz intelecto, así como también por su deseo de contraer matrimonio con un hombre por el que sienta amor, más allá de lo que este pueda ofrecerle en términos económicos. Y así como el título de la obra lo indica, se dan una serie de encuentros y desencuentros entre Lizzy y el Sr. Fitzwilliam Darcy (un hombre de 28 años, soltero y de alta posición socio-económica) donde existe cierta rispidez entre los personajes debido a los prejuicios de ambos para con el otro hasta que finalmente se enamoran y deciden casarse. Pero lo que se pone en juego por sobre todas las cosas, más allá del amor en sí como emoción o sensación, es el estado civil de Lizzy. ¿Daba lo mismo que se efectúe o no dicho matrimonio para ambas partes? Sabemos por supuesto que esa respuesta es negativa, porque también sabemos que tanto los hombres como las mujeres de aquella época comprendían, aceptaban y reafirmaban las normas y los rituales del cortejo, que eran asimétricos entre ambos sexos. Con lo cual, para estas mujeres (y en menor medida para los hombres) “casarse” no era una obligación, sino una elección basada en una necesidad de supervivencia.

Es por ello que la señora Bennet se horroriza cuando su hija Lizzy rechaza la propuesta marital de su primo el señor William Collins, quien, además, estaba destinado a heredar la casa Bennet debido a que no existía un heredero varón directo en dicho núcleo familiar:

“ - Ahí la tiene usted - siguió diciendo la señora Bennet -, tan fresca, como si nada ocurriese y tan poco preocupada por nuestra suerte, con tal de salirse con la suya, como si tuviéramos un reino; pero le aseguro, señorita Bebel¹⁸, que como siga rechazando de esta manera las propuestas de casamiento se quedará usted sin marido, y verá quién la mantiene cuando muera su padre” (1966:115).

¹⁸ *Bebel* corresponde a la traducción de “Lizzy” en esta edición.

Sin embargo, el Sr. Collins tenía muy en claro que su propósito en este momento era el de *conseguir* una esposa, pues un hombre como él (de buena situación económica) debía hacerlo, tal y como se enuncia al comienzo de la novela. Así es como finalmente se compromete con la señorita Charlotte Lucas, la mejor amiga de Lizzy. Y aquí me parece interesante el juego que aparece entre el deseo y la necesidad, pero también entre el plano emocional y material:

“El señor Collins no era, desde luego, un hombre inteligente, ni era tampoco simpático; su trato era fastidioso y su pasión debía de ser puramente imaginaria, pero, después de todo, sería su marido. Nunca había formado ella un gran concepto de los hombres ni del matrimonio, pero siempre quiso casarse; no había otra salida honrosa para una joven bien educada y con escasos medios de fortuna. Si no era seguro que el matrimonio hiciese feliz a una mujer, era, sin embargo, el remedio más agradable contra la pobreza” (1966:124).

En efecto, más allá de los rasgos románticos que se dibujan poéticamente en las novelas de Jane Austen, con personajes <mujeres> que denotan una enorme sensibilidad y un gran deseo por enamorarse, o al menos, vivir en carne propia los encantos del amor, jamás pasan desapercibidas las condiciones reales de existencia de aquella época.

Es decir, en todos los casos, tanto los <hombres> como <mujeres> de la Inglaterra del siglo XIX, se casaban teniendo en cuenta en primer lugar los beneficios y pérdidas en términos económicos. El amor podía estar desde el principio o emerger durante sus días de casados, pero difícilmente podía superar en relevancia al plano económico. Al mismo tiempo, resultaba clara la asimetría entre <hombres> y <mujeres>, pues este último grupo necesitaba contraer matrimonio con algún hombre ya que de lo contrario sólo les quedaba vivir para empobrecerse.

4. Aguafiestas y desertoras

“Rechazar el contrato heterosexual, no sólo en las propias prácticas de vida sino también en las propias prácticas de conocimiento (...) constituye un desplazamiento epistemológico ya que cambia las condiciones de posibilidad del conocer y del conocimiento, y esto constituye una transformación de la conciencia histórica” (de Lauretis, 2001:05).

<La-mujer>

A partir de la llegada de la revolución industrial y la modernidad, comenzaron a generarse cambios en la vida cotidiana de las personas, dando origen al modelo de familia nuclear conformada por dos adultos: un hombre cis y una mujer cis. Donde *ellos* se convertían en los proveedores de la economía familiar y *ellas* acarreaban con la tarea de la reproducción social y la crianza de sus hijxs.

Así, lentamente comienza a naturalizarse una historia en donde asumimos que existe una división “orgánica” entre <mujeres> y <hombres> que siempre existió y existirá, lo que lleva también a una naturalización de aquellos fenómenos sociales que manifiestan una opresión en el primer grupo. Monique Wittig lo ejemplifica muy bien argumentando que el embarazo no se considera como una producción forzada, “*sino como un proceso «natural», «biológico», olvidando que en nuestras sociedades la natalidad es planificada (demografía), olvidando que nosotras mismas [las mujeres] somos programadas para producir niños*” (2006:33). Para reflejarlo de otro modo podemos simplemente recordar al personaje “Susanita” de las historietas de Quino y su ferviente deseo por ser madre, a tal punto que en una de las tiradas exclama “*¿Yo tener hijitos para contribuir con la humanidad? ¿Yo tener hijitos para perpetuar la especie? ¿Qué me importa a mí la especie? ¡Yo quiero ser madre, no una fábrica de repuestos!*”¹⁹. Si bien este

¹⁹ Quino, (1971). Mafalda 7, Buenos Aires, Ediciones de la flor.

personaje se niega de alguna manera a “producir niñxs” bajo una lógica capitalista, hay un deseo intrínseco naturalizado acerca de la maternidad.

Dicho esto, no caben dudas de que el contrato marital entre un <hombre> y una <mujer> contrae consigo determinadas “normas” o códigos que ambxs deben aceptar y respetar, como lo que refiere a la exclusividad sexual o la crianza de lxs hijxs. Pero lo más alarmante es el nivel de asimetría que se establece en estas reglas, una asimetría de género.

Por ello me interesa ahora evocar a Sara Ahmed (2019), quien reflexiona acerca de cómo la felicidad aparece asociada a determinadas elecciones de vida y no a otras, como por ejemplo la de contraer matrimonio. Según observa la autora, este es uno de los principales indicadores de la felicidad, es decir, si una persona está casada es probable que sea más feliz que otra persona que no lo está. Desde este sentido, la felicidad se presenta como una idea o aspiración que las personas buscan alcanzar, constituyendo así algunos términos que lxs individuxs comparten. En otras palabras, existen ciertos “guiones” de cómo vivir bien, cómo gozar de una vida plena y feliz a partir de diferentes relaciones sociales, anhelos, decisiones o actos (como el de casarse). Por esto Ahmed señala que *“los guiones de género pueden pensarse como ‘guiones de felicidad’ que ofrecen un conjunto de instrucciones acerca de aquello que mujeres y hombres deben hacer para ser felices”* (2019:137). En estos casos, entonces, aparece en las personas la capacidad y disposición de manifestar un sentimiento de felicidad ante las “indicaciones” adecuadas, es decir, la idea de “ir con la corriente” implica seguirles la corriente a estos guiones de felicidad.

Sin embargo hay quienes no siguen la corriente, y aquí es donde aparece la idea de las “feministas aguafiestas” en términos de Ahmed:

“¿Es verdad que la feminista viene a arruinarle la feliz fiesta a los demás al señalar situaciones de sexismo? ¿O acaso viene a exponer malos sentimientos que suelen estar ocultos, marginados o negados bajo los signos públicos de la felicidad? Los malos sentimientos, ¿aparecen cuando alguien expresa su enojo por ciertas cosas, o bien el enojo es aquello que permite traer a la superficie los malos sentimientos que circulan por debajo de los objetos?” (2019:146).

Las feministas entonces “arruinan la fiesta” en el sentido en que se interponen en el camino de lxs demás hacia la felicidad. Es que existe una connotación de infelicidad que gira en torno al concepto de feminismo, debido a que se cree que viene a destruir algo que al resto de las personas les genera felicidad. Lo que sucede es que estas “aguafiestas” en realidad solo se rehúsan a seguirle la corriente al resto, más precisamente, a los “guiones de género”. Las feministas ponen su atención en la diferencia de género, la señalan y a su vez buscan deconstruir estructuras, reglas, modos de ser, modos de vivir. Pero oponerse a las distintas formas de poder que se ocultan bajo los signos de la felicidad no significa necesariamente volverse una persona infeliz, pues se trata de desmenuzar aquello que a veces naturalmente aceptamos. A través del discurso feminista entonces se abren grietas en las estructuras, se imaginan nuevas preguntas y reflexiones, pero por sobre todo, se pone en jaque el paradigma patriarcal.

Por ello, frente a esta construcción hegemónica de la sexualidad, hay algunas corrientes feministas que creen que la mejor (y única) solución es eliminar la diferencia sexual para hacer de la masculinidad y la feminidad algo políticamente irrelevante. De esta manera se alzan otras voces que van más allá de las categorías de género y sexo <hombre> y <mujer>, poniendo en cuestión además la heterosexualidad misma vista como un régimen político.

“La categoría de sexo es una categoría política que funda la sociedad en cuanto heterosexual” (Wittig, 1992:26). ¿Y esto qué significa según la autora? Que la categoría de sexo, producto de una sociedad heterosexual, es aquella que impone a las *mujeres* la obligación de reproducir la especie, aquella en la cual los *hombres* se apropian de la reproducción y producción de las mujeres a través de un contrato de matrimonio, un contrato que une a dos personas de por vida y que sólo la ley (el divorcio) o la muerte pueden romperlo. Es que Monique Wittig también busca reevaluar la idea de contrato social como noción de filosofía política, y por ello retoma algunos de los autores clásicos que introdujeron este concepto. Según Hobbes, Locke y Rousseau, existe un pacto o acuerdo entre los individuos y el orden social que se traduce en determinadas reglas que se dan por supuestas. En palabras de Rousseau, esta serie de convenciones que nunca han sido

formalmente enunciadas se manifiestan de manera implícita en el hecho de vivir en sociedad, enmarcado en lo que se denomina contrato social.

Wittig, además, afirma que lxs individu@s estamos unid@s por un vínculo social, donde cada unx se mantiene dentro de dicho contrato al acceder a vivir junt@s como seres sociales. *“Es evidente que decimos que sí al vínculo social cuando asumimos las convenciones y reglas que, incluso si nunca fueron enunciadas formalmente, cada cual conoce y aplica como por arte de magia”* observa la autora (1992:66). Es como si existiera cierto número de actos y de cosas que se “deben hacer” y por ello se terminan haciendo, desde hablar un mismo lenguaje hasta elegir una persona con quien vincularse amorosamente en los términos de una relación monogámica para finalmente continuar con la reproducción de la especie. De esta manera cada firmante del contrato debe reafirmarlo en nuevos términos para que siga existiendo como tal, desde sus pensamientos, sus palabras o sus acciones. Es así como puede entenderse al contrato social desde un carácter instrumental.

Ahora bien, Wittig señala que este contrato social es de carácter heterosexual, entonces vivir en sociedad es vivir en heterosexualidad, es decir, dicha identidad sexual se vuelve una condición obligatoria, y por ello respondería a un determinado régimen político. Es por ello que esta autora, junto a otras voces del feminismo, propone romper con el contrato social en cuanto heterosexual, para finalmente poder derribar aquellos “acuerdos” sexuales que se alzaron desde un paradigma patriarcal, donde la diferencia de género se utiliza como una diferencia de <los hombres> por sobre <las mujeres>, de los esposos por sobre las esposas. De esta forma, romper con dicho contrato se vuelve una necesidad especialmente para quienes no asumen una identidad heterosexual pues, siguiendo a Wittig, las lesbianas son esclavas fugitivas, desertoras que escapan de su clase queriendo entrar en un nuevo contrato social, uno que no sea heterosexual.

Entonces la heterosexualidad respondería a un pacto injusto en términos de desigualdad política, y no natural, tomando las categorías de Rousseau. Según este autor, la desigualdad natural correspondería a una diferencia de edades, de salud o de fuerza física, mientras que la desigualdad política o moral, depende de una convención establecida o autorizada bajo el consenso de los hombres, como los privilegios que existen en perjuicio de otros, por ejemplo por cuestiones económicas (los ricos sobre los pobres) o de género (los hombres sobre las

mujeres). Es por ello que Wittig subraya que “*la obligación de la reproducción de la especie que se impone a las mujeres es el sistema de explotación sobre el que se funda económicamente la heterosexualidad*” (1992:26).

