



Amor, dominio y violencia
Un examen moral y político de las relaciones amorosas

Martha Elena Grajales Usuga

Tesis de investigación para optar al título de Doctora en Filosofía

Asesora

Lucy Carrillo Castillo, PostDoctora (PostDoc) en Filosofía

Universidad de Antioquia
Instituto de Filosofía
Doctorado en Filosofía
Medellín, Antioquia, Colombia
2022

Cita

(Grajales Usuga, 2022)

Referencia

Grajales Usuga, M. E. (2022). *Amor, dominio y violencia. Un examen moral y político de las relaciones amorosas* [Tesis doctoral]. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.

Estilo APA 7 (2020)



Doctorado en Filosofía

Asesora: Lucy Carrillo Castillo



Repositorio Institucional: <http://bibliotecadigital.udea.edu.co>

Universidad de Antioquia - www.udea.edu.co

Rector: John Jairo Arboleda Céspedes

Directora: Diana Melisa Paredes Oviedo

Jefa académica: Claudia Patricia Fonnegra Osorio

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión de los autores y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad de Antioquia ni desata su responsabilidad frente a terceros. Los autores asumen la responsabilidad por los derechos de autor y conexos.

Dedicatoria

Jairo Iván Escobar Moncada, *in memoriam*

Agradecimientos

Aunque la realización de una tesis doctoral requiere de muchos momentos de soledad y de silencio, también es el resultado de un constante diálogo con otras personas y del cariño y la comprensión de los seres más queridos. Por eso mi agradecimiento es primeramente para mi asesora Lucy Carrillo, que no solo me brindó su inmenso conocimiento filosófico, sino también el entusiasmo para emprender el proyecto de pensar el amor y los sufrimientos con los que está vinculado. Sin embargo, debo señalar, que a pesar de su afectuoso respaldo en mi propósito de hacer un escrutinio crítico de las ilusiones que despierta el amor en las mujeres, a ella, antes que a cualquier otro autor, le debo la comprensión de que, a pesar de cuán empobrecido se halle el amor en nuestro tiempo, esta emoción y experiencia social es un bien fundamental para los humanos y para sus aspiraciones de ser felices. Su reiterado énfasis en esta verdad me ayudó a evitar reflexiones simplistas, o peor aún, cínicas de la compleja situación de las mujeres y su anhelo de ser queridas. La guía de la profesora Lucy me aportó las principales herramientas teóricas para comprender la dimensión política y moral que subyace a la reflexión sobre el amor; esta tesis es precisamente el ejercicio de ahondar y desarrollar esa dimensión ético-política del amor.

Agradezco mucho también a mi querida familia (Jorge, Marta, Jorge, Isaura, Genny), siempre tan bondadosa con su cariño y su cuidado. Gracias a su incondicionalidad y paciencia he podido dedicar gran parte de mi tiempo a este proyecto doctoral, y en general, dedicarme a todo aquello a lo que le he concedido mucho valor a lo largo de mi vida. Pero hoy mi familia es sobre todo Jon, mi amado compañero, de quien he aprendido tanto del amor como de todos los textos que se han escrito sobre él y que hasta ahora han llegado a mis manos.

Finalmente, agradezco a mis amigas entrañables, tan admirables todas en su maravillosa singularidad. Cerca o en la distancia, sus voces fueron esenciales para tener mucho ánimo y seguir en la ardua tarea de leer y escribir esta tesis. Sus vidas, sus historias, sus preguntas fueron también parte de la inspiración de esta investigación. Gracias, Yasmin, Ana, Alba, Luz Dalis, Adriana, Camila, Carmen, Catalina. A Maritza y a Yera, les adeudo, además de su afecto, importantes recomendaciones bibliográficas que me permitieron ver la importancia del pensamiento feminista a la hora de abordar el amor.

Mi agradecimiento es también para mi amigo Gustavo, de quien he aprendido importantes lecciones sobre la coherencia, la disciplina y el bien.

Tabla de Contenido

Resumen.....	6
Abstract.....	7
Introducción	8
Capítulo 1: Las emociones.....	21
Sentimiento y mundo	22
Emoción y cognición.....	24
La educación de las emociones	28
La evaluación moral de las emociones.....	35
Capítulo 2: El amor y su lugar en la vida humana	43
La naturaleza del amor	48
Amor erótico: autorrealización y libertad	57
Los momentos del amor erótico	61
El amor erótico y las mujeres.....	69
Capítulo 3: Amor y feminismo. Lo personal como objeto de la teoría política.....	81
Amor romántico y feminismo	84
Mary Wollstonecraft.....	87
Alexandra Kollontai	90
La desigualdad del amor romántico	95
Razones psicológicas de la desigualdad en el amor	97
Razones políticas de la desigualdad en el amor	99
Ideología del amor romántico.....	102
Erotismo, objetivación y belleza	108
Capítulo 4: Dominio y amor.....	118
Las sociedades patriarcales	119
Patriarcalismo y género	124
Violencia simbólica.....	131
La teoría de la explotación del poder del amor	135
Amor: cuidado y erotismo	138
¿Es el amor la causa de patriarcado? Límites de la teoría de Jónasdóttir.....	144

Matrimonio y patriarcado.	146
Amor e injusticia.....	153
El amor como un bien político: los aciertos de la teoría de Jónasdóttir	159
Capítulo 5: Violencia y amor	163
Masculinidades y violencia	166
Abuso psicológico en el matrimonio.....	173
Abuso psicológico y patriarcalismo	176
Las dimensiones del abuso psicológico.....	181
El discurso amoroso y la violencia física y sexual.....	186
La narrativa amorosa del cuento de hadas.....	188
La narrativa del romance oscuro (Dark Romance Narrative).....	192
Amor y misoginia.....	198
Epílogo Amor y emancipación.....	206
Referencias.....	222

Resumen

Esta tesis de filosofía política y moral es un análisis del vínculo entre el amor, la dominación y la violencia y el impacto moral y político en la vida de las mujeres que viven sus relaciones amorosas bajo estas condiciones. El trabajo está compuesto por cinco capítulos y un epílogo. Los dos primeros capítulos se ocupan de la aclaración de los conceptos de emoción, amor y amor erótico. En el tercer capítulo analizo distintas corrientes feministas que han abordado el amor erótico como un fenómeno político y como una fuente de sufrimiento para las mujeres. Aquí hago énfasis en la importancia del concepto de género para la comprensión de las experiencias amorosas. En el cuarto capítulo, muestro cómo en las sociedades patriarcales las mujeres viven diferentes formas de dominación, a veces muy sutiles y apenas perceptibles a las que nombro violencia simbólica, y cómo el amor se convierte en una vía de dicha dominación masculina y de reproducción del patriarcado. En el quinto capítulo, analizo formas de violencia explícita que las mujeres experimentan en las relaciones amorosas, como son la violencia psicológica y la violencia física, en las que se revela con toda nitidez la violencia y la arbitrariedad propias del patriarcado. Mi propósito en este último capítulo es evidenciar también la relación de continuidad entre la violencia simbólica y la violencia explícita. Finalmente, en el epílogo bosquejo un panorama general de los principales resultados de la tesis que, como una caja de herramientas conceptuales, me permite vislumbrar con mayor seguridad posibles horizontes de esta investigación.

Palabras clave: amor erótico, mujeres, dominación, violencia, moral, política

Abstract

This thesis in political and moral philosophy is an analysis of the link between love, domination and violence and the moral and political impact on the lives of women who live their love relationships under these conditions. The thesis consists of five chapters and an epilogue. The first two chapters deal with the clarification of the concepts of emotion, love and erotic love. In the third chapter, I analyze different feminist currents that have approached erotic love as a political phenomenon and as a source of suffering for women. I also emphasize the importance of the concept of gender for the understanding of loving experiences. In the fourth chapter, I show how in patriarchal societies women experience different forms of domination, sometimes very subtle and barely perceptible, which I call symbolic violence, and how love becomes a means of male domination and the reproduction of patriarchy. In the fifth chapter, I analyze forms of explicit violence that women experience in love relationships, such as psychological and physical violence, in which the violence and injustice of patriarchy are clearly revealed. I also intend to demonstrate the relationship of continuity between symbolic violence and explicit violence. Finally, in the epilogue I sketch an overview of the main results of the thesis, which I conceive as a conceptual toolbox that allows me to glimpse with greater certainty future horizons of this research.

Keywords: erotic love, women, domination, violence, moral, politics

Introducción

“- [Mabel] Nené, dicen que todo tiempo pasado fue mejor.

¿Y no es la verdad?

Callaron nuevamente. Las dos encontraron para ese interrogante una respuesta. La misma: sí, el pasado había sido mejor porque entonces ambas creían en el amor”.

(Puig, 2005, p. 189-190).

La mirada que Nené y Mabel tienen de la vida es una mirada de profunda nostalgia, y también de un gran desconsuelo, es una mirada que produce la pérdida, el fracaso en un área capital de la vida: el amor. La continuidad de la escena en la que se desarrolla este diálogo confirma el ánimo de las mujeres que conversan:

Al silencio siguió el silencio. La luz mortecina del atardecer entraba por la claraboya y teñía las paredes de violeta. Mabel no era la dueña de la casa, pero no soportando más la melancolía, sin pedir permiso encendió la lamparita que pendía del techo (Puig, 2005, p. 190).

Esta predisposición sentimental en la que se hallan estos dos personajes de *Boquitas Pintadas*, y otros personajes femeninos creados por la aguda sensibilidad del escritor argentino Manuel Puig¹, es el estado de abatimiento de muchas mujeres que, como estos de ficción, han creído en el amor y han tenido la convicción de que el amor erótico es la fuerza vital de la vida humana, pero que han debido renunciar a ese anhelo legítimo porque a través de la senda del amor han tropezado con mucho desprecio y mucha violencia; aunque habría que decir que algunas no renuncian al amor, sino que nunca saben de él.

Esta tesis doctoral examina las implicaciones morales, sociales y políticas de esa trágica situación de las mujeres que expone este mínimo diálogo que me sirve de epígrafe: por una parte, la gran ilusión que despierta el amor y, por otra, la nostalgia, pero más todavía, las penas y los daños de los amores malos. Es decir, de aquellas relaciones en las que falta el sentido moral del reconocimiento del otro y que son acolitadas por la indiferencia —y la complicidad— de la

¹ Ver Puig: 2003; 1979; 1982; 1986; 1988.

sociedad y de las instituciones políticas respecto a los abusos y maltratos que tienen lugar en ellas. El objetivo principal ha sido evaluar los efectos de la experiencia amorosa erótica en la vida de las mujeres, en su vida emocional y en sus aspiraciones de libertad y de igualdad. Aquí defiendo la tesis de que, aunque las mujeres del mundo occidental tienen una gran disposición a amar y siguen depositando gran parte de sus esperanzas de una vida buena en un vínculo amoroso dichoso, debido a la estructura jerárquica de las sociedades patriarcales, es decir, debido a la división del trabajo social entre los géneros, debido a la organización del deseo y del mundo emocional de hombres y mujeres, el amor es una fuente de opresión y sufrimiento para ellas; las mujeres se hallan desgarradas por las contradicciones que genera un orden social que estimula y promueve unas necesidades y deseos, a la vez que los niega y que dificulta su consecución. De este modo, avalo la idea de que una de las fuentes, aunque no la única, de la dominación de las mujeres en la actualidad son los vínculos eróticos que estas establecen con sus congéneres masculinos. Si bien no desconozco que las relaciones de dominación pueden darse al interior de vínculos lésbicos, mi interés es evidenciar cómo la posición hegemónica de los varones apuntala su predominio en el campo amoroso y cómo este predominio se convierte en una forma de mantener con vida el mismo patriarcado.

De este modo, al decir mujeres me estoy refiriendo a mujeres contemporáneas heterosexuales, cisgénero, que viven en sociedades patriarcales. Sin embargo, considero que el uso del concepto de mujer en este trabajo puede tener un alcance más amplio, en el sentido de que da cuenta de aquellas relaciones de pareja en las que una de las partes está bajo el dominio de la otra.

Para cumplir con ese objetivo de explicitar la relación entre amor y dominación, y la violencia que esta conlleva, me he ceñido al proceder filosófico de leer y analizar textos tanto de la tradición filosófica, como otros por fuera de ella, que he considerado esenciales para esa labor de esclarecimiento conceptual y para el establecimiento de los hilos que vinculan dos experiencias tan contrarias como el amor y la dominación. Antes de explicar el orden que he seguido para dar cumplimiento a mi objetivo, quisiera hablar sobre los principales autores y marcos teóricos a partir de los cuales he articulado esta reflexión.

No ha sido nada azaroso que haya abierto esta introducción con la obra de Puig, pues en su obra encontré la confirmación de muchas de mis intuiciones y presupuestos sobre el amor. Su conmovedora literatura, aguda para detectar la injusticia, pero generosa para narrar el dolor y la

impotencia de los más débiles, no sólo me permitió comprender lo que el escritor llama la desilusión de muchas mujeres, especialmente de América Latina, sino que también me permitió entrever las razones de ese generalizado descontento, el machismo, como lo nombra Puig, o el patriarcalismo como de un modo más amplió lo nombraré yo. En el modo como el autor describe las jerárquicas sociedades en las que se desenvuelven sus personajes femeninos y cómo allí todo gira en torno a la satisfacción de las necesidades masculinas, especialmente de su deseo sexual, el que describe como brutal, insaciable y acaparador, Manuel Puig me permitió reafirmar mi postura de que los males del amor no podían explicarse únicamente a partir de los discursos psicológicos de la inadecuación psíquica de mujeres y hombres debido a traumas muy específicos o individuales, o a la naturaleza ingenua de las mujeres y a la malvada de los hombres. Con Puig, aprendí que los sufrimientos amorosos de las mujeres eran asunto de índole moral, debido a los daños que implica a su autonomía moral y a su mundo emocional, y de índole política, debido a su vínculo con un orden social asimétrico y a las graves consecuencias que tienen estos males del amor en la posibilidad de las mujeres de vivir vitalmente y abiertas al mundo público.

Inspirada y alentada por esas visiones que me proporcionó la obra novelística de Manuel Puig, me propuse desarrollar un esclarecimiento de carácter filosófico del sufrimiento de las mujeres a causa del amor. Partí del presupuesto de que explicar este padecimiento era una tarea filosófica por excelencia, si se piensa que la filosofía moral y política siempre han buscado hacer más comprensibles las razones del dolor en las complejas circunstancias en las que se desenvuelve la existencia humana. En ese sentido, su búsqueda de aclaración de lo que debe entenderse por un comportamiento decente y elogiado entre los individuos ha llevado a la comprensión de que los humanos viven en sociedad y, como dice Aristóteles al final de la *Ética a Nicómaco*, las reflexiones morales llevan necesariamente a la filosofía política, es decir, a la búsqueda de mejores condiciones de convivencia. Estas cuestiones fundamentales de la moral y la política me sirven, entonces, de marco general idóneo para comprender el amor erótico, en torno a cuya incompreensión se han tejido una serie de distorsiones y de obstáculos sociopolíticos que es imprescindible denunciar y explicar. En consecuencia, considero que el marco conceptual que la tradición filosófica ha construido para explicar la injusticia y el mal moral, la autonomía, la libertad, las emociones es imprescindible para darle un sustento sólido a la reflexión sobre el amor. Este trabajo es el resultado de esa indagación filosófica que ha buscado darle sistematicidad a esos

presupuestos iniciales y a las visiones que me aportara la obra de Puig, pero también otros grandes novelistas, de quienes citaré algunos pasajes referidos a la experiencia amorosa que, al hacerla más vívida e iluminar también otras emociones que le son naturalmente concomitantes, me permitirán ser más clara en el examen de ella. Si convertí la novela en un recurso hermenéutico para comprender la vida amorosa y afectiva se debió justamente a esa recreación tan rica del mundo humano que se constituye en su apuesta moral y política, parafraseando a Allan Bloom (1999), en su forma y su contenido, la novela realiza el compromiso con los importantes problemas que agitan a la vida de las personas de acción (p.70)².

Dentro de las corrientes filosóficas a las que he recurrido, el pensamiento feminista ha sido principal. Este trabajo debe leerse como una continuación de los desarrollos teóricos que la teoría feminista ha realizado en torno a las emociones, el deseo y el amor. Ha sido esta teoría la que ha convertido el amor erótico en un tema de relevancia académica, social y política y la que más incisivamente ha señalado que los sentimientos y el deseo son campos de poder y de resistencia. Debo aclarar que al utilizar el concepto de pensamiento o teoría feminista no estoy desconociendo que el feminismo nunca ha sido homogéneo, ni como movimiento político ni como propuesta teórica. Aun así, considero que en medio de la diversidad de los distintos feminismos se pueden establecer continuidades alrededor de ciertas preguntas y temas que han sido recurrentes a lo largo de la historia de la lucha de las mujeres y de sus desarrollos teóricos, el amor ha sido uno de esos nodos.

En este análisis me he propuesto trazar las coincidencias, las continuidades que existen en algunas pensadoras feministas de distintos periodos históricos y distintas geografías en torno al

² Al hablar de la forma de la novela me refiero, tal y como lo señala Martha Nussbaum (1997), al lenguaje de la novela, que a la vez que imita en muchos casos la forma coloquial del habla cotidiana, es también un lenguaje ricamente expresivo y poético que en ese trascender y trastocar los usos normales y gastados del habla, logra mostrar la complejidad y profundidad de los dramas de las personas. Me refiero también a esa apelación directa que hacen las novelas al mundo emotivo y sentimental del lector, así como a ese llamado a fijar la atención a lo contingente y azaroso o a lo que no depende solo de la voluntad de los seres humanos, y que tiene una determinante incidencia en el modo como puede realizar su vida. Al hablar del contenido, me refiero a los temas de la novela, que son en general dramas que cualquier persona está abocado a experimentar, amor, soledad, muerte, vejez, enfermedad, pero también experiencias que están estrechamente vinculadas con condicionamientos sociales y culturales muy particulares que acarrearán múltiples formas de coacción y desprecio, experiencias como la pobreza, la discriminación racial, de género-sexo, y otras formas de desconocimiento de la dignidad humana. La novela reconstruye muy vívidamente el entorno político, social y cultural que produce esas formas de desigualdad y de injusticia y muestra los efectos que estas situaciones tienen en el mundo anímico de los personajes, y en general en sus aspiraciones de realizar sus vidas.

amor erótico y a su incidencia en la vida de las mujeres, sin desconocer que el modo como plantean el problema de la dominación amorosa de las mujeres y las soluciones que proponen para superarlo tiene mucho que ver con su contexto sociocultural y con sus afiliaciones teóricas y políticas. El esbozo de un marco teórico construido a partir de las reflexiones del feminismo en torno al amor me ha permitido comprender la larga duración de la dominación de las mujeres a partir de su mundo afectivo y sexual, y también la universalidad de este dominio.

De este modo, una de las bases teóricas centrales de esta tesis son los trabajos de distintas filósofas feministas de la modernidad y contemporaneidad que con su obra han contribuido, primero, a la ampliación de los temas propios de la filosofía política, al cuestionar el modo estrecho como esta área de pensamiento comprendió la justicia, la ciudadanía y los derechos humanos, y cómo circunscribió la esfera de lo político a lo público. Estos cuestionamientos abrieron la posibilidad de incluir dentro de la filosofía política el tema del amor. Segundo, he recurrido a trabajos que específicamente se han detenido en mostrar cómo en las sociedades patriarcales el amor erótico se convierte en un instrumento de alienación de las mujeres y del socavamiento de su dignidad y de su libertad. Entre otros, fueron de gran contribución los trabajos de Mary Wollstonecraft (2005), Alexandra Kollontai (1977a, 1977b), Shulamith Firestone (1971), Iris Marion Young (2005, 1987), Seyla Benhabib (1987), Sandra Bartky (1990), Susan Bordo (1993), Susan Moller Okin (1989), Kate Manne (2018).

Sin embargo, los aportes del feminismo a este trabajo no se limitan solo a los provenientes de la filosofía. Trabajos de politólogas, antropólogas, sociólogas y psicólogas feministas fueron determinantes no solo para sustentar con sus trabajos etnográficos el trabajo analítico y al sustento de mis tesis, sino también por el aporte de categorías conceptuales para describir la dominación de las mujeres. Trabajos como los de Anna G. Jónasdóttir (2018, 2011, 1993, 1988), Valerie Nash Chang (1996), T. Wood (2001), Marcela Lagarde (2015, 2001), Eva Illouz (2012) fueron centrales para caracterizar los distintos tipos de violencia que reciben las mujeres en medio de las relaciones amorosas y los mecanismos discursivos, corporales, emocionales a través de los cuales se realiza dicha explotación y violencia.

Si una de las bases teóricas de este trabajo es el pensamiento feminista, la otra es la obra de un grupo de filósofas y filósofos contemporáneos que, sin vincular necesariamente su filosofía a las apuestas feministas, a excepción de Martha Nussbaum, han hecho importantes aportes a la

explicación de las emociones y al papel que estas tienen en la vida en tanto que guías centrales de la acción y el pensamiento. Si el feminismo fue determinante para conceptualizar las dimensiones políticas y morales del amor erótico entre mujeres y hombres, y para evaluar los resultados del amor cuando se realiza en las sociedades patriarcales, los trabajos de pensadores como Agnes Heller (2009, 1999), Martha Nussbaum (2001) y Peter Hacker (2018) fueron centrales para comprender de una manera más general la relación entre las emociones, la moral y la política. Fue gracias a la obra de estos autores, especialmente de la magnífica filosofía de Agnes Heller, que pude ver cuánto de la vida humana se juega en la construcción del mundo emocional, y cómo a pesar de que las emociones son la expresión de nuestra subjetividad, del modo como cada uno de nosotros evalúa o ve el mundo, no pueden entenderse como meros fenómenos psicológicos ni siquiera existenciales, porque las emociones son constructos socioculturales, son saberes que las sociedades han construido conjuntamente y que cada uno de nosotros interioriza a partir de las distintas vías de formación. Heller (1999) lo sintetiza así: sentir es propio de los humanos, es una capacidad que le es inherente, pero cómo cada persona siente o se emociona es un fenómeno que tiene que ver con los arreglos sociales y políticos que ha hecho su sociedad. Es por esta razón que cuando se hace un análisis de una emoción concreta, en este caso el amor erótico, un fenómeno tan íntimo y tan propio de la vida privada, no solo se puede dar cuenta de los dramas existenciales de mujeres y hombres, de las apuestas morales que han hecho en la vida, de la posición que cada uno de ellos ocupa en la jerarquía social, sino que también se pueda dar cuenta de la sociedad de esos amantes, de los arreglos que sobre la justicia y la libertad ha hecho. Las conceptualizaciones que hace Agnes Heller, y también Nussbaum y Hacker, sobre el mundo del sentimiento son el sustento teórico para esa más específica reflexión que el feminismo realiza sobre el amor. Aunque también se puede hacer la lectura de que las reflexiones feministas sobre el amor erótico son una forma de complementar y complejizar la teoría de los sentimientos de estos autores que, aunque vieron el rasgo social y político de las emociones, pasaron por alto cómo el género era un aspecto esencial en la configuración del mundo emocional. Sea como sea que se haga la lectura, yo he visto en estos dos ámbitos del pensamiento una afinidad electiva muy fructífera para abordar el tema del amor erótico.

A partir de ambas corrientes de pensamiento sustentó dos ideas, la primera, que las emociones son fenómenos que se pueden clarificar, diferenciar y evaluar. Así, queda controvertido

el supuesto de que el amor es una experiencia que solo se puede vivir más no explicar ni delimitar o nombrar. Es innegable que el amor suscita sentimientos muy intensos y permite vivir experiencias extáticas a las que las palabras apenas si logran esbozar, pero como una expresión de la cultura y de los arreglos que hacen las personas y la sociedad, claramente puede ser evaluado a partir de parámetros normativos que las mismas personas han construido. Desde esta perspectiva, no todo vale en el amor.

La segunda idea es que cualquier proyecto que busque la construcción de un mundo más justo en el que las personas puedan realizar sus vidas con sentido, debe revisar las emociones que colectivamente se cultivan y el modo como las personas construyen sus vidas emocionales, las decisiones que a diario toman motivadas por ellas.

Además de los trabajos de Heller (2009, 1999), Nussbaum (2001) y Hacker (2018), también he recurrido a otros filósofos que han dedicado parte de su obra al esclarecimiento del complejo fenómeno del amor, como Irving Singer (2017, 2009, 1984), y a quienes han dedicado al amor un espacio central dentro de sus teorías de la libertad y el reconcomiendo como Axel Honneth (2014, 1997). El ejercicio dialógico con estas obras me ha ayudado a clarificar el sentido del amor, las experiencias a las que alude, a las que aspira y la centralidad que tiene no solo para las mujeres, sino para todos los seres humanos. Estas lecturas, en las que debo incluir también la lectura de la obra de Eva Illouz (2012), me han salvado del peligro, en el que han caído algunas feministas, de denostar el amor, de negar su contenido moral y las necesidades vitales que los humanos quieren suplir con él. Estas lecturas me han salvado del peligro de alentar a las mujeres a olvidar su necesidad de amor o a reemplazarla por una vida sexual absolutamente desligada de moralidad o del respeto por la integridad de los demás. La solución a la dominación a través del amor no es la eliminación del amor, sino la eliminación de la dominación. En definitiva, estas lecturas filosóficas del amor, me han evitado condenar a las mujeres por aguardar la aspiración a ser amadas y deseadas en un tiempo en que el amor erótico ha sido visto como un logro de la lucha de la humanidad por la igualdad y cuando hoy es conceptualizado como una fuente del valor humano y de la libertad.

Finalmente, el otro importante pilar teórico de este trabajo es la obra del Sociólogo Pierre Bourdieu (2013). Sus aportes a la descripción de las sociedades patriarcales, que él prefiere llamar androcéntricas, han sido determinantes en mi caracterización de este orden de estatus; pero, sin

lugar a dudas, el gran préstamo que le debo al pensamiento de Bourdieu es el concepto de violencia simbólica, un concepto que me ha permitido aprehender el aspecto difuso, oscuro de la violencia que se instala en medio de las relaciones amorosas. A partir de este concepto he podido establecer la relación de la dominación amorosa con la estructura patriarcal, a la vez que he podido desvelar que aunque este tipo de dominación muchas veces no implica un daño físico, una coerción abierta, sigue siendo una forma de violencia con graves consecuencias en toda la integridad de las mujeres, al final, toda violencia simbólica está sustentada en un orden violento e injusto.

Son todas esas voces y reflexiones las que me han permitido articular no solo una explicación de una de las formas de la dominación masculina, sino también realizar una ponderación de sus consecuencias en sus víctimas femeninas.

El orden en el que he articulado esta reflexión es el siguiente: los dos primeros capítulos están dedicados a un trabajo de clarificación conceptual. En el primer capítulo, explico qué son las emociones, cuál es su papel en la vida humana, cómo incide la sociedad en la formación del mundo del sentimiento y emocional y cuál es el vínculo de las emociones con la moral. Esta revisión me permite concluir que las emociones son los sentimientos más importantes dentro del mundo afectivo de las personas debido a que es sobre ellos que tenemos una mayor libertad y responsabilidad, y porque de ellos depende en gran medida la riqueza de nuestra propia existencia. Sin desconocer las limitaciones y las potencialidades que permite el orden social, el mundo emocional de cada persona es el resultado de sus elecciones morales.

El segundo capítulo está dedicado a la clarificación del amor como una emoción y una experiencia de vida en la que se manifiesta esa característica esencial de los humanos de necesitar a otros, de no poder tener una vida con sentido sin ellos. He descrito al amor como la expresión más lograda, y si se quiere la más bella, de ese anhelo de las personas de hacer parte de la comunidad humana, de allí que sea una emoción que goce de tanto valor. En este capítulo también especifico las características del tipo de amor en el que se centra este trabajo, el amor erótico, una de las formas en las que el amor puede realizarse, y señalo por qué esta forma de amor ha adquirido tanta importancia para mujeres y hombres en la vida contemporánea. Sin desconocer esta centralidad del amor erótico en todos los seres humanos, desde este capítulo empiezo a mostrar cómo el género es un condicionante fundamental de la mayor o menor relevancia que adquiere el amor en la existencia de las personas, puesto que el género es un modo de ser en el que se concretan

el sistema de valoración de una sociedad, y más concretamente, el orden jerárquico de las sociedades patriarcales. Apoyada en el presupuesto de que la manera como experimentamos las emociones es en gran parte el resultado de la educación recibida, de las tareas que realizamos y del lugar social que ocupamos en el mundo social, desde este capítulo planteo que el amor erótico es más importante para las mujeres que para los hombres y que esa desigualdad en el valor otorgado al amor se convierte en una gran desventaja en la realización de las vidas de las mujeres. Todas estas clarificaciones conceptuales sobre el amor serán muy importantes para hacer el ejercicio de contrastación entre la idea regulativa del amor y su realidad en las sociedades patriarcales; también son importantes para evidenciar qué es lo que pierden las personas, y específicamente las mujeres, cuando no pueden amar y ser amadas con plenitud.

En el tercer capítulo, abordo las razones por las que el amor erótico ha sido motivo de crítica por parte de las feministas, críticas que se pueden remontar a las denuncias que hiciera M. Wollstonecraft (2005) en el siglo XVIII sobre la pobre educación que recibían las mujeres y que se limitaba a convertirlas en seres del amor. Muy seguramente una pesquisa histórica más sistemática podría mostrar que Wollstonecraft no fue la primera pensadora en iniciar la crítica al amor y a la sexualidad de las mujeres, ya Sor Juana Inés de la Cruz acusaba a los colonos de oprimir a las mujeres y después de culparlas de ser seres embrutecidos y malignos debido a su sexualidad desbocada³. Pero como mi propósito no ha sido buscar el origen de la crítica del amor erótico, sino evidenciar la consonancia entre las distintas autoras feministas de la modernidad y la contemporaneidad sobre los motivos por los que convierten el amor en blanco de examen, me ha parecido que recuperar el trabajo de Wollstonecraft para establecer algunos antecedentes de la crítica del amor erótico era un ejercicio provisionalmente adecuado.

Justamente la reconstrucción de esos motivos por los que el amor erótico es, a los ojos de las feministas, un perjuicio para las mujeres me ha permitido ver por qué el amor no puede germinar con toda su potencia en un ambiente de opresión y de dominación, y también cómo otros males que padecen las mujeres, como la constante sexualización extrema de sus cuerpos, el miedo, mejor, el pánico a la vejez y a la fealdad, los recurrentes sentimientos de vergüenza e inadecuación, están estrechamente vinculados con el fenómeno amoroso, con la forma distorsionada en que se

³ "Seres humanos necios que acusáis / a la mujer sin razón, / sin ver que sois la ocasión / de lo mismo que culpáis. / Si con ansia sin igual / solicitáis su desdén, / ¿por qué queréis que obren bien / si las incitáis al mal?" Sor Juana Inés de la Cruz. Antología clave (1971). Como fue citada en Dussel (2007, p. 20).

vive en medio del dominio masculino y de la incidencia de las dinámicas salvajes del mercado capitalista en el ámbito emocional.

A partir de este marco teórico que me brindan el pensamiento feminista para realizar una crítica del amor, en los capítulos 4 y 5 ahondo más ampliamente la relación entre amor, dominio y violencia. En el capítulo 4, además de esbozar las principales características del sistema patriarcal, y cómo la asunción del género es determinante en el mantenimiento de dicho sistema, explico por qué los vínculos eróticos se convierten en una vía silenciosa, pero efectiva de reproducción del sistema patriarcal. Abordaré el amor erótico como una forma de violencia simbólica, un tipo de violencia que tiene un papel muy significativo en el mantenimiento de los órdenes sociales injustos. Para sustentar la tesis de que a través del amor se produce una forma silenciosa de saqueo, de vaciamiento de la fuerza moral y política de las mujeres, he recurrido a la teoría de la politóloga Anna G. Jónasdóttir (2018, 2011, 1993, 1988), que ha desarrollado toda una explicación del patriarcado a partir de lo que ha llamado la explotación del poder amor de las mujeres, es decir, del aprovechamiento no violento, o consentido, por parte de los hombres de la desarrollada capacidad de las mujeres del cuidado, de la capacidad de comprensión del otro y de la exaltación de distintas maneras de su vida. Si bien no comparto con esta autora el modo como evalúa dicha explotación, como una acción que no necesariamente es injusta ni violenta, ni tampoco comparto su pretensión de explicar el patriarcado únicamente a partir del dominio amoroso, considero que su teoría ilustra muy bien que en sociedades formalmente igualitarias, en donde el patriarcado ha sufrido importantes embates, en donde las mujeres gozamos de mayor autonomía que nuestras antecesoras, el patriarcado sigue subsistiendo a partir de formas que lucen como expresiones de libertad y de igualdad y que por ende son muy difíciles de detectar y de dismantelar.

Finalmente, en el capítulo quinto evidencio que si bien parte de la opresión de las mujeres se produce de ese modo simbólico, en algunas ocasiones, las prácticas amorosas de mujeres y hombres están a la base de formas de violencia extrema que hoy siguen padeciendo muchas mujeres en el mundo, especialmente en contextos donde la hegemonía masculina ha sido menos contestada, como en el contexto latinoamericano. Y es así porque el amor erótico es para muchas la única vía de reconocimiento social, y porque mitos como que el amor es inherentemente doloroso e implica sacrificar hasta la propia dignidad, o que los hombres son por naturaleza pocos

afectivos y agresivos, han calado muy profundamente en el pensamiento y los hábitos de las mujeres. Muchas mujeres que han estado o están en relaciones afectivas violentas recurren a esos mitos para explicar por qué permanecen, a veces por mucho tiempo, con sus agresores. Así lo demuestran trabajos como los de Chang (1996) y Wood (2001), que a través de largas y profundas entrevistas con mujeres maltratadas por sus parejas demuestran el gran peso que tienen las normas del género y los mitos en torno a las emociones y al amor.

Por otro lado, la asunción por parte de los hombres, debido a un contexto social que los ampara para que así sea, de que son los detentores, los únicos legítimos reclamadores de los mejores bienes de la vida, entre ellos los del amor, avala a muchos de ellos a hacer gala de una misoginia que los lleva ser violentos con sus parejas, ya sea porque detectan en ellas resistencia o duda de amarlos, o porque ven que el amor de sus compañeras fluctúa entre ellos y el amor a otros como los hijos, familiares amigos; y más patéticamente, cuando se sienten abrumados por el amor de las mujeres, con sus cuidados y con sus exigencias de recibir el mismo trato amoroso. Esta última forma de violencia es la expresión de algunos hombres muy poderosos económica y socialmente que, respaldados por su capacidad de seducción y de conquista y por la gran oferta de amor que los rodea, imponen las condiciones ya no para el amor, sino para dejarse amar, y se resenten cuando las mujeres osan en desobedecer ese poder.

A la par que describo las manifestaciones más brutales de la violencia que pueden tener una relación con el amor erótico, también muestro la relación que existe entre la violencia simbólica y la violencia psicológica y física, lo fácil que se transita de las formas más suaves de dominación a las más letales, porque esa violencia simbólica está cimentada en esa violencia aniquiladora, en esa violencia despojada de máscara que es la base última del patriarcado.

Aunque los propósitos de este trabajo han hecho que reluzca el lado más trágico de los vínculos amorosos, y que una de sus principales conclusiones es que las mujeres siguen siendo dominadas a través del mundo emocional, no soy tan ciega como para no ver que muchas mujeres y hombres siguen aguardando la ilusión del amor, a pesar de ver los fracasos de otros y a pesar de sus propias derrotas sentimentales; y que entre ellos, algunos logran construir relaciones muy gratificantes e igualitarias, y de este modo permiten constatar cuánta bondad aguarda el amor para la vida humana. Sin embargo, como lo plasmo en el epílogo, creo que para que esta experiencia se pueda democratizar a gran parte de la población las condiciones de superordenación y

subordinación deben superarse, esa es una condición necesaria para liberar al amor de sombras y peligros que lo empobrecen y que distorsionan su sentido. Pero también concluyo que si un mundo socialmente justo es la condición previa para el amor entre iguales, este no garantiza por sí mismo que las personas elijan amar bien. Será una decisión de cada mujer y hombre, primero, apostar por los vínculos humanos como un aspecto esencial de la vida buena y un modo de poner en juego su rectitud. Segundo, será decisión de cada persona no solo obrar bien respecto a ellos, como lo haría respecto a cualquier persona, sino cumplir las promesas y los exigentes compromisos de cuidado y de solidaridad que son inherentes al amor. Una buena educación moral es imprescindible para que las personas sean más propensas a hacer estas apuestas.