Lxs fugitivxs

La filósofa Virginia Cano (2015) retoma el análisis de Wittig para agregar:

“La heterosexualidad es el nombre que reviste el (nuevo) pacto injusto, en el que la separación o cercamiento del que las mujeres han sido objeto, al ser producidas como un “grupo natural”, tiene que ser develada como artificial, ie, como ideológica, económica y políticamente construida”. (CANO, 2015:67)

Es por ello que asegura, al igual que Wittig, que ser lesbiana la convierte en una “declinante” de aquel contrato social, pues se ubica más allá de la categoría básica del contrato heteronormativo donde <la-mujer> está “destinada” a la apropiación del varón. Entonces las lesbianas se convierten en “desertoras” de la clase <mujer>, porque niegan ese pacto injusto al mismo tiempo que niegan ser <mujeres>.

De este modo Cano propone y defiende una ética tortillera, donde se juega el modo de amar, de vincularse sexualmente, de encontrarse, de re-presentarse, de ser o hacer para las lesbianas. Y del mismo modo agregaría también que es necesario, a su vez, contar con un *êthos*²⁰ particular por fuera del heteronormativo, donde exista una ética LGTBQI+ por ejemplo, o la cantidad de éticas que fueran necesarias para representar a todxs los seres humanos. ¿Pero cómo se pueden defender dichos *êthos*? Por ejemplo, a través del lenguaje, de lo que decimos, de lo que mostramos, de lo que vemos, de lo que actuamos, de lo que demostramos, de lo que habitamos, etc.

Por su parte, Teresa de Lauretis también retoma a Wittig para enfatizar en la distinción de las categorías <mujer> y <lesbiana>. Esta autora utiliza el término “sujeto excéntrico” para referirse a <la lesbiana>, pues se trata de alguien que se

²⁰ Virginia Cano (2015) entiende al *êthos* como un modo de ser y de habitar el mundo.

desvía de la senda normativa, pero también es “ek-céntrico” en el sentido de que no se centra en la institución de la heterosexualidad. Por lo tanto de Lauretis explica que “estos sujetos” se caracterizan por un doble desplazamiento: por un lado, se desplaza psíquicamente la energía erótica hacia una figura que va más allá de las categorías de sexo y género; y por el otro lado, se da un auto-desplazamiento de los supuestos culturales y las prácticas sociales que son inherentes a dichas categorías.

Desde estas perspectivas, <lesbiana> es un concepto que trasciende las categorías de sexo-género binario, porque no se trata de una <mujer> a nivel económico, político ni ideológico. Dicho de otro modo, <mujer> es un término que se constituye a partir de la relación social con un <hombre>, que implica determinadas obligaciones personales, físicas y económicas, ya sea por ejemplo los trabajos domésticos, la crianza de hijxs, etc. Es por ello que estas autoras confirman una y otra vez que “*las lesbianas no son mujeres*”. De hecho Wittig anuncia que la concepción de <la-mujer> sólo existe para ocultar la realidad de <las mujeres>, como clase, donde se niega la relación de explotación patriarcal.

Por ello, tanto las lesbianas como los gays rechazan el régimen heteronormativo al negarse a convertirse en <mujer> u <hombre>, pero para las primeras se suma justamente el rechazo del poder económico, ideológico y político de un <hombre>.

“...la ‘lesbiana’ de Wittig no era solamente un individuo con una ‘preferencia sexual’ personal, o un sujeto social con una prioridad simplemente ‘política’, sino que era el término o la figura conceptual que definía al sujeto de una práctica cognitiva y de una forma de conciencia que no son originarias, universales o coextensivas con el pensamiento humano, como hubiese dicho de Beauvoir, sino históricamente determinadas y asumidas subjetivamente; un sujeto excéntrico instituido en un proceso de lucha e interpretación; de traducción, de-traducción y re-traducción (como podría decir Jean Laplanche); una reescritura del yo en relación con una nueva comprensión de la sociedad, la historia, la cultura” (de Lauretis, 2001:15).

Es por eso que estamos hablando de seres que exceden su construcción discursiva en tanto heteronormativa, y no sólo de una cuestión de identidad u orientación sexual. Y por esto mismo algunas voces del feminismo exigen la desaparición de <los hombres> y <las mujeres> a través del lenguaje, porque responden a categorías sociales y políticas, que se formulan como un constructo ideológico, y a su vez, son el producto de una relación económica (por la división del trabajo sexual que se dibuja).

“Destruir las categorías de sexo en política y en filosofía, destruir el género en el lenguaje (o al menos modificar su uso), es una parte de mi trabajo como escritora” (Wittig, 2006:108). Así es como la obra de esta autora ha funcionado como faro para quienes estamos intentando señalar y rechazar el contrato social (y sexual) en cuanto heteronormativo, para investigar y generar una nueva ética pertinente para nosotrxs. El simple hecho de revisar y modificar cómo (nos) nombramos o (nos) decimos pone en juego una serie de desplazamientos y reordenamiento en toda la estructura del lenguaje, en las palabras, en la semiótica, y en sus límites, por supuesto.

Siguiendo con este enfoque, quisiera recuperar, al igual que lo ha hecho Virginia Cano, la siguiente observación de la escritora Valeria Flores en su libro *Interrucciones*:

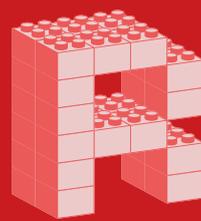
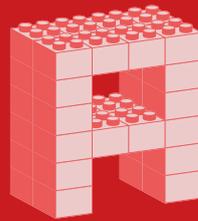
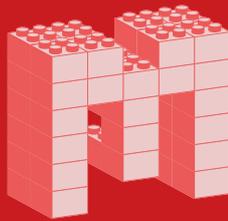
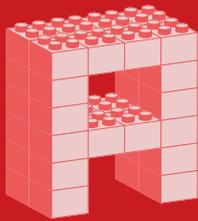
“El lenguaje es un estratégico campo de batalla, un sitio de pugnas en torno a los modelos de (in)inteligibilidad del mundo, de los mundos. (...) En su territorio se despliegan las máquinas de producción de saber/sentir hacer que modelan una determinada relación entre el conocimiento y la sociedad. El lenguaje, así como cualquier documento territorial, es una herramienta epistemológica porque codifica el conocimiento acumulado y delimita espacios territoriales y de significado” (2013:79).

En este sentido, modificar la estructura del lenguaje es elemental a la hora de deconstruir el régimen heteronormativo, patriarcal y monogámico. Pero esto debe darse con un proceso simultáneo y paralelo en cuanto al terreno de la filosofía, la política y la economía. ¿De qué sirve sino utilizar el lenguaje *inclusive* si ni siquiera podemos distinguir las operaciones del poder que circulan alrededor (y

dentro) nuestro? Por ello, habrá que producir un “exorcismo sexopolítico”, en términos de Flores, para dar voz a quienes han sido desplazadxs por el pensamiento heterosexual.

A partir de lo dicho hasta el momento se puede ver, quizás ahora con mayor claridad, el tejido que conecta el amor, la monogamia, el matrimonio, la heterosexualidad, el lenguaje, la política, el sistema económico, todos ellos conformando un determinado contrato social. Sin embargo, además de investigar y analizar el amor y los vínculos desde lo contractual, habrá que pasar a revisar también los actores que lo llevan a cabo, o mejor dicho, lxs sujetxs.

Pero... ¿Todxs lxs individuxs somos sujetxs? ¿Todxs lxs individuxs estamos sujetxs? Y en tal caso, ¿Sujetxs a qué? ¿O a quién? Existen diversas perspectivas teóricas que se focalizan en estos interrogantes, o mejor dicho, en lxs sujetxs. Ya sea a través de disciplinas como la psicología, la sociología, la antropología, la filosofía, entre otras, podemos encontrar diferentes respuestas y posiciones que nos permiten comprender a lxs seres humanxs como individuxs o sociedades para analizar por qué o cómo es que surgen determinadas situaciones o decisiones a nivel individual y/o colectivo.



REBELDEMENTE



5. El lugar de lxs sujetxs

“Estamos acostumbrados a concebir el poder como algo que ejerce presión sobre el sujeto desde fuera, algo que subordina, coloca por debajo y relega a un orden inferior. Esta es ciertamente una descripción adecuada de una parte de las operaciones del poder”
(Butler, 2001:12).

El poder

Frente a un determinado campo de posibilidades a la hora de vincularnos amorosa y sexualmente con otrxs, pareciera que la mayoría de las personas coincidimos en la vía monogámica. Pero... ¿Por qué? ¿Porque es mejor? ¿Porque es lo común? ¿Lo normal? ¿Porque ese sinfín de otras posibilidades nos resultan aberrantes? ¿Porque si elegimos otro camino estaremos expuestos a la mirada y crítica social? ¿Porque es lo más sencillo? ¿Porque es lo que nos enseñaron? ¿Porque es lo que aprendimos? ¿Porque así lo elegimos? ¿Porque es nuestro deseo? ¿Porque ese deseo es realmente lo que quiere nuestro alma y corazón? Muchas son las preguntas que podemos realizar para intentar explicar la causa de la elección mayoritaria hacia la monogamia. Si tomamos las voces de, por ejemplo, Michel Foucault (2001) y Judith Butler (2001), podríamos responder estos interrogantes a partir del análisis sobre la relación que existe entre el poder y lxs sujetxs.

En “El sujeto y el poder”, Foucault (2001) propone remarcar los distintos modos en que los seres humanos se convierten en sujetos (en nuestra cultura), y explica que cuando se define el ejercicio del poder (como un modo de acción sobre las acciones de lxs otrxs) se incluye un elemento importante que es la libertad. *“El poder se ejerce solamente sobre sujetos libres que se enfrentan con un campo de posibilidades en el cual pueden desenvolverse varias formas de conducta, varias reacciones y diversos comportamientos”* expone el autor (2001:254). De esta manera podríamos reafirmar que las personas son *libres* de elegir el tipo de vínculo sexo-afectivo que desean mantener con otrxs, dentro de todos los modelos

posibles. Es decir, la monogamia no resulta ser la única forma de mantener una relación, sino que frente a las distintas alternativas la mayoría prefiere esta, lo que vendría a reflejar de algún modo la acción del poder descrita por Foucault.

Al mismo tiempo, este autor destaca que la libertad continúa siempre presente y no desaparece, pues en tal caso no existiría una relación de poder sino una relación de violencia, lo que no es un dato menor. Al contrario, una relación de poder sólo podría articularse en base a dos elementos que son mutuamente indispensables: el sujeto (sobre quien se ejerce una acción de poder) debe ser enteramente reconocido y mantenido como una persona que actúa; y que, ante una relación de poder, se abra todo un campo de posibles respuestas, reacciones, resultados. Así, el ejercicio del poder consistiría en guiar las posibilidades de conducta de los sujetos y disponerlas con el propósito de obtener posibles resultados.

Para pensarlo ahora en términos prácticos podemos revisar el siguiente extracto de “El fin del amor”, donde Tamara Tenenbaum bien señala:

“Que nadie nos esté amenazando con un arma para que nos pongamos de novias no significa que no haya mecanismos que nos condicionen; mecanismos que nos prohíben pero que hacen que una elección sea mucho más costosa que otra, en términos que pueden ser económicos pero también simbólicos o emocionales” (2019:67).

Entonces, en efecto, podemos pensar que nadie nos “obliga” a mantener un vínculo de exclusividad sexual con una persona que amamos y que llamamos “pareja”, es decir, no existe una fuerza externa dominante que se impone ante nuestra voluntad²¹ y hace que de forma casi automática aceptemos una relación monogámica. Sería muy fácil simplemente señalar con un dedo acusador al ejercicio del poder sobre nosotrxs como pobres víctimas que estamos atrapadxs en una única forma de vincularnos amorosamente, así como también estamos atrapadxs en tantas otras situaciones y modos de ser o vivir. Es que Foucault busca estudiar la forma en que el ser humano se convierte a sí mismo en sujeto y

²¹ Por lo menos no en la mayoría de los casos en las sociedades occidentales, pues no niego que existen grupos donde por ejemplo los matrimonios son arreglados.

de allí desprende dos significados de esta palabra. Por un lado aparece la idea de estar sujeto a alguien por medio del control y de la dependencia y, por otro, ligado a su propia identidad por conciencia o autoconocimiento. Así, ambos significados estarían sugiriendo una forma de poder que subyuga y sujeta.

Butler (2001), por su parte, revisa esta teoría del poder desarrollada por Foucault y propone algunos ajustes en la perspectiva. “*El poder es simultáneamente externo al sujeto y la propia jurisdicción del sujeto*” (2001:26) afirma, dando a entender un carácter ambivalente del poder, lo que sería tanto productor como reproductor de los sujetos (mientras que Foucault hacía una descripción meramente del carácter productivo). Así, aparece una ambivalencia constitutiva en el proceso de devenir sujeto, pero esta vez referida a la relación con el poder. Por un lado, el poder es anterior al sujeto puesto que implica todo aquello que nos antecede y no elegimos, ya sea el lenguaje, la familia, el país, la cultura, lo cual no forma parte de una elección libre de la persona sino que son categorías preexistentes. Simultáneamente el poder resulta ser posterior al sujeto debido a que este continúa con su producción (y reproducción) a medida que vive, así las normas se van internalizando y naturalizando de modo que se siguen manteniendo.