En consecuencia, este trabajo no cae en la trampa ingenua de la condenación a los hombres como un grupo humano descarnado y cruel, culpable de todas las desgracias de las mujeres, y que bajo esta misma luz, estas aparezcan como seres pasivos, despojados de capacidad de resistencia. Espero haber hecho suficiente énfasis en que el patriarcado es un orden social que encarnan mujeres y hombres debido a la educación que reciben y a las exigencias que les depara su género para reducir esas impresiones de un antagonismo entre los géneros esencial e insuperable. Ambos géneros terminan por asimilar hábitos que los coartan. Desde esta perspectiva, también se hace claro que las mujeres contribuyen a la reproducción del patriarcado y que algunas terminan por hacerse cómplices de los comportamientos que más rebajan a sus congéneres, y a los que no tienen poder; también queda claro que muchos hombres apenas si tienen algo de poder en esta estructura de estatus. En medio de esta opresión, unos y otras siguen buscando formas de resistencia para vivir las masculinidades y las feminidades de formas menos agobiantes y eso también implica la búsqueda de nuevas formas de amor.

En definitiva, no dudo de que en las sociedades patriarcales las mujeres son las principales víctimas, y que si los hombres también padecen de ingente sufrimiento, siempre obtienen réditos de este sistema. Pero tampoco dudo de que este es un sistema absolutamente deshumanizante, que aliado con otras fuerzas de dominación, disminuye las posibilidades de acción de las mujeres y que condena a muchos hombres al rechazo, a la soledad que le depara al tirano, a la lástima que despiertan los que permanecen como infantes y al terror que generan los verdaderos malvados. Un sistema así no es bueno para nadie.

Una última anotación. Puesto que mucha de la literatura que consulté para realizar el trabajo solo la pude hallar en inglés, especialmente la literatura sobre el feminismo, como lo indicaré en cada caso, las citas que hago en castellano de esa bibliografía son traducciones hechas por mí.

Capítulo 1: Las emociones

Esta reflexión sobre el amor y los modos como las mujeres lo viven en las sociedades patriarcales actuales se sustenta en gran medida en las reflexiones que la filosofía contemporánea ha realizado sobre el importante papel de las emociones en la vida humana. Trabajos como los de Agnes Heller (2009, 1999), Peter Hacker (2018) y Martha Nussbaum (2001) han sido inspiradores en mi comprensión de la relevancia que tiene la investigación sobre las emociones en los estudios de la moral y de la política. Estos autores se han esforzado por desmentir el malentendido de que las emociones son un obstáculo para el conocimiento y la moralidad. El malentendido se fundamenta en la muy generalizada y aceptada idea de la existencia de un conflicto insuperable entre la razón y las emociones o entre el corazón y la mente, pues se consideran fenómenos absolutamente contrarios y que se excluyen mutuamente. En esta relación de contraposición o dicotomía, se concibe la razón como la facultad en la que se sustenta la humanidad y su inteligencia. Las emociones, por el contrario, se piensan como sucesos que arremeten contra las personas y sobre los que estas tienen poca o ninguna responsabilidad. También se las ha vinculado con restos atávicos del salvaje que alguna vez fue el humano⁴ y cuya irrupción daña los pensamientos claros y distintos, o se las ha visto como meras perturbaciones fisiológicas o del cerebro.

Lo que han hecho estos filósofos para demostrar la falsedad de la idea de que las emociones son siempre un perjuicio para una vida humana sensata es, primero, mostrar la importante función que cumplen en la realización de la existencia humana al ser unas guías en su apropiación del mundo, así como en sus elecciones y modos de acción; y segundo, han subrayado el carácter cognitivo de las emociones. Este ejercicio les ha exigido hacer una reevaluación del concepto de razón y de la relación que existe entre esta facultad y las otras capacidades del ser humano, ejercicio de resignificación que les ha permitido vincular el mundo emocional con la moral y con la política. A la luz de los trabajos de estos autores, expondré algunos aspectos propios de la naturaleza de las emociones, específicamente, explicaré por qué las emociones son importantes para la existencia humana y después, qué quiere decir que las emociones son cognitivas. Esta

⁴ Para Heller (1988) esta concepción de las emociones es completamente falsa porque el ser humano en ningún momento de su historia fue un salvaje o un ser que vivió regido solo por el instinto. Los seres humanos son humanos precisamente porque se autorregulan o porque su comportamiento está regido por reglas y normas. La humanidad empieza cuando las regulaciones sociales reemplazan el instinto.

explicación será el marco teórico en el que englobaré la reflexión que posteriormente haré sobre el amor y las mujeres.

Finalmente, debo añadir que siguiendo a Agnes Heller (2009, 1999), hablo aquí de las emociones como fenómenos del sentimiento, que son los diferentes modos en el que las personas se implican con el mundo, es decir, se sienten tristes, furiosas, envidiosas, etc. Como se vera en breve, desde esta perspectiva, las emociones no son los únicos sentimientos con los que cuentan las personas, pero sí son el tipo más determinante de sentimiento en el comportamiento moral, puesto que abarcando todo el abanico afectivo que va desde el dolor más extremo hasta la máxima placidez tienen el poder de influir en los apetitos y la voluntad. Así, considero el concepto de sentimiento como una categoría amplia, que abarca las diferentes formas del sentir como las emociones, pero también otros tipos de sentimientos como las actitudes, que son la disposición a comportarse de una u otra manera, o los estados de ánimo que responden a factores que influyen en el sentirse bien o mal. En este mismo sentido amplio del concepto de sentimiento utilicé el concepto de pasiones, uso que tomo de Peter Hacker (2018). Las pasiones, que no son voluntarias (no puedo decir ‘esta tarde me enamoro’, por ejemplo) abarcan distintos tipos de sentimientos, siendo uno de ellos las emociones. Salvando las diferencias en el modo como cada autor usa estos conceptos de sentimiento y pasión yo, apelando a su carácter involuntario, los utilizo como sinónimos.

Sentimiento y mundo

Agnes Heller (2009, 1999)⁵, en una de las reflexiones más ricas y precisas sobre los sentimientos, ha desmentido la falsa idea de la inoperancia y malevolencia de los sentimientos para la vida de los seres humanos, señalando que sin estos, o sin el sentir más ampliamente, las personas no podrían comprender el mundo y apropiárselo, no podrían hacer juicios sobre lo que tiene valor para sí mismas, para su preservación biológica y social y tampoco sobre lo que tiene valor para los otros. El punto de partida de esta reflexión de Heller (2009, 1999) es un ser que está atravesado por una antinomia básica: el humano es un organismo cuyo código genético ha inscrito las condiciones necesarias para su supervivencia como especie, la especie humana, pero toda la información que necesita para realizar dicha existencia o para ser una persona de facto, solo puede

⁵ Para interpretaciones sobre la obra de Heller y sobre su teoría de los sentimientos ver: Terezakis, 2010; Grumley, 2005; Burnheim, 1994.

ser adquirida a partir de su propio organismo, en su relación con los otros, en su relación con el mundo. Todo lo que constituye la condición humana, en el momento del nacimiento, es externo a nosotros. Siguiendo a Marx, Heller (1999) dirá que las partes constitutivas de la condición humana son el carácter social, el trabajo (objetivación), la libertad, la conciencia y la universalidad. Esta condición incluye el lenguaje, el sistema de costumbres y normas de la sociedad y la habilidad para manejar los objetos. Siguiendo nuevamente a Marx, Heller hará énfasis en que estos aspectos esenciales no los concibe como hechos empíricos, sino también como valores (p. 84-85), es decir, como bienes que las personas deberían alcanzar para tener una vida realizada.

Desde esta perspectiva, el sentimiento es consecuencia de esa antinomia o hiato que caracteriza a los humanos. El sentimiento es una capacidad que juega un papel determinante en la constante y la vez inacabable e inalcanzable tarea de realizar por completo la esencia humana. Debido a su finitud espacio-temporal, siempre habrá infinidad de información, de conocimiento y de experiencias que las personas nunca podrán integrar en su propia vida. Los sentimientos cumplen, entonces una función homeostática en tanto que, por un lado, nos permiten preservarnos y, por otro lado, nos permite extendernos, o crecer como seres biológicos y sociales, más aún, como seres morales. Así, aprender a sentir, aprender los conceptos con los que se nombran los sentimientos en nuestro entorno social, aprender a diferenciar un sentimiento de otro, aprender a leer y valorar los sentimientos de los otros, aprender a expresar los sentimientos es una necesidad esencial para el humano en su pretensión de preservación; pero más aún, cultivar ciertas formas del sentir y evitar otras, o cualificar el mundo sentimental, se convierte en una parte esencial del propósito de tener lo que Heller (1999) nombra una personalidad unificada, es decir, una personalidad “que se autorrealiza en las tareas presentadas por el mundo y [es] rica en sentimientos”, (p 11), o dicho de otra manera, es esencial para tener una vida buena.

Martha Nussbaum (2001) y Peter Hacker (2018), por fuera de este marco teórico marxista, coinciden con Heller en señalar que es la innata incompletitud de las personas la que abre lugar a la función de todos los sentimientos, incluyendo a las emociones; si fuéramos seres completos en el momento de nuestro nacimiento no requeriríamos del puente con el mundo que finalmente son los sentimientos. Todos los sentimientos y las emociones están esencialmente vinculados con nuestra condición frágil y vulnerable; tenemos emociones porque hay objetos externos a nosotros que son esenciales para nuestro bienestar, para nuestra integridad. Justamente la evaluación de un

objeto externo a nosotros mismos como relevante para el propio bienestar, que es en lo que consistiría las emociones, significa a la vez el reconocimiento de nuestra necesidad e incompletitud ante partes del mundo que no controlamos plenamente (Nussbaum, 2001, p.19).

Nussbaum (2001) y Hacker (2018) también comparten la idea de que las emociones tienen una función homeostática, son formas de lectura del mundo que le avisan a las personas qué es lo que tiene valor para ellas como seres particulares, qué es lo que les importa y en esa medida, qué es lo que deben preservar del mundo, por qué cosas deben preocuparse:

Por ahora, yo simplemente insisto en que las emociones miran el mundo desde el punto de vista del propio sujeto, que trazan los eventos a partir del propio sentido del sujeto de lo que tiene valor o importancia de carácter personal (Nussbaum, 2001, p. 33).

Hacker (2018) formula la función homeostática de las emociones del siguiente modo: las emociones son guías imprescindibles para la acción en el mundo porque motivan a alcanzar, conservar o proteger lo que nos importa, o para responder o evitar lo que es perjudicial para nosotros o para aquello que nos importa y cuidamos (p. 24). Asimismo, ambos autores están de acuerdo en que el tipo de emociones que se cultivan, se refuerzan y las que se rechazan o se niegan, será un indicio del tipo de moral en el que las personas se enmarcan.

En definitiva, las emociones cumplen un papel determinante en la preservación de la existencia, pero no en cualquier tipo de existencia, sino en una existencia con sentido y bienestar, siempre y cuando, claro está, las emociones sean razonables y racionales y se cultiven las adecuadas a este propósito, a la vez que se luche contra la manifestación y persistencia de otras emociones perjudiciales para el propio bienestar y el de otras personas. Ya explicaré más ampliamente esta relación entre emociones, moralidad y vida buena, ahora pasaré a explicar por qué las emociones son cognitivas y por qué se puede decir que hay emociones que son razonables y racionales, mientras que otras no lo son.

Emoción y cognición

La caracterización inicial que hace Nussbaum en su texto *Upheavals of Thought* (2001) sobre las emociones recoge bien los principales elementos que permiten subrayar su carácter cognitivo. Nussbaum va a señalar que, primero, las emociones tienen un objeto, siempre están dirigidas a alguien, a algo, o a uno mismo. Por ejemplo, siempre se ama a alguien o algo concreto, no importa que ese algo luzca como una entidad muy abstracta, como el bien o lo bello, según

Platón, el objeto verdadero del amor. Segundo, el objeto es un objeto intencional. Esto quiere decir que siempre contemplamos o interpretamos el objeto de una determinada manera que es clave para el tipo de emoción que nos suscita. Nussbaum explica que el miedo que sintió al saber que su madre estaba muy enferma se debió a que la percibía como alguien tremendamente importante para su vida, pero que estaba en peligro; y que su pena, cuando finalmente su madre murió, se debió a que la veía como un ser muy valioso que le había sido arrebatado irremediablemente (p. 27)⁶. Nussbaum subraya que la visión del objeto puede ser muy precisa o fiel, pero que también puede estar enturbiada por creencias falsas. Tercero, las emociones no encarnan simplemente maneras de ver un objeto, sino también creencias, a menudo muy complejas, sobre ese objeto (p.28). Por ejemplo, para que alguien experimente el sentimiento de ira debe estar en juego un complejo conjunto de creencias: que esa persona u otra persona cercana emocionalmente a ella ha experimentado un daño; que no es un daño insignificante; que ese daño fue hecho por alguien; que probablemente, el daño fue hecho voluntariamente (Nussbaum, p. 28-109). Al igual que la manera de ver el objeto, las creencias en torno a él son fundamentales para el tipo de emoción que suscita. Cuarto, las emociones ven los objetos con valor, es decir, como importantes para el propio florecimiento, por eso dirá Nussbaum que las emociones son eudaimonísticas, juegan un rol en la propia vida de las personas. “El valor que se percibe en el objeto parece ser de un tipo particular. Parece hacer referencia al propio florecimiento de la persona. El objeto de la emoción se considera importante por algún papel que juega en la propia vida de la persona” (p. 30-31).

La aseveración de que las emociones son cognitivas bajo las anteriores premisas ha significado que los autores que defienden esta idea revisen lo que significa el pensamiento y la razón. En el caso de Nussbaum y Heller, entenderán lo cognitivo como lo que está relacionado con el recibimiento y procesamiento de información, y que no necesariamente implica el uso de lenguaje proposicional (Nussbaum, 2001, p.23). Por eso para Heller, las emociones no son los únicos sentimientos cognitivos, sino también el resto de sentimientos, incluso los impulsos o apetitos, como la sed, el hambre, la necesidad de aire.

⁶ “Lo que distingue el miedo de la esperanza, el miedo del dolor, el amor del odio – no es tanto la identidad del objeto, que podría no cambiar, sino la manera en que se ve el objeto. En el miedo, uno se ve a sí mismo, o a lo que ama, como seriamente amenazado. En la esperanza, uno se ve a sí mismo o a lo que ama en incertidumbre, pero con una buena oportunidad de un buen resultado. En el dolor, uno ve un objeto o una persona importante como perdido; en el amor, investido de un tipo especial de resplandor” (Nussbaum, 2001, p. 28). A menos de que se indique lo contrario, todas las traducciones de esta edición del texto de Nussbaum son hechas por mí.

La misma Heller (1999) va a aclarar que el sentimiento no es el único que cumple el papel de puente entre las personas y el mundo, no caerá en el error de David Hume, que mantiene el conflicto entre sentimiento y razón, pero invierte los términos de la relación, para él son las emociones las que gobiernan la razón. Por el contrario, Heller, que enmarca su reflexión en el punto de vista que en la contemporaneidad abren filósofos como Husserl, Lukács y Wittgenstein, quienes se ocuparon de reflexionar sobre la relación entre sentimiento y pensamiento, va a señalar que, primero, la acción, el pensamiento y el sentimiento caracterizan todas las manifestaciones de las personas y que la única manera de diferenciarlos es atendiendo a la función que cada uno cumple en el proceso de apropiación del mundo (p. 32). Segundo, que en la apropiación que el hombre hace del mundo o del *carácter propio de la esencia*, la acción y el pensamiento tienen una función más primaria: “Aprender a usar herramientas, adquirir el lenguaje, conocer y practicar las costumbres...son las tareas primarias.” (p 34).

Pero si bien el sentimiento no es el único que permite la apropiación del mundo, sin él no podría darse dicha apropiación, aunque la acción y el pensamiento estuvieran cumpliendo su función. Y es así porque es solo desde uno mismo, desde el propio organismo social, que se puede dar una apropiación del mundo; no puedo trascender dicho organismo para estar en el mundo, no puedo hacerlo con el organismo de otro. Como ya dije, el sentimiento es la valoración, la evaluación que cada persona hace de las cosas del mundo. Es finalmente esa evaluación la que cumple el papel regulativo en la apropiación y aceptación del mundo, y es esa evaluación la que guía, la que alienta el pensamiento y la acción. Por ende, el sentimiento es la manifestación, la expresión de la subjetividad sin la cual no puede haber apropiación del mundo. Heller (1999) entonces da un giro al énfasis que muchos autores hacen en la incidencia de la razón en las emociones, y concluye que el sentimiento no es un mero acompañante de la acción y el pensamiento, un fenómeno concomitante, sino un hecho constructivo, inherente al pensar y al actuar. (p. 17).

Pero para demostrar que los sentimientos necesitan de la razón o el pensamiento para poder cumplir su función, Heller explica que el mundo sentimental es producto de las relaciones interpersonales. Es decir, que si bien el hombre nace con la capacidad de sentir, la construcción de su mundo sentimental es solo posible a partir de un proceso de aprendizaje que siempre se da en una sociedad y un entorno dados: el hombre debe aprender a diferenciar un sentimiento de otro;

debe aprender a expresar los sentimientos debidamente, es decir, de acuerdo a las normas y convenciones sociales; debe aprender a nombrarlos y a reconocerlos en el rostro de los otros; debe apropiarse de los sentimientos de su tiempo y de su sociedad y debe valorar dicho cúmulo sentimental, “Así, el hecho de que el hombre sienta no es algo adquirido, pero cada sentimiento particular está relacionado de algún modo con el aprendizaje, o es claramente aprendido.” (p 145). Para Heller la formación del mundo del sentimiento es en gran medida la integración del pensamiento y la acción en el sentimiento, esto quiere decir, la integración de la conciencia, el lenguaje, las normas, las valoraciones y la experiencia en el sentimiento, a todo ello es a lo que nombra como cognitivo.

Por su parte Hacker (2018), quien comparte la idea de que las emociones son formas de creencias y de evaluación, va a identificar muy precisamente los errores que subyacen al presupuesto del conflicto entre las pasiones y la razón. Estos errores se pueden sintetizar en que las concepciones que avalan este conflicto parten de una concepción errada de la facultad de la razón. En primer lugar, la reifican al concebirla como un agente, el agente que controlaría las emociones. Hacker aclara que las facultades no son agentes –como tampoco lo son las emociones– sino tipos de poderes de las personas, en esa medida, la razón no controla las pasiones, y más bien deberíamos ser nosotros los que controláramos nuestros sentimientos, cuando por una razón u otra, no son racionales o razonables. (p. 75). Otro error es pensar que la razón se reduce a la deducción e inferencia o al cálculo frío o de costo-beneficio. Realmente, dice Hacker, la actividad de razonamiento es más comúnmente una cuestión de examinar los pros y los contra, sopesar diferentes consideraciones y decidir cuáles son más aptas para la situación en la que uno se encuentra a sí mismo (p.75)⁷. Como se verá más adelante, esta actividad de ponderación se hace muy constantemente respecto a nuestras emociones y se aplica a otros ámbitos de la vida cotidiana. Así pues, la razón no es una facultad que se pone en juego únicamente cuando se hacen operaciones

⁷ Agnes Heller (1988) propone una definición de razón similar a la de Hacker. Para ella la razón es una habilidad para discriminar de acuerdo a las categorías orientativas de valor bueno/malo, bueno/malvado, sagrado/profano, verdadero/falso, etc. (p. 132). Va a subrayar también que esta habilidad para discriminar no es una facultad mental o espiritual, sino que en su ejercicio moviliza distintas facultades mentales como el pensamiento lógico, el juicio y la imaginación, pero también moviliza distintos tipos de sentimientos, como los afectos, los sentimientos orientativos y complejas emociones como la devoción, el entusiasmo y la conciencia (p. 132). De este modo, Heller ratifica la permanente interrelación entre la acción, el sentimiento y el pensamiento.

matemáticas o cálculos lógicos, sino que permite que nuestras acciones, nuestras formas de sentir y de pensar sean razonables, es decir, acorde a razones, a *buenas* razones.

Finalmente, el otro malentendido respecto a la razón es que esta siempre está en lo correcto, cuando en realidad nuestros razonamientos o nuestras razones pueden ser en algunas ocasiones pobres, malas y a veces muy malas (Hacker, 2018, p. 76). Esto quiere decir que no solo tenemos emociones que no son razonables ni racionales, sino que muchas veces tenemos juicios que son falsos e irracionales.

En conclusión, las emociones son cognitivas, están fundamentadas en razones y evaluaciones, en creencias, en normas y conocimiento. Es su carácter cognitivo el que las hace susceptibles a la intervención de un ejercicio reflexivo de la razón a partir del cual las emociones pueden ser más razonables, si no lo son, y en algunos casos, se pueden suprimir, o emprender una ardua lucha contra su manifestación, en caso de que sean irracionales. Los autores vinculan este ejercicio reflexivo sobre las emociones como un aspecto esencial de la formación de una personalidad moral. La capacidad de controlar nuestras emociones, de mantener sus manifestaciones y la fuerza que las motiva dentro de los límites de la razón, es constitutiva de nuestro carácter como agentes morales (Hacker, 2018, Prefacio, xxi). Nussbaum y Heller, por su parte, no solo subrayan la importancia de mantener a raya algunas emociones o de expresarlas razonablemente, sino también la necesidad de cultivar emociones que nos ayudarían a ser más justos y respetuosos de los otros, además de que otorgarían más riqueza a nuestro mundo emocional. Se hace necesario entonces explicar en qué consiste la educación de las emociones, cuándo son razonables y racionales las emociones y cómo contribuyen a la construcción de una personalidad moral.

La educación de las emociones

La capacidad de sentir de los seres humanos no se limita a las emociones y por ello quienes se ocupan del mundo del sentimiento construyen tipologías muy complejas para diferenciar entre los distintos tipos de pasiones o de sentimientos. Aun así, hay una coincidencia en que las emociones son los tipos de sentimientos más esenciales para el comportamiento moral. Para Hacker (2018) es así porque las emociones son las únicas pasiones cognitivas y racionales y, por ende, las únicas que pueden ser sometidas a una evaluación moral respecto a su razonabilidad y racionalidad, es decir, respecto a la validez o no de las razones que dan lugar a la emoción; respecto

al objeto de la emoción; respecto a la adecuación o no del modo como son expresadas y respecto a la adecuación de lugar o situación en la que se manifiestan. También se pueden evaluar las acciones que motivan las emociones.

Aunque Heller no coincide con Hacker en que únicamente las emociones son cognitivas, puesto que para ella todos los sentimientos están atravesados por elementos cognitivos, en lo que sí coinciden es en otorgarle a las emociones el lugar más alto en la jerarquía de la relevancia moral de los sentimientos; dirá Heller que las emociones son los sentimientos más idiosincráticos y cognitivos y, por tanto, sobre los que tenemos mayor libertad. El criterio que utiliza Heller para diferenciar y jerarquizar un tipo de sentimiento de otro, es la relación que cada uno de ellos tienen con la condición humana que, como ya se dijo, tiene para ella un aspecto normativo. Las emociones son los sentimientos que más relación tienen con la libertad, la socialidad, la conciencia, la universalidad y el trabajo y, por ende, son los que están en el punto más alto de la jerarquía. Precisamente para hacer énfasis en el carácter cultural e histórico, Heller también denomina las emociones como sentimientos cognitivos-situacionales. Por debajo de las emociones, aparecen los sentimientos orientativos (el gusto, la intuición, etc.), los afectos (la vergüenza, la alegría, el miedo, etc.) y por último los impulsos (el hambre, la sed, la falta de aire, el cansancio, etc.).⁸

Las emociones son sentimientos por completo idiosincráticos, es decir que, por un lado, no tienen una base biológica, sino que son creación de la interacción humana y de la necesidad de regular y canalizar los otros tipos de sentimientos, como los afectos y los impulsos, que sí tienen base biológica y que, por tanto, son universales. Por ejemplo, al regular la expresión de la rabia, al fingir que no se tiene o al contener la fuerza de su expresión, surge un sinfín de emociones. Por otro lado, las emociones son sentimientos que están estrechamente vinculados con el contexto o situación en los que se originan, con aquello que los causa y con la historia y la situación específica de quien los experimenta. Las emociones son sentimientos situacionales porque la situación es un componente esencial de la emoción. El que mi amor sea por mi padre y no por un amigo y que a este último pueda abrazarlo y besarlo y al primero no, marca una diferencia importante en la

⁸ Sobre estos tipos de sentimiento de menor trascendencia moral, Heller (1999) apunta que tienen un fuerte componente biológico o que hay una predisposición innata a ellos, que son universales, es decir, que existen en todas las sociedades humanas, así como son universales sus expresiones en tanto que son dadas por la naturaleza, y que no están en riesgo de desaparición porque ¿cómo podría extinguirse el sentimiento de hambre o sed? ¿O el miedo, la vergüenza o la tristeza? Dicho con otras palabras, estos sentimientos exigen de un aprendizaje menor.

emoción que estoy experimentado, y de esta manera se debe hablar de dos tipos de amor diferentes o de dos sentimientos específicos. Precisamente porque la emoción abarca aspectos tan específicos y particulares es que Heller dice que son infinitas y que esa infinitud, a la vez que constituye gran parte de la riqueza humana sentimental, también desborda en muchas ocasiones la capacidad de comprensión y de interpretación de este tipo de sentimientos.

La eliminación que hace Heller de cualquier elemento biológico de las emociones pareciera distanciarla de la categorización que hacen Hacker y Nussbaum de las mismas, puesto que estos dos últimos reconocen bases biológicas en el origen de las emociones. Para ellos, especialmente las emociones de la rabia, el miedo, la esperanza, el amor y la compasión tienen sustento en unas disposiciones que son innatas en los seres humanos producto del proceso evolutivo; en el caso del amor y la compasión, en la disposición a empatizar con los seres humanos que nos cuidan y nos quieren; en el caso de la vergüenza y el asco, en la tendencia a rechazar o negar nuestra condición humana incompleta y vulnerable. Hacker (2018) va a decir que la rabia y el miedo son emociones que compartimos con otros animales y que en un momento de la evolución humana cumplieron únicamente la labor de orientar a los hombres frente al peligro y la amenaza de otros seres y de la naturaleza. Respecto a emociones como el amor y la compasión, al igual que Nussbaum, dirá que surgen de la tendencia innata de los hombres de simpatizar con otros y de la necesidad de protección y de cariño. En el caso estricto del amor asevera que sus múltiples manifestaciones están basadas en raíces biológicas humanas, a la vez que subraya que el amor es una necesidad, pero también una disposición constitutiva de todos los seres humanos (p. 268).

Pero esa aparente diferencia entre los tres teóricos se difumina cuando se precisa que para Heller (1999) la rabia, el miedo, la vergüenza, la alegría son sentimientos a los que ella les reconoce, como Nussbaum y Hacker, una base biológica, y por eso los nombra como afectos, no como emociones, es decir, Heller es más estricta en lo que nombra como emociones. Por otro lado, la reticencia de Heller a reconocer elementos biológicos en el origen de las emociones se debe a que, como lo mostraré en breve, para ella ninguna tendencia biológica garantiza que los hombres desarrollen las emociones, por ejemplo, el amor a la humanidad no es una emoción que se pueda garantizar por la tendencia a la simpatía o a la empatía, únicamente la educación podría asegurar el aprendizaje de dicha emoción. El mismo Hacker (2018) aprueba esta idea cuando dice que las emociones son el resultado de la educación que por distintas vías reciben las personas. Con

la aparición del lenguaje en las formas de vida humana avanzadas la transmisión de las emociones se ha hecho independiente de la transmisión genética y, en cambio, se ha adaptado a los sistemas de valores sociales, el comportamiento simbólico y los sistemas de creencias, incluidas la religión y la ideología (p. 78-79). Nuevamente se puede ilustrar esta postura a partir su abordaje del amor. Después de que Hacker ha dicho que los amores tienen sus orígenes en características biológicas de los seres humanos, complementa con lo siguiente:

Pero el tronco, el follaje y los frutos de los árboles que crecen en estos suelos biológicos varían mucho de una sociedad a otra, de una clase social a otra y de un periodo a otro. Hay múltiples maneras de tratar con estos rasgos característicos de la especie humana – diferentes formas de canalizar y controlar las necesidades, los deseos, las susceptibilidades y las disposiciones que se constatan en el amor. Diferentes arreglos sociales, económicos y legales son el ambiente y el clima que condiciona la naturaleza del amor que puede desarrollarse en un momento dado (p. 267)⁹.

De forma muy semejante a como lo propone Heller, Hacker (2018) señala que la formación emocional, primero, es el resultado del cuidado de los padres, o de su negligencia; de la presión de los compañeros, tanto en la niñez como en la edad adulta; de la escolarización responsable o negligente; de la sabiduría o negligencia de la religión; de la retórica honesta o engañosa de los medios de comunicación o líderes políticos, “todo esto nos enseña, bien o mal, sobre qué debemos preocuparnos o sobre qué no debemos hacerlo” (p. 74). Esta idea es ampliamente compartida por Nussbaum (2001), quien ha subrayado el papel determinante de las instituciones públicas y de las leyes en la formación de las emociones de las personas, puesto que cultivamos emociones en grupos sociales y políticos más grandes que la familia (p.225).

En segundo lugar, Hacker (2018) especifica lo que se le debe enseñar a los niños y adultos para que aprendan una emoción; como podrá notarse, estos aspectos que se deben enseñar son los que anteriormente se mencionaron como los que permiten evaluar la razonabilidad y racionalidad de una emoción:

A los niños se les tienen que enseñar sobre qué vale la pena preocuparse, y cuánto deberían preocuparse por las cosas que les importan. Tienen que aprender qué amerita una respuesta emocional y qué tipo y qué grado de respuesta emocional amerita. Igualmente, tanto los niños

⁹ Las traducciones del texto de Hacker han sido realizadas por mí.

como los adultos necesitan aprender a controlar las manifestaciones de sus respuestas emocionales inmediatas y espontáneas, así como la expresión de respuestas emocionales en lo que dicen. Ellos necesitan aprender a reflexionar sobre la justificación motivacional que brindan las emociones persistentes y a tomar decisiones razonables y racionales acerca de actuar a partir de emociones (p.73-74).

Muchos de estos elementos que menciona Hacker los incluye Heller (1999) en su explicación del aprendizaje de las emociones. Respecto a esta educación de las emociones, lo primero que señala Heller es que las emociones son aprendidas en su totalidad. El primer momento de este aprendizaje es el reconocimiento de las emociones que existen en la sociedad a la que se pertenece. En esta tarea el lenguaje juega un papel determinante, puesto que la familiarización con las emociones se da cuando se comprenden los conceptos con las que se designan y cuando se entienden las explicaciones que exige la enseñanza de dichos conceptos. Sé del amor porque entiendo el concepto, porque me lo han explicado, porque me lo han ilustrado. Heller hará varias aclaraciones respecto a este proceso de familiarización con las emociones: la primera, debido a la infinidad de emociones, el proceso de reconocimiento nunca termina. Segundo, el reconocimiento de las emociones no exige que se tenga que experimentar cada una de ellas, puedo saber que existe el amor erótico sin haberlo vivido nunca, de hecho, debido a su condición finita e histórica, el hombre sabrá de muchas emociones sin que jamás tenga la posibilidad de experimentarlas. La literatura, por ejemplo, es una fuente privilegiada para el conocimiento de emociones que no podrán ser sentidas por uno mismo, pero que aun así podemos comprender.

En el aprendizaje o en la formación de las emociones que realmente se experimentan, también es determinante conocer el contenido de los conceptos emocionales. Heller (1999) define el aprendizaje de las emociones como la actividad de «encajar» el concepto emocional y el sentimiento. Este concepto de encajar lo utiliza para subrayar que, debido al carácter idiosincrático e individual de las emociones, nunca se da una coincidencia absoluta entre el sentimiento y el significado del concepto, ya sea porque los conceptos existentes no logran nombrar plenamente lo que se está sintiendo o porque la propia experiencia de la emoción implica variaciones en el concepto.

Existen dos formas de encajar: la primera, consiste en encajar un sentimiento que nunca he sentido en un concepto que conozco. El sentimiento puede surgir espontánea o inesperadamente,

o se puede forzar su aparición. La segunda forma de encajar es inversa, sentimos algo, pero no sabemos qué sentimos. Se debe buscar, entonces, un concepto que pueda dar cuenta de lo que sentimos. Sea cual sea la forma de encajar, Heller (1999) señalará que la designación de la emoción es esencial para su formación, puesto que de esta manera es que nos hacemos conscientes de ella, de su cualidad y de su diferencia respecto a otras emociones. Además, esta consciencia que deviene del encajar es determinante para el comportamiento práctico:

No hay necesidad de dedicar mucho espacio a mostrar lo crucial que resulta en la vida de toda persona eso que he llamado «encajar»; con frecuencia nos interrogamos: «¿estoy enamorado?», «eso que siento, ¿es lo que la gente llama amor? «Sí, creo que estoy enamorado», «lo que la gente llama amor ha de ser eso». O bien: «no, en definitiva, no es amor» (p. 158).

Así, la interpretación que se hace de la emoción, si la considero agradable o buena y el tener conciencia de que es esta emoción y no otra la que experimento, son aspectos inherentes a la misma emoción. Este esencial papel del conocimiento y la interpretación en la emoción es lo que lleva a Heller (1999) a definir las como sentimientos cognoscitivos, aunque esto no quiere decir que siempre sepamos qué emoción estamos experimentando o que siempre podamos nombrarla, en muchos casos porque ni siquiera existen los conceptos para hacerlo. Mas lo que quiere enfatizar es que cuando puedo saber qué siento la calidad del sentimiento experimenta un cambio importante, así como el comportamiento y la expresión:

Todos sabemos cómo cambia el comportamiento e incluso los sentimientos de una persona cuando descubre que está realmente enamorada de X, cuando descubre que ya no cree en Dios, o que cree en él, que sigue viva en su ánimo la venganza o que ya desapareció. (p. 123).

Martha Nussbaum (2001) también señala la importancia que tiene para la formación de la emoción el que esta sea articulada en un nombre o concepto. “El hecho de que etiquetemos nuestras emociones altera las emociones que podemos tener” (p.149). Lo interesante del pensamiento de Nussbaum sobre el conocimiento de la gramática emocional de la propia cultura y sociedad y el tipo de mundo emocional que las personas puedan tener, es que a diferencia de Hacker y Heller, ella ve esta relación también desde la perspectiva de género, perspectiva que es esencial para mi propia reflexión sobre el amor.

Lo primero que Nussbaum (2001) apunta es que no se puede asumir de una persona que desconozca la gramática emocional de su sociedad que tenga la misma vida emocional de una que sí la conoce (p. 149). El conocimiento de la gramática no solo significa tener un rico lenguaje emocional, sino también la capacidad de hacer un uso correcto del mismo. Consecutivamente, Nussbaum, apoyada en investigaciones sobre la materia, subraya que los hombres de Estados Unidos son más propensos a ser ineptos para nombrar o rotular sus emociones que las mujeres (p. 150). Inmediatamente descarta que esta deficiencia masculina se deba a determinaciones biológicas en tanto que distintas investigaciones antropológicas, como las de Lutz o Briggs, han mostrado que en sociedades donde a los hombres se les enseña a prestar atención a estas cosas, estos son menos ineptos, por consiguiente, las razones de la deficiencia deben ser fundamentalmente sociales. “Es más probable que se explique por el hecho de que los niños estadounidenses pasan mucho tiempo juntos practicando deportes, mientras que las niñas son más propensas a pasar su tiempo juntas hablando de la gente” (p. 150).