El poder entonces tiende a reproducirse a partir de lxs sujetxs ya que de eso depende el “yo”, la identidad, pudiendo decir que sin la intervención del poder no es posible que emerja el sujeto. Frente a este escenario encontramos, por ejemplo, a un grupo de personas que viven en occidente, y al momento de nacer se encuentran con una vida y una cultura donde existen ciertas categorías y normas acerca de cómo transitar el día a día. Pero al mismo tiempo, son capaces de naturalizar e interiorizar estos términos y fomentar así su continuidad. En otras palabras, si bien la mayoría de las personas que nacen y viven en occidente se encuentran con un reglamento implícito acerca de los vínculos sexo-afectivos, estos *eligen* una y otra vez, en su mayoría, mantener una relación monogámica cuando de “amor” se trata.

De esta forma podríamos decir que el poder, en términos de Butler, se estaría manifestado materialmente en las prácticas vinculares monogámicas que existen entre los sujetos, y al mismo tiempo en cómo actúan los sujetos a la hora de vincularse amorosa y sexualmente con otras personas. Este carácter ambivalente revela al poder ya no sólo como algo externo que presiona sobre el

sujeto sometiéndolo en una inevitable subordinación, sino que asume una forma psíquica que constituye la identidad misma del sujeto. *“El sometimiento consiste precisamente en esta dependencia fundamental ante un discurso que no hemos elegido pero que, paradójicamente, inicia y sustenta nuestra potencia”* (Butler, 2001:12). Esta paradoja del sometimiento devela una perspectiva diferente acerca de una de las formas más familiares de cómo se manifiesta el poder: como algo impuesto desde afuera y que, debido a su gran fuerza, uno termina internalizando o aceptando sus condiciones. Es ahí donde Butler bien señala que ese individuo que acepta las condiciones depende de manera esencial de ellas para su propia existencia. Por ello, la sujeción representa el proceso de devenir subordinado al poder, así como también el proceso de devenir sujeto.

Pero las condiciones de subordinación no se reproducen de manera mecánica y conductista, sino que se trata de estructuras activas y productivas. Entonces vincularse amorosa y sexualmente con otros de manera monogámica no resultaría una elección automática sin conciencia alguna. Al contrario, en este caso podríamos pensar que el hecho de mantener este tipo de relación forma parte de la constitución identitaria de la persona como sujeto. Aunque también lo sería en caso de elegir otro modo de vincularse que no sea monogámico, pues existen mecanismos de poder que circulan en todos los dispositivos sexo-afectivos.

Son muchos los análisis e investigaciones acerca de las operaciones y los efectos del poder en la humanidad, pero para este caso en particular es también casi necesario detenernos ahora en uno de los términos acuñados a fines del siglo pasado. *“Biopoder, un poder que apunta directamente a la vida, administrándola y modelándola para adecuarla a la normalidad. Como resultado de esos procesos, se fueron configurando ciertos tipos de cuerpos y determinados modos de ser”* señala la antropóloga Paula Sibilia (2005:30). Si bien este concepto fue acuñado por Foucault, Sibilia lo retoma y desarrolla, argumentando que la aparición del biopoder surge en la sociedad industrial como una serie de dispositivos de control más sutiles y eficaces que en las sociedades disciplinarias descritas por Foucault, pues ahora nada nunca puede quedar fuera de control. Siguiendo esta línea, la autora sugiere que se estarían modelando las subjetividades de los ciudadanos de forma permanente.

Por otro lado, aparece el término *biopolítica* como las estrategias y acciones a nivel gubernamental sobre una determinada población, dando como resultado un gobierno de la vida. Según el análisis de Sibilia:

“Todos los Estados de la era industrial implementaron sus biopolíticas de planificación, regulación y prevención, con el objetivo de intervenir en las condiciones de vida para imponerles normas y adaptarlas a un determinado proyecto nacional. Esas estrategias de poder comenzaron a delinear a fines del siglo XVIII, pero se desarrollaron plenamente durante el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX” (2005:199).

Así, comenzaron a administrarse racionalmente todos los procesos inherentes a la población en cuanto a la salud, higiene, natalidad, mortalidad, procreación, envejecimiento, razas, etc., con el fin de controlar, estimular o limitar diversos factores que inciden en el trabajo eficiente de la masa poblacional. El objetivo entonces de las biopolíticas consiste en organizar y regular la vida, para protegerla y garantizarla, a través de una serie de instituciones (médicas, educativas, administrativas, entre otras) con funciones normalizadoras. En otras palabras, se delimitan las posibilidades biológicas estableciendo un determinado formato preestablecido, definido como un comportamiento *normal*, y al mismo tiempo encuadrando aquellos posibles *desvíos*.

En este sentido, tanto el biopoder como la biopolítica nos llevan a revisar de qué modo el cuerpo, los modos de ser, las subjetividades, los deseos, las acciones, las emociones, los vínculos, etc. se fueron gestando y amoldando a partir de la existencia del poder, un poder que ejerce sobre la vida misma. Así, habría una transformación de la vida en la que el sujeto (y su cuerpo) se vuelve un objeto a intervenir por el poder, un objeto que se puede gestionar y administrar. Es por ello que podemos examinar la circulación del poder dentro de los vínculos sexo-afectivos que mantienen las personas, sean monogámicos o no, pues ninguno queda exento de los mecanismos de poder.

Frente a este escenario de regulaciones, Eva Illouz bien señala que la vida cotidiana de lxs sujetxs en la modernidad se vuelve muy predecible:

“...esto se debe al accionar de un conjunto de instituciones que la organizan: los servicios de entrega a domicilio (de comida, periódicos y productos comprados por catálogo); la televisión con su grilla de programación; las actividades sociales, casi siempre planificadas de antemano; y la esfera del ocio, con sus momentos previamente estandarizados para el descanso, el esparcimiento y las vacaciones. Así, lo que [Stephen] Mitchell denomina seguridad es más bien un modo racionalizado de organizar la existencia cotidiana” (2012:286).

Por esta razón la “seguridad” física, emocional y psíquica de lxs sujetxs deriva de la racionalización de la vida diaria, donde se pone en juego una comparación constante, y tácita, entre la realidad y la imaginación, entre los modelos preexistentes de aquello que debería ser y lo que realmente es. En este sentido, se construye una institucionalización de las expectativas de lxs sujetxs en las diferentes “áreas” de la vida. De esta forma, vemos por ejemplo cómo el amor se regulariza en el marco de ciertas fórmulas narrativas bien determinadas, donde a partir de ciertas tecnologías culturales se codifican posibles “escenarios” o “guiones” que dan forma al anhelo, a la emoción, a los pensamientos, a la imaginación, a la acción, etc. Así es como el romanticismo se alza como una suerte de guía para adoptar un determinado estilo de vida concreto, donde se prioriza la búsqueda de una pareja (en lo posible del sexo opuesto) para constituir más tarde una familia, y reproducir el mismo esquema a través de la enseñanza de lxs propios hijxs, para que todo siga como está, sin desviaciones.

A partir de esto, podemos encontrar cuál sería la ruta indicada que nos lleva a ser “exitosxs” en el amor y cuáles no, como si fuese un artículo de revista adolescente que se titulara “¿Cómo saber si te ama?” o, mejor aún, “¿Cómo enamorarlo?”²². Así es como luego aparece la decepción, cuando nos chocamos con la realidad y no podemos dejar de señalar lo que “no fue”, lo que “debería

²² Está claro que un artículo como este iría dirigido a un grupo de mujeres heterosexuales cis.

haber sido”, o lo que “nos hubiese gustado que sea”. En consecuencia Illouz agrega:

“Es posible entonces que las imágenes más difundidas del amor inculquen en nosotras la idea de que los demás logran entablar una relación amorosa estable, pero nosotros no, y que lograr ese tipo de relación es normativamente importante para tener éxito en la vida” (2012:287).

Tal y como enunciamos en la primera parte de este trabajo, acerca de la construcción del deseo, podemos observar cómo también el anhelo por una determinada forma (o fórmula) de vincularse sexo-afectivamente de manera “exitosa” es parte de las operaciones del biopoder.

Las resistencias

De todas maneras, si nos paramos y focalizamos en las relaciones monogámicas como el tipo de vínculo amoroso que predomina en esta sociedad, podríamos observar cómo se alzan distintas alternativas frente a esta, que podrían llevar el nombre de “resistencias” siguiendo a lxs autorxs antes mencionados. Tal es el caso de las relaciones abiertas, donde se habilita la posibilidad de tener encuentros sexuales con otras personas además de la pareja, o de poliamor, donde una persona puede mantener distintas parejas en simultáneo (con el consentimiento y conocimiento de todxs lxs involucradxs). Estos son algunos ejemplos que representan otros modos de vínculos sexo-afectivo entre sujetxs, además de la monogamia.

En consecuencia, sí podríamos llamar a estos otros modos como “modos de resistencia” o “rebeldía” frente al modo monogámico. Pero no por ello habría que asumir que estas alternativas carecen de relaciones de poder que las atraviesan. Al contrario, las relaciones de poder nos atraviesan a lxs sujetxs ya sea porque mantenemos vínculos sexo-afectivos de una u otra forma. El entramado de poder se vuelve a veces tan sutil que pareciera que existe una salida tan sencilla como la de optar por un camino “rebelde”. De esta forma, creer que por relacionarnos sexo-

afectivamente con otros de manera “no-monogámica” es estar exentos de cualquier mecanismo de poder no es más que una falsa creencia.

Según Butler (2001), retomando a Foucault, existe una pluralidad de resistencias que aparecen dentro del campo de las relaciones de poder. En este sentido, las resistencias se presentan como una parte del poder, como su autosubversión. Esto quiere decir que Foucault concibe la resistencia como un efecto del poder, debido a que *“el discurso disciplinario no constituye unilateralmente al sujeto o, si lo hace, constituye simultáneamente la condición para su deconstrucción”* (Butler, 2001:112). De esta manera, el aparato disciplinario produce sujetos, pero al mismo tiempo produce las condiciones para que estos puedan subvertirlo. Es que mientras el sujeto asume el poder como tal, de igual modo puede darse que ese mismo poder asumido actúe en contra del poder que hizo posible esa asunción, entendiendo que toda oposición está comprometida con el mismo poder al que se opone.

Entonces, para que las condiciones del poder persistan, deben ser reiteradas a través del sujeto, pero no como una repetición mecánica ya que se trata de estructuras activas y dinámicas. Es que también siguiendo a Sibilia (2005) la conformación de cuerpos y subjetividades ha sido siempre un proceso dinámico debido a las constantes luchas en las redes de poder, con las distintas fuerzas e intereses enfrentándose continuamente, y por ello es imposible no concebir la posibilidad de oponer resistencia a estos procesos, pues la resistencia se presenta como efecto del poder mismo.

Sin embargo, si realmente concebimos al poliamor como un efecto de la monogamia, es decir, como una resistencia, una fuerza que se alza y puja en contra del sistema monogámico habrá que detenernos a investigar de qué se trata. No podríamos asumir que por el simple hecho de manifestarse como una alternativa al tipo de vínculo sexo-afectivo hegemónico se presenta como una resistencia al poder. Entonces, ¿A qué se resiste? ¿Efectivamente estamos hablando de una resistencia? En los siguientes apartados intentaremos responder estos interrogantes.

6. ¿Monogamia vs poligamia?

“En todo caso, la lucha es por la variabilidad de las posiciones y de la multiplicidad de los colores. Por la aceptación de su carácter endeble y transitorio”
(Cano, 2015:103).

Sinónimos y antónimos

Pareciera que existen dos formas posibles, y opuestas, de concebir las relaciones sexo-afectivas: monogámicamente o poligámicamente. Desde la antropología eurocentrista apoyada en teorías evolucionistas, donde la raza y el género son indicadores de una desigualdad natural, el primero corresponde al tipo de relaciones que se trazan en las sociedades occidentales mientras que el segundo se manifiesta en las sociedades orientales. Y del mismo modo, el primero vendría a representar el modo *civilizado* de amar, mientras que el segundo corresponde al modo *bárbaro* de amar. Es decir, existe una superioridad de unxs frente a lxs otrxs, donde lxs “mejores” son aquellxs que mantienen el orden, la paz y la civilización en sus familias organizadas monogámicamente.

Claro que al leer estas líneas rápidamente podemos identificar que se trata de un discurso clásico de ese tipo de antropología, que hoy por hoy nos produce cierto estremecimiento o rechazo. Si bien las antropologías decoloniales y feministas ya han problematizado estas cuestiones, aún están vigentes las lecturas de los trabajos de Levi-Strauss o Malinowski, y por este motivo es que influyen en nuestro modo de pensar, es decir, la idea de que algo (como la monogamia) resulte más civilizado que otro algo (como la poligamia) sigue operando de alguna manera en nosotrxs.