Apoyada, entonces, en estos presupuestos, Nussbaum (2001) va a desmentir la visión de que los hombres tienen las mismas emociones que las mujeres, solo que no saben hablar de ellas y que dado el caso de que estos pudieran abrirse a las féminas, seguramente habría un mejor entendimiento. Por el contrario, enfatiza, lo más filosóficamente plausible es extraer la conclusión de que los hombres no tienen exactamente la misma vida “interior” o no experimentan las mismas emociones, por lo tanto, las perspectivas para el entendimiento entre hombres y mujeres son menos prometedoras (p. 150).

Ha sido el feminismo fundamentalmente el que ha desarrollado extensamente las problemáticas morales y políticas que acarrearán estas diferencias en el mundo sentimental de mujeres y hombres. Por un lado, ha mostrado que el cultivo exacerbado de ciertas emociones en las mujeres, y no en los hombres, como el amor erótico, acentúa y reproduce la desigualdad social y política que existe entre ellos en las sociedades patriarcales. Por otro lado, ha evidenciado que la ineptitud emocional de los hombres, de la que habla Nussbaum, se convierte en muchas ocasiones en la incapacidad de reconocer las apelaciones afectivas que las mujeres les hacen, pero más aún, la apelación a reconocer su dignidad y su valor. Como se verá, entonces, el tema del desamor de los hombres hacia las mujeres no es uno que pueda reducirse al fracaso individual de una mujer desafortunada e ingenua, o a las mezquindades propias e inevitables de la vida cotidiana y privada;

esa desafección, que puede ir desde la indiferencia hasta el desprecio, el asco y la explotación de las mujeres está a la base de terribles males sociales que adquieren incluso el estatus de problemas de salud pública como el feminicidio.

Aprender a leer emociones también es un aspecto fundamental para la homeostasis social y para la configuración de la identidad. Pero esta también es una tarea interminable y difícil porque, como he dicho, cada individuo experimenta de un modo muy propio las emociones y así mismo las expresa, y porque a menudo nos guardamos los sentimientos para “nuestros adentros”, lo que a veces hace casi que imposible saber qué siente el otro; en otras ocasiones el problema está en no sabemos identificar entre un sentimiento auténtico y uno inauténtico. Un sentimiento inauténtico es aquel que no compone ni el carácter ni la personalidad de las personas, sino que es un sentimiento pasajero y repentino, como el arrepentimiento del cínico, o como el perdón del que es vengativo; por el contrario, el sentimiento auténtico es inherente al ser del otro.

Es difícil leer las emociones también porque a veces nos cuesta diferenciar entre quién es hipócrita o finge un sentimiento y quién en realidad lo está experimentando. Es por esto que aprender a reconocer la hipocresía es de una gran relevancia para la defensa de nuestra propia integridad, porque el hipócrita finge sentimientos considerados buenos para desorientar nuestro juicio y así obtener alguna ventaja de nuestra posición vulnerable, o para envilecernos. Una presa fácil del hipócrita es el vanidoso, por lo que Heller (1999) dirá que la vanidad es una emoción que no debe cultivarse hasta el punto de que se convierta en un hábito emocional (p. 172).

Debido justamente a la mayor libertad que el hombre tiene frente a las emociones, lo que no niega que también sean un tipo de pasión, es que estas son un componente esencial de *la personalidad emocional* que es, o mejor, debería ser una creación de las personas, producto de sus elecciones conscientes y reflexionadas. Esta personalidad emocional estructura lo que Heller (1999) llama el mundo propio, pero para abordar este concepto más ampliamente es importante aludir a un aspecto esencial del aprendizaje de las emociones: su evaluación moral.

La evaluación moral de las emociones

Puesto que las emociones no son meras reacciones biológicas o respuestas innatas como lo son otro tipo de sentimientos, los apetitos o los afectos—el miedo, el asco, la vergüenza—, sino que son creencias o juicios en la que está en juego nuestra entera personalidad se pueden, y se deberían, someter a una evaluación moral, o a una evaluación a partir de las categorías de Bueno

y Malo. A la hora de evaluar las emociones, estas categorías deben prevalecer sobre el resto de las categorías orientativas de valor, tales como placentero/desagradable, correcto e incorrecto; útil/perjudicial. La evaluación de las emociones, además de ponderar la conveniencia o la inconveniencia de experimentar o de cultivar tal o cual emoción, también consiste en la evaluación de la intención que en cada caso da lugar a una determinada acción. Más propiamente, lo que también se enjuicia moralmente son las acciones y comportamientos a los que dan lugar las emociones, y también ciertos estados de ánimo y afectos.

De hecho, siempre que se enseña a los niños los objetos de las emociones, también se les enseñan las normas que las rigen: se le dice a un niño que debe ser solidario con sus compañeros o que debe sentir simpatía por las personas necesitadas, porque el egoísmo o el odio no solo dañan a otros, sino que nos dañan a nosotros mismos. Así pues, en cada sociedad hay sentimientos que son prohibidos porque son considerados como malos y otros que son obligatorios o que son recomendados porque se consideran buenos. Pero como lo señala Heller (2009), la mayoría de las veces, la bondad o maldad de una emoción dependerá de la situación, es decir, del objeto de la emoción, del lugar, del tiempo, y de la intensidad en la que se manifieste a través de una determinada acción (p.133). Por ejemplo, recibir una ofensa injusta da lugar a la indignación o al resentimiento que puede manifestarse como reclamo reflexivo que busca hacer ver al otro la injusticia cometida, o bien, como sed de venganza que no descansa devolviendo injuria por injuria, sino que alimenta el rencor y el odio.

Como lo dije anteriormente, la valoración moral de las emociones y las reglas que las rigen obedecen siempre a normas de comportamiento que pueden ser morales o inmorales. Inmorales, por ejemplo, cuando se le dice a una niña que la vida de todo ser humano es tan valiosa como su propia vida, pero se le inculca al mismo tiempo odio y desprecio por los extranjeros, los pobres, los negros, los indígenas u homosexuales. Pero además de que las normas morales a partir de las cuales juzgamos las emociones pueden ser defectuosas en sí mismas y estar basadas en una concepción muy estrecha de lo humano, hay otro fenómeno que respalda el cultivo de emociones desde las que vemos a los otros como mero instrumentos para satisfacer nuestras necesidades: el desplazamiento de las categorías de evaluación Bueno/Malo por categorías que no tienen un carácter imperativo como placentero/desagradable/, útil/ dañino, exitoso/ infructuoso, y correcto/incorrecto. Heller (2009) señala que en las sociedades modernas son precisamente estas

últimas categorías las que guían la evaluación de los sentimientos, es decir, la evaluación de las emociones sobre la base de si son útiles o perjudiciales, independientemente de si son Buenas o Malas, se ha generalizado y funciona como norma, “el niño ya se enfrenta con tales normas como normas. ‘¡No te hagas amigo de niños pobres!’ ‘Incluso el olor a pobreza es repugnante’. ‘Si siempre tienes un corazón blando, estarás dispuesto a perder’, etc.” (p. 139). Para la autora, este reemplazo de los criterios morales por criterios utilitaristas al momento de evaluar las emociones es una de las razones del empobrecimiento del mundo social actual, pues bajo estos criterios las personas cultivan emociones que les permitan acomodarse a los patrones de éxito social que tienden a ser extremadamente individualistas. Veremos en el próximo capítulo que este fenómeno permite explicar la reticencia de las personas de la contemporaneidad, especialmente de los varones, para cultivar el amor erótico.

En ciertas ocasiones las categorías de lo racional y razonable, o de lo verdadero y falso se usan como criterio para evaluar moralmente las emociones. Anteriormente dije que la racionalidad de una emoción dependerá fundamentalmente de si las razones o creencias que la originan son verdaderas o relevantes. Por ejemplo, sentir rabia con X porque me calumnió es racional, no lo es si mi rabia contra X persiste a pesar de darme cuenta de que no fue él quien me calumnió, sino que fue Z. Si sigo enojado con X y además de eso, lo trato mal, no solo soy irracional, sino que también estoy actuando de un modo injusto. El odio o el asco hacia los negros o hacia los homosexuales también es irracional porque está fundamentado en ideas que son falsas, como que estas personas son contaminantes o que no son personas, sino subhumanos, o que son enfermos, pero además de ello es inmoral porque conlleva discriminación y desprecio, es decir, porque motiva acciones que dañan al otro. Heller (2009) lo sintetiza así: las emociones son falsas si no sentimos algo cuando y donde se supone que debemos hacerlo o cuando sentimos algo sin que haya una justificación para hacerlo. También son falsas cuando no están orgánicamente vinculadas con nuestra personalidad o con nuestro carácter emocional, es decir, cuando tienen poco que ver con lo que realmente somos y hemos decidido ser.

El sentimiento de perdón es falso (engañoso), si la persona tiene un carácter vengativo. Nuestro amor es verdadero si, en general, «sabemos cómo» amar y si nos involucramos con toda nuestra personalidad en el sentimiento; pero es falso si, en general, no «sabemos cómo» amar y toda nuestra personalidad no está

involucrada en la afección (aunque el sentimiento esté presente) (Heller, 2009, p. 138).

Aun así, es importante aclarar que, aunque casi siempre hay una relación muy estrecha entre la bondad de una emoción y su racionalidad y razonabilidad, no siempre es así; en algunas ocasiones tenemos emociones que son poco razonables, pero que no necesariamente son inmorales, como cuando albergo la esperanza de recuperar una relación amorosa cuando no hay ninguna razón para esperar que eso suceda. Sin embargo, estos criterios de racionalidad y razonabilidad¹⁰, de falso y verdadero, pueden ser una buena guía para evaluar la conveniencia o no en términos morales de una emoción¹¹.

Heller (2009) explica muy bien lo inconveniente que es, en términos morales, que las emociones se conviertan en pasiones, porque las pasiones son modos poco razonables de sentir una emoción dado que la intensidad y la profundidad con la que nos implicamos en algo o con alguien es desproporcionada o exagerada. Una emoción se convierte en pasión cuando todo el tiempo se alimenta esa emoción en detrimento de otras, y de otras creencias o actividades, o dicho en términos más precisos, cuando la emoción permanece siempre en el foco de nuestra conciencia, por ejemplo, cuando nuestra vida gira únicamente en torno al amor, a cultivar el amor por una persona, o cuando gran parte de nuestra vitalidad la utilizamos en odiar a alguien, o en los celos que alguien nos despierta. Ejemplos de pasiones son los celos de Otelo, o el amor de Goriot por sus hijas, la misantropía de Timón de Atenas (Heller, 2009, p. 99), pero también pueden serlo la vanidad del Rey que conoce el Principito en su visita por otros mundos o la avaricia del hombre que cuenta monedas.

Como puede deducirse de estos ejemplos, lo malo de las pasiones es que empobrecen significativamente el mundo emocional y moral de las personas porque relegan otras formas de sentir y de actuar, e incluso las extingue, aunque las pasiones no puedan durar por mucho tiempo,

¹⁰ Desde la perspectiva de Hacker (2018), la diferencia entre la poca razonabilidad y la irracionalidad de las emociones tiene que ver con el grado de desproporción de las mismas. Cuando la desproporción es muy grave, las emociones son irracionales p. 71.

¹¹ “Una gran parte de la educación moral es, o debería ser, la educación de las emociones. Uno debe aprender tanto a ‘preocuparse y no preocuparse’ (T. S. Eliot) – y a comprender las razones que hacen que algo valga la pena. Se debe aprender a identificar emociones desorientadas o excesivas, y a frenarlas y controlarlas. Además, uno se debe esforzar por agudizar la sensibilidad hacia el bien, la verdad y la belleza, así como hacia lo malvado, lo falso y lo feo” (Hacker, 2018, p. 81).

ya sea porque la persona es literalmente consumida por ellas o porque la persona se cansa de ellas. El problema de las pasiones es que muchas veces ciegan la capacidad de juzgar y se convierten en obsesiones que pueden dañar gravemente la vida (Hacker, 2018, p. 69).

Señalar que las emociones se pueden evaluar siguiendo criterios morales permite ver la responsabilidad que cada persona y cada sociedad tiene sobre las emociones que promueve y cultiva¹²; además, permite comprender la estrechísima relación entre el mundo emocional, el mundo moral y el mundo político, ya he dicho que cuando se habla de las emociones inevitablemente se entra al terreno de la moral y de la política¹³. A partir del concepto de personalidad moral y personalidad emocional, Heller (2009, 1999) ha propuesto uno de los análisis más excepcionales sobre la relación tripartita emoción, moral y política. La personalidad emocional se construye con hábitos emocionales, es decir, reacciones emocionales que se repiten ante circunstancias, situaciones o acontecimientos semejantes, como “siempre siento una nostalgia profunda cuando se acaban los paseos”, “siempre me enfurece la mentira”. En otras palabras, la personalidad emocional está formada por emociones fundamentalmente, estos sentimientos sobre los que tenemos mayor determinación porque no están dados por la naturaleza. Lo específico de estos hábitos emocionales es que son vinculantes, es decir, que el sujeto es responsable de tenerlos, así como que predisponen a comportamientos a los que se le pueden aplicar las categorías valorativas morales de Bueno o Malo, y por esto mismo permiten hacer predicciones evaluativas de la personalidad del otro. La personalidad emocional es un concepto valorativo y surge cuando se ha formado la personalidad moral, y esto es lo que la distingue del *carácter emocional*, una

¹² Al señalar la responsabilidad que tenemos por nuestras emociones y su carácter moldeable, no quiero negar su aspecto pasivo. Las emociones también son pasiones, y aquí no estoy utilizando el término como lo hace Heller, sino como lo hace Hacker (2018), y en general la filosofía, para señalar el carácter de no voluntariedad de las emociones. Las emociones son modos en que nos vemos afectados por cosas del mundo que no controlamos. Uno puede decirse a sí mismo o a otra persona que debería avergonzarse por haber hecho tal o cual cosa, o que no debería tener miedo de esto o aquello, pero nunca se le puede ordenar a alguien que sienta ira o miedo o amor, las emociones también son acontecimientos, algo que nos acaece sin que podamos evitar su aparición.

¹³ “Tal y como los árboles logran en medio del bosque un bello y recto crecimiento, precisamente porque cada uno intenta privarle al otro del aire y el sol, obligándose mutuamente a buscar ambas cosas por encima de sí, en lugar de crecer atrofiados, torcidos y encorvados como aquellos que extienden caprichosamente sus ramas en libertad y apartados de los otros; de modo semejante, toda la cultura y el arte que adornan a la humanidad, así como el más bello orden social, son frutos de la insociabilidad, en virtud de la cual la humanidad se ve obligada a autodisciplinarse y a desarrollar plenamente los gérmenes de la Naturaleza gracias a tan imperioso arte.” (Kant, 1994, p. 9: Quinto principio).

categoría más amplia que incluye sentimientos que son dados con el código genético o que quedan fijados durante la infancia, antes del surgimiento de la personalidad moral (Heller, 1999, p 133).

Heller va a recurrir a una metáfora para explicitar mejor esta relación entre la formación del mundo sentimiento, cuyo centro o núcleo es la personalidad emocional y la moral: la metáfora del jardinero y su jardín. Va a comparar nuestro mundo sentimental con un jardín y a nuestra capacidad de razonamiento y de reflexión con el jardinero que lo cuida¹⁴. Un jardín sentimental bien cultivado es aquel que es sembrado con emociones buenas en términos morales, es decir, emociones que evitan comportamientos que dañan a los otros, emociones que están vinculadas con un interés por el bienestar del otro, como podrían ser el amor, la compasión, la simpatía, la lealtad, la amistad. El buen jardinero, entonces, cultivará o regará dichas emociones hasta que arraiguen en su tierra, hasta que se conviertan en hábitos emocionales; por el contrario, deberá olvidar otras emociones, cortarlas como a la mala hierba, puesto que atentan contra la riqueza del mundo emocional, contra la propia autonomía y contra la dignidad de los otros, como la envidia, la vanidad, los celos, el amor posesivo, y, en general, todos los sentimientos particularistas, o aquellos sentimientos que son inspirados únicamente en las necesidades particulares. A esta lista de emociones viciosas, Nussbaum (2001) agrega el asco y la vergüenza primitivos en la medida en que niegan nuestra condición mortal y vulnerable y ayudan alimentar ideas distorsionadas de heroísmo, de omnipotencia y de pureza que dañan muchas capacidades humanas que tienen su fundamento en la condición necesitada del hombre, como el amor. Estas emociones también están en la base de acciones que cosifican y destruyen a los otros. En el cuarto capítulo, cuando hable de la configuración de las masculinidades, mostraré cómo el cultivo de estos sentimientos en los hombres afecta gravemente las relaciones que establece con los otros hombres, y especialmente con las mujeres.

Entonces el buen jardinero es aquel que en el cultivo de su jardín sentimental sigue unos criterios normativos, que para Heller (2009) tenían que estar en estrecha relación con los componentes que deben ser propios de la condición humana: la libertad, la conciencia, la socialidad, el trabajo, la universalidad. El buen jardinero emocional es aquel que construye su

¹⁴ Heller (2009) empieza a construir esta metáfora desde su explicación de las emociones. Allí dice que las buenas emociones, como los jardines, requieren de un continuado cultivo para no olvidarlas, y que las malas emociones, en cambio, requieren ser eliminadas como la mala hierba (p. 126). En el capítulo V, en el que habla de los sentimientos particularistas y los individualistas vuelve a retomar la metáfora del jardín, especialmente en la página 155.

mundo sentimental de cara al otro, con un compromiso con el otro que debe extenderse a toda la humanidad, como dice Kant (2008), de acuerdo con la máxima de la benevolencia¹⁵. A partir de esta imagen, se puede decir que para Heller la relación entre moral y sentimiento se da en doble vía. Por un lado, son los criterios morales los que deben cumplir el papel principal en la valoración en los hábitos emocionales de los otros y los propios. Estos criterios se deben imponer sobre los criterios de utilidad o de lo agradable o placentero, el mundo del sentimiento debe ser un mundo moral del sentimiento. Por otro lado, con la determinación que le otorga a las emociones en la configuración de la personalidad moral, la filósofa quiere mostrar que el comportamiento moral se sustenta en gran medida en la configuración del mundo del sentimiento, más precisamente del mundo emocional. Para Heller, como para Nussbaum y Hacker, el comportamiento moral no puede estar despojado de emociones, más aún, el cultivo de muchas de ellas es esencial para devenir en un sujeto moral. La reflexión sobre la formación del mundo sentimental, sobre el mejor modo de educarlo o cultivarlo, debe convertirse un aspecto central de todo proyecto que busque la realización plena de las personas. “De hecho, la historia indica claramente que sin las emociones la moral no podría surgir, que continuamente se apoya en ellas para su sustento” (Nussbaum, 2001, p. 222).

Finalmente, esta metáfora del jardín también le permite a Heller mostrar la relación entre emoción y política. La conformación de la personalidad moral es una tarea que trasciende la voluntad individual, puesto que la riqueza o cualificación del mundo del sentimiento dependerá en gran medida del grado de libertad que la sociedad le permita al individuo y de la riqueza cultural y emocional que dicha sociedad haya podido lograr. “Hay que regar las emociones, pero para realizarlo no basta con un jardinero, se necesita también agua. Cuando todas las fuentes del mundo que podrían haber alimentado una emoción se secan, ni el mejor de los jardineros puede regar”. (Heller, 1999, p. 174). Este señalamiento de la determinación de lo social en la configuración del mundo del sentimiento es lo que salva su teoría de los sentimientos del psicologismo y del individualismo y, en cambio, la convierte en una teoría política de las emociones.

Trazados estos elementos generales que componen las emociones y el mundo emocional, en el próximo capítulo voy a presentar una descripción general del amor, seguida de otra más

¹⁵ “Se les considere o no dignos de ser amados, la máxima de la benevolencia (el amor práctico a los seres humanos) es un deber de todos los hombres hacia los demás” (Kant, 2008, p. 314).

específica del amor erótico, que es el tipo de amor en el que se centra este trabajo. Haré énfasis en los componentes morales que hacen que el amor sea una, sino la emoción más atesorada de nuestro campo emocional. Pero, al final, acudiendo a esa indicación que hace Heller de la importancia del contexto social y cultural para que germinen buenas emociones, mostraré por qué, a pesar del valor intrínseco del amor, y más precisamente del amor erótico, en las sociedades contemporáneas patriarcales este último tipo de amor es una emoción y una experiencia existencial que tiene graves consecuencias para la integridad de las mujeres y para su vivo anhelo de emancipación.

Capítulo 2: El amor y su lugar en la vida humana

“No he mencionado aún la necesidad de ser amado. Ninguna dosis de respeto, ninguna dosis de reconocimiento sustituyen a la satisfacción de esta necesidad” (Heller, 1994, p. 396).

“Sí, Celie. Todo lo que hay en el mundo desea que lo quieran. Nosotros cantamos y bailamos y hacemos muecas y regalamos ramos de flores para hacernos querer. ¿Te has fijado en que los árboles hacen lo mismo que nosotros para llamar la atención?” (Walker, 2019).

Las palabras que Shug Avery le dice a Celie describen muy bien el intenso deseo de los humanos de aprobación, cariño y compañía. Shug y Celie son personajes de la novela de Alice Walker (2019), *El color púrpura*, una historia de la que se puede aprender mucho sobre la violencia racial, la dominación masculina, pero también sobre la solidaridad y las distintas manifestaciones del amor. Shug Avery le dice a Celie que todo lo que hay en el mundo desea que lo quieran para explicarle la inmensa necesidad que tiene Dios de ser querido. Con este propósito, este último engalana el mundo con el color púrpura y otros cientos de maravillas para congregar a los humanos y recibir así su cariño.

¿Quieres decir que Dios es vanidoso?

Noo; vanidoso, no. Pero le gusta compartir lo bueno. A mí me parece que Dios se mosquearía si, al pasar por un campo, no vieras el color púrpura.

¿Y qué hace Dios cuando se mosquea?

Oh, seguramente buscar otra forma de agradarte. Cree la gente que lo único que a Dios le interesa es que lo alaben. Pero cualquier idiota que viva en este mundo puede darse cuenta de que Dios también quiere contentarnos. (Walker, pos. 2034- 2041).

Pero si la deidad que lo procura todo, o que es todo, busca la aprobación de los humanos, qué podrá decirse de estos, o de los árboles, que son seres más frágiles y necesitados que Dios. Con menos recursos, los humanos nos esforzamos incansablemente para ser queridos, ya no solo por Dios, sino principalmente por otras personas. “Nosotros cantamos y bailamos y hacemos muecas y regalamos ramos de flores para hacernos querer”.

Dejando de lado su original concepción de Dios, la experimentada Shug Avery acierta en atribuirle a las personas el anhelo de hacerse querer por otros, un deseo que está estrechamente asociado con nuestra naturaleza humana. Celie, quien ama con pasión a Shug, puede confirmar con su propia historia cuánto se esforzó para ganarse el cariño de esa mujer portentosa, con la que no solo aprende teoría sobre el amor, sino también con quien descubre las maravillas del erotismo y la alegría de la amistad.

Los humanos somos seres que necesitamos del cuidado y la protección para mantener en pie la vida frágil y aún sin desarrollarse plenamente con la que llegamos al mundo y, como vimos, también requerimos de un largo proceso de socialización y enseñanza para desarrollar las capacidades que nos convertirán en seres humanos completos. Bien lo apunta Heller (1988), los humanos tenemos la capacidad de adquirir todas estas dotes porque genéticamente estamos programados para adquirirlos, pero únicamente en medio de las relaciones interpersonales los podemos alcanzar: “Somos seres humanos porque nacimos con “programas humanos” y porque somos criados en y por humanos, y en la compañía y en la interacción con humanos” (p. 19). Pero además de necesitar de los otros para desarrollar nuestra humanidad, necesitamos una constante reafirmación de nuestro propio valor o de nuestra dignidad, no podemos vivir con plenitud sin que los otros respeten nuestra libertad de pensamiento y de acción, y sin que nos alienten en nuestros planes de vida o sin que admiren nuestras cualidades y destrezas. En definitiva, nuestra condición frágil y dependiente, que nunca se supera al volvernos adultos, es una condicionante del anhelo de abrigo, de compañía y de guía.

El amor es el mejor modo que los seres humanos hemos encontrado para expresar ese anhelo de completitud, de humanización, o de integrarnos a la especie humana, y de reafirmación, por eso un férreo defensor del amor como Allan Bloom (1996) lo considera una de las cumbres de la humanidad. Por su parte, Tzvetan Todorov (1999), en su defensa de la importancia del amor para el proyecto humanista de la modernidad, ilustra muy bien qué es lo que los seres humanos han querido expresar y cumplir con el amor:

Los hombres modernos —de los cuales los humanistas expresan el pensamiento no manifestado— no aprecian necesariamente en el amor la belleza, la virtud o la sabiduría, aun cuando estas se pueden incluir en él. Comprenden oscuramente que los seres humanos no se bastan a sí mismos y que, para existir, necesitan de los demás; el amor,

sea cual fuere su forma, satisface esa necesidad y encarna su experiencia más intensa (p. 196).

La alta valoración que le otorgamos al amor, que como nos anuncia Todorov, es una emoción y una experiencia que toma muchas formas, el amor filial, el amor entre amigos, el amor entre esposos o compañeros, e incluso el amor que surge entre los miembros de una comunidad, se debe a la naturaleza moral de las demandas que lo originan. El amor es un fenómeno moral porque en él se expresan y se exponen esas necesidades profundas que derivan de nuestra condición humana, y son esas aspiraciones que contiene el amor lo que lo hace algo intrínsecamente bueno. Martha Nussbaum (2001) tiene razón cuando, al hablar del amor erótico, dice que este amor involucra una concepción de uno mismo como un ser incompleto que busca alcanzar algo con mucho valor, porque al que amamos, lo concebimos como alguien muy valioso y radiante (p. 460). En realidad, la concepción de uno mismo como un ser incompleto es inherente a todas las formas de amor, y como vimos, a todas las formas de la emoción.

Pero el señalamiento de Nussbaum también es relevante aquí porque muestra otro componente que hace del amor una emoción moral: esa mirada benigna con la que se contempla a las personas que amamos. La naturaleza moral de esta emoción no subyace únicamente en las demandas que abriga el amante de ser cuidado, protegido y de que se promueva su vida del mejor modo, sino también en la manera como el amante dota al amado de humanidad y de individualidad al concederle un tal alto valor. Si nosotros vemos al amado como algo esplendoroso, este sabe que su “cara brilla no por estar iluminada por una intuición, sino porque otra persona se vuelve hacia ella” (Heller, 1994, p. 393).

El amante está dispuesto a abrirse al otro en toda su vulnerabilidad y necesidad, pero esta no es una apertura que se hace desde la pasividad y la mera carencia, puesto que a la vez que reconoce la humanidad de su amado, también aprueba y celebra su singularidad, su manera única de ser, lo ve sin los lentes del prejuicio y de las presuposiciones, aunque no sin imaginación, esta es fundamental para ese ejercicio de recreación y exaltación de las cualidades del otro. En medio de la conversación con Shug Avery sobre Dios y el amor, Celie, al contemplar a su interlocutora, la compara con una rosa. “Shug es algo hermoso, puedes estar segura. Mira al otro lado del patio frunciendo el entrecejo y echándose atrás en la silla. Parece una rosa” (Walker, 2019).

Dice Troy Jollimore (2011) que cuando se ve al otro con amor se le hace plena justicia, “y el uso de la palabra justicia aquí no es metafórico: el amante, de hecho, ve a su [persona] amada con justicia, es decir, con precisión y generosidad” (p. 151). Con precisión, porque la apertura al otro que implica el amor es un descentramiento de uno mismo, o la superación de la parcialidad del yo, ya no son solo las propias necesidades e intereses los que importan, sino también las necesidades del otro, en palabras de Bloom (1996): “para ser amigo o amante, uno debe trascender las necesidades más fuertes, las pasiones más egoístas” (p. 602).

A esta actitud de abrirse al otro con concentrada atención, de ponerse en su lugar, es a la que se ha denominado empatía, una disposición que es imprescindible para el comportamiento moral. Con generosidad, porque la mirada amorosa se enfoca especialmente en las propiedades atractivas, deseables o valiosas de la persona, y pone en el trasfondo o no ve, o no se detiene en otros aspectos que son menos buenos (Jollimore, 2011, p. 25). Irving Singer (2017) nombra como conferir valor a esta evaluación generosa e imaginativa del amado, un modo de valoración en el que se exalta y, si se quiere, se agranda, la personalidad del otro, de tal modo que compensa e incluso se superan las apreciaciones negativas del otro (cap. 10, párrafo 19.86).

Aun así, hay que clarificar que esta actividad de conferir valor nunca puede confundirse con proyectar propiedades en el amado que este no tiene, “ya que se trata principalmente de una creación en nuestra propia respuesta a lo que esa persona es” (Singer, 2017, cap. 10, párrafo 19.58), y menos con perdonarle todas sus malas acciones o los defectos que atentan directamente contra el bienestar del amante. Esta claridad que hace Singer es muy importante para comprender la naturaleza del amor. El autor enfatiza que el amor hacia otra persona no solo está sustentado en el conferir valores, sino también en lo que denomina la apreciación, un tipo de valoración que evalúa las cualidades del otro de acuerdo a las necesidades que cada uno tiene como amante. A diferencia del conferir valores, que es una actividad creativa que “emana de nuestra propia capacidad para amar” y que nos lleva a conceder un gran valor al otro, aunque objetivamente no sea tan espléndido, la apreciación hace énfasis en lo que el amante requiere del otro, en la adecuación del otro para satisfacer sus deseos y necesidades, y también sus convicciones morales.

En esta apreciación subjetiva también entran en juego las concepciones sobre lo que la sociedad o la comunidad a la que se pertenece considera bueno, adecuado o bello, es decir que la

apreciación es una combinación de necesidades e interés que son únicas e idiosincráticas, con apreciaciones objetivas, o que refieren a los intereses y valoraciones de terceros. Aunque un amor nunca puede sostenerse únicamente a partir de las cualidades o virtudes del otro que pueden evaluarse objetivamente, en tanto que uno no ama alguien únicamente porque es virtuoso o es bello, la causa del amor estaría en el descubrimiento de esas cualidades, sería su condición de posibilidad, “La búsqueda de la satisfacción de las necesidades que tanto motiva a la conducta humana se encuentra en la base de toda relación íntima” (Singer, 2017, cap. 10, parágrafo 19.66). Pero el valor individual u objetivo del otro no solo es la causa del amor, sino que es un criterio al que los amantes recurren frecuentemente para evaluar qué tanto el vínculo amoroso satisface sus expectativas. Ya hemos dicho que el amor surge de esa necesidad de compañía, de cariño, y de cuidado, cuando el otro falla en realizar estas expectativas, el amor empieza a evaporarse o sufre un daño grave. O con Singer, podríamos decirlo de una manera positiva, amamos a una persona por las muchas maneras en que nos demuestra su bondad (cap. 10, parágrafo 19.76).

Con la diferenciación entre estos dos tipos de valoración, queda descartada la posibilidad de que uno pueda amar a alguien en el que no se contempla ningún valor positivo, “estoy convencido de que un amor desprovisto totalmente de apreciación es ajeno a la naturaleza humana” (Singer, 2017, cap. 10, parágrafo 19.54). Pero, además, ver el amor como la combinación de estos dos tipos de valoración pone en entredicho que el amor pueda consistir en una ceguera total ante los defectos del otro, que tiene implicaciones negativas en el bienestar del amante. Claro que en la realidad se encuentra casos en que los amantes están completamente cegados, pero en esas circunstancias el amor es más ilusión que una imaginativa recreación del otro, sería una manera excesiva de conferir valores que no ve al otro como es; o también podría ser un voluntario obviar los defectos del otro, o el hacerse el de la vista gorda. De todos modos, es importante destacar que las apreciaciones de las demás personas son muy vulnerables a la distorsión debido en parte a las grandes esperanzas y deseos de encontrar a alguien a quien amar.

Independientemente de estos problemas que atraviesan toda forma de juicio, concebir el amor como una combinación del conferir valores y de la apreciación nos permite comprenderlo como un continuo dar y recibir; en el conferir valor subyace toda la creatividad del amor, y en la apreciación, una corrección o un límite a esa misma fuerza amorosa creadora. Así, podemos decir que el amor es una emoción y una experiencia humana que en sí misma está cargada de

demandas morales y que es ya una actitud moral hacia el otro; cuando amo a alguien a la vez que reconozco sus demandas, reconozco su valor e insufló ese valor, también espero que el otro me desee y me necesite y que valore como actos amorosos todas las acciones encaminadas a complacerlo y a cuidarlo. Todas las personas que aman saben intuitivamente de ese valor moral del amor, de allí que acojan con tantas esperanzas esta experiencia y que le otorguen un lugar tan importante en sus vidas.

Amar a alguien o amar algo no es nunca trivial o insignificante para el sujeto, esto ocupa un lugar importante en la vida de las personas, y en algunas de sus formas (tales como el amor erótico, el amor compañero y el amor parental), un lugar abrumadoramente dominante (Hacker, 2018, p. 276).

La naturaleza del amor

Pero el carácter moral del amor no siempre ha sido reconocido por todos los estudiosos de las emociones y del amor, incluso algunos pensadores que han hecho una gran valoración del aporte de las emociones al comportamiento moral, han desdeñado el amor por ser una emoción que podría contravenir dicho comportamiento¹⁶. Esto se debe, por un lado, a que el amor implica una parcialidad de nuestra atención hacia unas determinadas personas que podría poner en peligro la atención que debemos prestar a otros problemas del mundo y también podría hacernos negligentes hacia las necesidades de otras personas que están por fuera de la relación amorosa.

Por otro lado, si bien el amor implica una actitud moral hacia el otro, el mismo apego o el intenso y a veces muy profundo afecto pueden suscitar el deseo de una posesión y un control total del amado; así mismo la atención que el amado presta a otros objetos y personas puede suscitar envidia, y el rechazo o fin de su amor puede inspirar odio y producir deseos y proyectos de venganza. Por ejemplo, Peter Hacker (2018) señala que, si bien al amor tiene un valor intrínseco, porque en realidad otorga sentido a nuestras vidas, el amor no es en sí mismo una emoción intrínsecamente moral, ni por sus objetos ni en lo que motiva (p. 323). El amor es un motivo que determina un patrón de razones y acciones y no hay ninguna duda de que puede motivar malas acciones. Hacker apunta que no es extraño que las personas dirijan su amor hacia el mal y hacia

¹⁶ En su texto *Upheavals of Thought* (2001), Martha Nussbaum dedica un apartado a explicar las razones de la reticencia que algunos filósofos han tenido frente al carácter moral del amor. Ver part III, Cap. 9, pp. 463-470. Ver también Singer (2001, cap. 10) y Hacker (2018, p. 284).

los malvados y cita como casos ilustres el amor que sintieron Eva Braun y Clara Petacci por Hitler y Mussolini respectivamente (p. 323). Entre las malas acciones a las que puede conducir el amor enumera el control y posesión del amado, la infidelidad, como cuando un amor está siendo sofocado por otro nuevo; el maltrato o incluso el asesinato del amado cuando se sospecha que este ya no nos quiere o nos engaña. Por el amor de Jasón, Medea asesinó a su hermano y el Rey David, por el amor de Betsabé, hizo lo propio con Urías (Hacker, 2018, p. 323). Y muchos de los hombres que asesinan a sus esposas arguyen que lo hacen por amor.