Al mismo tiempo, pareciera que en este momento existe una tensión entre las fuerzas del amor, donde de un lado se encuentra el amor monogámico o “tradicional”, es decir, aquel que entendemos como el romance clásico, el que viene representado en las películas *pochocleras* y las novelas *best-sellers*, un amor heteronormativo en la mayoría de los casos con una promesa de fidelidad hasta el fin de los tiempos. Del otro lado, en cambio, se alza el poliamor, como una especie de romance *new age*, con una propuesta que invita a creer que existen menos limitaciones a la hora de pensar la libertad individual. Pero no se trata de declarar a

cualquiera de estas fuerzas la ganadora o perdedora, no se trata de tomar una única postura frente al amor. Por el contrario, se trata de poder desarticular, explorar y visibilizar los engranajes de cada una de estas fuerzas, así como también de pensar y repensar, de preguntar y repreguntar acerca del amor y los vínculos sexo-afectivos. Cada uno de estos polos, a su vez, conlleva una serie de “normas” socio-culturales, pero también políticas y económicas, que indican cómo vincularse “correctamente”, determinando cuáles son las bases para una “buena” relación o qué situaciones son merecedoras de alegría y cuáles otras de llanto o furia. En este sentido, Coral Herrera Gómez observa:

“El poliamor, por ejemplo, está de moda, pero es también una estructura que nos viene de fuera, o sea, que no la hemos creado nosotras. Aunque nos resuelve algunos problemas, nos trae otros: no es la panacea, ni la salvación. A unos les viene estupendo, y otros sufren horrores tratando de adaptarse a la nueva estructura. Porque cada estructura tiene sus problemas”²³.

Efectivamente, cada estructura tiene “sus problemas”, es decir, manifiestan una serie de condiciones o características que determinan cuáles son “los pasos a seguir”. Pero dentro de esta serie “instructiva” habrá elementos que resonaran en cada unx generando una tensión entre aquello que “deberíamos” hacer, decir, sentir o pensar y lo que hacemos, decimos, sentimos y pensamos. Es que ninguna de estas dos grandes fuerzas predominantes en este momento socio-histórico queda exenta de la circulación del poder, como ya lo hemos visto. Así como tampoco representan la única o “mejor” alternativa a la hora de vincularse sexo-afectivamente con otrxs.

Fácilmente podemos caer en la ingenua celebración del poliamor, como una puerta de salida “al sistema”, como una fuerza rebelde que puja queriendo escapar de un determinado contrato social, de las normas, del poder, y por qué no, de lo neoliberal. Por ello me propongo ahora tratar de desmontar este ideal fantástico, pues no podemos concebir al poliamor como la contra de la monogamia desde este sentido. Es decir, si la *monogamia* representa un tipo de vínculo sexo-afectivo

²³ Disponible en <https://haikita.blogspot.com/2015/09/no-eres-tu-es-la-estructura-desmontando.html>

con las características ya descritas en este trabajo (cuyo objetivo también viene a intentar desmenuzar esta idea poliamorosa) no podríamos simplemente utilizar antónimos para definirlo.

Por ejemplo, si la monogamia reflejada a través del matrimonio heterosexual representa un contrato social desigual entre los géneros (hombre/mujer cis), el poliamor no representa, necesariamente, un contrato social de igualdad entre los géneros (hombre/mujer cis), sin importar la cantidad de personas que estuviesen involucradas. En una relación poliamorosa ¿Todas las partes mantienen la misma cantidad de vínculos? ¿Todas las partes comparten las mismas normas en los mismos términos? ¿Todas las partes respetan de igual manera dichas normas?

Al mismo tiempo, si la monogamia aparece como un modo de control social regida por la lógica capitalista donde se busca, entre otras cosas, la reproducción de la especie, el poliamor no representa un modo que escapa al control social y la misma lógica capitalista. Al contrario, consiste en un modo de operar distinto. Ya no se trata de conformar parejas duales entre personas, para reproducir la especie y así reproducir la lógica neoliberal, sino que podría pensarse una operación a través de la idea de “*gestores de sí mismos*”, en términos de Sibilia (2005). Estos sujetxs son descritos como aquellxs que “*planifican sus propias vidas como los empresarios delinear las estrategias de sus negocios, evaluando los riesgos y tomando decisiones que apunten a maximizar su calidad de vida, optimizando sus recursos personales y privados, administrando las opciones según parámetros de costo-beneficio, performance y eficiencia*” (2005:252). Por ello, en un contexto gobernado por el espíritu del “self-care” y el individualismo, las personas estarían *eligiendo* constantemente qué representa para ellxs la mayor ganancia, es decir, cómo pueden sacar el mejor provecho para su vida.

En otras palabras, si en algún momento se necesitaba conformar parejas monogámicas que a su vez conformen familias tipo (un padre varón cis y una madre mujer cis que gesten al menos un hijx) para mantener el sistema capitalista neoliberal, pues de esta manera se aseguraba también la producción y reproducción de dicho sistema, hoy el lugar que ocupan las parejas poliamorosas no quedan exentas de esta última afirmación. Como se mencionó anteriormente, el modo de operar se modifica, pasa de la pareja, o de lo dual, a la individualidad. Si bien el poliamor habilita las relaciones múltiples, el sistema capitalista se reproduce desde las acciones individuales de la población, por ejemplo a través de la esencia

competitiva en el ámbito laboral. Por eso insisto en que los vínculos poliamorosos no son para nada ingenuos.

Los seres humanos que viven en la era neoliberal entonces estarían sumergidos en una búsqueda de mejoría de sí mismos, no solo desde lo intelectual (en cuanto a formación profesional por ejemplo) sino también desde lo físico (como lo que respecta a la salud) y psicológico o emocional, ya que por ejemplo el “estar feliz” o “estar enamoradox” es algo que aparece constantemente en los discursos neoliberales. Así, se desprenden distintas vías de cómo llegar a estos estados emocionales, entre ellas la idea de conformar una pareja monogámica.

A su vez, si el sistema monogámico representa una jerarquización del eslabón “pareja” frente al resto de los vínculos sociales y amorosos, el poliamor no es otra cosa que la misma jerarquización con la diferencia de que el eslabón “pareja” se transforma en múltiples “parejas”. Teniendo esto en cuenta, Brigitte Vasallo (2018) afirma justamente que pueden reproducirse dichas jerarquizaciones, ideas y decisiones en relaciones no monogámicas y por ello una de las cuestiones que plantea, para evitar esta posición, es la de tomar conciencia de nuestras acciones y decisiones, construyendo redes afectivas. Esto significa construir redes colectivas de apoyo en las que se puedan gestionar cuidados de manera conjunta, reforzando los lazos y las relaciones afectivas que existen fuera de la pareja, haciéndonos responsables, a su vez, de su cuidado.

En definitiva, tanto la monogamia como el poliamor generan mitos, deseos, ilusiones, frustraciones, experiencias alegres y amorosas como desesperantes y angustiantes. Estamos frente a dos modelos que presentan sus propias bases y estructuras, con sus propias tensiones y luchas de fuerzas. Es por ello que no podemos obviar ingenuamente dichos entramados de poder.

Las dos caras

A modo de síntesis, si entendemos al amor como una esfera que cuenta únicamente con dos polaridades, cabe aclarar que no podríamos concebir al poliamor simplemente como la antítesis de la monogamia. No podemos caer en ese grave error. El poliamor representa otro tipo de contrato social, en algunos aspectos diferentes al monogámico, y en otros no tanto. Si dejamos que “poliamor” se convierta en la contracara de “monogamia” entonces estaríamos repitiendo, una

vez más, categorías binarias del estilo bueno/malo, cultura/naturaleza, solterx/casadx, entre otrxs. Al contrario, siguiendo nuevamente a Coral Herrera Gómez podríamos pensar que:

“Entre la monogamia absoluta-traicionera, y el poliamor buenrollista-feliciano, hay muchas más alternativas. No tenemos por qué dividirnos en dos bandos, ni tenemos por qué elegir uno u otro modelo: entre el blanco y el negro hay toda una gama de colores y matices diversos, pues tan diversas son las personas como las relaciones que construimos entre nosotras”²⁴.

De todas maneras, y aunque quizás suene algo contradictorio, sí podríamos imaginar que la monogamia y el poliamor son dos caras de la misma moneda en tanto esa moneda represente algo así como “el capitalismo de los afectos” o “el amor neoliberal”, o como me gusta llamarlo “*neo-amor*”. Con esto me refiero a un amor basado en la lógica productiva y reproductiva capitalista, que a su vez es producida y reproducida por y para lxs sujetxs. Y así se traduce el romance como algo más que puede *poseerse* por un lado, pero también se trata de un medio o un camino hacia otro fin. ¿Las personas buscamos el amor en sí mismo? ¿O buscamos el amor para encontrar algo más? ¿No buscamos enamorarnos y formar una pareja (o parejas) para encontrar felicidad, estabilidad, seguridad, una familia, contención, entre otras cosas? El amor tiene una y mil formas pero que no nos engañe ninguna, o al menos intentemos que eso no suceda.

²⁴ Disponible en <https://haikita.blogspot.com/2015/09/no-eres-tu-es-la-estructura-desmontando.html>

7. Encantos de un tenedor libre

“Pero ¿queremos un mundo lleno de cadáveres emocionales porque somos incapaces de dejar de consumir deseos, pasiones y subidones? ¿Incapaces de dejar de consumirlos de manera indigesta e incapaces de vivirlos de manera sostenible?” (Vasallo, 2018:181).

Bon appétit

Sabemos hasta ahora que la lógica capitalista no responde únicamente a un tipo de sistema económico, sino que tiñe y atraviesa también las esferas políticas, sociales y culturales. ¿Y cuál es el lugar de las personas que habitamos dentro de esta historia?

Para referirse al ser humano neoliberal, Christian Laval y Pierre Dardot en *La fábrica del sujeto neoliberal* (2010) introducen el concepto de “neosujeto” o “sujeto empresarial”. Este, es definido como aquel que se inscribe en la lógica empresarial del gobierno de sí, una lógica de competencia y mirada individualizadora. Este sujeto busca cómo mejorar su capital humano, su rendimiento, su eficiencia, para poner al servicio de la empresa, dentro de un contexto donde la competencia pareciera ser el motor interno que mueve las acciones de los individuos.

Como señala Vasallo (2018), en un mundo donde la competitividad es el mecanismo básico de todos los procesos y estructuras que suceden en la era capitalista, dicha competitividad debe darse en el marco de una estructura piramidal.

En el apartado anterior hemos dejado en claro que tanto la monogamia como el poliamor funcionan a partir de esta formación en pirámide, donde la cúspide está regida por el eslabón “pareja/s”, y luego le siguen los familiares, las amistades, lxs conocidxs, etc. Por ello, en un contexto construido por y para la pareja, el desafío de supervivencia se vuelve una escalada cuesta arriba al tope de la pirámide afectiva.

Ya hemos destinado la primera parte del trabajo en focalizarnos en los movimientos que se producen en el sistema monogámico, ahora pasaremos nuestra atención a lo que sucede en los vínculos poliamorosos. Para ello, me gustaría retomar una metáfora que enuncia Brigitte Vasallo:

“Pienso en esos restaurantes de bufé libre a precios populares donde cantidades ingentes de comida están disponibles. Todo disponible a precio único. ¿Por qué ibas a comer menos si puedes comer muchísimo más por el mismo precio? Y te sirves uno, dos, tres platos llenos de comidas indigestas y poco combinables entre ellas, y no puedes acabar con un plato pero te levantas a buscar el siguiente, con el que tampoco podrás. Y las mesas acaban como un campo de batalla llenas de platos a medio comer, de manchas, y de gente con el estómago dolorido. Y el restaurante acaba como un mundo distópico de personal escasamente pagado y agotado, de aceite quemado, de alimentos desperdiciados y de clientes enfermos de indigestión. Eso es nuestro poliamor, ese bufé libre indigesto” (2018:179).

El poliamor, justamente, consiste en la posibilidad de mantener vínculos sexo-afectivos en simultáneo con diferentes personas, con el consentimiento de todas las partes. Si en la monogamia existían restricciones en cuanto a la posibilidad de entablar otras relaciones amorosas, enmarcadas en un halo de prohibición, el hecho de que surja algún tipo de atracción sexual por otra persona genera, en algunas ocasiones, cierta adrenalina (además de culpa) que viene de la mano de la transgresión.

En este otro escenario, en cambio, contamos con un pase libre que nos permite ir y venir por donde queramos, entablar un vínculo aquí y otro por allá. Hay una sensación de *vale todo*, pues las reglas del juego se establecen en cada tipo de relación. No existe, aún, un formato más o menos estándar que seguir, a diferencia de la monogamia, donde ya hemos visto que podemos seguir una misma receta (consciente o inconscientemente) con algunas variaciones en los condimentos, pero con una similitud en sus ingredientes. Con esto no estoy diciendo que el resto de las relaciones (monogámicas) sean iguales entre sí, sino que también existen particularidades consensuadas en cada vínculo, por supuesto.

Es por ello que la idea de vivir las relaciones sexo-afectivamente desde el poliamor nos lleva de alguna manera a esta imagen de un restaurant de tenedor libre. Donde podemos ver sobre las mesas todo lo que quisieramos comer y efectivamente podemos, porque no hay ninguna restricción más que el valor de la entrada. Pero la ansiedad por querer probar todo se hace tan grande que la única forma sería probando un poco de esto y un poco de aquello, de manera que no podríamos llegar a finalizar nuestro plato.

No pretendo de ninguna manera enunciar aquí que todos los vínculos poliamorosos son superficiales. Pero sí pretendo que se entienda el peligro que existe en caer en esa individualidad extrema, en ese hedonismo por querer probar todos los gustos que yo quiera, sin importar el resto del mundo. Porque claro, no estamos hablando de platos, sino de personas. ¿Qué pasa entonces cuando lo trasladamos al plano vincular?

El campo abierto lleno de posibilidades por mantener relaciones múltiples no nos obliga necesariamente a tenerlas todas de cualquier manera y en cualquier momento. Contamos con un pase libre que nos permite decidir si queremos y podemos hacerlo, si realmente tiene sentido para mí y para lxs otrxs.

Vasallo a su vez señala que *“las relaciones no-monógamas son también el refugio y la excusa perfecta para el individualismo emocional, para esconder bajo una pose moderna la incapacidad para el compromiso con la vida misma: amar a mucha gente para en el fondo no tener que amar a nadie”* (2015:45). Y del otro lado Illouz observa que *“La libertad se transforma en una aporía, pues en su forma concreta genera la incapacidad o la falta de deseo para ejercer la elección”* (2012:146). Es decir, ambas autoras coinciden en que la abundante oferta de *“platos”* a degustar inhibe en cierta manera la capacidad de compromiso, entendiendo este término como una suerte de responsabilidad afectiva.

En otras palabras, no hablamos de un compromiso en términos monogámicos que podría traducirse en la consolidación de una pareja estable o bien un matrimonio, sino de un compromiso afectivo hacia las demás personas involucradas, de un cuidado y una atención.

Sugerencia del chef: Neo-amor

Pero entonces, ¿Qué es un vínculo no-monogámico? ¿Qué representa? ¿En qué consiste? ¿Es realmente una resistencia? Y en tal caso, ¿Una resistencia a qué o a quién? ¿Es acaso una forma de evadir el poder? ¿De escapar a lo neoliberal? ¿Es en definitiva eso posible?

Como ya he adelantado, el poliamor responde al sistema capitalista (así como la monogamia), entonces no podemos creer fácilmente que existe como una puerta subversiva a dicho sistema. Así como tampoco podemos creer que está por fuera del alcance del poder y que no nos interpela como sujetos. No. Claro que no. El problema, sin embargo, yace en la asociación que existe entre *poliamor* y *libertad*.

Cuando hablamos de libertad neoliberal en términos económicos, nos estamos refiriendo a que los mercados no deben regularse ya que se regulan por sí mismos. Por tanto, podríamos trasladarlo al plano amoroso, donde cabría la idea de que el amor (y los vínculos) se regulan por sí mismos, y nosotrxs sólo debemos preocuparnos por consumir. En esa vorágine es que empiezan a tomar forma las prácticas competitivas, la de “yo gané porque vos perdiste”, dejando una serie de cadáveres emocionales detrás nuestro.

Veamos ahora el siguiente extracto de una nota periodística del diario La Nación:

“Precisamente, para el psiquiatra y sexólogo Walter Ghedin, lo que prevalece en los jóvenes es la idea de que el compromiso amoroso limita las libertades. ‘Esto suele ser más fuerte que el sentimiento. Entre las representaciones del amor actual, podemos citar: la pérdida de la autonomía, dejar de lado proyectos propios; cumplir con responsabilidades de la vida cotidiana, la discusión interna entre el deseo y la presión social de tener hijos, sostener la pareja a lo largo del tiempo, la fidelidad... Estas mismas pautas están presentes desde hace mucho tiempo, la diferencia es que antes eran etapas preestablecidas, como un camino ya pautado de

antemano, y hoy se evalúan, se piensan, se cuestionan y se discuten’.” (08 de febrero de 2020)²⁵.

Aquí aparece esta idea de que el compromiso amoroso, entendido como el contrato social monogámico, restringe las libertades personales. Y claro, ¿Quién quisiera sentirse privado de su libertad? Es que desde este lugar los vínculos monogámicos se muestran como un constante consenso entre dos partes que empiezan a friccionar entorno a tópicos como la familia, los hijos, la casa, la sexualidad, la fidelidad, y básicamente se pone en juego la cúspide de la pirámide afectiva que mencionamos anteriormente.

El poliamor, en este caso, aparece como la puerta que conduce hacia un mundo mejor, un mundo en donde no debería estar negociando este tipo de cuestiones, un mundo en el que puedo (y debo) hacerme cargo de mí mismo, donde mi deseo está primero, donde elijo cómo, dónde y cuándo invertir mi energía y mi tiempo. Todo puedo decidirlo yo y nada más que yo.

Es en medio de este hedonismo no-monógamo que el individualismo se vuelve extremo, y es ahí donde se produce, como bien señala Vasallo (2018), una alianza criminal entre el capitalismo y el pensamiento monógamo, dando como resultado el triunfo del capitalismo emocional.

De esta manera estamos frente a lo que yo llamaría el *neo-amor*, es decir, un amor regido por y para lo neoliberal, producido y reproducido por y para los mismos sujetos. Pero este neo-amor no se circunscribe únicamente al poliamor, sino que también involucra la monogamia, como ya hemos visto en el apartado anterior, dejando en claro las diferencias y similitudes entre estos dos modelos. Es decir, de una u otra manera todos los vínculos sexo-afectivos que hemos mencionado a lo largo del presente ensayo responden a este neo-amor, a esta íntima relación entre lo sexo-afectivo y el neoliberalismo.

Está claro también que más allá de la cuestión de vincularse poliamorosa o monogámicamente, el eje individualista nos atraviesa a todos en este momento porque estamos atravesados a su vez por el contexto social, político, económico y cultural del que somos parte. Aprendimos y reproducimos dichos términos, que al

²⁵ *Amor en deconstrucción: por qué todos cuestionan su ‘modo romántico’.* La Nación. Disponible en <https://www.lanacion.com.ar/lifestyle/amor-deconstruccion-que-todos-cuestionan-su-modo-nid2331700>.

mismo tiempo aceptamos. Es decir, no estamos hablando aquí exclusivamente de lo que sucede en el terreno sexo-afectivo o en el *amor*, sino de algo que trasciende todas las áreas de nuestras vidas, individuales y colectivas. Estamos hablando de esa esencia de “*sálvese quién pueda*”, como en un mar lleno de “*náufragos que intentan salvarse ahogando al otro con él hasta que aparezca un nuevo palo al que agarrarse*” como visualiza Vasallo (2018:166).

Entonces ¿De qué resistencia estamos hablando cuando pensamos en relaciones abiertas o no-monogámicas? ¿Estamos ejerciendo una resistencia ante el sistema capitalista? ¿Al heteronormativo? ¿Al monogámico?

Cuidado. Tengamos cuidado de no caer en el encanto poliamoroso como un salto hacia la *libertad*, y tratemos, en cambio, de ver y reconocer todos hilos y tejidos que lo sujetan y lo sostienen.

8. El amor en los tiempos de cyborgs

“A finales del siglo xx -nuestra era, un tiempo mítico-, todos somos quimeras, híbridos teorizados y fabricados de máquina y organismo; en unas palabras, somos cyborgs. El cyborg es nuestra ontología, nos otorga nuestra política.” (Haraway, 1991:254).

Salvando las distancias

Si el mito del *cyborg*, de Donna Haraway (1991), trata de fronteras transgredidas, de fusiones poderosas y de posibilidades peligrosas en un mundo postgenérico, ¿Cómo podemos pensar los vínculos sexo-afectivos entre estas criaturas? Haraway señala que la cultura de la alta tecnología desafía de manera curiosa los dualismos como yo/otro, cultura/naturaleza, hombre/mujer, activo/pasivo, bien/mal, constructor/construido, entre otros. Dualismos que han persistido en nuestras culturas occidentales y que han colaborado con las lógicas y prácticas de dominación de las mujeres, de los trabajadores, de la naturaleza, de los animales, y de todxs lxs que fueron constituidxs como otrxs. Entonces ¿Qué sucede en el terreno del amor y los vínculos sexo-afectivos?

En esta historia (y como ya advertimos en la primera parte de este ensayo) el género y la sexualidad son conceptos que ya no podrían pensarse únicamente en términos binarios, pues lxs *cyborgs* generan confusiones en aquellas fronteras. Así, las ciencias de las comunicaciones y las biología modernas empiezan a conjugarse de tal modo que se genera un deseo de búsqueda hacia un lenguaje común, en el que toda heterogeneidad pueda ser desmontada, montada de nuevo, invertida o intercambiada. Entonces frente al escenario tecnológico del siglo XXI, con la constante innovación e incorporación de Internet y sus dispositivos, los vínculos sexo-afectivos entre lxs humanxs (o *cyborgs*) empiezan a verse también afectados o modificados.

Ya no se puede entender a la técnica como algo completamente externo al ser humano, así como tampoco se puede concebir un adentro y un afuera de la red. El *wi-fi*, los *smartphones* y las redes sociales reflejan la hiperconectividad en la

que estamos inmersxs. Desde este aspecto me parece interesante destacar el vínculo que existe entre las relaciones amorosas sexuales y los dispositivos tecnológicos, ya sea a la hora de iniciar, mantener o finalizar una relación.

Por empezar, el hecho de estar hiperconectadxs “24/7” repercute en el deseo por la respuesta inmediata de la otra persona. Es decir, tomando por ejemplo a las aplicaciones *Whatsapp* (servicio de mensajería) e *Instagram* (red social) contamos con algunos indicadores fundamentales para hacer el seguimiento del vínculo. En *Whatsapp* contemplamos dos variables: la última conexión²⁶ y las tildes²⁷. A partir de esto, las reglas del juego pasan por cuestiones como “vió el mensaje y no me respondió” o bien “me clavó el visto”, “se conectó y no me leyó”. Por otro lado, en *Instagram*, tenemos que prestar atención a: los “me gusta” y comentarios en las publicaciones, y las historias (si la otra persona las vio o no, si respondió o no). Aquí también se da algo parecido con la otra *app*, “vio la historia pero no me respondió”, “no le puso me gusta a esta foto”, etc. En todos los casos lo que sabemos es que se conjugan elementos como la ansiedad y la necesidad de tener control sobre la situación, es decir, poder identificar si la otra persona está interesada en unx o no.

Pero las tecnologías no generan únicamente efectos en nuestra ansiedad, sino que también construyen puentes en el vínculo con otrxs, en especial con aquellxs que se encuentran lejos físicamente.

Las denominadas “relaciones a distancia”, se fundan y sostienen gracias a los dispositivos que permiten ese intercambio amoroso sin importar las distancias geográficas. Es decir, esta idea refiere al vínculo amoroso entre dos (o más) personas que se hallan geográficamente distantes entre sí. Observando este fenómeno particular Eva Illouz señala en una entrevista:

“La persona amada es una entidad muy concreta, no es virtual. Si esa persona está ausente, el amor pasa por hacer presente a quien está ausente. Es por eso que buena parte de la tecnología moderna tiende a reducir la distancia geográfica. Pero no hay duda de que estamos ante un cambio: el propio significado de la presencia

²⁶ Nos permite visualizar el horario en que sucedió su última conexión, o bien, si se encuentra en línea.

²⁷ Una tilde significaría que el mensaje ha sido enviado correctamente, dos tildes que el mensaje ha sido recibido por la otra persona, y cuando esas dos tildes se tornan azules entonces el mensaje ha sido leído.

cambia cada vez más por medio de las tecnologías digitales. Dos personas que se hablan, desde distintos lugares pueden instalar dispositivos que transmiten al otro algunas sensaciones físicas. Es una transformación al estilo cyborg, en la cual la tecnología asiste, transmite y “siente” las emociones.” (24 de octubre de 2012)²⁸.

Entonces ¿Cómo podríamos concebir los vínculos sexo-afectivos completamente desligados de la tecnología y sus dispositivos? En este ejemplo, las tecnologías digitales resultan elementales, aunque su uso no se restringe únicamente a este tipo de relación. Hoy en día, y desde hace un tiempo ya, el uso privado²⁹ de las tecnologías permite un rico y detallado intercambio entre las personas.