Una postura parecida sostiene Jollimore (2011), para quien sin duda el amor es un fenómeno moral, pero a la vez reconoce que puede motivar acciones injustificables e incluso acciones profundamente inmorales (p. 153)¹⁷. Este aspecto paradójico del amor, que siendo una emoción moral conduce a veces a malas acciones, aclara el autor, no se debería relacionar únicamente con la naturaleza del amor mismo, sino también con la naturaleza de las personas y del mundo en el que tienen que actuar. Los humanos siempre nos vemos confrontados con varias posibilidades de acción y no siempre logramos entrever cuál es la más buena; por su parte, el mundo social también propone motivos para la acción que son contradictorios.

Y están los que son más radicales, como Ernst Tugendhat (1997), que piensa que el amor no es en absoluto una emoción moral. La justificación para asumir esta postura es que el respeto no es intrínseco al amor, al que define ambiguamente como intensidad afectiva (p. 259). Según este autor, hay amores en los que el respeto está ausente y es en respetar al otro, respetar sus derechos y promocionar su autonomía en lo que consiste verdaderamente el comportamiento moral. De esta manera, concluye Tugendhat, que aunque puede haber un amor equilibrado que incluya el respeto, los conceptos de amor y respeto se superponen (p. 261). Por el otro lado, la parcialidad que es inherente al amor le impediría ser un fenómeno moral. El amor es algo que va más allá de la actitud moral, en la medida en que implica una intensidad afectiva que la moral no exige. Pero, por otro lado, la moral es algo que va más allá del amor, primero, porque el “tener que” que es propio de las acciones morales posee un alcance mayor al de las relaciones amorosas

¹⁷ “Estos que, como Murdoch, ven el amor como una poderosa fuerza moral, una emoción que encarna y representa una manera genuina de responder al valor de los individuos humanos, tienen toda la razón. Pero estos que ven el amor como moralmente peligroso también tienen razón. En el mundo complejo en el que vivimos, un mundo donde los bienes y las metas inevitablemente entran en conflicto entre sí, es perfectamente posible que una emoción que representa una actitud profundamente moral motive acciones moralmente injustificables, incluso, profundamente inmorales” (Jollimore, 2011, p. 153).

(Tugendhat, p. 262), es decir, se amplía a toda la comunidad moral y no solo a aquellos por los que sentimos un afecto intenso (p. 260).

Tal y como lo denuncian estos autores, efectivamente el amor está rodeado de ciertos peligros, como los proyectos de posesión que puede despertar esa aguda conciencia del valor del otro y de la importancia que tiene para nuestro bienestar. El amor puede conducirnos a cuidar y proteger mucho a nuestros seres queridos, pero también el deseo de preservar ese amor podría llevarnos a celarlos, a castigarlos con resentimiento y desprecio cuando no corresponden a nuestro amor o cuando se desvían de las expectativas que ponemos en ellos. También es cierto que podemos terminar amando a personas malas y afectar a terceros para preservar nuestro amor; aun así, estos proyectos de maldad no deberían incluirse dentro de la definición del amor en la medida que son respuestas circunstanciales, es decir, que dependen fundamentalmente del carácter y los principios morales y políticos de los amantes, de la autocomprensión y el autoconocimiento que hayan alcanzado, no todos los que aman terminan por asfixiar al otro y no es a eso a lo que el amor procura conducir.

Es claro que el amor en sí mismo no puede sortear esos peligros que surgen en medio del vínculo amoroso, peligros que habría que buscar en la misma naturaleza necesitada de los seres humanos y en la ansiedad que produce, así como en las distorsiones de la misma idea del amor que a veces son avaladas por la cultura, pero reconocer esa fragilidad del potencial moral del amor no lleva a incluir dentro de su naturaleza la posesividad, el dominio y la ceguera, y menos eliminar su componente moral. Como bien lo expresa Axel Honneth (2014), aunque la esfera de las relaciones amorosas no es conducida por el deber o por la obligación de respetar al otro, esto no quiere decir que en este campo no haya una serie de compromisos con el otro que son de tipo moral, pues su incumplimiento impide que el otro pueda realizar sus expectativas e ilusiones y destruye la posibilidad como tal del mismo vínculo de amor (p. 125). Precisamente la riqueza del amor estriba en que el cuidado y el soporte anímico que se le brinda al otro es completamente espontáneo, no es forzado más que por la atracción y la pasión, o el cariño que suscita el otro.

Agnes Heller (1988) también hace una serie de precisiones sobre la moral que pueden clarificar la estrecha relación entre amor y moral y negar todas aquellas propuestas que los superponen. La primera es que la moral no se circunscribe a un único ámbito de la vida, *i.e.* el campo de la moral, lo que existen son circunstancias o situaciones que tienen una relevancia moral.

De este modo, Heller va a definir la moralidad como la autonomía moral constituida, preservada, ampliada y mantenida en cada acción de relevancia moral (p. 63), en otras palabras, la moralidad es la actitud moral que tenemos en cada una de las esferas de la vida. Cuando cumplimos con los compromisos del amor estamos siendo sujetos morales, así este amor se limite a unos pocos. Lo segundo que aclara Heller (1994) es que toda persona honrada que ame a alguien está cumpliendo con las máximas morales, concretamente con la máxima de someterse al vínculo humano, o lo que es lo mismo, de vincularse con los otros al evitar hacerles daño:

En las vinculaciones personales intensas también entra uno en el vínculo humano. Cuanto menos dominación suponga la vinculación, más se entra en este vínculo. Se pueden formar vinculaciones emocionalmente intensas sólo con unas personas. Pero incluso si sólo una persona es el sujeto-objeto de nuestra vinculación, al formar esta vinculación formamos el «vínculo humano». (p. 398).

Al hacer esta vinculación entre moral y amor, Heller (1994) no quiere señalar que para ser personas honradas, o morales, se tenga que establecer vínculos intensos con otros, hay quienes preferirán no hacerlo, y no por ello dejan de ser buenas personas, aunque estén renunciado a un aspecto central de la vida buena. Así pues, Heller en ningún caso está queriendo fundamentar la moral en el amor o en los vínculos afectivos intensos, solo está subrayando su contenido moral.

Lo que sí se puede subrayar, aprovechando las palabras de la misma Heller, es que los proyectos de posesión que a veces surgen en medio de la relación amorosa atentan gravemente contra su mismo núcleo, si el amor es una conciencia del alto valor del otro para nuestra vida y un anhelo de procurar su bien, al hacerle daño con nuestras ansias de dominio, ponemos en grave peligro su presencia y todos los bienes que conlleva la reciprocidad del amor. De este modo, apruebo a Singer cuando enfatiza, al hablar del amor erótico, que para que una relación pueda llamarse amor debe incluir elementos de interés y cariño, “sea o no, en ocasiones, posesiva o celosa también” (2017, parágrafo 19.14). O con Allan Bloom (1996), que lo expresa de un modo más contundente: el amor y la amistad son impensables sin la voluntad de beneficiar a sus objetos (p. 602). Cuando la preocupación y el cariño son obnubilados por completo por sentimientos posesivos, el amor irremediabilmente desaparecerá y con él, la posibilidad de libertad que

conlleva. Quisiera ilustrar esta última idea con un ejemplo, extraído también de la novela *El color púrpura*.

Además de la historia de Celie y de Shug, en este libro encontramos la historia de Harpo, el hijastro de Celie, y de Sofía, la esposa de Harpo. Este se enamora de Sofía porque la encuentra muy lista y porque es muy bonita y porque su piel es clara, así por lo menos la ve él, porque a los ojos de Celie, Sofía no es tan lista, se ha dejado embarazar de Harpo antes del matrimonio, y no es tan clara, “Harpo la ve clara por lo muy negro que es él, pero no me parece tan clara” (Walker, 2019, pos. 301). El modo como Harpo mira a Sofía es justamente la mirada del amor que he intentado describir anteriormente. Esta es una mirada que se sustenta en cualidades objetivas de las personas, pero que además consiste en una identificación con una propiedad del amado que no es universalizable ni evaluable, esa de ser un sujeto en el mundo (Jollimore, 2011, p. 26), o lo que es lo mismo de ser una vida única, singular entre el resto. A los ojos de Harpo, Sofía es un ser excepcional, esplendoroso y en realidad Celie, y quienes leemos la novela, nos damos cuenta de que Sofía es vivaz, inteligente y valiente, pero además de eso, Harpo ve y aprecia en Sofía otros aspectos que son solo relevantes para él o que sólo para él aprecia de un modo muy significativo. Por eso es acertado lo que dice Jollimore (2011) de que en el amor, que es en gran medida el modo como una persona ve a otra, ambas partes juegan un papel crucial e irreducible en la relación. Evidentemente, el amor se trata del otro, de su singularidad y su excepcionalidad, pero también se trata mi propia identidad, de lo que tiene valor para mí, y del modo como veo al otro, o de cómo me comprometo a verlo (Jollimore, p. 26).

Llevados por el mutuo encantamiento Sofía y Harpo se casan y construyen un hogar. En las cartas que en la primera parte de la novela Celie dirige a Dios, destaca lo mucho que ha cambiado Harpo desde que se casó con Sofía, se ha hecho hacendoso, porque antes trabaja poco, y parece muy feliz porque siempre se la pasa cantando, “cavando, arando, clavando, cantando y silbando”. Y es muy comprensible esta felicidad porque antes de Sofía, Harpo nunca había tenido alguien que lo acompañara y lo cuidara con amor. Mr.____, su padre, ese hombre cuyo nombre no lo pueden nombrar ni Celie ni sus hijos, nadie inferior a él, nunca se involucró en su cuidado y en gran parte de su primera infancia, su presencia en el hogar fue intermitente; su madre fue asesinada por su amante; la pobre Celie, quien siendo aún adolescente fue obligada a casarse con Mr.____, lo ha cuidado, pero no lo quiere. “Dar a Harpo palmaditas en la espalda no

es ni como dárselas a un perro. Es como dárselas a otra madera, pero no a un árbol, que es algo vivo, o a una mesa o a un armario” (Walker, 2019, pos. 287)

Harpo revive gracias a Sofía, pero la felicidad entre la pareja empieza resquebrajarse porque a Harpo le enfada mucho que Sofía no le obedezca, para ser más precisa, que no haga lo que él quiere, o lo que él cree que debería hacer toda mujer:

Yo le digo que no puede estar siempre yendo a casa de su hermana. Tú eres mi mujer, le digo. Tu sitio está aquí, con los niños. Pues me llevo a los niños, contesta ella. Y yo le digo: tienes que estar conmigo. ¿Quieres venir?, me pregunta. Y, todo esto, no hace más que arreglarse delante del espejo y vestir a los n+ños, todo a un tiempo (Walker, 2019, pos. 350).

Aunque Harpo ama mucho a Sofía, esta pone en duda su masculinidad, la que ha aprendido de un padre dominante y machista, y en general de un contexto cultural opresor, que siempre trató a sus esposas como sus servidoras, como entes que estaban a su entera disposición y que valían solo porque satisfacían sus necesidades y sus deseos; las vio como niñas, cuyas faltas y estupidez tenía que corregir con golpes. “Las mujeres son como los niños. Hay que hacerles saber quién es el que manda. Y eso como mejor se consigue es con una buena paliza” (Walker, 2019, pos. 350). Si bien Harpo admira y hasta se siente orgulloso del carácter de Sofía, de su fuerza física y de su determinación, se siente contrariado porque ella no es sumisa y porque lo pone en una situación de inseguridad en la que su padre y su cultura le han dicho que no puede estar ningún hombre. A Harpo le preocupa más que ser “débil”, que su entorno familiar lo vea como un muy poco hombre y que vean a Sofía como una mujer que se comporta inapropiadamente, es muy suya, “necesitan que le bajen los humos”, dice Mr__. En el esfuerzo por revertir esta situación, y aconsejado por su padre, y la misma Celie, que siempre tan sumisa, se siente muy desconcertada por la insumisión de Sofía, Harpo empieza a golpear a su esposa. Y aunque esta se defiende y contraataca, al punto de que Harpo sale tan mallugado y herido como ella, el amor y deseo de Sofía por Harpo empieza a languidecer. En una conversación con Celie, Sofía le dice que se ha empezado a cansar de él, “Desde que nos casamos no hace más que pensar en hacerme obedecer. Él no quiere a una esposa. Él quiere un perro” (pos. 659). Y más adelante complementa:

Ya no me gusta dormir con él. Antes, cuando él me tocaba, yo perdía la cabeza. Ahora solo pido que me deje en paz. Y cuando lo tengo encima me pongo a pensar que ahí es donde quiere estar a todas horas (...).

A mí gustaba eso. Era yo la que le hacía correr a casa. Solo de verle acostar a los niños me encendía. Pero ya no.

Ahora siempre estoy cansada, no me interesa (Walker, 2019, pos. 666)

Al final, Sofía se marcha a casa de una hermana y se lleva con ella a sus cinco hijos, a los que Harpo ayudaba a criar con mucha ternura. Aunque esta historia da muchos giros, es claro que Harpo termina por ahuyentar a Sofía y por perder a su familia por un tiempo prolongado. En el afán de que Sofía sea una mujer digna de su amor, Harpo la niega, niega esa singularidad que tanto lo atraía y distorsiona su acción amorosa.

Esta historia de Harpo y Sofía me permite enfatizar que un elemento esencial del amor es el respeto de la individualidad del otro, pero para ser más precisa, el cariño por esa individualidad. En palabras de Honneth (2014), cuando amo a alguien, amo las cualidades que esa persona considera que son centrales a su identidad o que son elementos cruciales de su propia auto-comprensión, y no solamente dejo que sean o que el otro las exprese libremente, sino que activamente las promuevo (p. 146). Cuando Honneth propone que en medio de las relaciones de amistad, de las relaciones eróticas y de las relaciones familiares surge un tipo de libertad individual, que él denomina libertad social, es porque en medio de estas relaciones afectivas, con el acompañamiento de estos seres queridos, las personas pueden auto-realizarse, es decir, realizar lo que consideran constituye su naturaleza interior o su identidad.

Este amor a la individualidad del otro es, además, fundamental para que tenga lugar otro elemento que es esencial a la naturaleza del amor, la reciprocidad. La reciprocidad no solo se refiere a la mutua conciencia que tienen los amantes y los amigos de su amor y cariño y de su disposición a establecer libremente un vínculo afectivo, sino que también se refiere al respeto de la individualidad. La reciprocidad es “el reconocimiento del otro en tanto que sujeto de pleno derecho, irreducible a uno mismo” (Todorov, 1999, p. 183). Únicamente cuando veo al otro como un ser distinto de mí, como una voluntad que no se reduce a la mía y como alguien que puede actuar por sí mismo es que las nociones de reconocimiento, de generosidad y de deber adquieren

sentido. Solo cuando los amantes se ven como agentes y como fines en sí mismos es que pueden brindarse mutuamente cariño.

La comprensión de esa inextricable relación entre el respeto de la individualidad del otro y la reciprocidad es lo que ha llevado a algunos filósofos a repudiar una imagen que a lo largo de la historia occidental se ha utilizado especialmente para hablar del amor erótico: la metáfora de la fusión entre los amantes en un solo cuerpo o en una sola alma. Pero la fusión de los amantes significaría la absorción y la desaparición del otro, más aún, su sumisión.

Si, efectivamente, el amor entre dos seres culmina en la creación de un ser único, es que uno de los dos ha elegido, o se ha visto obligado a, sacrificarse por otro el otro: el resultado de la fusión no es, en realidad, muy distinto al de la sumisión (Todorov, 1999, p. 179).

Fromm (1995) también ve que el deseo de fusión lleva a las personas por los caminos errados de la simbiosis, la que puede convertirse en sadismo, cuando activamente busco inflarme o agrandar mi personalidad y borrar el aislamiento subsumiendo la identidad del otro a la propia; o el masoquismo, cuando pasivamente renuncio a mi integridad y a la responsabilidad de asumir mi existencia al convertirme en parte integrante del yo del otro, es decir, cuando me convierto en un ser sumiso. Ni el sadista ni el masoquista han devenido aún en un ser humano por completo¹⁸. El amor equilibrado, en cambio, sería una unión con otro en la que ninguna pierde su integridad ni su individualidad:

En contraste con la unión simbiótica, el amor maduro es una unión bajo la condición de preservar la propia integridad, la propia individualidad. El amor es un poder activo en el hombre; un poder que irrumpe a través de las paredes que separan al hombre de sus semejantes, que lo une con otros; el amor hace que supere el sentimiento de aislamiento y separación, y aún le permite ser él mismo, retener su integridad. En el amor ocurre la

¹⁸ Robert Solomon (2007) sí reivindica esta idea de fusión a partir de la cual Aristófanes define el amor erótico en El banquete, pero ve en tal anhelo la necesidad que tienen las personas de los otros para devenir en un ser humano completo. Agnes Heller (2009) tampoco renuncia a esta figura de la fusión, pero señala que esta solo se realiza en algunos momentos que llama experiencias cumbre, o momentos catárticos, en los que en el foco de la propia conciencia únicamente está el otro y el sentimiento de amor que despierta. El tiempo de estos momentos es breve, debo serlo, si no se quiere perecer, pero fundamentalmente si se quiere enriquecer el mundo del sentimiento con otras formas de apasionamiento. Finalmente, veremos que para Irving Singer (2001) el concepto de fusión busca captar ese sentimiento de profunda unión con el amado y esa nueva realidad que surge o que se crea en el encuentro de los amantes, ese nuevo mundo de sentido que no podría tener lugar sin esa unión, por eso para Singer la metáfora de la fusión no debería ser eliminada del lenguaje amoroso.

paradoja de que dos seres se convierten en uno, pero siguen siendo dos (Fromm, 1995, p. 16)¹⁹.

La individualidad, entonces, se refiere a la separación espacio-temporal de cada uno de los amantes, al hecho fáctico de que cada uno es un ser indivisible; se refiere a que cada uno tiene unas características físicas, unos rasgos psicológicos inalienables, irreductibles, y finalmente, a que cada uno tiene una sola oportunidad de vivir en el mundo, de vivir una vida que es la suya y la de nadie más (Nussbaum, 2001, p. 480). El respeto de la individualidad del otro tiene que ver con el respeto de su autonomía, de su libertad, pero también con el reconocimiento de su singularidad, con la capacidad de apreciar todo aquello que lo hace insustituible, único. La exigencia de amar al otro por su ser, o por él mismo, es la máxima que sintetiza este respeto por la individualidad del otro y en ella están contenidas dos indicaciones: primero, aceptar y promover la unicidad del amado, o la manera como realiza su identidad; segundo, evitar toda forma de instrumentalizarlo, instrumentalización que no solo se limita a utilizarlo para lograr fines mezquinos como fama, riqueza, sino también para alcanzar bienes más altos, pero que trascienden a la persona, como la contemplación de la belleza, el acceso a la virtud, o a la gracia divina. Cuando atrás hablé de unos compromisos de tipo moral que le son inherentes al amor, estaba pensando justamente en ese aprecio y respeto de la individualidad y en la reciprocidad que funda.

Aclarada la naturaleza del amor interpersonal, los rasgos morales que le son inherentes, pasaré ahora a referirme más ampliamente al tipo de amor que constituye mi objeto de estudio, el amor erótico. No sobra señalar que estas caracterizaciones del amor que estoy presentado aquí no coinciden plenamente con el modo como el amor se realiza en la vida cotidiana, y que en ese sentido son tipos ideales del amor. Pero no son solo ideales porque no pueden dar cuenta del fenómeno del amor con todas las aristas y variaciones que lo componen, sino también porque son conceptualizaciones de carácter normativo, entendiendo lo normativo como una visión de las cosas que quisiéramos ver hecha realidad (Butler, 2017, p. 39). El papel de los ideales es orientar nuestra acción, trazarle un camino más claro, y guiar la formación de las personas de tal modo que puedan concretan los bienes que esos ideales contienen.

¹⁹ Lamentablemente Fromm (1995), a pesar de contribuir a la aclaración del sentido del amor, limita los potenciales del amor a las parejas heterosexuales. Para él la única salida al aislamiento del hombre es la unión con el sexo contrario, así deja por fuera de la posibilidad de vencer esta limitación a las parejas homosexuales.

En la formulación de lo que he denominado la naturaleza del amor he recurrido a una tradición humanista que ha pensado el amor como un camino expedito al gozo de bienes que los humanos valoramos en alto grado, pero que no han desconocido que el amor debe realizarse en medio de las limitaciones y la vulnerabilidad que también nos caracteriza. El concepto de amor que he presentado aquí reconoce el carácter corpóreo y finito de las personas, la volubilidad de la identidad y también la inseguridad de las promesas que nos hacemos, bellamente lo dice Hacker (2018), el amor nos hace unas presas más fáciles de la fortuna, en la medida en que hemos puesto gran parte de nuestra felicidad en unas personas que son tan vulnerables como nosotros al sufrimiento y cuya presencia permanente nunca podremos dar por sentada (p. 307-308).

Amor erótico: autorrealización y libertad

Anteriormente señalé la importancia que tiene para las personas amar, y especialmente amar a otros. Pero si en nuestra época sigue siendo importante tener unas buenas relaciones con nuestros padres o tener amigos, lo es en mayor medida tener una relación íntima o un vínculo erótico con otro. Hoy como en ninguna otra época gran parte de la felicidad de las personas depende de amar y ser amado eróticamente; los matrimonios y las familias se estructuran generalmente a partir de este vínculo de amor, o las personas esperan que así sea. Como lo han demostrado muchos estudiosos del amor, esta relevancia concedida al amor erótico la hemos heredado del Romanticismo. Hacker (2018), por ejemplo, asevera que únicamente las personas modernas, a diferencia de, por ejemplo, los típicos romanos del siglo I primero AC, hemos terminado por pensar que una vida sin amor erótico es una vida defectuosa, “pensamos en la experiencia de enamorarse, de seguir enamorado y de amar a otra persona como algo intrínsecamente valioso y como parte integrante de una vida humana buena y plena” (p. 277)²⁰.

También Irving Singer (2017, 2009) señala que del Romanticismo hemos heredado tres ideas, que son en parte una radicalización del amor cortés, en las que fundamentamos esa gran importancia del amor erótico en nuestras vidas. La primera es la idea de que una vida sin amor erótico no es completa o no alcanza su pleno sentido. La prédica de los movimientos que lideraron

²⁰ Dice Hacker (2018) que en Grecia era sobre todo la virtud (coraje, la moderación, la justicia y la sabiduría) y el servicio a la polis lo que hacía parte de una vida bien vivida. En Roma, la vida plena estaba vinculada con poner al servicio de la república o del imperio la estima personal y la posición familiar, así como la paternidad de los niños para asegurar la línea familiar. En la Europa cristiana primitiva y medieval, hubo espacio para la lealtad y el afecto entre superior e inferior, pero no para las relaciones amatorias de nuestra época (p. 319- 320). Axel Honneth (2014) también señala que la institucionalización del amor erótico tuvo lugar en el siglo XVIII, ver. P. 141).

la revolución sexual de los años 60 y 70 de que cualquier cosa que excite mucho a las personas es igualmente buena, es una adaptación, o modificación, de la romántica creencia de que por sí misma y en sí misma la pasión es la única que provee la más esencial y más deseada bondad en la vida. (Singer, 2009, p.43). Asimismo, la liberación gay estaría vinculada con esa ampliación de los objetos del amor que sucedió en nuestro pasado más reciente y que resultó de esa creencia de que no importa cuál sea el origen del estímulo, lo importante es la pasión que genera, el bien más supremo. Axel Honneth (2014) también asegura que la lucha de las mujeres y las minorías sexuales en el siglo XX fue esencialmente por hacer valer su derecho al principio romántico, aquel que estipula que la única base para las relaciones íntimas debe ser el deseo sexual y el afecto mutuo (p. 144). Según este principio, las relaciones amorosas deben estar liberadas de cualquier constreñimiento que esté por fuera de los sentimientos de la pareja, por ejemplo, los cálculos materiales de los padres de los amantes; pero además, este principio estipula que los intereses y necesidades sentimentales de los miembros de la pareja tienen igual importancia, es decir, que el cuidado tiene que ser simétrico, sin desventajas para ninguno de ellos. El amor romántico contenía un principio de igualdad que ilusionó a todos aquellos cuyos vínculos siempre se realizaban en medio de la asimetría y la subordinación.

La segunda idea es que el amor es la fusión con una persona, un ser que es el único en el mundo que puede satisfacer nuestras deficiencias, que comprenderá nuestras inclinaciones más profundas; únicamente con esa persona se podrá establecer una comunicación total, puesto que es el otro yo, la otra mitad (Singer, 2017). Vimos ya que esta idea de la fusión ha causado mucha controversia y rechazo entre los más álgidos defensores de la autonomía y la individualidad, aun así, esta idea fantástica de ser uno con el otro, ha sido el combustible de muchas personas para hallar el amor. La tercera idea que hemos heredado del Romanticismo es que el matrimonio debe ser un pacto hecho por amor. Honneth (2014, cap. 6) hace una muy buena reconstrucción de cómo desde finales del siglo XVIII se puso en marcha un proceso de transformación de los vínculos humanos que culminó a mitad del siglo XX con la desestructuración del matrimonio por conveniencia y de la familia nuclear. Hoy rige el principio romántico que, al menos formalmente, ha llevado a que los matrimonios que se pacten estén guiados por el genuino cariño y deseo por el otro; incluso, el matrimonio mismo se ha visto fuertemente cuestionado. Muchas parejas ya no piensan que el matrimonio, o la legalización del vínculo amoroso ante el estado, sea imprescindible

para formalizar o darle estabilidad a la relación erótica, y menos que los hijos tengan que ser el fin de esa relación.

Pero ¿qué es lo que se juega en este tipo de amor que tiene tanta significación para las personas de nuestro tiempo? Parte de la respuesta tiene que ver con el aislamiento y el anonimato en medio del que se mueven las personas modernas, cada vez más desarraigadas de un entorno social y político que les brinde seguridad social y reconocimiento de su dignidad y de sus aptitudes. Nos vemos cada vez más abocados a luchar a partir de nuestras fuerzas individuales para construir una vida que sea más o menos soportable y digna. La compañía de otra persona que desinteresadamente quiera acompañarnos en ese ejercicio de luchar para hacer una vida, y que nos obligue a salir de nuestro aislamiento, aparece como un bien de un valor incalculable²¹.

La socióloga Eva Illouz (2012) señala que a causa del individualismo moderno hay una mayor dificultad de establecer nuestro valor como personas, pese a que también estamos constantemente presionados a diferenciarnos de los demás y mostrar nuestro valor único (p. 151). Hoy vemos el amor justamente como el lugar de esa confirmación de nuestro valor, una confirmación que es difícil de obtener por otros medios debido a lo difuso y a lo inciertos que se han hecho los criterios objetivos en los que también se sustenta el reconocimiento de nuestro valor, como la clase social o el estatus. Por eso Honneth (2014) dice, muy en consonancia con Illouz, que los vínculos personales representan relaciones sociales en las que nuestra naturaleza interna, nuestra individualidad, es liberada por la mutua confirmación (p.132)²².

Es justamente Honneth (2014) quien señala que el amor erótico es tan valioso porque permite un tipo particular de libertad individual, la libertad de auto-realizarnos y auto-confirmarnos en toda la integridad de nuestro ser. Con el afecto y la compañía de nuestros amigos y familiares nuestros proyectos y objetivos de vida se ven alentados y también direccionados por su confianza en nosotros y sus consejos, pero con nuestros amantes, además de la confirmación

²¹ Martha Nussbaum (2001) cree que el propósito de Joyce en su novela *Ulises* era, entre otras cosas, mostrar que solamente a través del amor, del amor corporal, que los humanos pueden encontrar una salida del solipsismo y la soledad y hallar la realidad de otra vida (p. 692).

²² En las reflexiones que hace Kant sobre el amor en la *Doctrina de la virtud* insiste en que el amor recíproco supone mutua beneficencia, gratitud y simpatía, y pone como paradigma de la unión íntima en el amor y el respeto a la amistad. De las relaciones de amistad destaca a la que llama la 'amistad moral', a la que caracteriza como "la confianza total entre dos personas que se comunican recíprocamente sus juicios y sentimientos íntimos, en la medida en que puede coexistir con el respeto recíproco" (Kant, 2008, §§23-47, pp. 316-348). A mi modo de ver, en estas concepciones contemporáneas del amor subyace esta idea de la 'amistad moral'.

del valor de nuestros proyectos de vida y de la voluntad para realizarlos, nos vemos confirmados en nuestra corporalidad, en nuestra naturaleza física, dado que cuando amamos eróticamente nuestra entera identidad física está involucrada. Al amor erótico le es esencial el apego corporal, el deseo de una estrecha cercanía física y el gozo de una intimidad sexual. Entonces, los amantes se complementan y suplementan uno al otro, no solo por promover y soportar la formación ética del otro, sino también y especialmente por satisfacer las necesidades físicas que cada uno ve como especialmente importantes para su propia vitalidad y bienestar (Honneth, 2014, p. 151).

El valor del amor erótico estriba en que la realización de esas necesidades se da en medio de un entorno en el que nuestra vulnerabilidad no se ve amenazada, sino que, por el contrario, podemos despojarnos de los constreñimientos socialmente impuestos y recobrar en el otro, junto con el otro, una pieza de nuestra libertad original (Honneth, 2014, p. 151). El amado se convierte en una fuente de la experiencia de nuestra propia corporalidad, especialmente de nuestra naturaleza necesitada y frágil, la que muchas veces escondemos y disimulamos para evitar la humillación y el daño. Honneth subraya que precisamente las reglas morales que implícitamente hoy rigen al amor erótico son para asegurar que ninguno de los miembros de la pareja tenga miedo de revelarse físicamente al otro “si alguna de las partes viola estas reglas, el otro verá que es motivo suficiente para terminar la relación” (p. 151).

Martha Nussbaum (2001, segunda parte) hace una atrayente defensa del amor erótico basada justamente en su potencial moral, su presupuesto es que este amor es fundamental en la construcción de una psicología razonable que pueda sustentar el proyecto político liberal-democrático. Esta emoción abre la posibilidad para aprender el interés por los otros, para comprometerse activamente en buscar su bien²³. En el amor erótico no solo se respeta el cuerpo del otro, su integridad, sino que se goza con él y en esa complacencia se lo enaltece. El amor apasionado del cuerpo del amado, cuando no se lo instrumentaliza, es la aceptación total de su individualidad, es la aceptación de su incompletitud, precariedad y finitud. Este amoroso aprendizaje sobre la fragilidad humana podría ser muy beneficioso en el trato con el resto de personas con las que intentamos construir una sociedad democrática.

²³ Vale la pena subrayar que en la Doctrina de la virtud, en el primer capítulo, donde Kant considera el deber de amar a los otros, habla del respeto por el otro como de un componente decisivo del amor; pues el respeto es el sentimiento de reconocimiento de la dignidad del otro (Kant, 2008, §23, p.316).

El mismo Honneth (1992; 1997; 2009), para quien el amor erótico es esencial para la estructura de la vida ética democrática, ya había explicado las implicaciones psicológicas y políticas de la aceptación amorosa del cuerpo en sus exposiciones de su teoría del reconocimiento. Allí había señalado que la aceptación de nuestro cuerpo por los seres más cercanos, más íntimos, es fundamental para desarrollar la confianza en sí mismo, y la seguridad de relacionarse con el mundo. Esta aceptación amorosa de nuestra corporalidad es la forma primaria del reconocimiento.

Sin este amor no se pueden desarrollar otras formas de relación consigo mismo como el autorrespeto, la autoestima, en definitiva, no se forma la autoconfianza individual que es imprescindible para la participación autónoma en la vida pública (Honneth, 2009, p. 132-133). La afirmación del cuerpo en el amor erótico se constituye así, en el principio de una aceptación más general del ser humano, una aceptación a la que contribuye en gran medida el amor de los padres en nuestra infancia, cuando estamos tan necesitados de protección, pero que alcanza su culmen cuando tenemos la fortuna de establecer una relación de simetría con otro, ante el que, con plena conciencia, mostramos todo nuestras ansias y fragilidades, y no recibimos una reprensión, sino una apasionada acogida.

Los momentos del amor erótico

Hasta aquí he hecho mucho énfasis en la urgencia corporal de los amantes que es propia del amor erótico, debido a que es este afán lo que lo separa de otras formas del amor interpersonal, como la amistad y el amor parental, con las que comparte el aprecio y la alta valoración del otro, el deseo de compartir experiencias con él y también de procurar su bien. Lo que está prohibido para las relaciones parentales, o lo que no es imprescindible, en las de amistad, el deseo de gozar con la corporalidad y sexualidad del amado, es central de las relaciones eróticas. “El deleite mutuo de los amantes es una alegría en su naturaleza física, en la intimidad que permite y en la consumación que invita”, dice Peter Hacker (2018, p. 322). En síntesis, el amor erótico implica intimidad física y emocional con otro, el deseo sexual se une a la admiración, a la preocupación por el bien del otro, y a la felicidad de tener afinidades con él. Cuando Celie está cerca de Shug, no solo se alegra de escucharla, de verla, como se alegra cuando habla con Sofía, o mejor aún, cuando piensa en su adorada hermana Nettie; con Shug delante “siento que se me endurecen los pezones. Y hasta el granito se levanta” (Walker, 2019, pos. 831). Y al contemplar la mano negra

y delgada de Shug, dice Celie “si no me vigilo cogeré esa mano y me meteré sus dedos en la boca” (pos. 499).

Aunque la necesidad física por el otro nunca desaparece, su intensidad varía con el transcurso de la relación; si el vínculo perdura por muchos años, lo más probable es que la intensidad del deseo sexual disminuya, sin que tenga que implicar su extinción, así como también es probable que la intimidad y la confianza crezcan. Es importante prestar atención a estas variaciones porque permiten entender mejor la naturaleza de este tipo de amor y los bienes que contiene. Lo primero que se debe señalar es que la intimidad corporal con el otro nunca se limita a los encuentros sexuales, y menos a los que se reducen a la genitalidad, ni siquiera en los inicios del vínculo amoroso. Esa atracción física por el otro, la necesidad de su presencia también se manifiesta a partir de gestos muy sutiles, expresiones faciales, miradas, inclinación del cuerpo hacia el amado, roces, apretones de mano, en fin, manifestaciones que indican la importancia física del otro (Honneth, 2014, p. 148). Estos gestos son los que seguramente tendrán más importancia a medida que los amantes pasen más tiempo juntos y a medida que envejeczan y sus necesidades sexuales se vayan transformando. Y a perdurar es a lo que aspiraran los amantes; aunque la relación no dure lo esperado, es inherente al amor el que los amantes se proyecten en el tiempo, el que conciban su vínculo como algo que trascenderá la urgencia inmediata del deseo sexual, es esa proyección en el futuro lo que se constituye en un criterio para diferenciar el amor de romances más pasajeros. “Únicamente donde dos personas acuerdan mutuamente apoyar el desarrollo de la personalidad del otro, aun cuando tome una dirección que no se puede prever, podemos hablar de una relación intersubjetiva que gana el apodo de amor” (Honneth, 2014, p. 148).

Cuando la promesa de permanecer juntos que se hacen los amantes se cumple, a pesar de los cambios físicos, de los cambios de carácter y de las inclinaciones, pareciera que el amor erótico ha perdido su fogosidad inicial, la convivencia seguramente habrá disminuido la urgencia por el otro y también la novedad, que era en parte lo que alimentaba esa urgencia. Sin embargo, son muchos teóricos del amor erótico los que coinciden que sus mayores bienes devienen cuando los amantes se conocen plenamente y han compartido una parte muy importante de su vida diaria. Hacker (2018), por ejemplo, cree que el tipo ideal de amor es el que llama amor de compañeros (*companionate love*), el que logran construir aquellos que trasiegan gran parte de sus vidas juntos. Después de que ha pasado la pasión inicial, estos amantes logran construir una convivencia en la

que prima el cuidado, la simpatía y la comprensión, y en la que el afecto y la consideración son constantemente renovados. Este amor de compañeros es el más exigente, pero a su vez, su fuerza creadora es mucho más profunda porque sus bienes tienen un efecto más duradero en el carácter y en la vida de los amantes²⁴.

Nussbaum (2001) es enfática en señalar que un amor que reniegue de la cotidianidad del compartir, de su carácter anodino y a veces tedioso, no le permitirá nunca a los amantes conocer y aceptar el carácter material, vulnerable y variable de sus amados. A la luz de la novela de James Joyce, Nussbaum llega a la conclusión de que las cosas grandiosas del amor no se pueden disfrutar sin las que son menos atractivas (p. 693). Honneth (2014) apunta que es la convivencia la que permite construir una comunidad de memoria en la que cada uno de los amantes encuentran consuelo y sentido a sus vidas, y Singer (2017), quien está convencido de que el enamoramiento merece también considerarse una forma de amor, concuerda en que el amor que perdura, al que llama seguir enamorado, es “tal vez, la forma de amar más significativa para el hombre y la mujer. Para la mayoría de la gente puede ser su única oportunidad de hallar la armonía con otra persona” (cap. 10, párrafo 6).

Voy a acudir justamente a Singer (2017) para hacer una caracterización más detallada de estas transiciones del amor, lo que permitirá ver que el amor erótico es un fenómeno muy complejo, con múltiples facetas y placeres, pero que independientemente de su manera de concretarse siempre entraña un serio compromiso moral con el otro, el que se acrecienta cuando más nos involucramos con él.

Para trazar las variaciones del amor erótico, Irving Singer (2017, cap. 10) propone tres estados: el enamoramiento, al que también llama pasión romántica, porque fue este estado el que mayor exaltación recibió por parte del Romanticismo, especialmente el de finales del siglo XIX; el estar enamorado, y el seguir enamorado, al que también nombra pasión conyugal porque es el

²⁴ Hacker (2018) dice que el amor de compañeros es creativo en tres aspectos: primero, mejora nuestra vida, no ya porque vemos el mundo más luminoso, como acontece cuando recién nos enamoramos, sino porque construimos una relación muy sólida con otro que nos exige la superación del egoísmo y la excesiva concentración en nuestros intereses; segundo, solo este tipo de amor permite la construcción de un escenario en el que los amantes pueden crearse a sí mismos como compañeros, a partir de un apertura amorosa al otro, de la mutua dependencia y de la mutua alegría. Esta recreación que los amantes hacen de sus vidas implica una auto-transformación y el desarrollo del carácter. Tercero, este amor es una relación de un valor intrínseco, valor que se crea en el diario vivir de una pareja a partir de infinitas acciones que expresan cariño y amor y por los momentos de alegría y de tristeza compartidos (p. 322).

amor que viven los que formalizan su amor a partir de un compromiso que casi siempre tienen unas exigencias legales como las que implica el matrimonio. Como ya lo expresé, lo que varía entre estos estados no es solo el grado de la intensidad del deseo, sino también el grado de compromiso con la persona amada, cuando el vínculo amoroso trasmuta al seguir enamorado, la implicación con la vida del otro se hace más profundo y sin embargo, los amantes se integran nuevamente al mundo social, del que el enamoramiento los había aislado. Singer es muy enfático en que si bien estos estados pueden pensarse como una progresión, de un amor en un estado embrionario a un tipo de amor más maduro, no todos los amores viven estos tres estados, hay relaciones amorosas que no pasan por el enamoramiento²⁵, así como hay muchas otras que no culminan en el seguir enamorado. “Los tres tipos de amor, por lo tanto, lógicamente son independientes entre sí” (Singer, 2017, párrafo 19.47)²⁶. Hacker (2018), quien aprueba esta caracterización de Singer, y hace sus propios desarrollos siguiendo esta línea, también es enfático en señalar que podemos llegar amar a alguien muy profundamente “sin ninguna pasión erótica o anhelo, como en los casos de lo que, desde el Renacimiento, se ha llamado erróneamente amor platónico (por ejemplo, el amor de Miguel Ángel por Vittoria Colonna que se expresa en sus sonetos)” (p. 286). No está demás decir también que la pasión erótica en sí misma no constituye al amor erótico “los seductores pueden sentir deseo sexual e incluso pasión erótica por alguien sin estar enamorado de su víctima (Don Juan; Pechórin en El héroe de nuestro tiempo de Lermontov)” (Hacker, p. 286).

El enamoramiento es el momento de la conmoción ante la presencia del otro y ante la novedad que representa, literalmente es el momento de la caída (*falling in love*), en el que somos arrebatados por el otro, por su encanto y maravillosa personalidad, es cuando más ardientemente deseamos sexualmente al otro. Es en este momento que se revela que el amor es también una pasión, es decir, algo que, en parte, nos acaece y no que decidimos. Si bien el amor, como toda

²⁵ La idea de que todo amor erótico pasa por estos tres momentos es una creencia muy popular del ideario romántico de nuestra cultura.

²⁶ Dice Singer (2017) que “entre el estar enamorado y el seguir enamorado puede existir una continuidad más regular. La devoción que a veces observamos en parejas mayores puede haber resultado de que *alguna vez* estuvieron enamorados. Tal vez no sea evidente a simple vista porque la intensidad de su vinculación sexual hace mucho que ha cedido su lugar a un tipo de intimidad más serena. También es posible, por otra parte, que nunca existiese antes dicha intensidad. Seguir enamorado requiere la capacidad para apreciar a otra persona y esto no presupone una pasión previa en la relación con ella” (cap. 10, párrafo 19.45).

emoción, está fundamentada en razones cuya razonabilidad y racionalidad podemos evaluar, y que, en ese sentido, nuestra voluntad tiene un papel que cumplir, y que además lanzarnos a la conquista de ese esplendoroso ser siempre implica decisión y elección, esto no elimina el hecho de que nosotros no podemos decidir de quien enamorarnos y tampoco cuándo. Encontrar a alguien que despierte tal asombro siempre está sujeto al azar y también a una red de intereses, deseos y creencias que componen nuestra biografía de las que a veces no somos muy conscientes. Por eso dice Singer que enamorarse es volcánico, es “un suceso dramático, con frecuencia traumático y que, a menudo, causa problemas para las habituales formas de conducta” (Singer, 2017, parágrafo 19.35).

Estos problemas estarían relacionados con la desorganización de los valores que tenía la persona antes de enamorarse. Tanto en el enamoramiento como en el estar enamorado, los viejos intereses se reorientan, y esto implica no solo cancelar compromisos dispersos, sino reorganizar la jerarquía de los afectos, el amor que se sentía hacia los padres, los amigos, los amantes anteriores se ponen en un segundo plano y toda nuestra devoción se concentra en el amado. Singer (2017) nos alerta de que el enamoramiento consigue todo esto desarraigando a los amantes y aislándolos de las demás personas, pero también, que es en este momento cuando se inicia el proceso de recreación, “la creación, de hecho, de un nuevo mundo”. También es en esta etapa cuando más fuertemente cobra sentido la idea de la fusión. A diferencia de los críticos de la imagen de la fusión, para Singer esta es una metáfora muy pertinente para dar cuenta de esas experiencias tan intensas que viven los amantes y de esa ilusión que les produce ese mundo nuevo que se ha formado con su encuentro, para el autor, es simplemente un lenguaje para expresar el ardor de la pasión y el sentimiento de unicidad y no implica que los amantes desconozcan que, a pesar de sentirse tan cercanos a otro y de férreamente pensar que nada los podrá separar de su objeto de amor, tendrán que vivir sus vidas separadas (Singer, 2017, parágrafo 19.96). Cuando piensan en la fusión, los amantes no necesariamente quieren desconocer la individualidad del otro, sin la que no podría haber reciprocidad, sino que más bien quieren nombrar la experiencia de compartir su yo con otro, un yo que ha experimentado unos cambios que se deben al influjo del amado.

A pesar de esta reinterpretación del concepto de fusión y de darle validez a esa experiencia, Singer (2017) no niega que efectivamente el enamoramiento puede conducir a una fijación obsesiva con el otro que en muchas ocasiones lo lleva a desatender otras preocupaciones o que lo

puede conducir a la asfixia de la individualidad del otro; la misma intensidad de la pasión también pueden conducir a juicios engañosos sobre el amado y la inmensa alegría que produce el descubrimiento de un horizonte de nuevas posibilidades emocionales pueden crear equívocos sobre la durabilidad de la relación. En muchas ocasiones los enamorados están convencidos de que han encontrado la persona con la que podrán compartir su vida entera. “Enamorarse no sólo es una explosión emocional, sino que es, asimismo, una catexis basada en la seguridad casi mágica —y, por lo tanto, peligrosa— de haber encontrado al fin a la persona que puede hacer que valga la pena vivir” (Singer, 2017, parágrafo 19.37).

Entonces, aunque Singer (2017) no considera el enamoramiento como un estado patológico o como una enfermedad emocional, como sí lo hacen Freud y la novelista Madame de Lafayette, entre muchos otros, no tiene reparos en hablar del enamoramiento como una especie de intoxicación, y de un estado en el que la mente no es muy lúcida, “un estado afectivo en el que la gente cae a menudo y del que salen pronto y, posiblemente, lamentan la experiencia” (parágrafo 19.96). Singer abre así la posibilidad de que el amor, especialmente en su etapa de enamoramiento, le sean inherente ciertos peligros, por la intensidad de la pasión que conlleva, pero, por otro lado, vincula estos peligros con las situaciones de crisis por las que usualmente están pasando los que se enamoran. Para él, la adolescencia es el estado por excelencia del enamoramiento, cuando se produce el despertar erótico y cuando se cuestionan todos los valores; también es muy frecuente que las personas se enamoren cuando sus sociedades atraviesan una crisis de valores o cuando estos cambian con frecuencia.

Por otra parte, los adultos también se enamoran, pero este sentimiento se hace avasallante cuando tienen un inmenso anhelo de cambiar de identidad, o de acentuar una identidad que no esté acechada por tanta incertidumbre; ven en esa hermosa aparición que es el amado como la mejor salida a esa encrucijada existencial. Vamos a ver que esta es en gran parte la tesis del feminismo, la propensión de las mujeres al enamoramiento tiene mucho que ver con su mayor vulnerabilidad política y social respecto a los hombres en las sociedades patriarcales y con la necesidad afianzar su propio valor.

A pesar de la vinculación del enamoramiento con situaciones de mucha incertidumbre y de las trampas a la que nos podría conducir, Singer le concede un valor importante, es el estado del amor erótico que nos lleva a experimentar una exaltación y un éxtasis que muy pocas experiencias

pueden permitirnos sentir. “Aunque la desintoxicación corporal que viene más tarde puede ser extremadamente dolorosa, ninguna emoción, exceptuando, quizá, a la experiencia mística, puede igualar este sentido de alegría y de abandono extático, este sentimiento de unidad total, eterna y liberadora” (Singer, 2017, párrafo 19.32).

El estar enamorado es una etapa que requiere de una mayor continuación del vínculo de amor, es menos efímera que el enamoramiento. En este momento la voluntad tiene una mayor incidencia, ya no solo para comprometerse con el otro a vivir el fulgor de la pasión, sino para dar los pasos que permitirán empezar a consolidar ese mundo que se ha creado con el encuentro. Es en este momento cuando los enamorados empiezan a conformar una unidad social al interior de una comunidad, o cuando inician lo que Singer (2017) llamar una fusión perdurable. Si bien este estado no es tan violento como el enamoramiento, es el deseo sexual y la exploración interpersonal la que sigue inspirando ese anhelo de construir un mundo conjunto. La diferencia entre el estar enamorado y el seguir enamorado es que, si bien cuando se está enamorado se crea realmente un vínculo con el otro, este es un vínculo que todavía separa a los amantes de su medio social, la irrupción de terceras personas en ese espacio o ámbito que los amantes construyen para vivir su amor es considerado como una ofensa (Hacker, 2018, p. 285). Seguir enamorado, en cambio, “hace posible que la pareja perdure dentro del mundo y sin limitación alguna”. Otra diferencia entre estos dos momentos del amor, es que en el estar enamorado la intimidad puede no estar basada todavía en mucha experiencia conjunta o en la coincidencia de intereses, sin embargo, es en el estar enamorado cuando ya se ha iniciado una fusión perdurable, “al haberse integrado (en cierta medida) el lazo libidinal en el propósito de llevar una vida juntos” (Singer, 2017, párrafo 19.43).

Finalmente, el seguir enamorado exige que el vínculo de amor se expanda más aún en el tiempo de tal modo que se puede llegar a alcanzar una mayor comprensión del ser amado. Este estado del amor podría estar representado por personas que pasan una buena parte de su vida juntos, sin embargo, es bueno enfatizar que no es solo el hecho de convivir muchos años con otro lo que permitiría esta forma del amor, se trata más de compartir un tiempo que permite construir experiencias que son transformadoras para los amantes y que le dan un sentido vital a sus existencias, la formación de un hogar, proyectos profesionales, la crianza de los hijos, sea lo que sea que compartan, en esta etapa el vínculo ha alcanzado una importancia tal que las personas empiezan a definirse en función del afecto de su amado. El seguir enamorado implica sentir aprecio

por esa experiencia conjunta que constituye la vida compartida con la otra persona y, asimismo, apreciar a esa persona particular que la ha vivido con nosotros. En este momento se ama al otro en todas sus transformaciones y, a veces, a pesar de ellas, “en esta etapa se manifiesta una lealtad fundamental por esa persona tal como es, con verrugas y todo” (Singer, 2017, párrafo 19.42).

Es posible que en este momento del amor el apremio sexual haya experimentado una gran disminución y que, a veces, ronde el aburrimiento o el cansancio, pero esto no significa que no existan otras formas de pasión y de fruición, y que no se sigan experimentando momentos de pasión sexual, pues finalmente, como lo señala Singer, los esposos o compañeros se habrán convertido en el principal vehículo de la expresión libidinal. En este estado del amor, los amantes son también grandes amigos, el afecto y la interdependencia puede ser de una mayor profundidad y también intensidad, de modo que no es extraño que haya momentos “de una intensa excitación fisiológica, de ternura y de sexualidad, de ansiedad y de alivio, de altruismo y de celos” (Singer, 2017, párrafo 19.29). Muy seguramente es en el tiempo de seguir enamorados que mejor se realiza esa combinación valorativa del conferir valor y de la apreciación, pues es solo esa mirada bondadosa y creativa en la que consiste el conferir la que permite que veamos como un ser entrañable y bello a aquél que con el paso del tiempo ha sufrido profundas transformaciones físicas²⁷; y es la apreciación la que ha permitido confirmarle al amante que su compañero es un ser invaluable por el que vale la pena el gran compromiso que implica el amor. En el seguir enamorado hay un mayor equilibrio entre estos dos componentes de la valoración, mientras que en el enamoramiento la balanza parece inclinarse del lado del conferir valores (Singer, 2017, Conclusión, párrafo 20.03).

²⁷ El efecto que tiene en nuestra mirada el conferir valor es muy bellamente ilustrado por José Saramago (2010) en su novela *Memorial del convento*. En esta novela describe el encuentro de dos amantes que han permanecido juntos por mucho tiempo y que después de estar separados por un tiempo vuelven a encontrarse:

Baltasar, no parece el mismo, Baltasar, pero esto es defecto de los ojos que usamos, porque ahí viene una mujer, y donde nosotros veíamos un hombre viejo, ve ella un hombre joven, el soldado a quien preguntó un día, Cuál es su gracia, o ni ve siquiera a ése, sólo a este hombre que baja, sucio, canoso y manco, Sietesoles de apodo, si lo merece tanto cansancio, pero es un constante sol para esta mujer, no porque siempre brille, sino por existir, escondido de nubes, tapado de eclipses, pero vivo, Santo Dios, y le abre los brazos, quién, los abre él a ella, los abre ella a él, ambos, son el escándalo de Mafra, que se agarren así en la plaza pública, y con edad de sobra, quizá es porque nunca han tenido hijos, o tal vez se ven más jóvenes de lo que son, pobres ciegos, o puede que sean estos dos los únicos seres humanos que como son se ven, es ése el modo más difícil de ver, ahora que están juntos hasta nuestros ojos son capaces de ver que se han vuelto hermosos. (p.404-405).

Sin embargo, para Singer (2017) los tres modos en los que se realiza el amor erótico son verdaderos y válidos, cada uno es un tipo de pasión distinta que tiene mucho valor para los amantes, lo que varía es que solo en el estar enamorado y el seguir enamorado se puede dar una unión prolongada y permanente, a la que es posible transitar si se confirman las compatibilidades, pero también si hay mutuo respeto, lealtad y consideración. Pero el enamoramiento ya contiene los bienes que hacen del amor un fenómeno moral y libertario: sus valores de redención y su fuerte poder de conferir importancia a alguien. Y aunque el enamoramiento no trascienda, ya entrevé y aspira a esa nueva comunidad que conforman los amantes, comunidad a la que Singer no tiene reparos en llamar fusión. En conclusión, Singer se resiste al ejercicio esencialista de reducir el amor a una sola posibilidad, “Ya sea como un ideal o como un estado humano que suele ocurrir en la experiencia ordinaria, no podemos identificar al amor con uno de los tipos más bien que con los otros dos. Además, cada uno de ellos tiene ventajas, así como riesgos” (párrafo 19.49).

El amor erótico y las mujeres

Con algo parecido a este amor erótico cuya riqueza y posibilidades describe tan bien Irving Singer (2017) es con el que sueñan muchas mujeres de nuestro tiempo, aunque no siempre puedan articular tan sistemáticamente las cualidades de ese amor que anhelan. Lamentablemente para muchas, sus relaciones amorosas están lejos de realizarse siguiendo los parámetros que deben regir el amor, y no son más que tristes sombras de esa experiencia de libertad. Han sido las feministas quienes, desde distintas perspectivas, se han esforzado en explicar por qué para las mujeres el amor erótico, especialmente con hombres, es una experiencia que produce sufrimiento, por qué en vez de fortalecerlas, las disminuye, las apoca, las enferma y en algunos casos, las mata. El feminismo problematiza el amor haciendo énfasis en la incidencia que tiene el género, o el modo como hombres y mujeres construyen su identidad a partir de los asimétricos lugares que ocupan en las sociedades patriarcales, a partir del cumplimiento de una serie de tareas, de roles y de modos de actuar que serían acordes a su sexo.

Por su género, las mujeres ocupan un lugar inferior en la jerarquía social, lugar que las condiciona fuertemente en todo lo que hacen en la vida, incluyendo la experiencia de amar. Florence Thomas (1994), una de las investigadoras pioneras del feminismo en Colombia, muy agudamente señala que no es lo mismo vivir el amor desde la masculinidad en una sociedad patriarcal en la que los hombres se conciben como seres completos, que vivirlo desde una

feminidad definida como “ausencia de”, “carente de” y doblemente alienada (p.85). Estas posiciones asimétricas implican que se aprende las emociones de un modo muy distinto, y el caso del amor es representativo de esa diferencia. Para las mujeres, a diferencia de los hombres, amar significa fundamentalmente ser, alcanzar la calidad de personas. Thomas reconoce que en todos los seres humanos el amor nace del deseo y la carencia, o de la vulnerabilidad humana, pero en las mujeres se alimenta además de la debilidad e indefensión que se le asigna al género femenino; es decir, todas las personas son vulnerables, pero las mujeres por el hecho de serlo lo son por partida doble, y a veces hasta triple, si pertenecen a las clases pobres o a grupos étnicos marginados.

Esta crítica al amor que las feministas realizan denunciando la fuerte determinación del género en la experiencia del amor, se fundamenta en el presupuesto que expuse atrás con la historia de Harpo y Sofía de que el amor erótico nunca podrá vivirse plenamente mientras existan las desigualdades sociales y políticas entre hombres y mujeres y mientras cada uno de los géneros reciba un valor diferente, siendo el género masculino el de mayor valor. De este modo, se van a oponer a la idea de que el amor pueda, por sí mismo, vencer o superar las desigualdades que existen entre hombres y mujeres, una idea que, por ejemplo, Singer defiende (2017), pero también muchos discursos que circulan en la cultura de masas. Para Singer es falso que el amor no pueda darse en las condiciones de vida actual y apela al poder que subyace en el amor mismo para transformar esas desigualdades:

Y es que si el amor es, en verdad, un intercambio mutuo, un compartir el yo mediante el cual los amantes participan del ser del otro, entonces supera varias de las desigualdades que pudieron haber separado a los amantes con anterioridad. De hecho, ésta ha sido la historia del amor en el mundo occidental (Singer, 2017, cap. 10, parágrafo 19.129).

El argumento de Singer (2017) es débil en varios aspectos. Primero, porque cree que la intensidad de la experiencia amorosa y la libertad que contiene puede compensar la ausencia de la libertad de las mujeres en el mundo civil y político, por eso se atreve a decir que, aunque las damas del medioevo estaban despojadas del derecho de escoger marido, esta injusticia quedaba rectificadas hallando el amante que quisieran.

Terminara o no colocada sobre un pedestal de adulación poética, la dama podía sentir que su falta de poder en la sociedad se veía compensada y, posiblemente,

superada por su acceso a la realización que el amor en sí proporciona. En el siglo XIX, el amor romántico hacía extensivo este esquema igualador a todas las mujeres sin importar su alcurnia o su riqueza (cap. 10, parágrafo 19.129)²⁸.

Como veremos en el siguiente capítulo, la lucha de las mujeres ha sido por la igualdad de derechos, por tener un mundo emocional más rico y por la posibilidad de tener una incidencia real y efectiva en el mundo público, de este modo, aunque el amor erótico sea una experiencia muy enriquecedora nunca puede reemplazar ni suplantar esas otras experiencias de libertad. Las mujeres del medioevo vivían el amor, pero lo hacían a escondidas, y lo más importante, este amor no las liberaba de la subordinación a su señor. Pero en lo que más se equivoca Singer es en creer que sin cambios en el mundo legal y social, y en los hábitos de las personas el amor puede ser una experiencia completamente vital. Por eso de manera poco convincente sigue defendiendo la idea de que las feministas

Ignoran la posibilidad de que el amor de una mujer por un hombre pueda ser una experiencia liberadora, mientras que el amor de un hombre por una mujer pueda convencerlo de que ni ella ni ningún otro miembro de su sexo merece ser tratada como una criatura inferior (Singer, 2017, cap. 10, parágrafo 19.130).

Es la historia la que muestra que, aunque las mujeres han amado mucho a sus hombres, los han cuidado y han evitado hacerles daño, su situación de dominación no ha sido superada aún. Y aunque sin duda, hay experiencias reales en que hombres machistas son transformados por el amor erótico, la transformación de la actitud sexista y machista no debería estar puesta únicamente en las manos individuales de mujeres, quienes terminan agotadas de tal proceso educativo. Además, Singer (2017) cae en el mismo error que él y otros más le han criticado a Erich Fromm (2005), la idea de que si se ama a una persona en consecuencia se ama al resto de la humanidad. El que un hombre machista y misógino ame a una mujer no lo lleva automáticamente a tratar con respeto al resto de mujeres.

En el último capítulo mostraré cómo muchos hombres que son violadores y acosadores, tienen relaciones muy “buenas” con sus esposas, por lo menos no las violan, e incluso las cuidan

²⁸ De una opinión muy diferente es Eva Illouz (2012), quien dice: “no debemos olvidar que las mujeres del pasado, por más que se les rindiera culto, se encontraban en un estado de dependencia o, incluso, de postración cuyo fin no merece nuestros lamentos” (p. 310).

y son muy cariñosos con ellas. El mismo Singer (2017) en medio de sus argumentos, algo contradictorios, aprueba esta idea

Aunque los hombres dominen a las mujeres en general, mientras distinguen a una mujer excepcional que puede, incluso, convertirse en una diosa para ellos, también experimentan la alegría de conferir valor gratuitamente. Ésa es una facultad humana que no está limitada por el sexo (cap. 10, parágrafo 19.135).

En definitiva, Singer (2017) tienen razón al señalar que hoy por hoy, en condiciones de desigualdad social, las personas se siguen enamorando y siguen cultivando relaciones de cariño y de una profunda compenetración física con otros, también está en lo cierto en que el amor erótico tiene un contenido igualitario que podría contribuir a erosionar al patriarcado, y que es una mejor persona un hombre que ama al menos a una mujer a aquel que las desprecia a todas; pero las feministas tienen razón en señalar que si esas relaciones no se ajustan del todo al ideal del amor erótico es en gran medida por causa de esas diferencias de poder y de estatus que existen entre hombres y mujeres. También tienen razón en que es importante problematizar cómo esas formas de poder ponen en gran riesgo la experiencia del amor y de la libertad de las mujeres.

Habría que decir que las relaciones íntimas que son más democráticas son aquellas en las que los miembros que las componen están más emancipados en términos sociales y políticos, o los que tienen más conciencia de la importancia de la libertad, de este modo el amor todavía sigue siendo una experiencia para los más privilegiados, y ni si quiera lo es por completo. Veremos que la politóloga Anna G. Jónasdóttir (2018, 2011, 1993, 1988), después de analizar sociedades tan igualitarias como las escandinavas, va a llegar a la conclusión de que allí es justamente el amor, las relaciones de amor entre hombres y mujeres, las que siguen sosteniendo el patriarcado, para ella el amor se convirtió en el último reducto del patriarcado.

Singer (2017) también tiene razón cuando critica a algunas feministas que equivocadamente han señalado que las mujeres aman mejor que los hombres o, cuando dice, para justificar el modo tosco de amar de los hombres, que las mujeres también tienen confusiones sobre lo que las lleva a amar, como cuando desconocen que sus impulsos libidinales están a la base de su enamoramiento. Es cierto, no hay nada en la naturaleza de las mujeres que las haga amar más y mejor, como tampoco hay nada en los hombres que les impida aprender a amar. Si en alguna medida las mujeres han llegado a ser más empáticas, más dedicadas a sus amantes, más propensas

a renunciar a sus propios proyectos en favor del bienestar de la pareja, ha sido por la educación y la cultura, si los hombres no lo hacen también es por la cultura, “a los hombres del mundo occidental les han alentado, a menudo, a esconder sus tendencias a la ternura o a lo emocional” (Singer, 2017, cap. 10, párrafo 19.135). Y sin duda, las mujeres tienen muchas confusiones sobre el amor y muchas aman pésimamente, poniendo en juego su integridad, pero en medio de estos enredos las grandes perdedoras siguen siendo las mujeres. En general, son las mujeres las que son más explotadas en su capacidad amorosa, y en su disposición al compromiso, son las que tienen menos recursos simbólicos, económicos y sociales para reponerse de una ruptura, pero, sobre todo, son las que terminan padeciendo las peores formas de violencia y exterminación cuando el amor confuso de los hombres se convierte en una excusa para la dominación.

En ese sentido, es mucho más agudo Honneth (2014) cuando señala que si bien ya en el siglo XIX se había puesto en marcha la institucionalización social del principio romántico que instauraba la igualdad entre los sexos al interior de las relaciones íntimas y matrimoniales, esta democratización no se realizó verdaderamente sino hasta muy entrado el siglo XX. El principal obstáculo para que se cumpliera la igualdad entre hombres y mujeres fue justamente el acatamiento de los roles tradicionales y la violencia masculina, en esas condiciones, dice tajantemente Honneth, “difícilmente se puede hablar de la libertad intersubjetiva que Hegel y sus contemporáneos tenían en mente cuando elogiaban las nuevas formas de interacción entre los sexos” (p. 144). Si bien Honneth peca por su optimismo al pensar que las mujeres, los homosexuales y las lesbianas son más libres hoy de vivir el amor sin tanta violencia y trabas sociales²⁹ y que los obstáculos para amar tienen otras fuentes sociales y económicas, no se equivoca al enfatizar la importancia del contexto cultural y político para que las relaciones afectivas sean realmente liberadoras.

La postura de Honneth (2014) se puede sintetizar del siguiente modo: el amor erótico emancipado está estructurado por una serie de reglas normativas, lo que lo hace ser en sí mismo un fenómeno moral, pero en la contemporaneidad hay circunstancias sociales que evitan que esas

²⁹ Dice Honneth (2014) que “Al mismo tiempo, ciertamente no sería prematuro decir que, en las sociedades occidentales contemporáneas, las relaciones íntimas de duración limitada representan ahora para los todos los sujetos maduros una posibilidad por derecho propio, independientemente de su orientación sexual. Somos libres tanto legal como culturalmente para unirnos a hombres o mujeres por quienes nos sentimos sexual y emocionalmente atraídos” (p. 145). En parte Honneth puede ser excusado porque advierte que está hablando de las sociedades avanzadas de occidente, en las que las mujeres y las minorías sexuales cuentan con mayor libertad y con un mayor reconocimiento de sus derechos. En ese sentido, la teoría no describe bien lo que pasa en países como los de la región latinoamericana.

reglas normativas puedan ponerse en juego y de este modo ponen en peligro la experiencia del amor. Las circunstancias a las que alude Honneth están estrechamente vinculadas con lo que denomina la remodelación capitalista de la subjetividad debido a la autonomización y expansión del mercado capitalista al resto de las esferas de la vida humana (Honneth, 2014, p. 153-154). La fuerte injerencia del mercado capitalista en la vida de las personas socava las relaciones íntimas fundadas sobre el amor erótico debido a que roba a los sujetos las disposiciones requeridas para establecer lazos afectivos a largo plazo (Honneth, 2014, p. 154). Los individuos han visto disminuida la capacidad para auto-restringirse, el proyecto profesional ha adquirido una suma importancia y cada vez exige mayor movilidad, flexibilidad y constante disponibilidad, lo que dificulta el cumplimiento de las obligaciones recíprocas de soporte y cuidado de las relaciones íntimas “obligados por la des-diferenciación del trabajo social para estar constantemente disponibles, los miembros de la sociedad son cada vez menos capaces de aceptar las dependencias difícilmente calculables asociadas con el mantenimiento de los lazos personales” (Honneth, 2014, p.154).

Las pensadoras feministas comparten la postura de Honneth (2014) de que hay circunstancias que están por fuera del vínculo amoroso y de su capacidad emancipadora que no solo traban su realización, sino que pueden dañarlo gravemente, pero a diferencia de él, siguen enfatizando en el aspecto de la desigualdad que existe entre hombres y mujeres a causa de su género y del patriarcado. Para las feministas contemporáneas esa desigualdad no ha sido superada, y en esto no se equivocan, por lo menos en nuestra región latinoamericana la dominación masculina no ha sido exterminada y por momentos parece que se estuviera exacerbando, debe ser porque sus efectos se han hecho más visibles. Es innegable que mujeres y hombres sufren los efectos de la colonización de la vida social por el mercado capitalista, pero dado que la desigualdad entre los géneros persiste, las mujeres padecen más agudamente sus efectos. El trabajo de Eva Illouz *Por qué duele el amor* (2012) ilustra excelentemente esa interrelación entre los imperativos del capitalismo y el patriarcado.

En primer lugar, Illouz (2012) advierte al feminismo que es un error pensar que el anhelo de amor de las mujeres se deba únicamente al patriarcado, o a la condición de vulnerabilidad en que este pone a las mujeres, la que las llevaría a resarcirse de su debilidad a través del amor de un hombre.

Explicar el deseo de las mujeres únicamente a partir del dominio patriarcal sería desconocer la necesidad existencial de los humanos de compañía, de la que ya hablara en el anterior capítulo, pero más aún, sería desconocer la importancia histórica que adquiere el otro en la afirmación del propio valor. Mujeres y hombres por igual requieren del reconocimiento de los otros para afirmar su identidad. Pero a pesar de estas acertadas advertencias, Illouz (2012) va a acordar con el feminismo en que son los hombres los que siguen controlando el campo sexual y amoroso (p. 204), o el ámbito en el que se gestan y se realizan las relaciones afectivas y sexuales; son ellos los que predominantemente imponen las pautas para el reconocimiento y el compromiso, de ahí que ese auto-restringirse del que habla Honneth (2014) haya sido una condición que han puesto los hombres en el centro mismo de las relaciones de amor.

Illouz (2012), como Honneth (2014), señala que las personas de la modernidad viven en medio de una tensión debido al choque de dos necesidades esenciales: por un lado, la inmensa necesidad que tienen de los otros para afirmar su propio valor y para gozar de la libertad social, y por el otro, la constante exaltación y fomento de la autonomía que ha impuesto las dinámicas capitalistas, especialmente el consumismo. La tensión se crea porque la autonomía ha empezado a entenderse como ausencia de compromisos con el otro y como un bastarse a sí mismo a partir de las propias fuerzas y capacidades, de este modo la autonomía se habría convertido en algo opuesto al reconocimiento. Se podría formular del siguiente modo: la autonomía, entendida como libertad total, ha desplazado a la autonomía moral, a la que le es esencial el sometimiento a unas máximas morales que limitan las propias acciones en procura del bien de los demás.

Pero la socióloga va más allá de Honneth (2014) al señalar que esa tensión entre reconocimiento y autonomía la viven más agudamente las mujeres y padecen más sus efectos negativos. Y es así porque los hombres pueden

Respetar el imperativo de la autonomía de modo más estable y durante un lapso más largo de sus vidas, con lo cual pueden también ejercer la dominación emocional sobre el deseo femenino de apego, obligando a las mujeres a acallar ese deseo y a imitar el desapego masculino y la búsqueda de autonomía propia de los hombres (Illouz, 2012, p. 184)''.

Si los hombres pueden ejercer un mayor control en las relaciones amorosas y pueden imponer como criterio esencial de ellas esa distorsionada idea de autonomía es porque al contar con más posibilidades para acceder a los canales públicos de reconocimiento, al seguir

conservando más autoridad que las mujeres, su valor propio no depende exclusivamente del amor. La tesis de Illouz (2012) es que el estatus de los hombres hoy ya no depende tanto del matrimonio y de su capacidad para formar una familia, tener descendencia y ejercer autoridad al interior del hogar, como sí lo fue para los hombres de los siglos XVIII y XIX, sino de su éxito económico en las organizaciones económicas, de la movilidad social y la autonomía psicológica (p. 105). Esta última tiene que ver con la capacidad de acumular experiencias sexuales o de establecer múltiples relaciones de tipo sexual sin comprometerse social ni afectivamente con ninguna de ellas.

Las mujeres, por el contrario, además del amor, carecen de otros puntos de anclaje de naturaleza social sólidos y claros a partir de los cuales obtener valor propio (Illouz, 2012, p. 202). Pero además del deseo de cariño y de esa mayor necesidad de reconocimiento por parte de un compañero sentimental, Illouz considera que la gran mayoría de mujeres heterosexuales siguen deseando ser madres, anhelo que las hace más dependientes de relaciones exclusivas y comprometidas (p. 104).

Entonces los hombres ejercen un dominio sobre las mujeres al imponer un concepto de autonomía que las perjudica porque desconoce su anhelo de reconocimiento y porque problematiza el modo como se les ha enseñado a amar “o sea, exhibiendo abiertamente su cariño y sus cuidados hacia el otro” (Illouz, 2012, p. 199). Inspirada en el concepto de violencia simbólica de Pierre Bourdieu, Illouz va a llamar dominación emocional a esta imposición por parte de los hombres de las reglas de juego en el campo amoroso. Al utilizar este concepto, Illouz además de querer señalar la imposición masculina del desapego emocional y del control de las posibilidades de las mujeres de tener relaciones comprometidas, también quiere subrayar la aceptación y promulgación por parte de estas de unas reglas que son desventajosas para ellas.