Para continuar con esto último, me parece interesante resaltar también el uso de las aplicaciones móviles que existen para facilitar (o generar) encuentros entre las personas, o *cyborgs*, que buscan involucrarse sexo-afectivamente. La mayoría de estas *love apps*, como *Tinder*, *Grindr*, *Happn* u *Okcupid*, permiten a lxs usuarixs intercambiar información sobre sí mismxs con el fin de relacionarse de manera amorosa o sexual.

Catálogo e-commerce

*Okcupid*³⁰ es una aplicación móvil cuyo algoritmo se basa en seleccionar y compartir aquellos perfiles con mayor porcentaje de coincidencias con el usuario. En primer lugar se construye el perfil del propio usuario, con preguntas acerca de la identidad y orientación sexual. A diferencia de otras aplicaciones, como *Tinder* o *Happn*, esta ofrece un abanico más grande de posibilidades, donde se permite seleccionar no sólo la categoría de <Hombre> o <Mujer>, sino también Intersexual,

²⁸ Las nuevas formas del amor. Clarín, Revista Ñ. Disponible en https://www.clarin.com/ideas/eva-illouz-por-que-duele-amor_0_S1RW2uAsv7g.html.

²⁹ Con “uso privado” de las tecnologías me refiero a las conversaciones que se mantienen privadas, por ejemplo a través de distintos servicios de mensajería digital (mail, whatsapp, videollamadas, messengers), mientras que el “uso público” de las tecnologías referirían al intercambio comunicacional a través de redes sociales, donde se visibiliza toda (o casi toda) la información que circula.

³⁰ Esta aplicación fue lanzada el 14 de enero del 2004 en Estados Unidos. Si bien es de uso internacional, la interfaz se encuentra disponible únicamente en inglés.

Bisexual, Transexual, Mujer o Varón Cis, No Binario, ofreciendo un total de 23 opciones (incluyendo la opción “*Estoy abiertx a todxs*” en la orientación sexual). Además otra particularidad de esta *app*, es que se pregunta “¿*Qué tipo de relación estás buscando?*” donde se puede optar por “*Hookups*” (relaciones de sexo ocasional), “*New Friends*” (nuevxs amigxs), “*Short-term dating*” (salir por un corto período de tiempo), “*Long-term dating*” (salir por un largo período de tiempo), “*I’m open to non-monogamy*” (estoy abiertx a relaciones no-monogámicas).

En segunda instancia se realizan una serie de preguntas acerca de los gustos y preferencias del usuario, como por ejemplo sobre la orientación política (izquierda, derecha), la alimentación (carnívorx, vegetarianx, veganx), el tipo de salidas (de día, de noche), las actividades que realiza (deporte, arte), si fuma (cigarrillo, marihuana). Sumado a preguntas acerca de si es importante o no que la otra persona comparta los mismos intereses o actividades.

Por último el algoritmo de esta aplicación evalúa las respuestas de los usuarios y según el nivel de coincidencia (que debe ser igual o mayor al 75%) selecciona y ofrece los perfiles con mayor afinidad. De ahí las personas pueden indicar si les atrae o les gusta la otra persona haciendo click en el ícono de corazón (en caso contrario harían click en el ícono de cruz), y si la otra persona realiza la misma acción entonces se abre un chat que posibilita la comunicación entre los usuarios.

Lo que me interesa señalar aquí es el aumento en la posibilidad de *elegir*, es decir, al contar con más preguntas y más opciones en las respuestas que en otras aplicaciones, el escenario cambia radicalmente. En términos de Illouz (2012), se trata de un *mercado del deseo*, donde los encuentros amorosos responden a la lógica del mercado. Desde este lugar podemos hablar entonces también de consumidores, de oferta y demanda, de productos, y de competencia, claro. Traducido en estas acepciones, podemos observar como existe un mercado del deseo, donde abunda la oferta de potenciales productos (candidatxs amorosos y sexuales) y por ello lxs consumidores cuentan con un gran abanico de posibilidades.

Mientras que en el siglo XIX los vínculos amorosos se generaban endogámicamente, es decir, horizontalmente entre las mismas clases sociales, en el siglo XXI, en cambio, la oferta amorosa se hace mucho más amplia, pues hay más personas involucradas en el mismo mercado. Entonces las personas se

transforman en consumidores de otras personas. En otras palabras, así como podemos comprar objetos por internet que satisfagan distintas necesidades, sucedería algo similar con las personas. A través de las *dating apps*, se facilitan una serie de perfiles en los que podemos tomarnos el tiempo de elegir y de calcular cuál de estos perfiles podría ser el más adecuado para satisfacer nuestras necesidades emocionales y/o sexuales.

De igual manera, a partir del incremento en la cantidad de parejas sexuales potenciales (imaginarias o reales) disponibles a través de Internet, se genera una transformación en la ecología de la elección, en términos de Illouz (2012). Esto significa que los efectos de esa abundancia indican que la mayor disponibilidad de opciones no facilita la elección (ni decisión) sino que inhibe la capacidad de comprometerse con un único objeto en una sola relación ya sea por hedonismo (buscando el placer en distintas relaciones) o abulia (incapacidad para desear el compromiso).

Pero más allá de eso, sabemos también que la posibilidad de elegir entre más opciones al mismo tiempo se vuelve una posibilidad que amplía la capacidad de restricción en esa elección. Es decir, nuestra búsqueda puede tornarse selectiva al punto tal que podemos encontrar perfiles casi idénticos a los nuestros. Con un 99% de coincidencias, nos aseguramos que este perfil es exactamente lo que buscamos, sin lugar a la diferencia incluso. Frente a este escenario Illouz remata:

“En efecto, la búsqueda de una pareja estable ya no se reduce a encontrar a alguien ‘que agrada’, sino alguien que satisfaga una serie de aspiraciones emocionales muy intensas y elaboradas, supuestamente como resultado de una dinámica compleja de gustos en común” (2012:236).

En otras palabras, se trata entonces de una racionalización del amor, potenciada gracias a las tecnologías del siglo XXI, donde la elección de una posible pareja sexual se realiza teniendo en cuenta una suerte de *check-list*. ¿Cumple con mis expectativas? ¿Es lo que estoy buscando? Una vez más podemos identificar cómo opera el sistema capitalista en esta historia: volvemos a percibir cuestiones como la competitividad, las jerarquías, la optimización recursos,

la evaluación de riesgos, la planificación de estrategias en base al costo-beneficio, etc.

Así es como parece que no hay tiempo que perder, que buscamos ser eficientes en todos los ámbitos de nuestras vidas, y por ello intentamos también ser pragmáticos en el amor. Podemos realizar un trabajo minucioso y analítico para entablar un vínculo sexo-afectivo, tenemos la posibilidad de contemplar todas las opciones posibles en una misma plataforma que ya hace ese trabajo por nosotrxs, es decir, identifica cuáles son los puntos en común entre ellxs y yo.

Por supuesto que nada de esto quiere decir que estoy en contra del uso de estas aplicaciones. Aquí estamos analizando un objeto sin juicio de valor agregado, es decir, sin establecer si está “bien” o “mal” porque eso no viene al caso, por lo menos no aquí. Estamos intentando, en cambio, poner las cartas sobre la mesa, para poder verlas, nombrarlas y comprenderlas. Dicho sea de paso que si hasta el momento quien esté leyendo estas líneas ha pretendido encontrar en este escrito un manual acerca de cómo debemos (o no) amar, lamento informar que aquí no encontrará tal cosa.

9. Un castillo de Legos

*“Se trata [el lenguaje] de un campo político importante en el que lo que se juega es el poder o, más bien, un entrelazamiento de poderes porque hay una multiplicidad de lenguajes que producen constantemente un efecto en la realidad social”
(Wittig, 2006:45).*

Nombrando los bloques

A partir de todo lo dicho hasta el momento, entonces, podemos volver a mirar el mapa por donde comenzamos y veremos cómo se van tejiendo las conexiones e interconexiones entre elementos que parecieran a simple vista estar desligados entre sí. Para ello propongo el siguiente ejercicio.

Pensemos en los bloques de Lego. Imaginemos que contamos con un balde repleto de estos bloques, de distintos colores, formas, pesos y tamaños. De a poco vamos incrustando una pieza con otra hasta conformar diferentes figuras, una pared, una columna, escaleras, puertas, habitaciones, hasta que frente a nuestros ojos nos damos cuenta que hemos alzado todo un castillo. Lo vemos entero, elegante, colorido, imponente, toda una fortaleza. Y lo dejamos ahí, en una vitrina, para que todxs lo puedan observar también. Y así van pasando los días, hasta que finalmente nos olvidamos de que nosotrxs hemos sido partícipes de la construcción de ese castillo, y aún más, nos olvidamos de algo muy importante, de que se trata de una serie de piezas incrustadas entre sí. Podemos ver el castillo entero pero nos cuesta ver los bloques que lo componen.

Del mismo modo el amor se nos presenta como un castillo de Legos, compuesto por diferentes bloques, algunos más grandes y pesados, otros más minúsculos y livianos pero todos igual de importante en esa construcción. Cada pieza aporta al todo. Y ¿cuáles son esas piezas? Luego del trabajo analítico que realizamos podemos fácilmente identificar algunas: la monogamia, el poliamor, el capitalismo, el patriarcado, la heteronormatividad, el sexo, el género, las jerarquías afectivas, la competitividad, el deseo, la economía, la política, la cultura, etc. Cada

uno de estos elementos se van interconectando entre sí hasta formar entre todos *el amor*.

Frente a esta situación, nuestro mayor objetivo entonces es no perder de vista estos bloques, no olvidarlos, sino poder divisarlos entre toda esa infraestructura. De esta manera es que podemos intentar desmontar el castillo, para armar otro, para armar alguna variante, con bloques nuevos que permitan renovar su esencia. Tenemos que ser capaces de comprender cómo se sustenta este castillo, investigar sus pasillos y recorrer cada rincón para finalmente contar con las herramientas necesarias para deconstruirlo, para dismantelar las piezas.

Entonces, desde este aspecto, ¿Cuál es el lugar de lo visible? ¿De lo que se ve o no se ve, de lo que se dice o no se dice? ¿Del poder de la palabra? Tal como sostiene Tamara Tenenbaum, “*en una sociedad tan visual como la nuestra, lo que no se ve no existe y lo que no existe no es una opción de vida posible ni un objeto de deseo*” (2019:246). Por ello... ¿Somos capaces de ver todos y cada uno de los bloques que conforman el castillo? ¿O tan solo vemos un pequeño porcentaje, como la punta del iceberg?

La fuerza de las palabras

Sabemos que las palabras y los discursos han sido, y seguirán siendo, un objeto de estudio sumamente importante. A través de ellas construimos realidades, según aquello que enunciamos y que no enunciamos, a qué le damos parte de nuestra atención y a qué no, qué estamos visibilizando y qué no. Lo que se dice existe... ¿Y lo que no se dice? ¿También existe?

Sin embargo no se trata únicamente de nombrar o no nombrar, sino de cómo se nombra, de cuál es su connotación, su semiosis. ¿La monogamia, es una “mala” palabra? ¿Y el poliamor? Tanto individual como colectivamente determinamos qué es “bueno” y qué es “malo”, qué está “bien visto” y qué no, a partir de los discursos que circulan (y hacemos circular). Ferdinand de Saussure, Michel Foucault, Stuart Hall, Eliseo Verón, son algunos autores que consideraron el estudio de las palabras, del lenguaje, de las representaciones, de los discursos. Por otra parte, Monique Wittig, Virginia Cano, Valeria Flores, son algunas autoras feministas que buscaron modificar las estructuras del lenguaje, en tanto heteronormativo, a través de sus trabajos escritos. Todxs ellxs coinciden en la

relevancia que tienen estos elementos para la construcción y percepción de la realidad.

Entonces, podríamos pensar que el poder circula también a través de los discursos que enunciamos, es decir, podemos reconocer la fuerza que tienen las palabras que pronunciamos, y las que no pronunciamos también, claro.

Retomando los aportes de Judith Butler, podemos recordar a su vez que el poder es anterior al sujetx en tanto existen aspectos y categorías preexistentes al mismx, por ejemplo, el lenguaje, la monogamia, la heteronormatividad. Y simultáneamente, el poder resulta ser posterior al sujetx, ya que este produce y reproduce dichos aspectos y categorías, como el lenguaje, la monogamia y la heteronormatividad, a medida que vive, piensa y actúa. Por lo tanto, el poder actúa sobre el sujetx como aquello que lo hace posible, ocasionándole la forma, y al mismo tiempo, como aquello que es adoptado y reiterado por el mismo sujetx.