Lo que quiere decir Illouz (2012) es que, aunque las mujeres padecen mucha incertidumbre y decepciones por estas reglas del juego amoroso, muchas de ellas consideran que el amor se da cada vez más en un campo de juego donde son tan libres y autónomas como los hombres. En búsqueda de libertad y de mayor igualdad con los hombres, las mujeres terminan por aceptar su concepto de autonomía y además de eso acceden a imitarlos³⁰. A esa incapacidad de ver que el

³⁰ “Sin embargo, se podría objetar mi análisis con el argumento de que, desde la década de 1970, la sexualidad femenina también se ha vuelto cada vez más acumulativa, con lo que la emocionalidad y la sexualidad de las mujeres resultan mucho menos monolíticas de lo que indicaría la descripción anterior. En efecto, algunas mujeres han adoptado la sexualidad acumulativa como un estilo de vida emancipado, como resultado de nuevos mandatos que

modo como definimos el valor y la realidad nos pone en peligro, porque estamos utilizando el punto de vista de los que nos dominan y estamos defendiendo sus intereses, es a lo que se ha denominado como violencia simbólica:

Como resulta obvio, los hombres dominan las normas para el reconocimiento y el compromiso. El dominio masculino toma la forma de un ideal de autonomía al que las mujeres se han suscrito por medio de la lucha por la libertad en la esfera pública. Sin embargo, cuando se traslada a la esfera privada, la autonomía reprime la necesidad femenina de reconocimiento, pues una de las principales características de la violencia simbólica consiste en que sea imposible oponerse a una definición de la realidad que resulta perjudicial para uno (Illouz, 2012, p. 183).

Las mujeres sufren violencia simbólica en sus relaciones amorosas porque deben aceptar las condiciones que los hombres consideran más propicias: cero limitación a los deseos y proyectos y relajación en los tiempos para establecer compromisos a largo plazo, porque todos los límites de la libertad individual se consideran ilegítimos y un modo de alienación (Illouz, 2012, p.181); las mujeres han internalizado tan profundamente este precepto de la libertad, que muchas consideran que al hacer demandas al otro ponen en riesgo su propia libertad. Pero las mujeres también sufren violencia simbólica porque tienden a hacerse responsables del fracaso de la relación amorosa. Illouz (2012) muestra a partir del análisis de un rico material empírico, de entrevistas, de columnas de opinión, de revistas femeninas, de libros de autoayuda cómo muchas mujeres se culpabilizan a sí mismas de haber alejado a sus amantes por haber sido muy intensas o muy demandantes o por mostrarse inconformes y dolidas cuando sus novios o esposos, no atendían a sus demandas. Aquí solo un ejemplo de los múltiples testimonios que comparte:

Entrevistadora: ¿podría decirme qué le ha resultado difícil de su relación con los hombres?

las invitan a experimentar placer e igualdad. Obviamente, esto es cierto, pero yo considero que, al adoptar dicha sexualidad, las mujeres están respondiendo e imitando a los varones, que obtienen poder por ese medio. A la luz de la teoría de sobre la dominación simbólica y emocional, esto no llamaría tanto la atención: si la sexualidad acumulativa constituye un atributo de estatus masculino, lo más probable es que genere tanto imitación (de dichos atributos de poder) como una respuesta estratégica (y la única respuesta adecuada frente al desapego ajeno es un mayor desapego propio). Para las mujeres, la sexualidad acumulativa siempre convivió con la exclusividad y, por lo tanto, está plagada de contradicciones. En efecto, las mujeres tienden a mezclar estrategias sexuales acumulativas y exclusivistas” (Illouz, 2012, p. 142).

Olga: Sí, ¡eso es muy sencillo! Es que nunca sé cómo actuar. Si eres demasiado agradable, te da miedo de quedar como una desesperada. Si te pones más fría, te reprochas por no haberle demostrado suficiente interés. Pero mi tendencia natural es ser agradable, mostrarle al otro que lo deseo y, no sé por qué, siempre siento que eso los aleja (p. 198).

Esta actitud de autoinculpación de las mujeres, que tiene unos orígenes históricos y sociales, ha sido fomentada y reforzada también por toda la cultura de la psicoterapia y de la autoayuda que es dirigida mayormente a las mujeres y es consumida por ellas³¹, una cultura que las lleva a pensar que el origen del problema subyace en ellas o en un defecto de carácter. Esta cultura de la autoayuda ha sido responsable en gran medida del afianzamiento de la idea de que la autonomía es igual al autocontrol y de que la dependencia no es una característica de los seres humanos, sino algo patológico que podrá sanarse a partir de un conocimiento más profundo de sí mismo.

Esta mención a Illouz (2012), entonces es relevante porque permite desmentir la idea de que se ha alcanzado por fin la igualdad entre hombres y mujeres en el ámbito de lo privado, y segundo, porque permite presentar desde ahora algunos de los efectos dañinos que tiene el amor para las mujeres cuando este se da en medio de un orden social que ha posibilitado la reafirmación del poder masculino y de la subordinación de los deseos de compromiso y reconocimiento de las mujeres. El trabajo de Illouz muestra cómo el dominio masculino se perpetúa a partir del mundo emocional, cómo a pesar de vivir en un medio en el que amor es impensable sin la libertad y la autonomía, es en el mismo amor donde se ha puesto la simiente de la desigualdad, finalmente esos ideales normativos tan valorados han sido concebidos por los hombres más poderosos y por sus necesidades. Y hay que ver que el trabajo de Illouz se ha concentrado predominantemente en mujeres blancas, de clases medias y altas, profesionales, de países desarrollados, es decir, mujeres que económica y socialmente son menos dependientes de los hombres y que, por ende, podrían

³¹ “Culturalmente, estas mujeres se ven impulsadas a asumir la culpa (conocida con el eufemismo de “responsabilidad”) por forjar relaciones con hombres que no están disponibles o, incluso, a culparse por “amar demasiado”. Lo que se activa en estos casos es la idea implícita, proveniente de la psicología, de que el yo es responsable por haber elegido mal y por necesitar sostén inherentemente social, como lo es el reconocimiento o la asignación de valor (Illouz, 2012, p. 198).

salir mejor libradas de una mala relación amorosa, y sin embargo, Illouz no deja de recalcar su indeciblemente sufrimiento y angustia a la hora de amar.

Retomando de nuevo la metáfora del jardín de Agnes Heller (1999), en nuestra sociedad no están dadas todas las condiciones para hacer germinar esa flor exuberante que es el amor erótico y para que las mujeres, quienes históricamente han cifrado mayores esperanzas en él, puedan disfrutar de sus bienes y de su belleza. Tampoco los hombres. Justamente uno de los mayores problemas que enfrentan las mujeres es que muchos de sus potenciales compañeros en el amor encarnan lo que Heller llama la persona particularista, el modo más solipsista y egoísta de habitar el mundo, un modo de ser que es producto de cualquier sociedad que aliente a las personas a un individualismo extremo. En los próximos capítulos podremos comprobar que la descripción que hace Heller del particularista describe muy bien lo que son muchos hombres en las sociedades patriarcales y neoliberales. He aquí algunos rasgos de este tipo de personalidad.

La persona particularista tiende a ser egoísta y conformista. Es alguien que busca su preservación y su desarrollo sin preocuparse mucho del de los demás, pero este desarrollo lo busca atendiendo a lo socialmente valorado como correcto. Los sentimientos de la persona particularista son también particularistas. Es decir, los particularistas tienden a ser envidiosos, resentidos, intransigentes, vanidosos, celosos, avaros, egoístas, inflexibles. Y si aman y son amigos también lo hacen al modo particularista. Por ejemplo, ama a quien se supone debe amar, como se debe amar, sin que haya un cuestionamiento del valor moral de esa persona. (Heller, 1999, p. 206). Pero, además, siempre se involucra o se auto-abandona solo a aquellos que tienen una personalidad semejante a la suya y su aprecio está condicionado a que el otro sea una extensión de su propio yo, o a que le pertenezca o no lo contradiga. En tanto que el particularista está siempre buscando la preservación de su yo no solo excluye, e incluso odia, a los que son distintos de sí mismo, sino que su entrega está siempre atravesada por la ansiedad y el recelo, siente pánico de entregarse al otro, de asumir el riesgo de implicarse profundamente con otro.

El propósito de los siguientes capítulos será evidenciar más detalladamente los distintos tipos de sufrimiento que padecen las mujeres debido a las malformaciones del amor y al encuentro con estos tipos de hombres particularistas. Pero no solo analizaré esas formas de sufrimiento producidas por formas tan sutiles de dominación y violencia, como la que expuse con Illouz (2012), y que ampliaré en el capítulo 4, sino que también mostraré la relación del amor con formas

más cruentas y más explícitas de violencia, como lo haré en el capítulo 5. En muchas partes del mundo los hombres no se muestran tan desprendidos, tan ansiosos de liberarse del cuidado de las mujeres y tampoco les parece tan correcto que estas vivan su vida sexual y amorosa sin fijarse en compromisos y promesas de fidelidad.

Para llevar a cabo ese análisis, en el siguiente capítulo empezaré con una presentación de la revisión crítica que el pensamiento feminista ha hecho del amor erótico y de los principales males morales y políticos que en las sociedades patriarcales este acarrea para las mujeres. Veremos la consonancia que existe entre esa revisión crítica feminista y lo propuesto por Illouz (2012), que también se define a sí misma como feminista, pero que intenta trascender el marco explicativo que ha trazado el feminismo: como Illouz, las feministas no solo denuncian los obstáculos que el patriarcado impone al amor, sino que evidencian que el patriarcado ha fomentado un tipo de amor que refuerza los tradicionales roles de género y que se convierte en un instrumento clave para su reproducción y mantenimiento.

Capítulo 3: Amor y feminismo. Lo personal como objeto de la teoría política

“Pero sabes, cuando escucho hablar a las mujeres de sus amores –y no hablo solo de tu generación, de tus amigas profesionales, sino también de las mujeres con las cuales trabajo, mujeres populares, pero también de clase media-, me doy cuenta de que todas, al fin y al cabo, seguimos muy vulnerables en relación con el amor. Mejor dicho: en el amor, mujeres vulnerables y hombres tan seguros de ellos mismos que se pueden dar el lujo de ser cobardes ¡Qué panorama! Pero me estoy adelantando” (Florence Thomas, 2006, p.89)

Uno de los principales argumentos de los grupos de feministas radicales que constituyeron la llamada segunda ola del movimiento era que para combatir la opresión de las mujeres no era suficiente con obtener los mismos derechos que gozaban los hombres en la esfera pública y civil, como lo pensaron algunas feministas de los siglos XVIII y XIX, y también grupos de feministas liberales de los años sesenta del siglo XX, como la encabezada por la National Organisation for Women (NOW), uno de los primeros grupos organizados de mujeres en los años sesenta en Estados Unidos. Para las feministas más radicales era necesario cuestionar las relaciones psicosexuales y sociosexuales que tenían lugar en la esfera doméstica, al interior de la familia y el matrimonio, instituciones que eran fundamentales para la vida de las mujeres y al interior de las cuales las identidades de género se reproducían (Benhabib, 1987, p. 95). Detrás de esta exigencia, estaba la creencia de muchas feministas de que el proyecto político liberal de igualdad y fraternidad de la modernidad no permitía abordar los problemas más serios que impedían la emancipación de las mujeres, y de otros grupos minoritarios, porque desde sus orígenes era un proyecto estropeado por los prejuicios masculinos sobre lo que significa lo humano y la naturaleza de la sociedad y de lo político (Young, 1987, p. 58). Para muchas de estas autoras las sociedades democráticas y el mismo proyecto liberal no era justo en sí mismo.

La teoría política moderna, con Hobbes, Locke³², Rousseau, a la cabeza, relegó a la esfera de lo privado todo lo concerniente a la sexualidad, el parentesco, la amistad, los afectos y las

³²Algunas teóricas feministas, como Carol Pateman, han argumentado, que Hobbes y Locke son antripatriarcalistas en sus argumentos respecto al origen de la autoridad pública y política, en la medida en que para ellos esta debe estar basada en el consentimiento del gobernado y no en la autoridad del padre. Sin embargo, son patriarcalistas en lo que se refiere a la autoridad en la esfera privada de la familia, porque justifican la subordinación de la esposa

necesidades, la reproducción, la crianza. Las mujeres, como las principales habitantes de esta esfera también quedaron excluidas de la justicia y se les asignaron las mismas características de ese reino de la naturaleza y la necesidad, así se concibieron como puro instinto, emotividad e intuición, seres ahistóricos, inmutables, incambiables, gobernadas únicamente por las pasiones y las necesidades.

Por el contrario, todas las teorías del contrato social, y las que posteriormente siguen sus premisas fundamentales, como la teoría de la justicia de John Rawls, concibieron el sujeto moral y político como un sujeto autónomo, como un ser que puede elegir libremente sus propios fines en la vida, es decir, un ser que está liberado de todo tipo de condicionamientos biográficos, de sus relaciones afectivas, de sus sufrimientos, de las identidades de género, lingüísticas y culturales y que, además, tiene suplida todas sus necesidades materiales y sexuales. Este sujeto autónomo fue definido únicamente en referencia a su capacidad de agencia (Benhabib, p.89), en la que no influyen ni los sentimientos ni el deseo. Bajo estas condiciones, los únicos seres habilitados para habitar lo público y darle forma eran cierto tipo de hombres. Así pues, a la teoría política moderna le son inherentes una serie de exclusiones que limitan las posibilidades de emancipación de muchos grupos humanos; desde su perspectiva, la política y la moral se reducen al tema de la elección racional y de la justicia, pero entendiendo esta en un sentido muy estrecho.

La violencia, el dominio y la explotación de las mujeres padecida en la esfera privada permaneció por mucho tiempo acallada debido también a la idea, muy defendida por el liberalismo, de que la política debe mantenerse por fuera de la vida privada si se quiere que la libertad pueda sobrevivir.

Fueron los grupos feminista más radicales de la segunda ola del movimiento de mujeres, y también los de influencia marxista, los que problematizaron el concepto de ciudadanía propuesta por el liberalismo, así como los que denunciaron los sesgos que son inherentes a la concepción de la naturaleza y de la función del estado liberal democrático. La consigna de que lo personal es político promovida por este feminismo radical es el reflejo de la lucha por mostrar cuál era el verdadero origen de la desigualdad padecida por las mujeres y que el derecho al voto, al trabajo y al estudio no podían solucionar por sí mismos. No era suficiente con reconocer la igualdad

al esposo no en el consentimiento de ella, sino en la naturaleza más fuerte y capaz de él. Para una discusión más amplia de las críticas feministas a los teóricos políticos modernos ver Arneil (1999), cap. 3 y 4.

ontológica de las mujeres respecto a los hombres, era necesario cuestionar cuáles eran las causas sociales y políticas que habían puesto a las mujeres en una situación de gran asimetría respecto a los hombres, por eso era necesario arrojar luz a ese mundo oscuro de la vida privada porque allí estaban las bases para la opresión.

Como muy claramente lo explica Iris Marion Young (1987), dos principios se siguen de la consigna lo personal es político: el primero, ninguna práctica o institución social debería ser excluida a priori como tema de discusión pública y de expresión (p. 74). Segundo, ninguna persona, acción o aspecto de la vida de una persona debería ser forzada a la privacidad. No está de más señalar que esta apelación a que las vidas privadas se analicen en términos políticos no implica la eliminación de la autodeterminación de la vida privada. Con excepción de algunas feministas socialistas, que abogaron por una total eliminación de la esfera privada, hay un consenso entre los movimientos de mujeres de la importancia de que las personas puedan preservar para sí decisiones, preferencias, y en general estilos de vidas, sin que estos puedan ser problematizados por lo público, o más concretamente por el estado o cualquier otra institución pública o privada. El hecho de que todo lo que hacen las mujeres —y los hombres— en la vida privada tenga implicaciones políticas, no significa que la vida de las mujeres sea propiedad política del estado o de cualquier otra colectividad.

Entonces la problematización por parte del feminismo de la división entre lo público y lo privado tal y como la concebía la teoría política clásica y contemporánea, tenía el propósito, primero, de corregir la idea de que lo privado se refiere únicamente a lo económico o a la sociedad civil. La politóloga británica Ann Phillips (1998) señala que los teóricos políticos liberales y socialistas fallaron en notar que público-privado se refiere no a una, sino a dos distinciones, pasaron por alto la distinción adicional que diferencia entre estado y sociedad civil de la privacidad más profunda de la esfera doméstica (p. 7). En segundo lugar, las autoras feministas se propusieron subrayar la interdependencia entre las dos esferas, la gran permeabilidad de los límites que las separan, y así desvelar los efectos negativos para la realización de hecho de la ciudadanía de las mujeres, pero también para evidenciar las contribuciones que hacen estas al ejercicio de la ciudadanía de los hombres.

Por el contrario, las feministas han mostrado que la diferencia de género en la ciudadanía pública tiene bases privadas y que las actividades en la esfera privada

pueden ser tanto una fuente de cualidades y valores que los buenos ciudadanos necesitan y una forma de compromiso cívico (Bryson, 2007, p. 74).

Finalmente, la politización de la vida privada por parte de las feministas tenía el propósito de subrayar la importancia de que los criterios de justicia, de igualdad y de autonomía, que solo eran válidos en la esfera política, fueran también válidos en la esfera privada. Gracias a esta última exigencia que llevó a batallar denodadamente a los grupos de mujeres, la violación marital se convirtió en un crimen en casi todo el mundo y la violencia doméstica dejó de verse como una disputa personal (Jeffreys, 2005, p. 11). La misma Jeffreys señala que poco a poco muchas mujeres se fueron haciendo conscientes de que aquellos comportamientos que concebían como fallas individuales, como odiar sus estómagos rechonchos o fingir dolor de cabeza para evitar tener sexo con sus esposos, sin que estos se enojaran, eran experiencias comunes de las mujeres que tenían su origen en las relaciones de poder desiguales del así llamado mundo privado y de hecho muy político (p. 11).

Se puede concluir que el denodado ataque que han hecho las feministas a la teoría política debido a la construcción de un reino público que las excluye, pero que, sin embargo, las somete a su poder, convergió en múltiples propuestas políticas y éticas de emancipación a las que les son centrales el análisis del papel de las emociones, el deseo y la sexualidad, el género, la raza y la etnia. Los estudios sobre el amor, que ya conforman un corpus amplio y variado dentro de la teoría política feminista, son un ejemplo de la exploración de ese mundo afectivo y del deseo que había quedado por fuera de la teoría política, pero cuyo desconocimiento conlleva la imposibilidad de aprehender todos los mecanismos que sostienen la subordinación de las mujeres.

Teniendo un poco más claro el marco político y sociológico en el que surge el interés por el amor por parte de las feministas contemporáneas, pasaré ahora a hacer una revisión muy general de los principales aspectos de la crítica al amor que realizaron, especialmente las feministas radicales de la segunda ola y otras autoras hispanas y latinoamericanas más jóvenes.

Amor romántico y feminismo

El amor erótico, y los obstáculos que este significa para las mujeres, para sus pretensiones de autonomía e igualdad social, ha sido un tema de reflexión central del feminismo, es desde esta perspectiva que el amor se ha convertido en un tema político (Langford, 1999; Lagarde, 2001, Esteban, 2011). Las feministas van a hacer énfasis en que el amor no puede verse como un

fenómeno meramente psíquico, que únicamente compromete la interioridad de las personas y que, por esta misma razón, se haría muy esquivo para el análisis y la comprensión.

Anticipándose a lo que más tarde mostrarán los sociólogos, antropólogos e historiadores, las teóricas feministas van a subrayar que el amor de pareja debe entenderse como una construcción sociohistórica atravesada por las relaciones de poder que atraviesan a todos los fenómenos de las sociedades fuertemente divididas y jerarquizadas como son las sociedades modernas. Al enmarcar el amor en el plano de la historia y lo social, las feministas quieren mostrar que

—El amor está condicionado por las épocas y por las culturas—, está especializado por géneros -tiene normas y mandatos diferentes para las mujeres-, y va de la mano con el poder. El vínculo entre el poder y el amor es central en la visión feminista del amor (Lagarde, 2001, p.20).

La misma Marcela Lagarde (2001) va explicar muy bien la relación entre amor, poder y política: el amor es una experiencia política porque reproduce formas de poder, pero también porque puede convertirse en un medio de emancipación y liberación. El amor es una experiencia de poder porque al amar y ser amados se gana poder, al no amar y no ser amados, o al amar y no ser amados, se pierde (p. 20). Anna G. Jónasdóttir (2018, 2011, 1993, 1988) va a señalar que en las sociedades patriarcales modernas, los hombres son los que más obtienen poder del amor, del amor de las mujeres al ser las que más aman.

Los antecedentes de revisiones feministas del amor romántico se pueden remontar a las denuncias que hicieran Mary Wollstonecraft (2005) y Alejandra Kollantai (1977a, 1977b) de que el amor era una forma de sujeción de las mujeres, un sentimiento y una relación que las rebajaba y las ponía en una situación de desventaja social y política frente a los hombres. En la primera mitad del XX, esta tradición fue continuada por los trabajos Simone De Beauvoir (2013), cuyo pensamiento fue central para la consolidación y fortalecimiento del movimiento feminista en las décadas de los años sesenta y setenta en Europa y Estados Unidos. Para las feministas de esta época la revisión crítica del amor era un camino ineludible para entender la persistente desigualdad entre las mujeres y los hombres, y estaba en consonancia con la premisa de que lo personal también es político. Cabe destacar los trabajos de bell hooks (2001), Kate Millet (2000), Shulamith

Firestone (1971) en los años setenta, y en la década de los ochenta el trabajo de la ya mencionada Anna G. Jónasdóttir (2018, 2011, 1993, 1988).

La antropóloga española Mari Luz Esteban (2011) señala que después de que en las décadas de los ochenta y noventa hubiera una disminución del interés de las feministas en el tema del amor, a inicios del siglo XXI ha vuelto a resurgir la necesidad de revisar las relaciones amorosas, su propio trabajo puede verse como una contribución a dicho análisis. Ella vuelve a enfatizar que el amor romántico es una ideología, originaria de la Europa occidental y de Norteamérica, que ha contribuido de manera decisiva a fijar y perpetuar la desigualdad social que padecen las mujeres.

Esteban justifica este resurgir de la crítica del amor debido a que la autonomía económica de la que gozan muchos grupos de mujeres en el mundo, no ha eliminado la dependencia afectiva y social y tampoco ha significado el total reconocimiento de sus derechos políticos. Coral Herrera (2010) lo formula de esta manera: el patriarcado sigue estando muy fuerte en la cultura y en los relatos amorosos, a pesar de los cambios jurídicos, económicos que se han presentado en las sociedades contemporáneas. La tesis de estas autoras es que la desigualdad social y política de las mujeres se sigue filtrando a través de la educación sentimental y social de la que siguen siendo objeto las mujeres, y en la que el aprendizaje sobre el amor romántico es un elemento clave de dicha educación.

Antes de analizar más detenidamente estas teorías feministas del amor esbozadas en los dos últimos siglos, se puede anticipar que hay dos presupuestos centrales en los que se sustentan: el primero es que la pervivencia de las sociedades patriarcales es la causa de que el amor se convierta en una fuente de opresión, de dominación y, como lo enfatiza Anna G. Jónasdóttir (2018, 2011, 1993, 1988), de explotación de las mujeres.

El otro presupuesto es que no es suficiente problematizar la sociedad y sus estructuras desiguales, sino que es importante revisar críticamente la naturaleza del amor mismo, más exactamente a lo que denominan amor romántico; el amor romántico es un artefacto ideológico, entre otras cosas, porque entraña concepciones falsas de lo que pueden ser las mujeres y los hombres y porque promueve expectativas y anhelos irrealizables. Además de ello, este tipo de amor no permite ver la violencia que conllevan las relaciones entre las mujeres y los hombres y el modo cómo este ayuda a reproducir la desigualdad que padecen las mujeres (Langford, 1999). El amor romántico es una manera en la que de manera sutil se ejerce violencia.

En lo que sigue voy analizar los elementos que hacen del amor romántico una ideología, según la perspectiva de las feministas contemporáneas. Pero primero quiero hacer una breve alusión a las críticas al amor erótico, a las relaciones sexuales, matrimoniales y familiares que ya pueden encontrarse en la obra de dos mujeres que fueron descollantes por su pensamiento lúcido y, en muchos aspectos, innovador, me refiero a la filósofa inglesa Mary Wollstonecraft (2005), quien vivió en medio de la coyuntura de la Ilustración y la Revolución Francesa, y a Alexandra Kollontai (1977a, 1977, b), quien no solo fue una importante pensadora marxista, sino que fue la primera mujer en la historia moderna en ocupar un puesto político, en 1917 fue encargada del ministerio de bienestar social en la Rusia comunista. Desde este cargo, Kollontai impulsó y aprobó medidas que buscaban la igualdad real de las mujeres; impulsó leyes que les otorgaban plena independencia legal e igualdad dentro del matrimonio; promovió la legalización del aborto, puso fin a la ilegitimidad como categoría legal y estableció el principio de igualdad salarial.

Igualmente, sentó las bases legales para la provisión estatal de atención de la maternidad y la salud infantil y logró comprometer al partido comunista con el principio del trabajo doméstico comunitario, el cuidado de los niños y los comedores comunales (Bryson, 2003, p. 118). La importancia de los trabajos de estas dos pensadoras es que en ellos ya están formuladas muchas de las problemáticas que ocuparán a las feministas de nuestro tiempo, a la vez que contienen propuestas para erradicar la desigualdad entre mujeres y hombres que hoy se siguen considerando legítimas respuestas a dicho mal moral y político³³.

Mary Wollstonecraft

Vindicación de los derechos de la mujer, de la filósofa inglesa Mary Wollstonecraft, publicado en 1792 (los pasajes citados aquí son de una edición de 2005), es una denuncia de los efectos perniciosos en el carácter de las mujeres de una educación cuya única finalidad es gustar y hacerse amar por los hombres. De este debate directo con la filosofía de la educación de su tiempo, especialmente con la de J.J. Rousseau, surgió una explicación que contiene parte de lo que serán las críticas que las feministas del siglo XX realizarán del amor romántico. La premisa de Wollstonecraft (2005) era que las mujeres eran tan capaces de ser educadas para ser virtuosas o inteligentes como los hombres, puesto que su naturaleza era semejante a la de ellos, tenían alma al

³³ Para una reconstrucción más amplia de los aportes que a través de la historia han hecho las feministas a la crítica del amor ver Esteban (2011); García (2017) y Saiz (2013).

ser también hijas de Dios. Si en general eran caprichosas, insensatas y artificiales no era porque por naturaleza tuvieran una esencia débil, práctica y vana, sino por la pobrísima y lamentable educación que siempre habían recibido y que les había impedido convertirse en seres autónomos. Brillantemente, la filósofa inglesa explica el error de sus colegas hombres al confundir la causa con el efecto del precario desarrollo intelectual de las mujeres. La educación para agradar implica dejar a las mujeres en un estado de infancia (p. 66), y les impide desarrollar la facultad del entendimiento, indispensable para la deliberación y la toma de decisiones a partir de razones.

Del extenso y rico cuestionamiento que hace Wollstonecraft (2005) de esa educación para convertir a las mujeres en seres agradables, o para ser seres del amor, como hoy define Marcela Lagarde (2001) dicha educación, destaco cuatro aspectos principales. El primero tiene que ver con la naturaleza misma del objeto a las que las mujeres debían dedicar toda su atención, el amor. Para la autora, el amor, al que equivocadamente reduce al enamoramiento, era la más efímera de todas las pasiones (Wollstonecraft, 2005, p. 77), cariño infantil, lo llama, y justamente por su naturaleza transitoria, debía cultivarse solo en la juventud, en esos días de placer despreocupado; en la edad madura, la virtud y la sabiduría debían ser las principales preocupaciones de la mente. Pretender mantener encendido el amor de los hombres haciéndose agradables a ellos, era luchar en contra de la naturaleza voluble de esa pasión, que siempre terminaba en indiferencia y, con suerte, en una amistad (p. 81), por eso la alegría inicial que las mujeres experimentaban en su tarea amorosa rápidamente degeneraba en frustración y amargura, o en celos y vanidad. Los encantos y gracia que se esmeran en irradiar las mujeres en poco tiempo quedan opacados por la convivencia matrimonial.

Precisamente el segundo aspecto que cuestiona la autora tiene que ver con lo inútil y perjudicial que es para las mujeres gastar tanto tiempo, o gastar su tiempo en aprender el arte de agradar. Los efectos de dicho arte son cortos y, aun así, en su ejercicio las mujeres terminan exhaustas y muy frustradas por los resultados, pero lo que es más grave, sus mentes quedan vacías de inteligencia y se vuelven negligentes para aprender otras artes. El arte del amor y de la coquetería hace sumisas a las mujeres, serviles, y las sujeta a la volubilidad de las pasiones y las sensaciones, que siempre buscan una satisfacción inmediata y que avoca a los humanos a vivir solo en el presente. En conclusión, para Wollstonecraft (2005) la educación en el amor

deshumaniza a las mujeres porque les impide desarrollar las virtudes que constituyen la humanidad de las personas: la razón, la autonomía y, por ende, la libertad.

La libertad es la madre de la virtud y si las mujeres son, por su misma constitución, esclavas, y no se les permite respirar el aire vigoroso de la libertad, deben languidecer por siempre y ser consideradas como exóticos y hermosos defectos de la naturaleza (p. 89).

En tercer lugar, Wollstonecraft (2005) denunciaba esta educación en el amor, porque llevaba a las mujeres a supeditar toda su felicidad en un ser que estaba sujeto a las mismas debilidades que ellas (p. 78). ¿Por qué debían las mujeres ser, como los animales, para uso de los hombres y de sus necesidades sensuales? Para esta autora que, como buena racionalista y puritana, tenía poco aprecio a las pasiones, más que cultivar el amor, mujeres y hombres debían procurar la amistad porque a diferencia de aquél, no desplazaba las fuerzas del intelecto y no consistía en una gratificación momentánea y personal. “¿Por qué ha de corromperse la mente femenina con las artes de la coquetería para satisfacer al libertino y evitar que el amor se convierta en amistad o en ternura misericordiosa, cuando no existen cualidades sobre las que construir la amistad?” (p. 82).

Finalmente, Wollstonecraft (2005) veía con mucho recelo el cultivo del amor porque impedía que las mujeres fueran respetadas. La autora es radical en su separación de amor y respeto, y subraya que cuando una mujer es amada no es respetada, es decir, no es valorada por su capacidad de juicio, sino por cualidades externas y fortuitas, como la belleza, o por todos esos comportamientos serviles que las mujeres aprenden para ser aceptadas. Debido a este convencimiento de que la valía de los seres humanos estaba en su intelecto, en su capacidad de pensamiento, es que Wollstonecraft se anticipa a las críticas más ácidas al cultivo de la belleza por parte de las mujeres que harán las feministas de la segunda y tercera ola.

Como el amor ocupa en su pecho el lugar de toda pasión más noble, su única ambición es ser bellas para suscitar emociones en lugar de inspirar respeto; y este deseo innoble, del mismo modo que el servilismo en las monarquías absolutas, destruye toda fortaleza de carácter (p. 89).

Tienen razón las feministas que han acusado a Wollstonecraft (2005) de ser muy moderada en la crítica al proyecto ilustrado, entre otras cosas, por no cuestionar la división entre razón y

emoción, y por su desprecio por la dimensión emocional de los humanos; como también la tienen quienes la acusaron de un puritanismo extremo, que la llevó a despreciar y condenar, como muchos misóginos, el deseo sexual de las mujeres y la pasión amorosa³⁴; aun así, es indudable que su pensamiento fue radical al abogar por la independencia de las mujeres del patronazgo de los hombres y de poner en cuestión el bien que representaba para ellas depender de los hombres, de su juicio, de su poder, de su afecto de esa manera tan total. Así, se anticipa a la lucha de las feministas de las generaciones más jóvenes para alentar a las mujeres a relativizar el amor erótico, para que cultiven otro tipo de relaciones afectivas, para que construyan su carácter en torno a otras ambiciones y actividades, más concretamente, en torno, a sus propios proyectos.

Y además de desdibujar el brillo con el que, desde los tiempos del amor cortés, se había insuflado el enamoramiento, la reflexión de Wollstonecraft (2005) brinda elementos para comprender que no son los aspectos biológicos los que determinan las elecciones y las formas del sentir de los seres humanos, o como se expresa hoy, los roles de género, sino los mandatos culturales y políticos, y entre ellos, especialmente la educación (Lois, 2005, p. 25-26). Más aún, Wollstonecraft (2005) vio que la educación en el amor que recibían las mujeres hacía parte de un proyecto político que buscaba reforzar la opresión a la que históricamente habían sido sometidas, por eso hace una reconvención a la teoría política y la conmina para que cumpla su labor de brindar un conocimiento útil para el bienestar de las personas. “Cuando la política sana difunda la libertad, la humanidad, incluidas las mujeres, se volverá más sana y virtuosa” (p. 90).

Alexandra Kollontai

El pensamiento y la práctica política de Alexandra Kollontai (1977a, 1977b)³⁵ parten de un marco teórico diferente del liberalismo ilustrado de Wollstonecraft (2005), el marxismo. Decir que Wollstonecraft no consideró los males que implicaba para el orden social los altos grados de desigualdad, económica, de jerarquía y de privilegios, sería un error, porque tanto en la *Vindicación de los derechos de la mujer* como en otras de sus obras denunció la miseria que provocan las jerarquías sociales y económicas (Bryson, 2003, p. 20). Sin embargo, Kollontai, que

³⁴ Esta idea es expresada por Marta Lois (2005) en la presentación que hace del texto de Wollstonecraft, apoyada su vez por las críticas hechas por Cora Kaplan (p. 22-23).

³⁵ Este análisis del pensamiento de Kollontai está basado en dos ensayos que hacen parte una compilación realizada por Alix Holt (1977) de la obra de la autora rusa. Los ensayos son *Theses on Communist Morality in the Sphere of Marital Relations* (1977a) y *Sexual relations and the Class Struggle* (1977b).

asumió como su proyecto intelectual y de vida la revolución proletaria, consideró que las injusticias que padecían las mujeres estaban relacionadas con un sistema económico, político y moral que consideraba perverso y que, por ende, tenía que ser transformado radicalmente; Wollstonecraft sólo quería corregir dicho proyecto y hacer que sus beneficios abarcaran a toda la humanidad, incluyendo a las mujeres.

Para Kollontai (1977a, 1977b) las injusticias que padecían las mujeres debían enmarcarse dentro de la más amplia problemática del empobrecimiento de la vida sexual y amorosa de todas las personas del mundo contemporáneo a causa de las prácticas económicas burguesas, pero muy especialmente a causa de su moral, que desgraciadamente se había expandido a todas las clases sociales, una moral a la que acusa de individualista e hipócrita y de funcionar con parámetros dobles que llevaban a juzgar de un modo diferente el comportamiento de mujeres y hombres.

Entonces, a pesar de su ferviente compromiso con el comunismo y con algunas de sus propuestas más autoritarias y peligrosas para la autonomía de las mujeres, como que las mujeres tenían que estar siempre dispuestas a engendrar hijos para la causa comunista; a pesar de su equivocada idealización de los proletarios y de su capacidad revolucionaria, Kollontai (1977b) supo ver que la sola transformación económica no solucionaría los problemas de la vida sexual, la que consideraba una de las crisis más graves y prolongadas de nuestro tiempo (p. 237). Por el contrario, para ella era urgente que, a la par que se daba la transformación económica y política, se emprendiera un proceso de reeducación psicológica de las personas y, de modo desafiante, convoca a los pensadores revolucionarios a que corrijan su indiferencia a una de sus tareas más importantes, solucionar la crisis sexual.

Kollontai (1977a, 1977b) expondrá así un pensamiento en el que ya resuena el llamado de las feministas más radicales del siglo XX a politizar lo personal; dirá que es equivocado e hipócrita relegar los problemas sexuales al reino de los asuntos privados, que se piensan indignos del esfuerzo y la atención colectiva. Creía que la superación de estos problemas de la intimidad era fundamental para el proyecto político de emancipación porque toda transformación social y económica había estado siempre apoyada en un cambio de conciencia. Con la defensa de estos preceptos, la rusa no solo se anticipa a las feministas de los 60 y 70 del siglo XX, sino también a los marxistas que cuestionaron la idea de una transformación automática de la superestructura a partir de un cambio en la estructura económica; antes que filósofos como Antonio Gramsci y

marxistas más tardíos, Kollontai supo ver el grado de autonomía del mundo ideológico del económico (Bryson, p. 122). De este modo, va a afirmar que la ideología y la moral sexual de un grupo social que está luchando por el poder se elabora a la par que se lucha por dicho poder y a la vez que se van comprendiendo las necesidades de la futura clase dirigente (Kollontai, 1977b p. 249).