Ya vemos entonces la conexión que existe entre el poder, lxs sujetxs y las palabras. Aún más:

“Las palabras, y las economías taxonómicas que las sostienen, son verdaderas tecnologías de producción subjetiva. Nos hacen ser quienes (no) somos y condicionan lo que hacemos, sentimos, pensamos, conocemos y deseamos” (Cano, 2015:80).

Desde los aportes de Virginia Cano podríamos afirmar que a través de las palabras también estamos dando entidad al *êthos*, es decir, al modo de ser y habitar el mundo. Entonces si las palabras que enunciamos nos hacen ser quienes somos y no somos, ¿qué sucede cuando hablamos en términos binarios? ¿Y qué pasa cuando hablamos con el universal masculino? Dicho de otro modo, ¿qué ocurre cuando todxs pensamos, hablamos y actuamos desde la heteronorma? Para intentar responder estas preguntas me gustaría evocar, una vez más, a Monique Wittig:

“No puedo sino subrayar aquí el carácter opresivo que reviste el pensamiento heterosexual en su tendencia a universalizar inmediatamente su producción de conceptos, a formular leyes generales que valen para todas las sociedades, todas las épocas,

todos los individuos (...) Esta tendencia a la universalidad tiene como consecuencia que el pensamiento heterosexual es incapaz de concebir una cultura, una sociedad, en la que la heterosexualidad no ordenara no sólo todas las relaciones humanas, sino su producción de conceptos al mismo tiempo que todos los procesos que escapan a la conciencia” (2006:52).

El discurso heterosexual oprime en la medida en que niega la posibilidad de hablar si no es en sus propios términos, es decir, si no es en hombres/mujeres, ellos/ellas, o bien, *ellos*³¹. Por esa misma razón, cualquier posibilidad de crear categorías diferentes a estas es rechazada, ya que el pensamiento heterosexual actúa de manera totalizadora en todos los ámbitos de la vida: en lo político, en lo económico, en lo cultural, en el lenguaje, en *el amor*.

Así, bloque a bloque se va constituyendo socioculturalmente una determinada idea acerca del amor romántico y sexual que se transforma en un conocimiento de carácter universal, producido y reproducido a través del lenguaje y sus operaciones de sentido como los chistes, la ironía, los refranes, los *memes*, los dichos populares, entre otros. Dando como resultado un constructo binario y patriarcal, donde abundan las opciones mutuamente excluyentes, a saber: tenés una relación “monogámica” o “poliamorosa”, amás a “un hombre” o a “una mujer”, estás “solterx” o “en pareja”, sos “feliz” o “infeliz”.

De esta manera el lenguaje, siguiendo ahora a Valeria Flores, actúa como una herramienta epistemológica que codifica y delimita significados. En este caso, el lenguaje neoliberal, patriarcal y heterosexual produce y reproduce determinadas formas de ser, hacer, pensar y sentir, basadas en la exclusión, la jerarquización, la competencia, la individualidad, la asimetría sexual, el binarismo, entre otras cuestiones que ya hemos ido enunciando a lo largo de este trabajo. Pero, al mismo tiempo, *“las palabras como territorio político invitan a deconstruir el entramado de reglas y conceptos que instituyeron lo real como tal, creando un mundo de leyes, privilegios, subordinación y delimitación”* (Flores, 2013:81). Es decir, es también a partir del lenguaje que podemos volver a resignificar, a poner en duda los discursos legitimados y hegemónicos, para dar voz a quienes han sido “desautorizadx”.

³¹ Este *ellos* refiere a un grupo de hombres y mujeres, en el que se universaliza a partir del género masculino.

Entonces, ¿Qué pasa si repensamos las novelas de Jane Austen con personajes que son simplemente humanxs, donde no existen <mujeres> ni <hombres>? ¿Cómo se formularía la diferencia asimétrica entre unxs y otrxs? ¿Quiénes podrían acceder a los patrimonios familiares y quiénes no? ¿Quiénes podrían acceder a un trabajo y quiénes quedarían a cargo de los quehaceres domésticos y la crianza de lxs hijxs?

Por otro lado, ¿Qué pasaría con el contrato sexual del que hablaba Carole Pateman en un mundo donde no existen <los hombres> y <las mujeres>? ¿Y donde tampoco existen las lesbianas, los gays, lxs intersexuales, lxs no-binaries? ¿Se construiría una diferencia entre esos seres? Y si es así, ¿En base a qué se construiría dicha diferencia?

La sociedad heterosexual, la sociedad patriarcal, la sociedad capitalista, la sociedad monogámica, todas ellas se fundan sobre la necesidad de distinguir entre un “nosotrxs” y un “ellxs”, entre disponer quiénes son lxs *normales* y quiénes lxs *diferentes*.

Entonces, volviendo a nuestro castillo, no podríamos montar uno nuevo si no quitamos y ajustamos los bloques que hoy se encuentran conformándolo. Es decir, si removemos por ejemplo el “patriarcado”, ¿estaríamos frente a un amor sin diferencia y opresión de género? Por supuesto que no. No podemos demoler un solo bloque para reformar el castillo entero. Del mismo modo Brigitte Vasallo anunciaba *“Es inútil pretender desmontar la monogamia sin dismantelar la competición en todos sus ámbitos. No vale competir en lo laboral y colaborar en lo amoroso”* (2018:62). Si tiramos abajo una pared el castillo seguirá de pie, y de afuera seguramente se siga viendo igual.

¿Qué es amar rebeldemente?

Así es como el trabajo se vuelve cada vez más fino y duro, partiendo de un análisis micro hacia lo macro, para volver a revisar lo micro y así sucesivamente. No basta con examinar una parte, sino que debemos ser capaces de encontrar los puntos que se unen con las demás partes.

Ya hemos dejado en claro la relación que existe entre el poder y las resistencias, donde estas últimas se presentan como una parte del primero. Y también hemos problematizado la cuestión del poliamor como resistencia ante la

monogamia. Entonces, ¿a qué me estoy refiriendo cuando digo *amar rebeldemente*? Me refiero a la posibilidad de amar en términos diferentes a los que venimos acostumbrados.

Amar rebeldemente no es amar a través de formas “diferentes” a la de la monogamia. Amar rebeldemente es atreverse a cuestionar el amor y sus formas, a reconocer el castillo de legos que tenemos en frente para luego intentar reformularlo, o mínimamente saber de qué está hecho. Amar rebeldemente implica amar al mismo tiempo que rechazamos o al menos nos preguntamos acerca de lo que creemos es amar.

¿Y eso cómo se hace? No creo poder responder esta pregunta, pero me animo a imaginar que el primer paso sería justamente poder nombrar los bloques de nuestro castillo, identificarlos, reconocerlos, aceptarlos. No podemos negar su existencia ni su magnitud, ahí es cuando erramos el blanco, cuando intentamos hacernos los tontos con el elefante en la habitación.

Es por ello que una de las mejores prácticas para hacerlo es hablando. Si no generamos espacios para intercambiar pensamientos, sentires y experiencias entonces la esfera romántica queda restringida al plano personal e individual, donde sería fácil situarnos en el plan de “¿Por qué me pasa esto a mí?”. Las dolencias, frustraciones, tristezas y enojos quedarían enmarcadas en una individualidad narcisista y solitaria, y de eso modo nunca podríamos empezar a descentralizar el amor, para extenderlo en forma de redes de sostén y afecto. Si no compartimos problemas, herramientas, dudas, memorias, teorías y prácticas sería difícil promover un proceso de cambio, pues este debe darse a nivel individual al mismo tiempo que colectivo. De lo contrario, lo *romántico* o el *amor* se tratarían como cuestiones meramente personales, que debemos tratar en soledad, y no como construcciones políticas, económicas y sociales.

Mi objetivo aquí, entre todo esto, no es definir cómo hay que amar sino brindar una invitación al cuestionamiento sobre cómo amamos, a repensar, a no dar por supuesto, a no comprar cualquier cosa con ojos cerrados. Mi deseo es que nos animemos a ver de qué material está hecho el castillo, de lo contrario seguramente continuemos repitiendo el mismo camino una y otra vez, como si estuviésemos caminando en círculos. Y así, consumimos, compramos, nos llevamos todo por delante, entramos en desesperación y angustias, nos frustramos

sin comprender por qué, nos convertimos en nuestras propias víctimas y victimarixs, etc.

Areverse a hilar redes de amor, confianza, apoyo, escucha y entendimiento, forma parte de amar rebeldemente. Aprender a pedir perdón cuando flaqueamos, y perdonar cuando otrxs lo hacen, también. Dejar de lado el orgullo, la soberbia, la competencia, la envidia, los celos es casi impensable para lxs seres humanxs, pero sí podemos intentar aceptar su existencia para no ocultarlo debajo de la alfombra. En la teoría podemos dar grandes saltos a partir de la posibilidad de abstracción y reflexión que nos proporcionan distintas herramientas, como las ciencias sociales, pero en la práctica debemos ser más realistas y pacientes con esos procesos. Para ello, podemos empezar celebrando los pequeños pasos y las pequeñas acciones, abrazando nuestras proezas, y claro, agradeciendo los intentos de amor rebelde.

Algunas conclusiones: Y vivieron (in)felices para siempre

“Dejémonos, pues, llevar por nuestra naturaleza deseante y nuestro insaciable afán de aventuras y retos para probar nuevas formas de ser, de quererse, de estar en acción. Yendo un poco más allá de las normas, rompiendo verdades dadas por supuesto, explorando nuevos caminos, deshaciéndonos de las etiquetas...” (Herrera Gómez, 2011).

A lo largo de este ensayo, hemos explorado los vínculos sociales sexo-afectivos entre las personas, pero no para analizar historias románticas, sino una historia de *neo-amor*. Es decir, para desentrañar las relaciones que existen entre el *amor*, el sexo-género binario (capítulo 1), el sistema económico, político, social y cultural (capítulo 2), el contrato sexual matrimonial (capítulo 3), la heteronorma y el patriarcado (capítulo 4), el poder (capítulo 5), la monogamia y la poligamia (capítulo 6), el neoliberalismo (capítulo 7), la técnica y lxs *cyborgs* (capítulo 8) y finalmente el lenguaje (capítulo 9).

El objetivo ha sido siempre desconfiar de aquellas verdades consideradas eternas y universales, tomando como punto de partida la monogamia como práctica vincular amorosa y sexual entre dos. Pero entonces ¿Por qué la mayoría de las personas deseamos, y *elegimos*, esta modalidad?

A esta altura sabemos que anhelar un *romance* es anhelar un *pack* de deseos, imaginaciones, ilusiones, desilusiones, emociones (desde la alegría y el amor hasta la tristeza y el odio), categorías, escenarios, guiones, personajes, modos de ser, de pensar, de accionar, de decir, etc. Por ello, no estamos hablando de los deseos del corazón ni de una emoción “pura”, sino de una construcción socio-cultural, política y económica. Desde una mirada sociológica, Eva Illouz aporta:

“Las imágenes mentales con las que nos formamos ideas acerca del amor son claras y repetitivas. Esto se debe a que las imágenes del amor disponibles en la cultura presentan una predominancia

extraordinaria: las encontramos en una amplia variedad de escenarios culturales (la publicidad, el cine, la literatura popular, la literatura culta, la televisión, la música, la Red, los libros de autoayuda, las revistas femeninas, las historias religiosas, la literatura infantil y la ópera, entre otros). Además, las historias y las imágenes de amor lo muestran como un sentimiento que conduce al estado más deseado, es decir, la felicidad” (2012:275).

Por lo tanto, ¿Cómo no vamos a desear con todas nuestras fibras estar en pareja/s si esa posibilidad se nos presenta como una opción repleta de gratificaciones? ¿Qué persona no quisiera encontrar la felicidad en su vida? O mejor aún, ¿qué persona no quisiera sentirse amada en este mundo? Las ideas acerca del amor, de las relaciones y la felicidad están sumamente imbricadas y plagadas en todos los discursos, donde nada de ello es casual ni inocente. Sin embargo, pocas veces reconocemos la conexión entre la tristeza, la angustia, la ansiedad, el enojo o el dolor con las relaciones sexo-afectivas, el sistema patriarcal heteronormativo o el sistema neoliberal.

“Mientras el estereotipo publicitario muestra una sociedad empapada de felicidad consumista, en la vida real se extienden el pánico y la depresión, enfermedades profesionales de un ciclo de trabajo que pone a todos a competir con todos, y culpabiliza a quien no logra fingirse feliz” (Berardi, 2003:30).

Como ya hemos visto, existe un entramado de poder que circula en todas las relaciones sexo-afectivas, actuando desde un carácter ambivalente que implica tanto la producción como la reproducción de lxs sujetxs. Entonces como bien señala Franco Berardi, en una sociedad regida por la lógica neoliberal, consumista e individualista, es fundamental sentir, o al menos aparentar, plenitud y felicidad, ya que eso significaría alcanzar un estado de *normalidad*. Por otra parte Sara Ahmed agrega:

“La felicidad no solo es empleada para asegurar la perpetuación de las relaciones sociales, sino que además funciona dentro de la vida cotidiana como una idea o aspiración, constituyendo los términos en que los individuos comparten su mundo con otros por medio de la creación de ‘guiones’ de cómo vivir bien” (2019:137).