Kollontai (1977b) sintetiza los problemas de la moral burguesa en tres aspectos: el primero es el extremado individualismo que confina a las personas a una soledad espiritual tan profunda, que da lugar al ensueño de que el amor sexual es la salida a dicho aislamiento (p. 240). Pero esta no puede ser una salida real, porque el amor como lo conciben los burgueses ya está diezmado en su potencial liberador. El amor burgués es inherentemente posesivo y ególatra. Los burgueses ingenuamente creen que el estar enamorados de alguien les da el derecho a su alma y a beneficiarse de todos sus bienes, pero como buenos individualistas, piensan este tomar en una sola vía, en la vía de sus propios intereses. Al burgués se le olvida la regla más simple del amor, que la otra persona debe ser tratada con gran consideración (p. 241). Este es justamente la segunda característica de la moral burguesa, la pretensión de poseer a la pareja con quien se ha formalizado una relación mediante el matrimonio legal o mediante cualquier otro tipo de pacto.

Este comportamiento posesivo no es más que la extensión de los derechos de propiedad que rigen la esfera económica al ámbito de las relaciones amorosas. El amante burgués es como una especie de vampiro emocional que no se conforma con la fidelidad física de su amado, sino que se empeña en conocer, bajo la amenaza de la soledad, todos los recodos de su alma.³⁶

La tercera característica es la idea de que los dos sexos son desiguales, que tienen un valor desigual en todos los aspectos y todas las esferas, incluyendo la esfera sexual (Kollontai, 1977b, p. 242), y que, por ende, sus acciones deberán ser medidas bajo criterios distintos. La mujer vale menos puesto que no es más que el apéndice del hombre. Kollontai reconoce que la distinta valoración de los sexos y el doble patrón moral no es originario de las sociedades burguesas, sino que ha permeado la psique de mujeres y hombres hace muchas centurias, pero los burgueses de manera hipócrita creen que lo han superado gracias a su espíritu liberal e ilustrado, pero, por el

³⁶ “El amante moderno perdonaría la infidelidad física más rápidamente que la infidelidad “espiritual”. Él ve cualquier emoción experimentada por fuera de los límites de la relación “libre” como la pérdida de su propio tesoro personal” (Kollontai, 1977b, p. 243).

contrario, han sometido a las mujeres a los controles más estrictos y coercitivos que hayan podido padecer a lo largo de toda la historia.

Por ejemplo, bajo su doble medida moral, la individualidad de las mujeres es fuertemente condenada. Estas sociedades consideran que las decisiones de las mujeres deben de estar atenuadas a los intereses de la familia y a las obligaciones domésticas y a las virtudes que allí rigen, hasta las decisiones respecto a con quién casarse están determinadas por esta institución y sus intereses (Kollontai, 1977b, p. 244). El menor valor que se les otorga también tiene que ver con que su vida es juzgada casi exclusivamente en términos de su vida sexual, es decir, a partir de su capacidad reproductiva y de su capacidad de amatoria y de cuidado, roles que las mujeres han desempeñado a lo largo de centurias. Kollontai creía que únicamente un cambio en el rol económico de la mujer, su incursión independiente en la producción debilitaría esas falsas ideas sobre su valor (p. 245). Aunque también sabía que la independencia de las mujeres respecto a su familia y su esposo solo podía lograrse mediante la implementación de las medidas legales que ella misma tomó cuando fue ministra.

Al hacer una mayor aproximación al modo como Kollontai (1977a, 1977b) aborda el problema del amor, se evidencia que, a diferencia de Wollstonecraft (2005), su crítica no va dirigida al amor pasional como tal, sino a su pobre concepción y práctica dentro del mundo burgués, y lo que más bien pone en entre ojos es el matrimonio y la familia, las instituciones burguesas por excelencia. Si bien alude a la importancia de que a las generaciones jóvenes, especialmente a las mujeres, se les enseñe que el amor no es lo más importante de la vida, sino una de sus facetas que no debe eclipsar otras formas de relación entre lo individual y lo colectivo (Kollontai, 1977a, p. 230), ella va a concebir el amor pasional como la única base legítima para la unión entre los sexos y la consiguiente reproducción de la especie, todo cálculo en los vínculos afectivos debe someterse a la condena más despiadada. Ni siquiera la consonancia intelectual entre personas podía ser una justificación para la unión marital (p. 230).

En definitiva, Kollontai (1977a) no aboga por la eliminación del amor erótico, pero sí exige que sea sometido a las regulaciones de esa nueva moral comunista que urgía a construir. Además de la condena de motivaciones materiales y financieras para establecer uniones, otro de sus principios era que la satisfacción física no fuera la única motivación de la unión erótica. Las generaciones jóvenes debían ser formados en una rica sensibilidad y comprensión que los hiciera

capaces de ser psicológicamente exigentes de ellos mismos y de los otros, capaces de considerar al otro y de exigir la misma atención. Y para evitar que los que se amaban eróticamente se encerraran en ellos mismos, debían cultivarse variados lazos de amor y amistad entre las personas. “El viejo ideal era todo para el ser querido, la moral comunista exige todo para el colectivo” (p. 231). Para Kollontai era muy importante que los jóvenes aprendieran el valor de la amistad, la camaradería y la solidaridad con toda la comunidad, así, a la vez que evitaban el aislamiento en la pareja, aprenderían a desprestigiar todo tipo de relación de dominación y de desigualdad.

El cuidado de la salud era otro de los criterios a los que debía someterse las relaciones amorosas. El amor debía de ser sano, y esto quería decir que no podía implicar riesgos a la salud física de los amantes, especialmente por enfermedades de transmisión sexual, pero tampoco podía afectar la salud mental. Por eso, aunque consideraba la pasión y la intensidad en el amor como expresiones legítimas, recomendaba que estas no debían ser excesivas de tal modo que debilitara la fuerza de mujeres y hombres para el proyecto colectivo (Kollontai, 1977a). Tampoco creía que la monogamia debía ser un aspecto esencial al amor y al matrimonio y condena los celos como propios de esa actitud posesiva y medrosa del burgués; aun así, creía que una promiscuidad sin límites era también inadecuada para el bienestar emocional y para la causa política³⁷

En conclusión, Kollontai (1977a) aboga por una experiencia erótica que enriquezca la vida de las personas, pero que nunca puede ser lo más importante para los seres humanos, y mucho menos para las mujeres, lo más importante deben ser los lazos afectivos entre la comunidad (p. 231). Esa era la principal premisa de la moral proletaria, de la que dependía en gran medida el cambio de la situación de desigualdad social y política de las mujeres.

La vigencia del pensamiento de estas dos autoras debido a su capacidad de entender los vínculos afectivos y la educación emocional como un tema moral y político se hará patente al analizar las posturas y obras de las feministas de la llamada segunda ola del feminismo, especialmente de las llamadas feministas radicales. Pero a pesar de la vinculación que puede trazarse entre estos grupos de mujeres que vivieron en épocas distintas y que permite identificar

³⁷ “La ciencia ha descubierto que cuando una mujer tiene relaciones con muchos hombres a la misma vez, su capacidad para tener hijos se ve afectada; y las relaciones con varias mujeres agotan al hombre y afectan la salud de sus hijos negativamente. Dado que el colectivo de trabajadores necesita mujeres y hombres fuertes y saludables, tales arreglos de la vida sexual no son su interés” (Kollontai, 1977a, p. 229).

hilos argumentativos que acercan a los distintos feminismos, la radicalidad de las feministas de la segunda ola estaría en la construcción de una teoría que ve la dominación masculina como una forma de dominio que tiene su propia dinámica, que es transversal a todas las formas de subordinación que padecen mujeres y hombres y que para muchas de ellas, es la forma primaria de dominación. Como lo señalé al principio, estos grupos de mujeres denunciaron que a pesar de la instauración de una sociedad basada en un sistema contractual a la luz del cual todas las personas que lo firman o lo pactan son iguales, ese hecho no significó la desaparición de los órdenes premodernos de estatus, u órdenes jerárquicos en los que el valor de las personas es desigual, donde hay unos que tienen más estatus que otros, pero especialmente órdenes en los que el mayor estatus de los unos se consigue a partir del exacción o usurpación de los bienes de los otros (Segato, 2003). El prototipo de estos regímenes de estatus es el régimen jerárquico de género, al que las feministas van a nombrar como patriarcado. Es en ese momento histórico que el concepto de patriarcado se convierte el término clave para nombrar la especificidad de la dominación masculina.

La desigualdad del amor romántico



38

En 1970 Shulamith Firestone publicó *The Dialectic of Sex: The Case For Feminist Revolution* (la edición que se citará aquí es la de 1971), un texto que se convirtió en un clásico del pensamiento feminista y de la crítica al amor. En este texto Firestone identifica las causas por las que el amor no puede ser para las mujeres esa emoción con el poder de vivificar la vida y de otorgarle sentido, como lo expuse en la explicación de la naturaleza del amor, y específicamente del amor erótico. Las tesis de Firestone han sido desarrolladas en tiempos más recientes en trabajos cada vez más extensos y sistemáticos. A continuación, voy a exponer las tesis centrales de Firestone y el modo como han sido desarrolladas por algunas feministas de la actualidad.

³⁸ Magola. Tira cómica de la caricaturista Adriana Mosquera, Nani. Apareció publica en La Nuez (2006).

Una de las tesis centrales de Firestone (1971) es que el amor es un asunto político de gran relevancia para entender la opresión de las mujeres, porque junto con la maternidad, sería su principal eje. Como lo hiciera Kollontai (1977a, 1977b), la autora alentaba a sacar al amor del silenciamiento teórico al que había sido sometido y a convertirlo en un tema político, contundentemente expresó que cualquier libro sobre el feminismo radical que no abordara el tema del amor sería un fracaso político (Firestone, 1971, p. 126). Veremos que en los años noventa, Anna G. Jónasdóttir (2018, 2011, 1993, 1988) va a radicalizar el presupuesto de Firestone de que el amor y la maternidad son los ejes del dominio masculino, pues ya no cree que la maternidad tenga un papel determinante en la permanencia del patriarcado, sino que en la contemporaneidad, el amor es su fundamento central. Autoras del ámbito hispanoamericano como Marcela Lagarde (2015, 2001), Florence Thomas (2006, 2001, 1994), las españolas Mari Luz Esteban (2011) y Coral Herrera (2010) aprueban también la idea de que a través de las prácticas amorosas se sigue reproduciendo el sistema patriarcal porque el amor erótico se da entre personas que no son iguales y de ningún modo el amor por sí mismo podrá eliminar dicha desigualdad. Todas estas autoras, empezando por Firestone, parten de la premisa que expone Simone De Beauvoir (2013) en *El segundo sexo* de que el amor no significa lo mismo para los hombres que para las mujeres, puesto que hombres y mujeres no están en las mismas condiciones sociales (cap. II, La enamorada).

Convencida de que el amor es algo bueno en sí mismo, Firestone (1971) considera que la malignidad que implica el amor para las mujeres no es inherente al amor mismo que, en circunstancias de igualdad social y política entre los sexos, podría ser una experiencia muy enriquecedora para cualquier ser humano, porque ¿cómo no podría ser bueno para la vida salir del aislamiento en uno mismo, y ampliar la visión de las cosas y de la vida, enriquecimiento que otorga la participación amorosa en la vida de otra persona? Firestone está convencida, como P. Hacker (2018), A. Bloom (1996) y T. Jollimore (2011), de que el amor en sus mejores términos implica trascender ese cerco que cada persona construye para salvaguardarse del peligro que pueden significar los otros, y que implica trascender las propias preocupaciones y comprender y alentar los intereses y preocupaciones de la persona que se ama. Dado que el amor exige abrirse psíquicamente al otro, y de ese modo estar en una situación de gran vulnerabilidad emocional, cualquier cosa que no sea un intercambio mutuo perjudicará a una u otra parte.

Ese es el problema que padecen las mujeres cuando aman, que se exponen mayormente a los hombres mientras que estos se resguardan, o no se entregan con la misma incondicionalidad que las mujeres, y así el amor se corrompe. Aquí ya está expuesto el problema de la defensa por parte de los hombres de una autonomía que se separa del amor, tal y como lo expone posteriormente Eva Illouz (2012). Dice Firestone (1971):

Sostengo que el amor es esencialmente un fenómeno más simple—se vuelve complicado, corrompido u obstruido por un desigual *equilibrio de poder*. Hemos visto que el amor exige una mutua vulnerabilidad o se torna destructivo: los efectos destructivos del amor ocurren únicamente en un contexto de desigualdad. Pero como la desigualdad sexual se ha mantenido constante—aunque su grado haya variado—la corrupción del amor “romántico” se convirtió en característica del amor entre los sexos (p. 130).

Razones psicológicas de la desigualdad en el amor

Firestone (1971) identifica dos tipos de razones de esta diferencia entre hombres y mujeres a la hora de amar: las razones psicológicas, por un lado, y las políticas, por el otro, las que, sin embargo, se refuerzan mutuamente. La autora recurre a la tradición psicoanalista propuesta por S. Freud para explicar esa mayor falta de interés del hombre en el amor y, en cambio, ese anhelo persistente de las mujeres de él. Firestone acuerda con Freud que tanto la niña como el niño sufren una gran desesperación ante la conciencia de la condicionalidad del amor de la madre, pero el modo como cada uno tramita la ansiedad y el dolor depende del lugar que ocupan en el sistema de clases sexuales que caracteriza la familia y que condiciona su relación con la madre (p. 130). Aunque los dos sexos crecen con un sentimiento de insuficiencia que alimenta su hambre de amor, cada sexo lo expresará de un modo muy distinto. Después de esa temprana experiencia del carácter voluble del amor de la madre y la desilusión que le provoca el rechazo de sus pretensiones sexuales, el hombre siente aversión de entregarse nuevamente a una mujer, teme ser destruido al exhibir otra vez su vulnerabilidad. Esta sería la razón por la que los hombres se muestran tan renuentes a un compromiso serio con una mujer. Y si se “enamoran” y se comprometen han debido hacer una operación psíquica bastante compleja, o por lo menos, así la presenta el psicoanálisis.

Dice Firestone (1971) que en la medida en que una mujer se parezca a la madre— semejanza que suele atraer mucho al hombre—el tabú del incesto ejercerá su efecto en el hombre

restringiendo una verdadera entrega sexual y emocional. De la única manera en que el hombre se sentirá seguro para esa entrega incondicional será rebajando o degradando a la mujer para diferenciarla así de su propia madre (p. 131). Pero, a su vez, esta diferencia y degradación llevaría a una posterior idealización de la mujer, el hombre tiene que ver a esta mujer como superior a todas las demás para justificar así su descenso a una clase inferior (p. 131.)³⁹. Esa y solamente esa mujer elegida es superior a las demás mujeres. Para muchos hombres esta superioridad está vinculada con la pureza y la asexualidad de la mujer, de allí que deben buscar a otras mujeres para saciar sus deseos sexuales.

Firestone (1971) había dicho, al inicio del capítulo que estoy analizando, que esa falta de interés de los hombres en el amor y su preocupación en el trabajo también se debía a la sublimación que hacen de la libido sexual en proyectos a largo plazo con la esperanza del ganar el amor de un modo más generalizado, de esta manera desplazan la necesidad de amor por la necesidad de

³⁹ Wendy Langford (1999), quien también se fundamenta en Freud para explicar las desilusiones que produce el amor, dice que esta idealización de las mujeres por parte de los hombres dura muy poco. Señala Langford que el amor romántico entraña el mecanismo de la proyección, es decir, la acción de investir al otro con una serie de atributos que lo configuran como un ser tan poderoso y completo como nosotros mismos quisiéramos ser, o como creemos que fuimos en el algún momento, y el desplazamiento del propio yo del centro de nuestra atención por el yo idealizado del otro. Los enamorados estarían repitiendo lo que hicieron de niños, cuando al darse cuenta de su vulnerabilidad, se identificaron y apegaron fuertemente a uno de los padres que consideran más poderoso y completo. Así, los hombres también tienen sus aspiraciones de completitud al embarcarse en la empresa del amor, también ellos quieren ser resarcidos del drama que empieza en la infancia cuando se rompe la simbiosis con la madre o el cuidador, y cuando asumen la fragilidad y la finitud como una condición inherente de la vida. El tipo de mujer que los hombres idealizan es una que se sienta segura de sí misma, que sea autocontentida, es decir, que no sea muy demandante afectivamente, que no sea posesiva, que no dependa de él para existir, una mujer que esté encantada y satisfecha con él (Langford, p.145); es decir, una mujer que no ponga en evidencia su incapacidad de ser omnipotente, que no lo fuerce a exponerse en su debilidad, como sí lo hizo la madre.

Aunque al inicio de la historia de amor, las mujeres cumplen estas expectativas, y paradójicamente lo hacen impulsadas por la misma fuerza que les da el estar enamoradas, también ellas tienen sus esperanzas, están esperando que los hombres las satisfagan en sus faltas y las ayuden a superar sus vidas de frustraciones.

En conclusión, las mujeres no pueden ser lo que los hombres buscan y ese es el inicio de la caída en picada del amor romántico. El momento idílico empieza a resquebrajarse para las mujeres cuando los hombres empiezan a disminuir la atención, a mostrarse distantes y menos amorosos que al principio, en algunos casos, cansados y huraños; y en el caso de los hombres, cuando las mujeres empiezan a mostrarse demandantes, quejumbrosas y excesivamente posesivas y dependientes. Los hombres se alejan cuando las mujeres se hacen demandantes, las mujeres se hacen demandantes al ver la lejanía de los hombres, esa sería la infernal dinámica que implica el amor romántico. El problema es que por más descontentos que puedan estar los hombres, la frustración los lleva a ejercer todo el poder que la sociedad les ha otorgado sobre las mujeres; los hombres se resguardan en sí mismos, se protegen con el silencio, la distancia anímica, el descrédito de las quejas de las mujeres e incluso la violencia; las mujeres, en cambio, desesperadas por no perder la fuente de su fuerza, soportan en silencio los desplantes de sus compañeros, se hacen más amorosas, se sacrifican más, y todo la pena y la frustración se la acallan o asumen toda la culpa del fracaso del amor.

reconocimiento (p. 127). Nada de eso pasaría con la niña, que no dejará de buscar calidez y aprobación directa. A diferencia del niño, que se repliega ante la pérdida de la atención incondicional de la madre y de la posterior pérdida del amor del padre⁴⁰, la niña empezará a sentir inseguridad de su identidad, la que de por vida la llevará a buscar aprobación (p. 130). Para entender este comportamiento de las mujeres hay que trascender las razones psíquicas y acudir a las razones políticas, que a mi modo de ver son las más interesantes y las más verídicas.

Razones políticas de la desigualdad en el amor

La mujer seguirá buscando la aprobación directa de un hombre porque la sociedad le ha negado la posibilidad de realizarse a sí misma a partir de una actividad diferente de la de amar a un hombre, y cuando lo logra hacer, pocas veces se le otorga el reconocimiento que merece, por el contrario, muchas veces se la castigará por sus triunfos.

Pero como a la mujer raramente se le permite realizarse a partir de una actividad en la sociedad (masculina) en general—y cuando lo hace, pocas veces se le concede el reconocimiento que merece—se hace más fácil tratar de ganarse el reconocimiento de un hombre que el de muchos; y de hecho, esta es exactamente la elección que hacen la mayoría de las mujeres (Firestone, 1971, p. 138).

Firestone (1971) concluye que, en una sociedad dirigida por hombres, que define a la mujer como una clase inferior y parásita, una mujer que no logre la aprobación de un hombre está de algún modo condenada (p. 138). La dependencia económica se aúna con esta falta de estatus e impide que las mujeres amen de modo desinteresado y saludable (p. 139) y las condena a una búsqueda del amor que la empobrece y las deja vacías.

Marcela Lagarde, cuyos trabajos sobre la opresión de las mujeres han sido pioneros en América Latina, lo expresa de esta manera: para las mujeres el amor no es solo una experiencia posible y deseable, es la experiencia que las define como personas, que las define como género (2001, p.12). El amor no sería una elección, un camino entre otros para realizar la existencia, sino un mandato cultural, las mujeres son educadas para amar y para ver en la relación amorosa la realización personal:

⁴⁰ Para Florence Thomas las mujeres ni siquiera tuvieron esa fusión con la madre que sí vivieron los hombres, por eso lo que buscan ellas es algo que nunca han tenido, lo que buscan los hombres es algo perdido (1994, p. 87-88.).

El ciclo de vida para las mujeres es el ciclo de la transfiguración de las mujeres como seres del amor. Las mujeres vivimos el amor como un mandato. En la teoría de género esto significa que lo hacemos, no por voluntad, sino como un deber (Lagarde, 2001, p. 12).

Dado que para Lagarde (2001) la desigualdad entre hombres y mujeres es propiciada principalmente por razones económicas y culturales, hace mucho énfasis en la determinación que tiene la educación que reciben las mujeres y que las condiciona a asumir el papel de subordinación que se les ha asignado. La antropóloga dirá que a diferencia de lo que pasa con los hombres, las mujeres son educadas para ser seres del amor, es decir, no solo para ser personas hábiles para capturar o para cazar (haunting) la atención de un hombre como lo dice Firestone, sino primeramente para amar y prodigar atenciones a los otros sin esperar nada a cambio, esta predisposición al cuidado y a apoyar solidariamente el desarrollo de los demás es esencial en la construcción del género femenino:

Sentimos la necesidad de ser amadas y de amar, pero nos enseñaron a priorizar a los otros y a ser benevolentes y generosas con los otros y a no esperar que los otros lo sean con nosotras. Esta es tal vez la trampa amorosa más trágica en que la cultura patriarcal ha colocado a las mujeres: priorizar a los demás en el amor (Lagarde, 2001, p. 28).

Esta educación en el cuidado prepara a las mujeres en el amor que deberá ser el más importante para ellas, porque si bien las mujeres deben ser amorosas con todos, el ser que por excelencia deben amar es al hombre, al que, además, deben de poner como el centro de su existencia; siguiendo a Simone de Beauvoir, Lagarde señala que la perfección amorosa del patriarcado consiste en haber creado en las mujeres la creencia de que la realización personal está en allegarse a un hombre plenipotenciario en la vida (Lagarde, 2001, p. 30). En definitiva, las mujeres han sido enseñadas a amar como seres que están en falta que, como dice Thomas (2006) parafraseando a Bourdieu, nacen con un faltante simbólico gigante (p. 88) y que para compensar dicha falta deben amar a un hombre de manera ilimitada, incondicional; deben serle leal, fiel, y organizar toda su existencia en torno a la vida de él, de sus necesidades y deseos, estudio, trabajo, y otras actividades deben pasar a un segundo plano, y si se les otorga el mismo valor, siempre están en una relación de tensión, de oposición. La apuesta que hacen muchas mujeres es que si aman ilimitadamente se ganarán el reconocimiento del otro, “Es una dádiva

funcional: te doy para que me ames, y te doy porque no tengo, y porque solo necesito tenerte a ti” (Lagarde, 2001, p.76).

Marcela Lagarde (2001) también atribuye la autosuficiencia y la autocontención de los hombres a la educación y a los roles y tareas que la sociedad y la cultura le has asignado. Sus tareas son hacer la guerra, la política, la ciencia y el gran arte, explorar el mundo; amar es una actividad secundaria y que se realiza en los estrictos límites que les dejan dichas actividades mayores. En un tono semejante al de Firestone (1971), Lagarde (2001) subraya que cuando en la relación de amor alguien tiene mayores poderes vitales y sociales, más fama o prestigio social, más poder, más aprobación social, lo que vive al enamorarse es su propia exaltación. Eso sería justamente lo que acontecería con los hombres en nuestras sociedades, para ellos las mujeres serían espejos para mirarse y estar fascinados consigo mismos (p. 76); a la relación amorosa van muy dispuestos a dejarse amar más que a amar.

Firestone (1971) tiene una mirada menos cándida del amor de las mujeres, y sin negar que las mujeres se abren o se entregan ilimitadamente, subraya que su entrega no es completamente incondicional. Sin ambages, dice que el amor de las mujeres está estrechamente vinculado con la búsqueda del estatus. El amor de las mujeres también está corrompido porque lo suscitan factores ajenos al amor mismo, de ahí que su urgencia no sea únicamente la emocional, sino la urgencia de definir su propia identidad, así como de asegurar su estabilidad económica. “Pero en realidad, una mujer nunca es libre para elegir el amor sin motivaciones externas. Para ella, en la actualidad, las dos cosas, el amor y el estatus deben permanecer entrelazados inextricablemente.” (p. 139). Al igual que la historiadora Gerda Lerner (1987), quien cree que las mujeres han sido partícipes activas de la construcción de la historia y de las sociedades patriarcales, Firestone (1971) concibe a las mujeres como estrategas que a través de generaciones han aprendido a jugar el juego del amor para así asegurar su existencia. El amor es también un tipo de caza, *The Manhut*, que requiere habilidades tanto para el momento de la captura (*make a good catch* o *to hook a man*), como para mantener dicha captura (Firestone, 1971, p. 138-139).

En lo que sí coinciden Firestone (1971) y Lagarde (2001) es que sea cuales sean las razones que causan el amor de las mujeres, independientemente del nivel de compromiso consciente que las mujeres tengan esta forma de amor desigual, es claro que aunque obtienen unos beneficios, estos no compensan el supremo esfuerzo que deben hacer para obtener los bienes del amor, así

como tampoco el amor de los hombres podrá tener el mismo impacto social y político que sí tienen el de las mujeres. Firestone (1971) apunta que el amor de las mujeres ha sido central en la construcción de la civilización, que recurrentemente se ha pensado como resultado de las manos del hombre, y es así porque gracias a ese cuidado amoroso, o a su esfuerzo emocional no recíproco, los hombres han podido dedicarse a sus grandes obras, fortalecidos como están, además, en su ego:

Hay también mucho de verdad en los clisés de que “detrás de cada hombre hay una mujer” y que “las mujeres son el poder detrás [léase: el voltaje] en el trono. La cultura (masculina) fue construida sobre el amor de las mujeres, y su gasto (p. 127).

Las mujeres, por el contrario, gastan sus mejores años y los más creativos en la empresa del amor, y solo con suerte podrán mejorar sus condiciones de pobreza simbólica y social, mas quedarán privadas de desarrollar las mejores cualidades humanas como la autonomía moral, la individualidad y el reconocimiento por sus propias luchas y empresas. En el próximo capítulo hablaré de esas pérdidas morales y políticas a causa del amor. Veremos que estas dos ideas, la de que las mujeres y su amor son fichas claves de la historia y de la política, y la de que el amor incapacita a las mujeres para ser personas en un sentido pleno serán ampliamente desarrolladas por autoras posteriores a Firestone (1971), como, por ejemplo, Sandra Bartky (1990).

Ideología del amor romántico

Puesto que el amor no puede tener lugar en un contexto de poder, porque amor y poder no pueden ir juntos, lo que mujeres y hombres viven no es más que pseudo amor o una agonía cotidiana. El amor romántico que tanto se exalta en las sociedades contemporáneas es el amor corrompido por su contexto de poder, es decir, el sistema de clases, ya no de clases económicas, sino de clases sexuales, que lo convierte en una forma enferma de amor que de un modo vicioso refuerza este sistema. Esta es la tesis que va a desarrollar Firestone (1971) en el capítulo séptimo de su libro *The Dialects of sex*, y que hoy por hoy han explorado muy ampliamente, entre otras, Coral Herrera (2010) y Mari Luz Esteban (2011). Las tres estas autoras están de acuerdo en que el amor romántico, y la cultura de romance que lo sustenta, es un constructo cultural e ideológico que falsifica la real situación de subordinación de las mujeres.

No queda muy claro si el amor romántico que Firestone (1971) acusa es el mismo que delinearon los románticos del siglo XVIII y XIX, pues se refiere a él como una herramienta cultural del poder masculino que se ha ido perfeccionando a lo largo de las centurias hasta alcanzar unos

altos niveles de sofisticación y penetración que hasta los hombres son dañados por ella (p. 147). Según Firestone, la cultura del romance se desarrolló a medida que las mujeres se fueron haciendo más libres de los condicionamientos de la naturaleza, gracias al desarrollo de la civilización, de ahí que sea en los países industrializados, como Estados Unidos, donde la incidencia de esta cultura es mayor; entonces a las bases económicas y sociales de la opresión de las mujeres, se habría unido la ideología romántica (p. 146).

Coral Herrera (2010) es más precisa en su crítica de la tradición romántica y apunta que los males del amor no se deben únicamente a la desigualdad en la que se vive el amor, sino a la naturaleza misma del amor romántico, a esa cultura amorosa, hija de la gran ola romántica del XIX (p. 1), de la que habríamos heredado “los sentimientos exacerbados, la individualidad a ultranza, la profundidad y el arrebató de las emociones, el tormento que se vive desde y para el interior de uno mismo” (p. 1). Esta tradición, que inicialmente se desarrolló entre las clases burguesas de la Europa occidental, se expandió casi a todo el mundo gracias al desarrollo de las clases medias y a la globalización que han permitido los medios de comunicación de masas (Herrera, p. 5). A diferencia de Irving Singer (1984), Herrera (2010) no distingue entre un romanticismo optimista y uno pesimista; si bien reconoce que el Romanticismo fue un periodo histórico de una abundante creatividad artística y literaria, enfatiza en que los románticos fueron principalmente hombres, ciudadanos con plenos derechos que, aun así, querían rebelarse contra una realidad que no se ajustaba a sus deseos, y desde un sentimiento de pérdida y desesperanza, buscan la fusión primigenia, el encuentro con la totalidad. El amor sería el camino predilecto para hallar dicha fusión y la mujer idealizada el objeto adecuado del amor.

Además de la instrumentalización de la mujer por parte de los románticos, en tanto que la mujer sería solo un medio hacia el conocimiento, hacia la trascendencia, la belleza sublime, la felicidad eterna, otro de los aspectos más negativos que Herrera (2010) identifica de la tradición amorosa del Romanticismo es su extremo individualismo. Los románticos renuncian a un proyecto colectivo para lograr su anhelada libertad y realización, y encaminan todos sus esfuerzos en la experiencia romántica, “el amor romántico es, así, un instrumento para elevarse por encima de la miseria humana y para enajenarse, evadirse, vivir otras realidades, llevar la propia hacia el extremo” (p. 2). El romántico en vez de luchar con sus congéneres para cambiar el mundo que tanto lo desconsuela y abrumba, se evade a través del sueño del amor. Esta herencia individualista

seguiría caracterizando las relaciones amorosas y es gracias a ella que el amor romántico debe ser problematizado.

Coral Herrera (2010) denuncia el amor romántico porque, según ella, se convierte en un escape de los problemas políticos del mundo y porque contribuye a mantener engrasada la cadena de la economía capitalista⁴¹. Los enamorados renuncian a redes sociales más amplias, grupos de cooperación y ayuda, de amigos, de compañeros, en las que realmente podrían estar la fuerza para los cambios sociales y las revoluciones políticas, porque lo que promueve el amor romántico son los intereses de la pareja, del dúo, y cuando tienen hijos, los de familia. El radical individualismo que caracterizaría a la gente de la modernidad no se rompe con el amor romántico, se convierte en un individualismo de a dos en dos. Por eso dirá Herrera que el amor romántico, además de ser hijo del patriarcalismo, es hijo del capitalismo, un sistema económico y social al que le convienen seres aislados, apolíticos, que se dedican a consumir los miles de productos que este mismo sistema ha creado para la pareja y la familia, y en general para alimentar la utopía del amor: libros, películas, series, canciones, agencias de citas, bares de encuentros de solteros, residencias, viajes, etc., etc. Para Herrera el amor romántico ha sido la inspiración para la industria cultural que se han

⁴¹ Ya Max Weber había anunciado los peligros del amor romántico y su renuncia a cualquier tipo de control social. Estos peligros estarían relacionados con la naturaleza irracional de este tipo de amor. Los elementos irracionales tienen que ver, primero, con la separación entre razón y emoción, el amor se ve como un fenómeno que pertenece al ámbito del corazón y del alma, y en el que la voluntad y la capacidad deliberativa poco podrían hacer frente a la fuerza del amor. Segundo, el amor romántico rechaza cualquier forma de regulación social, no hay nada que ejerza control sobre las acciones de los amantes, ni siquiera sobre la coerción de un amante por el otro, los actos de violencia al interior de la relación romántica no se perciben como tal, sino como manifestaciones propias de la pasión o como acciones que el amor mismo puede ayudar a apaciguar. Así pues, los amantes quedan a merced de la misma dinámica del amor. Finalmente, el otro elemento tiene que ver con la creencia de que el origen del amor no hay que buscarlo en condicionamientos sociales, sino en el yo, o en alma de los amantes, y que el encuentro de las dos almas no podría más que deberse al destino, al hado o la fatalidad.

Unavoidably, [the erotic relation] is considered to be a relation of conflict. This conflict is not only, or even predominantly, jealousy and the will to possession, excluding third ones. It is the most intimate coercion of the soul of the less brutal partner. This coercion exists because it is never noticed by the partners themselves. Pretending to be the most humane devotion, it is a sophisticated enjoyment of oneself in the other. No consummated erotic communion will know itself to be founded in any other way than through a mysterious *destination* for one another: *fate*, in this highest sense of the word. Thereby, it will know itself to be 'legitimized' (in an entirely amoral sense). (Weber, 1948, p. 348, como fue citado en Langford, 1999, p. 18).

En síntesis, para Weber el amor sería el reemplazo de una ética excesivamente racional, general y represiva por una pasión erótica irracional, espiritualizada que se basa en la desaparición del otro o del tú, y que por ninguna razón puede devenir en una ética más humana. (Langford, 1999, 17).

encargado de difundirlo, sin duda, de un modo más simplificado a través de todos sus dispositivos y canales.

Esta evaluación del Romanticismo que propone Herrera (2010) no deja de ser problemática porque desconoce parte de la complejidad del fenómeno romántico, empezando por la ausencia de consenso entre los autores románticos respecto a la idea del amor. Singer (1984), en su extenso estudio sobre el Romanticismo, ha mostrado cómo muchos de los románticos también fueron incrédulos respecto al amor y a su importancia para la vida, Byron sería un ejemplo sobresaliente de ese escepticismo. Pero además, señala que no todos los autores concibieron el amor como un hecho trágico, que siempre acarrea frustración y desesperanza por ser la búsqueda de lo inalcanzable. Algunos, y también algunas mujeres escritoras, en cambio, lo vieron como un medio para eliminar lo negativo o destructivo en uno mismo y como un camino para tener en la tierra la alegría máxima de la vida (Singer, 1984, p. 298).

La acusación de que el amor romántico implica una instrumentalización del otro no solo la ha hecho el feminismo, literatos, filósofos, sociólogos han despreciado el amor romántico por ser iluso e intrínsecamente egoísta, pero todos estos críticos olvidan que muchos románticos idealizaron el amor como algo que transforma el egoísmo primordial en una unidad desinteresada con otras personas (Singer, 1984, p. 296). Finalmente, habría que conceder que no todos los románticos confinaron a las mujeres a roles tradicionales al interior de la familia, algunos de ellos, como Stendhal y Shelley, defendieron el movimiento de mujeres porque creían que estas tenían que educarse y tener los mismos derechos de los hombres, de lo contrario no podrían vivir a plenitud el amor, ni tampoco podrían ser las compañeras adecuadas para los hombres. Pero además de estos argumentos que puede sonar muy utilitaristas, la defensa de la libertad de las mujeres que hicieron estos autores se sustentaba en la genuina convicción de que al amor le eran inherentes la igualdad y la libertad. Singer recalca que esa postura de respaldo al desarrollo personal e intelectual de las mujeres derivaba directamente de sus ideas románticas del amor (p. 300)⁴².