Desde ese lugar la autora sugiere que “ir con la corriente” implica “seguirles la corriente” a estos guiones de felicidad, para adecuarse nuevamente a los parámetros estándar de la sociedad. Es así como el biopoder, un poder dirigido directamente a administrar y modelar la vida, configura ciertos tipos de conductas, modos de ser y cuerpos, a través de dispositivos sutiles que no necesariamente se presentan oprimiendo a lxs sujetxs por fuera de ellxs. En cambio, hay un límite claro e invisible a la vez, reflejado en un determinado contrato social, y sexual, que determina qué podemos (y debemos) hacer y qué no, qué es motivo de felicidad y qué de tristeza, qué rol debemos ocupar de acuerdo a nuestro sexo (<hombre>/<mujer>), cómo y con quién podríamos relacionarnos sexo-afectivamente, etc.

Es por ello que no estamos hablando aquí de historias románticas sino de historias de *neo-amor*, de los vínculos sexo-afectivos como parte de algo que podemos *poseer*, y que deberíamos hacerlo, si estamos buscando alcanzar la felicidad y el éxito social. Estamos hablando también de aspectos sociales, económicos, políticos y culturales que se reflejan en cada uno de esos vínculos, en el espíritu del “*self-care*”.

Así es como nos encontramos frente a la monogamia, y el matrimonio, como un contrato sexual legitimado en medio de un sistema patriarcal, heteronormativo y capitalista. Porque la monogamia no es sólo un tipo de relación sexual y amorosa entre dos personas, sino que es un sistema, como bien apuntaba Brigitte Vasallo. Y como tal tiene su propio régimen normativo que debe cumplirse, o bien “castigarse” si se toma algún desvío. Ese es el lugar del juego dinámico entre el poder y las resistencias, entre el biopoder delimitando una serie de “reglas” vinculares y la lucha por deconstituir las.

Dentro de este escenario es que se alzan los modelos alternativos a “amar monogámicamente”, que intentan ir en contra de la corriente. Y ahí es donde se presentan el poliamor o las relaciones abiertas con sus augurios resistenciales.

Pero ¿desde qué lugar podríamos decir que estas son *resistencias*? Si pasamos de querer compartir nuestra vida de a pares, tomando como prioridad nuestra pareja antes que el resto de las personas, a poner siempre primero nuestra propia individualidad, ¿de qué manera estamos hablando de una resistencia frente a los aspectos competitivos, jerárquicos o excluyentes?

Es por esto que amar rebeldemente no significa amar en términos poliamorosos por ejemplo, sino dudar de las verdades absolutas de lo que entendemos por amor, de las ideas que circulan en los discursos que consumimos, producimos y reproducimos. Sólo así podríamos intentar deconstruir castillos e infraestructuras que parecen inamovibles. Sólo así podríamos ser capaces de *“proponer otros ‘finales felices’ y expandir el concepto de ‘amor’”* (Herrera Gómez, 2013:8).

Nuevamente, esto no se limita al campo sexo-afectivo, sino a cualquier ámbito de nuestras vidas. Pues el trabajo más arduo que nos queda es estar en constante deconstrucción y construcción, en observar, en desconfiar de lo que ya sabemos para volver a repreguntar y cuestionar.

Epílogo

“Habitar la escritura no supone ser un escritor-a reconocido-a ni consagrado-a, es aceptar el juego de levantar cosas tapadas, mirar al otro lado, fisurar lo que parece liso, ofrecer grietas por donde colarse, abonar las desmesuras, desafiar los límites de lo instituido, construir otros imaginarios, horadar las ideas cristalizadas, politizar un sufrimiento, explorar los territorios de frontera, desplegar alguna pasión a punto de apagarse, batallar contra un silencio, enfocar hacia las sombras que toda luz construye, inventar otro orden de visibilidades, crear zonas de sensibilidad insospechadas, señalar matices y actos mínimos como políticas de la diferencia” (Flores, 2013:83).

Una de las intenciones más fuertes en esta escritura ha sido compartir una invitación a reflexionar y generar nuevas preguntas acerca de lo que naturalizamos, de lo que damos por supuesto sin saber siquiera su origen o su propósito. Especialmente en lo que respecta a los vínculos sexo-afectivos entre lxs humanxs.

Podemos intentar consultarle a un oráculo, a la astrología o a los registros akáshicos cómo es esto de vincularnos sexo-afectivamente, pero difícilmente nos puedan dar respuestas acerca de cuál es el camino a transitar, es decir, cuáles son “los pasos a seguir”. Podemos también encontrar contención en unas flores de bach o nustrxs terapeutas, para poder llevar las frustraciones, incógnitas y dolencias acerca de esta historia, pero tampoco nos darán respuestas concretas. Es como si estuviésemos esperando que se nos presente una Biblia con lo qué hay y no hay que hacer en el terreno amoroso-sexual. Con términos prácticos acerca de cómo proseguir, qué hacer en cada situación y con cada persona, cómo si pudiese existir un manual que sea útil para todxs lxs seres humanxs por igual. ¿Si estoy saliendo con alguien pero me gusta otra persona está bien? ¿Está mal? ¿Si lanzo una *bomba de humo* porque ya no quiero vincularme con una persona, está bien? ¿Está mal? Y si esa persona, además, resulta que no me cuida, que ejerce algún tipo de violencia sobre mi (en términos físicos, mentales, emocionales o energéticos) entonces ¿ahí está bien? ¿Está mal? Preguntarnos acerca de lo que “está bien” o “está mal” nos sitúa nuevamente en una posición dicotómica, y de ese

modo será difícil seguir repensando nuevas formas de vincularse amorosa y sexualmente con otras personas.

¿Qué podemos hacer entonces frente a tanta incertidumbre? Ojalá tuviese las respuestas a esta pregunta. Sin embargo, me atrevo a decir que quizás una buena manera de comenzar sería justamente poder problematizar los vínculos. Es decir, poder cuestionarnos acerca de cómo nos vinculamos, por qué lo hacemos, desde qué lugar, cuál es el motor de nuestro deseo, y animarnos a poner la atención en cada pieza que compone las estructuras vinculares, para observarlas, desarticularlas, volver a observarlas, articularlas de otra manera, y así.

Por último, y no por ello menos importante, al contrario, creo que es lo más fuerte e interesante para abordar nuestros vínculos sexo-afectivos (y cualquier otro vínculo, ya sea con otras personas, animales, plantas o el medio ambiente en su totalidad), me gustaría detenerme una vez más en *el amor*. Pero no el “amor” que está plagado de monogamia, de poliamor, de “enamoramiento”, de esencias capitalistas y neoliberales, del mundo mágico de Disney, de competencia, de dolor, celos o envidia. Hablo del amor incondicional. De esa fuerza inmensa que nace desde el corazón (y también del útero de los cuerpos menstruantes), de esa frecuencia que nos conecta con la compasión, la aceptación, el entendimiento y la empatía para con lxs otrxs. Desde ese lugar podemos encontrar y fomentar el amor propio, para habilitarnos el perdón con nosotrxs mismxs. No podemos vincularnos de maneras distintas si no podemos primero perdonarnos por lo que creemos que son nuestras fallas o debilidades. ¿Cómo podemos mantener relaciones (nuevamente, no solo con potenciales parejas, sino con todo lo que nos rodea) que no estén basadas en la competencia si no conectamos con el amor verdadero? Pero es difícil, sí, porque como ya hemos visto el amor tiene muchas caras, y podemos caer en alguna de ellas que nos lleve nuevamente al espacio de lo binario, de la exigencia, de la posesión, de la crueldad, de la manipulación, o incluso del odio, nada más alejado al *amor*.

Bibliografía

- AHMED, S. (2019). *La promesa de la felicidad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- AUSTEN, J. (1966). *Orgullo y prejuicio*. Barcelona: Editorial Ramón Sopena, S. A.
- AUSTEN, J. (2007). *Sentido y sensibilidad*. Buenos Aires: Aguilar - Altea - Taurus - Alfaguara S.A.
- BERARDI, F. (2003). *La fábrica de la infelicidad: nuevas formas de trabajo y movimiento global*. Madrid: Traficante de sueños.
- BUTLER, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra.
- CANO, V. (2015). *Ética tortillera: ensayos entorno al éthos y la lengua de las amantes*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Madreselva.
- DE LAURETIS, T. (1989). *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction* (pp. 1-30). Londres: Macmillan Press.
- DE LAURETIS, T. (2001). *Cuando las lesbianas no éramos mujeres*. Bocavulvaria Ediciones.
- FLORES, V. (2013). *Interrucciones: ensayos de poética activista*. Neuquén: La Mondonga Dark.
- FOUCAULT, M. (2001). "El sujeto y el poder". En Dreyfus, Hubert L. y Rabinow, Paul. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (pp. 241-259). Buenos Aires: Nueva Visión.
- FOUCAULT, M. (2003). *Historia de la sexualidad 3: La inquietud de sí*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, S.A.
- FOUCAULT, M. (2019). *Historia de la sexualidad 4: Las confesiones de la carne*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, S.A.
- HARAWAY, D. J. (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- HERRERA GÓMEZ, C. (2013). *Lo romántico es político*. Madrid: El rincón de Haika.
- ILLOUZ, E. (2012). *Por qué duele el amor*. Buenos Aires: Katz Editores.

- LAVAL, C. y DARDOT, P. (2010). "La fábrica del sujeto neoliberal". En: *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal* (pp. 325-382). Barcelona: Gedisa.
- PATEMAN, C. (1995). *El contrato sexual*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- SIBILIA, P. (2005). *El hombre postorgánico: cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Buenos Aires: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- TENENBAUM, T. (2019). *El fin del amor*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Paidós SAICF.
- VASALLO, B. (2015). *Redes afectivas y revoluciones*. València: Pensaré Cartoneras.
- VASALLO, B. (2018). *Pensamiento monógamo, terror poliamoroso*. Madrid: La oveja roja.
- WITTIG, M. (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Editorial Egales.

Artículos

- AGIRRE MIGUÉLEZ, A. (2014). La gestión de la sexualidad en parejas con ideología igualitaria. De la monogamia dada por sentada a la negociación. *RIPS: Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, 13 (1), p. 87-101.
- DRAMIS, A. (28 de abril de 2017). Deshágalo usted mismx. *Página 12*. Disponible en <https://www.pagina12.com.ar/34382-deshagalo-usted-mismx>.
- FLORES, V. (25 de febrero de 2012). Notas sobre la escritura. Disponible en <http://escritoshereticos.blogspot.com/2012/02/notas-sobre-la-escritura.html>.
- GROS, A. E. (2016). Judith Butler y Beatriz Preciado: una comparación de dos modelos teóricos de la construcción de la identidad de género en la teoría queer. *Civilizar*, 16 (30): 245-260, enero-junio de 2016, p. 245-260.
- HERRERA GÓMEZ, C. (6 de septiembre de 2015). No eres tú, es la estructura: desmontando la poliamoría feminista. Disponible en <https://haikita.blogspot.com/2015/09/no-eres-tu-es-la-estructura-desmontando.html>.

- ILLOUZ, E. (24 de octubre de 2012). Las nuevas formas del amor. *Clarín, Revista Ñ*. Disponible en https://www.clarin.com/ideas/eva-illouz-por-que-duele-amor_0_S1RW2uAsv7g.html.
- LAMAS, M. (1999). Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género. *Papeles de población*, julio-septiembre, número 021, p. 147-178.
- REQUENA AGUILAR, A. (13 de febrero de 2019). "La monogamia no es una práctica, es un sistema opresor". *Eldiario.es*. Disponible en https://www.eldiario.es/sociedad/Brigitte-Vasallo_0_867563606.html.

Conferencias

- HERRERA GÓMEZ, C. (2011). El mito de la heterosexualidad y el mito de la monogamia. En *Diversidades y Derechos Humanos*. Conferencia llevada a cabo en el congreso GEFEDI, San José, Costa Rica. Disponible en <https://haikita.blogspot.com/2011/06/congreso-gefedi-mitos-romanticos.html>.

Videos

- SZTAJNSZRAJBER, D. [Canal Gastón L.]. (2015, Noviembre 30). Mentira la verdad - El amor [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=rKKIclwCWYs>.
- VASALLO, B. [Canal La Térmica]. (2018, Octubre 16). Conversaciones sobre el amor, con Brigitte Vasallo y Adriana Royo [Archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=AxTkRT8M8_0&feature=youtu.be.
- VASALLO, B. [Canal Dalus]. (2017, Octubre 23). Briggite Vasallo habla sobre la monogamia [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=Y4SOUyXncus>.