Precisamente ese contenido emancipador del amor romántico y del Romanticismo más ampliamente, al que aludí en el anterior capítulo a través de los trabajos de Axel Honneth (2014, 1997) y del mismo Singer (2009, 1984), es el que Herrera (2010) también parece desconocer.

⁴² En su texto, *Philosophy of Love. A Partial Summing-Up* (2009), un libro publicado posteriormente a sus tres tomos sobre el amor y en el que sintetiza sus principales premisas sobre el tema, Singer reitera que el igualitarismo femenino es una realización de lo que muchos románticos creyeron al inicio del siglo XIX (p. 37).

Estos elementos emancipadores que han inspirado a las mismas feministas, tienen que ver con el respeto y amor a la naturaleza, con la rebeldía antes las convenciones sociales y los cálculos utilitaristas a la hora de pactar los vínculos matrimoniales, con la defensa de la importancia de los sentimientos para el comportamiento moral y la adquisición del conocimiento sobre el mundo, y con la defensa de la imaginación y de la simpatía como aspectos esenciales de la ética (Singer, 1984, p. 286 y ss.)⁴³. Aun así, Herrera tiene razón al problematizar el estrecho vínculo entre la cultura del amor que surge con las ideas del romanticismo y el mercado capitalista, problematización que voy a abordar en breve a la luz del trabajo de Eva Illouz (2012). También acierta Herrera en acusar a un amplio sector de la industria cultural, cine, series televisivas, revistas, canciones, textos de autoayuda por la difusión de una idea de amor que implica la reificación de las mujeres y de su situación, y que convierte en valores unos comportamientos que son el resultado de la misma opresión que padecen en las sociedades patriarcales. Gran parte de esta industria ha retomado los elementos más conservadores del Romanticismo y también los más trágicos, y han construido una ideología sobre el amor que fomenta la idea de una mujer que es pasiva, que no elige, que no decide. En las fantasías amorosas con las que nos nutrimos a diario, se dulcifica el hecho de que casi siempre la mujer es elegida por el hombre; se convierte en un hecho milagroso el que una mujer sea amada y correspondida, porque, en medio de tantas que buscan lo mismo, ha sido escogida y salvada de la desgracia de la soltería, pero sobre todo, del aislamiento (Lagarde, 2001, p. 87).

Estos contenidos embellecen la falta de autonomía de las mujeres y justifican o minimizan la alienación en la que se encuentran en las sociedades patriarcales. Como sobre este tema hablaré en el capítulo 5, en el que me propongo mostrar la incidencia que tienen los discursos que promueven los medios masivos y la permanencia de las mujeres en relaciones violentas, por ahora, concluyo con la idea de que la cultura romántica, que ayuda a reproducir los medios, aprueban la

⁴³ Otra defensa del Romanticismo, específicamente de sus aportes a la construcción de la idea de la libertad y del universalismo, y a la defensa de los sentimientos y de la imaginación, puede encontrarse en Robert Solomon (1993). Este autor reconoce que algunas expresiones del Romanticismo estuvieron plagadas de un excesivo sentimentalismo, de melodrama e histrionismo, de un forzado emocionalismo, aventuras amorosas sin esperanza, suicidios desventurados; también reconoce que muchas obras, novelas y obras de teatro, cayeron en la demanda de finales felices, o de estrambóticas aventuras, pero considera que estas fueron apenas las manifestaciones más superficiales del movimiento. Debajo de esa fachada, "se desarrollaron sofisticados sistemas de perspectivas filosóficas, no sólo en la compleja metafísica de Fichte y Friedrich Schelling, Hegel y Shopenhauer, sino en el pensamiento cotidiano de todos (p 54-55). .

imagen de una mujer que no decide y que renuncia a recibir del amor los beneficios que otorga, o más específicamente, los derechos con los que redime a su amado; en términos de Fromm (1995), una mujer que renuncia al conocimiento que debe implicar el amor, y términos de Singer (2017), que renuncia a la evaluación apreciativa, la que garantiza que sus expectativas de una vida buena se vean cumplidas.

Entonces, sintetizando las posturas de Firestone (1971), de Herrera (2010), Lagarde (2001), la ideología romántica o del amor romántico, que yo no voy a equiparar con el Romanticismo, es un constructo teórico y una serie de prácticas culturales, que promueven el espíritu sacrificial de las mujeres, su tendencia a la entrega total y su renuncia a ser un sujeto moral. Como toda ideología, la romántica oscurece la desigualdad entre hombres y mujeres, y la convierte en el núcleo de la tensión erótica que se genera entre ambos sexos. Además, legitima y convierte en un valor lo que en la vida real es algo trágico para las mujeres, la idea de que el amor implica mucho sufrimiento y que sin un amor, así sea uno malo, no hay vida digna para nosotras. La ideología del amor romántico reduce el amor al enamoramiento, una fase que, como vimos produce intensas emociones e ilusiones, pero que es la más efímera del amor y en la que nunca pueden agotarse todas sus posibilidades y dificultades. Las feministas agudamente han mostrado que los hombres salen más rápidamente de esta fase que las mujeres, aunque en las películas nos sugieran lo contrario y nos creen una expectativa que es rápidamente frustrada en la realidad.

Finalmente, la ideología del amor romántico es una legitimación de la heteronormatividad: las parejas del ideal romántico son en gran medida conformadas por un hombre y una mujer, concebidos como seres que por naturaleza son opuestos, dicotómicos, asimétricos, y por eso mismo, complementarios. Y aunque no se puede atribuir a esta ideología la condena a la homosexualidad, cuya historia es mucho más vieja, la ideología del amor romántico ha hecho su aporte para reforzar las concepciones tradicionales del género y una muy estrecha concepción de las posibilidades del deseo humano⁴⁴.

⁴⁴ Una amplia reflexión sobre la relación entre heterosexualidad y amor romántico o íntimo, basada en un trabajo empírico, puede encontrarse en el trabajo del sociólogo inglés Paul Johnson, *Love, Heterosexuality and Society* (2005). Este sociólogo considera que el amor juega un papel muy importante en la construcción de la heterosexualidad y una de las principales razones de ello, es la creencia generalizada, tanto en el ámbito de las ciencias, como en la vida cotidiana, de que el amor es una propiedad universal de la vida humana, que es un rasgo innato que es esencial a la actividad reproductiva.

Erotismo, objetivación y belleza

Para Firestone (1971), la aprobación y reproducción de la heterosexualidad está vinculada con uno de los tres componentes que ella considera básicos del amor romántico, entendido, como ya dijo, como una herramienta cultural del poder masculino para reforzar la desigualdad entre mujeres y hombres: el erotismo. Los otros dos componentes de la cultura del romance serían la privatización sexual de la mujer y el ideal de la belleza.

Con el concepto de erotismo, Firestone (1971) quiere nombrar la hipersexualización de la sociedad, es decir, el desplazamiento de todas las acuciantes necesidades socio-afectivas de las personas al sexo, reducido este a la genitalidad (p. 147). Dentro de esta extrema limitación del deseo y el afecto, las únicas manifestaciones legítimas de las necesidades afectivas y físicas de las personas serían solo las vinculadas con las sexuales, y especialmente con el sexo contrario; experimentar la vieja necesidad de afecto lo convierte a uno en un “memo”, “necesitar un beso es vergonzoso, a menos que sea un beso erótico” (p. 147); pero, además, queda por fuera de la ley tocar a otros del mismo sexo, y el contacto con el sexo contrario se autoriza únicamente cuando se están preparando para un encuentro sexual genital. Esta rígida organización del deseo tiene unas graves consecuencias para las mujeres—sin desconocer las que tiene para los hombres—; debido a que el erotismo se organiza en torno a una sexualidad masculina heterosexual y a su necesidad de reafirmar su valor social a partir de la actuación sexual, por un lado, los hombres reciben una constante estimulación erótica y, por el otro, se les prohíbe su liberación de formas distintas al sexo con mujeres.

Para Firestone (1971), estas dinámicas aparentemente contradictorias son diseñadas para alentar a los hombres a ver a las mujeres como cosas cuya resistencia a “la entrada” deben superar, (Firestone, p. 148). Aunque esta explicación de Firestone a veces peca del simplismo de ver a los hombres como los orquestadores conscientes del mal de las mujeres, es correcta al evidenciar que el proceso de erotización ha significado una reificación de las mujeres, estas se convierten en el objeto sexual por excelencia de la sociedad, tanto así, que terminan por concebirse a sí mismas como eróticas. El erotismo debilita a las mujeres no solo porque se erotizan para la complacencia de los hombres, sino también que se hacen dependientes de ellos para obtener placer sexual, como su placer vale menos que el de los hombres, la satisfacción de las mujeres siempre se dará de modo indirecto: a través de la identificación con el hombre que goza de ellas.

Aunque en el capítulo 4 voy a referirme nuevamente a la teoría sociológica sobre el amor de Eva Illouz (2012), quisiera trazar brevemente una relación entre esta teoría y lo que propone Firestone (1971) sobre la erotización de la cultura, la explicación de Illouz es una muy buena ampliación de la temprana comprensión de Firestone de este fenómeno de sexualización de las personas. Además, como Firestone, Illouz vincula el erotismo, o la erotización de la cultura, con la privatización sexual de la mujer y la belleza.

Para Illouz (2012) la erotización o sexualización de la cultura y de los vínculos afectivos, y en general de lo que Firestone (1971) nombra como la cultura romántica, se debe a la desregulación del ámbito amoroso y matrimonial y a la consiguiente transformación en los criterios de selección de la pareja. Esta desregulación condujo a que los criterios para la selección de pareja se separaran del entramado moral del grupo o de la comunidad de origen y que la elección de objeto amoroso se convirtiera en un fenómeno “individual” en el que la compatibilidad psicológica, la intimidad emocional y el atractivo sexual son los factores decisivos para decidirse por alguien (Illouz, 2012, p. 61). El atractivo sexual *per se* se hizo cada vez más importante en la selección de pareja porque la desregulación del campo amoroso, a la par que dio origen a un amor más libre, menos instrumentalizado, también abrió el espacio para la creación de un campo en donde el placer sexual es la principal meta de los encuentros con otros y donde *el sex appeal* o la sensualidad es el principal criterio de éxito. Al igual que Firestone, Illouz señala que la sensualidad tiene poco que ver con lo que podríamos llamar el carácter o la personalidad moral de las personas, y se refiere exclusivamente al “conjunto de códigos corporales, lingüísticos e indumentarios manipulados a conciencia y orientados a despertar el deseo sexual en otras personas” (Illouz, 2012, p. 62).

Pero Illouz (2012) subraya que, además de este proceso de desregulación social, de la preponderancia de los paradigmas de la psicología y el psicoanálisis y el del mismo feminismo⁴⁵, se necesitó de otro proceso para que la identidad de las mujeres, y después de los hombres, se

⁴⁵ Para Illouz, tanto el psicoanálisis como el feminismo tuvieron una gran incidencia en la sexualización de las relaciones y los cuerpos. El primero, por el gran papel que le otorga a la sexualidad en la redefinición de la identidad. Para el psicoanálisis, la historia psíquica del sujeto consiste en el relato organizado en torno a la sexualidad infantil; y por otro lado, la sexualidad se transforma en el espacio y la representación de un yo sano (p. 66). El segundo, por convertir la sexualidad en un objeto político. “El orgasmo y el placer mutuo pasan a ser actos morales de reafirmación de la igualdad y la autonomía femeninas” (p.66) En conclusión, el feminismo habría contribuido a la sexualización de las personas, especialmente de las mujeres, al convertir la sexualidad en un espacio de reivindicaciones políticas, en la reafirmación positiva e incluso moral del yo femenino (p. 67).

transformara en identidad sexual, y para que los intereses sexuales primaran sobre el resto (el amor, el matrimonio, la reproducción): la incidencia del mercado, y más exactamente del consumismo, en la regulación de los vínculos afectivos. A inicios del siglo XX, el mercado capitalista, especialmente la cosmética, la industria de la moda y del cine, y más tarde la publicidad, hallaron un gran nicho en esa búsqueda de sensualidad que impulsaba a los habitantes del nuevo siglo, y convirtieron el cuerpo femenino, sexualizado y desanudado del carácter o de la identidad moral, la mejor superficie para la exhibición de sus productos, literalmente convirtieron los cuerpos de las mujeres en un gancho de seducción y en un producto mismo de consumo. “La construcción de un cuerpo femenino erotizado, en todas las clases sociales, resulta ser uno de lo más extraordinarios logros culturales del consumismo del siglo XX” (Illouz, 2012, p. 64). En definitiva, el consumismo fue esencial para reforzar la creciente sexualización de las mujeres y de la sociedad.

Y a la vez que las mujeres se convirtieron en las vitrinas predilectas de los nuevos productos de la moda, la cosmética, y después de todos los objetos de consumo, y que su cuerpo se convirtió en la mejor evocación de la sexualidad y erotismo, también se configuró una nueva imagen de feminidad y nuevos criterios de belleza, es justamente en esta época donde la juventud y la belleza, entendida como sensualidad, pasan a ser los más importantes criterios para medir el valor de una mujer y los medios más expeditos para el amor.

La asociación entre belleza, erotismo y amor es directa: maquillarse “ya no descalifica a las mujeres respetables en materia de romance o matrimonio”, sino más bien parece ser el mejor camino para llegar a ellos, pues “los cosméticos adquieren una gran prominencia en los cuadros cotidianos de amor y rechazo, gloria y humillación”. De hecho, una de las motivaciones más explícitas en la que se basa el cultivo de la belleza es la expectativa de encontrar el amor verdadero. “El fin último” de la belleza (femenina) era “conseguir marido” (Illouz, 2012, p. 64).

Pero como lo dije, este descubrimiento del nexo entre belleza, erotismo y amor que sistemáticamente Illouz (2012) explica a partir de su bagaje sociológico, Firestone (1971) ya lo había anticipado. Para ella el trato puramente objetual que recibe la mujer en esta cultura erótica, y que se ajusta a lo que Illouz nombra como la mercantilización y sexualización de la mujer y su cuerpo, se agudiza mediante el segundo mecanismo de la cultura del romance: la reducción de la mujer a ser solo su sexo (*The sex privatization of women*). Para Firestone la sexualización de la

mujer no solo implica que esta se convierte en un cuerpo sensual, que inspira deseo sexual o que atrae especialmente por su *sex appeal*, sino que alude también a dos fenómenos más extremos: primero, la mujer es vista literalmente solo como una vagina (p. 148g) porque se produce una escisión del ser de la mujer, sus partes sexuales son separadas del resto de su personalidad y son estas partes sexuales las que la representan como persona. Segundo, las mujeres son percibidas como idénticas en la medida que son solo su sexo y toda la capacidad reproductiva y de placer asociada con él.

Según Firestone (1971), salvo diferencias físicas superficiales, todas las mujeres son iguales a la luz de la mirada masculina, pero mediante engaños y estrategias de seducción, los hombres conscientemente les hacen pensar que eso que tiene en común con el resto, el sexo, es lo que las hace diferentes (p. 149). Para esta autora, lo más problemático de la objetivación sexual de las mujeres es que ellas mismas no lo experimentan del todo como un empobrecimiento de su ser, sino que, al igual que los hombres, aceptan y hasta celebran que su sexo sea sinónimo de su individualidad. No es muy sorprendente que esto sucede porque, primero, como lo señala Illouz (2012), la capacidad de despertar deseo sexual es un atributo de gran valor para obtener reconocimiento, y segundo, porque, como lo explica Sandra Bartky (1990), las mujeres terminan por interiorizar la mirada masculina, que en últimas, es el patrón legítimo de la belleza y del deseo⁴⁶. Las mujeres aprenden a anticiparse a la evaluación de los otros y son más estrictas en los juicios que emiten sobre sí mismas (Bartky, 1990, p. 28), de este modo, son al mismo tiempo el sujeto que objetiva como la persona que es objetivada.

Ejemplos de esta interiorización de la mirada objetivadora masculina es la alegría o el orgullo de muchas mujeres de encuadrar en los patrones del gusto masculino, como cuando la rubia toma como un cumplido personal el decir de que los hombres las prefieren rubias o cuando la mujer se siente feliz de recibir piropos, o peor aún, de que su nalga haya sido pellizcada por un extranjero (Firestone, 1971, p. 150). Dirá Firestone que estas mujeres se sienten halagadas porque miden su valor a partir de los atributos físicos que creen les permite diferenciarse de otras mujeres,

⁴⁶ Como lo analizaré en el próximo capítulo, el sociólogo Pierre Bourdieu (2013) atribuye esta complicidad de las mujeres frente a su propia objetivación y dominación a la violencia simbólica que padecen, y que no está únicamente vinculada con estrategias de engaños por parte de los hombres, sino con la estructuración de todo el orden social que legitima y afianza la subordinación de las mujeres. Acertadamente Bourdieu muestra que esta interiorización no es solo mental, o una cosificación solo en la cabeza, como lo propuso C. Mckinnon, sino que es asimilada en toda la materialidad de nuestro ser, de nuestra corporalidad.

pero se han olvidado de que no hay ningún atributo físico por el que se destaquen que no compartan con un sinnúmero de mujeres, y menos en un tiempo en el que de modo artificial se pueden alcanzar esos atributos, así sea provisoriamente. Además de ser estereotipadas —a las mujeres se las ve como muñecas, o bebés, o princesas, o como la rubia boba—, el efecto más nefasto de reducir a las mujeres a su sexo es que no pueden desarrollar una verdadera individualidad, “si la existencia de una en su generalidad es la única cosa reconocida ¿para qué molestarse en desarrollar un verdadero carácter?” (Firestone, 1971, p. 151).

Finalmente, Firestone (1971) habla también de la belleza, más concretamente de la creación de ideales de belleza en la cultura del romance que, sin importar qué instrucciones contenga en cada caso, excluyen a la mayoría de las mujeres, porque son ideales moldeados a partir de características que son poco comunes o excepcionales (p. 151); en la época de Firestone el ideal de belleza era el de la mujer francesa y voluptuosa ¿pero cómo podían las estadounidenses, con sus características ascendencias, ser como las francesas rollizas y morenas? O como lo denuncia Iris Marion Young (2005) más tardíamente, cómo pueden la mayoría de las mujeres cumplir con los contradictorios cánones de los senos perfectos: grandes, redondos, duros, sostenidos en lo alto del pecho, “Si los senos son grandes, su peso tenderá a bajarlos; si son grandes y redondos, tenderán a ser flexibles en lugar de firmes” (p. 79).

Firestone (1971) amplía la crítica que hiciera Wollstonecraft (2005) sobre la obsesión de las mujeres por la belleza, y sin dejar de reconocer que la belleza es el camino al éxito amoroso, tal y como lo indica Illouz (2012), su principal preocupación son las grandes y dolorosas presiones que sufren sus cuerpos en su anhelo de hallar el amor o el reconocimiento de los hombres⁴⁷. Dado que el valor de la mujer subyace en su sexo, y en los atributos corporales del mismo, que el cuerpo se acomode al deseo masculino es el camino más seguro para lograr su aceptación; entre más se acerque al estándar externo más querida será la mujer (Firestone, 1971, p. 152.). La terrible paradoja es que pocas pueden cumplir con estos patrones cabalmente, y si lo logran, no lo podrán hacer por mucho tiempo porque la vejez, la enfermedad, el cansancio del trabajo, la falta de dinero, se imponen como obstáculos insalvables. Aun así, muchas mujeres obvian esas limitaciones y

⁴⁷ Para análisis más extensos sobre los grandes constreñimientos que implican para las mujeres los ideales de belleza, ver Bartky (2002); Edut (Ed.). (2003); Jeffreys (2005); Dworkin (1974); Wolf (2002); Young (2005); Bordo (1993).

fuerzan y mutilan sus cuerpos con dietas y programas de belleza, “cualquier cosa para convertirse en la muchacha soñada de un príncipe de poca monta” (p. 152).

Firestone (1971) también identifica en la exclusión de las mujeres del ideal de la belleza un propósito político de la cultura patriarcal, por su extremada concentración en la belleza, algunas mujeres no lograrán nunca su individualidad, su personalidad está anclada solo en su sexo-cuerpo. Pero la más importante función política de los ideales de belleza es la estandarización de las mujeres, que se hacen cada vez más parecidas, aunque luchen por diferenciarse, y esta semejanza se convierte en la base para fundamentar el estereotipo de que al final, todas las mujeres son iguales: todas lucen igual, piensan igual y, aún peor, “son tan estúpidas que ellas creen que no son iguales” (p.152)⁴⁸. Sin embargo, esta crítica de Firestone de las rutinas de belleza no puede pensarse como una condena o culpabilización a las mujeres por la frivolidad de sus caracteres, por el contrario, considera este auto-disciplinamiento del cuerpo como una consecuencia del miedo que sienten a ser sometidas a las grandes penalidades que padecen las que se atreven a ser “feas”, porque lo que está en juego, aclara, es la legitimidad social (p. 152).

Sheila Jeffreys (2005), para quien las rutinas de belleza son cada vez más violentas y peligrosas para los cuerpos de las mujeres, en tanto que exigen intervenciones muy invasivas, piensa que todas esas rutinas deberían ser incluidas dentro de las Prácticas Tradicionales Nocivas, una categoría que creó la ONU en 1995 para describir todas las prácticas que dañan la salud de las mujeres y de las niñas. Jeffreys dice que de manera sesgada estas prácticas se han reducido al

⁴⁸ En su famoso libro *Cómo ser mujer* (2013), la escritora y periodista feminista Caitlin Moran muestra cómo las nuevas tecnologías de la belleza logran ese efecto homogeneizador, se refiere específicamente al botox, cuyo uso es cada vez más generalizado, incluso por mujeres muy jóvenes. Estando en una fiesta de celebridades inglesas, Moran se percató de cómo la mayoría de mujeres que están por encima de las cuarenta se parecen muchísimo, con su humor sardónico dice que todas lucen como petrificadas, “en sentido real y figurado, petrificadas” (cap. 16, p. 6). El miedo del que habla Moran no hace referencia únicamente a los gestos que fija el botox, “ojos estáticos muy abiertos, como si estuvieran en Harley Street y acabaran de ver su última factura” (p. 5-6), sino el que delata que mujeres tan exitosas y privilegiadas, acuden a estos tratamientos. “No sé qué les asustaba exactamente –que sus maridos las dejaran, que las mujeres más jóvenes las desbancaran, que las cámaras del exterior las juzgaran, o únicamente la decepción, silenciosa y extenuada, del espejo del baño por la mañana-, pero todas parecían aterradas” (p. 6). Lo más revelador de las reflexiones de Morán, aparte de que el miedo al rechazo es el que está detrás de la búsqueda de la belleza y la juventud por parte de las mujeres, es que este es un miedo que únicamente padecen las mujeres, es un miedo creado solo para las mujeres. “Puedes detectar si se está ejerciendo alguna presión social misógina sobre las mujeres preguntando tranquilamente «¿Lo hacen también los hombres?»” (Morán, p. 7). En la misma fiesta, Morán vio que los rostros de los hombres era lo que había esperar “famosos o no famosos, los hombres parecen..., bueno, eso, hombres. Hombres de cuarenta, cincuenta y sesenta años. Hombres con dinero, bien cuidados, sin grandes preocupaciones” (p. 4).

matrimonio forzado y a la mutilación del clítoris, violaciones que se dan principalmente por fuera de las sociedades occidentales. Aunque el pensamiento de Jeffreys ha sido fuertemente cuestionado por ser demasiado intolerante y radical, para ella hasta el uso del labial es una práctica que implica violencia, Jeffreys tiene razón en que es un deber del feminismo seguir revisando críticamente las prácticas de belleza de las mujeres, sería un error pensarlas únicamente como resultado de la libre expresión y como un inocente mecanismo para aumentar la autoestima. Como lo mostraré en el capítulo 5, estudios sobre la violencia padecida por las mujeres al interior de relaciones de pareja demuestran que una de las razones que más desencadena actos de violencia física y verbal es que las mujeres descuiden su cuerpo, su apariencia, que sean obesas, que se coman las uñas, que se vean viejas (Chang, 1996; Wood, 2001).

La filósofa Susan Bordo (1993), cuya perspectiva sobre las sociedades contemporáneas y sus exigencias estéticas puede ser más compleja que la de Jeffreys (2005), también considera que es importante continuar con el trabajo crítico sobre las prácticas corporales femeninas que iniciaran autoras como Firestone (1971), porque aunque la publicidad diga, y también ciertos círculos académicos, que hacerse una liposucción, arreglarse la nariz o aumentarse el tamaño de los senos es un ejercicio del empoderamiento de las mujeres, una muestra de su autonomía⁴⁹, si se analiza detalladamente, se debe concluir que las construcciones contemporáneas de la belleza en occidente siguen siendo homogeneizadoras y normalizadoras (Bordo, 1993, p. 29). Esto quiere decir que las representaciones culturales de feminidad —y también de la masculinidad—, de la belleza y el éxito allanan las diferencias raciales, étnicas, sexuales que perturban las expectativas e identificaciones anglosajonas y heterosexuales. Pero además, funcionan como modelos contra los cuales continuamente nos estamos midiendo, juzgando, "disciplinando" y "corrigiendo" a nosotros mismos (Bordo, p. 25).

La mayoría de las mujeres se siguen sometiendo a dolorosas intervenciones y rutinas de belleza no justamente para expresar su singularidad o sus preferencias individuales, sus diversos estilos étnicos y raciales de belleza, sino para acomodarse a un modelo que les promete la consecución del amor y del trabajo; como bien se pregunta Bordo (1993) ¿cuántas mujeres se operan la nariz para parecer más “judías” o más “africanas”? (p.25). O ¿cuántas intervienen su

⁴⁹ Esta es la postura de la socióloga Kathy Davis para quien las cirugías plásticas se tratan, primero y ante todo, de tomar la vida en las propias manos (como fue citada en Bordo, p. 31)

abdomen para abultarlo? El modelo de belleza que prevalece hoy aprecia rasgos anglosajones, nariz estrecha y respingada, cabello lizo y suelto, y estómagos estrechos y tonificados; cuerpos apretados, duros, sin fisuras, a través de las cuales no pueda asomarse señales de envejecimiento.

Si digo que el planteo teórico de Bordo (1993) es más complejo que el de Jeffrey (2005) es porque, al igual que Firestone (1971), y también Illouz (2012), Bordo reconoce en las mujeres una conciencia sobre la importancia que tiene ajustarse a los modelos de belleza para lograr un reconocimiento social; la mayoría de las mujeres no se someten a drásticas intervenciones corporales porque sean idiotas culturales o porque están ciegas a la opresión que implican los regímenes de la belleza, “a menudo habrá un alto grado de conciencia involucrado en la decisión de hacer dieta o someterse a una cirugía estética” (p. 30). Esta conciencia tiene que ver con la comprensión de que, dado el alto grado de racismo, de sexismo y de narcisismo en nuestra cultura, la seguridad económica y la felicidad personal depende de cuán cerca estemos de los estándares de belleza, las nuestras son culturas en las que un alto nivel de atractivo físico se presenta continuamente no solo como un requisito previo para el éxito romántico, sino también como una exigencia que los empleadores hacen muy a menudo. Por eso es comprensible que las mujeres experimenten como liberadora la decisión individual de someterse a una cirugía, o a cualquier otro procedimiento, que busca hacer la vida lo más habitable y placentera posible dentro de ciertas restricciones y directivas culturales (Bordo, 1993, p. 31).

Con la identificación de estos tres aspectos que configuraban la cultura del romance, el erotismo, la privatización sexual de la mujer y el ideal de la belleza, Firestone (1971) y sus sucesoras han aportado elementos claves para comprender por qué las experiencias amorosas en la contemporaneidad conllevan un empobrecimiento de la condición moral y política de las mujeres: las prácticas amorosas, signadas por un contexto de dominación masculina y por las reglas del mercado, las instrumentalizan, las objetivan, y las evalúan a partir de patrones absolutamente irracionales e inmorales. Por otro lado, esta crítica sobre el amor erótico ha significado también una gran contribución en el cambio de una perspectiva filosófica y científica que a lo largo de la historia de occidente había comprendido la corporalidad humana como una serie de datos meramente biológicos, que poco o nada se modificaban a lo largo de la historia. La obra de Firestone, de sus contemporáneas y sucesoras, ha ayudado a revelar cómo la comprensión y la experiencia de nuestros cuerpos siempre está mediada socialmente y, por tanto, cómo nuestra

corporalidad no es únicamente una arena biológica, sino también una arena política, un campo donde también se ejerce el poder, el control, pero también formas de resistencia.

En palabras de Bordo (1993), las feministas hicieron una gran contribución a la comprensión del cuerpo como una entidad política cuando denunciaron que las preferencias femeninas, su “voluntad” a someterse a dolorosos tratamientos de belleza y a los dictados de la belleza, el gozo que obtienen por ser admiradas y queridas, no se debe a su naturaleza caprichosa y vanidosa, sino que están esencialmente vinculadas con la organización del deseo masculino, con una cultura que subordina el deseo femenino al de los hombres, que sexualiza y mercantiliza los cuerpos de las mujeres, y les ofrece muy pocas oportunidades de poder social o personal (p. 22).

Después de este recorrido por el pensamiento de algunas de las feministas más relevantes de la modernidad y la contemporaneidad que tenía el propósito de mostrar cuáles han sido sus principales objeciones al amor erótico, queda claro que desde esta perspectiva, el problema no está en el amor mismo, sino en su conformación en las sociedades patriarcales. El problema es lo que la cultura de la dominación patriarcal ha hecho del fenómeno amoroso.

Con algunas excepciones, como Wollstonecraft (2005), las pensadoras feministas piensan que el amor erótico podría ser una experiencia de gran valor para las mujeres, pero también hay un consenso en que esa experiencia tiene que ser transformada, los rezagos más funestos de la tradición romántica tienen que ser eliminados; tienen que analizarse las consecuencias de la eliminación de todo criterio moral del campo sexual y amoroso y se debe hacer una fuerte crítica a los contenidos de la industria cultural, pero también a los discursos académicos y cultos que, de un modo u otro, promueven ideas del amor muy afines al patriarcado. Este cambio en la experiencia amorosa requiere también de una toma de conciencia de las mujeres, de una revisión de su mundo afectivo y de las acciones que motiva, pero fundamentalmente requiere de un proyecto político que, para algunas, debe consistir en una reeducación de las prácticas afectivas de mujeres y hombres y, para otras, en un proyecto pedagógico que debe darse al interior de una profunda transformación económica, jurídica y social.

Así, la premisa de las feministas contemporáneas sigue siendo muy afín a la de sus antecesoras de los siglos XVIII y XIX: mientras no haya igualdad social y política, el amor no podrá ser completamente liberador para las mujeres; mientras no se transformen las relaciones de poder de las sociedades patriarcales y mientras siga imperando la lógica dualista de sujeto/objeto,

dominante/dominada, el amor no tendrá lugar (Thomas, 2006, p. 99). Entonces, contrario al decir de Irving Singer (2017) que considera que el amor erótico puede superar las desigualdades que pudieron separar antes a los amantes, para las feministas la idea de que el amor equipara o empareja lo dispar, lo desigual hace parte de la misma ideología del amor romántico. Lagarde (2001) dice que no se puede confundir cariño con igualdad; para que el amor sea una real experiencia de reciprocidad, las mujeres deben existir de manera más o menos gratificante para ellas mismas. Mientras las mujeres sigan estando en una posición de subordinación, el amor no solo no será una experiencia liberadora, sino que puede convertirse en uno de los medios más eficaces para reproducir la desigualdad entre mujeres y hombres.

Precisamente, en las últimas dos décadas la preocupación de las feministas ha sido analizar la estrecha relación entre las narrativas del amor erótico y la violencia que padecen las mujeres al interior de las relaciones de pareja. La hipótesis central de estos trabajos es que estas narrativas que a diario son transmitidas por canciones, películas, series, revistas, legitiman la violencia y el sufrimiento de las mujeres en las relaciones amorosas (Wood, 2001; Saiz, 2012-2013; Venegas et. al., 2019)

A partir de trabajos de campo con mujeres maltratadas por sus parejas, feministas de diversas especialidades han demostrado que las mujeres acuden a estas narrativas para justificar o explicar su permanencia en las relaciones violentas. Estas narrativas avalan, a veces de modos muy sutiles, ideas como que el amor todo lo puede, o que para lograr los bienes del amor, hay que pasar por grandes sacrificios y dolor, o que a pesar de los hoscos, violentos o mujeriegos que sean los hombres, las mujeres con su cuidado y cariño pueden dulcificar su carácter; que el amor es posesión y exclusividad y que los celos son solo una muestra de la intensidad y la veracidad del amor (Venegas et. al., 2019, p. 196-197). Estas narrativas se alimentan de las concepciones de género tradicionales que, como vimos, ubican a las mujeres del lado del candor, el cuidado, la debilidad emocional y mental, la dependencia; y a los hombres del lado de la fuerza, el dominio de sí mismos, del lado del sexo y la inteligencia.

Mi objetivo en los próximos capítulos será precisamente analizar esta incidencia de los discursos amorosos en la configuración del mundo emocional de las mujeres, y más generalmente, la relación del amor erótico con la reproducción del sistema patriarcal y las relaciones de dominación, explotación y violencia que implican dicho sistema social.

Capítulo 4: Dominio y amor

Nacer mujer marca a una persona en un grado aún mayor que nacer esclavo. Un esclavo puede eventualmente ser liberado y así alterar su estrato y costumbres morales. Una mujer nunca puede liberarse de la identidad de género y, por lo tanto, en la mayoría de las sociedades hasta ahora, de estar sujeta a un maestro. (Heller, 1988, p. 38).

En el capítulo 2 hice una caracterización del amor erótico, y basada en corrientes contemporáneas de la filosofía, esboqué los criterios normativos bajo los cuales esta emoción puede ser una experiencia equilibrada, genuina o madura. Pero en el anterior capítulo reconstruí algunas de las críticas más incisivas que el feminismo ha hecho al amor erótico, críticas que permiten entender cuán difícil es que un amor maduro y genuino tenga lugar en sociedades desiguales, en las que mujeres y hombres ocupan posiciones tan asimétricas, en las que unas están subordinadas al poder que se les ha concedido a los otros. Esta dificultad de vivir un amor liberador se vincula también con la propagación de una ideología del amor romántico que legitima la desigualdad entre hombres y mujeres y que cumple un importante papel en la reproducción de distintos tipos de violencia y control.

Desde este capítulo, mi objetivo es justamente explicar más ampliamente la vinculación entre el amor erótico y la reproducción del patriarcado y de toda la violencia que este sistema contiene. Aun así, el presupuesto que orientará la reflexión es que aunque el patriarcado necesita de la fuerza para reproducirse⁵⁰, su longevidad y efectividad se debe también a que se ha perpetuado a partir de dinámicas que no son abiertamente violentas o que, siguiendo lo propuesto por Pierre Bourdieu (2013), se deberían entender como modos de violencia simbólica. Muchas de las obligaciones o de los roles y comportamientos que se les han asignado a las mujeres en las sociedades patriarcales no se consideran, ni siquiera por parte de ellas, como formas de

⁵⁰ Kate Millet (2000) lo dice claramente, el control de la sociedad patriarcal sería imperfecto, incluso inoperable, si no tuviera el dominio o el poder de la fuerza en la que confiar, tanto en emergencias, pero especialmente como un instrumento presente de intimidación (p. 43).

subyugación, sino como el mejor modo en que se realiza su naturaleza y sus predisposiciones; la maternidad, el exagerado cultivo de la belleza y el cultivo del amor romántico, que las lleva a amar incansablemente y a costa de su propia integridad, son ejemplos de formas de subyugación que no se conciben como tales. Ya vimos que la asunción del género es fundamental en la naturalización que mujeres y hombres hacen de esos mandatos sociales y normas que los ubican indefectiblemente en lugares diferentes de la jerarquía social. Precisamente debido a este importante papel del género, previamente haré una breve caracterización de las sociedades patriarcales y del papel que juega el aprendizaje y la interiorización de las reglas del género en su mantenimiento y reproducción. Seguidamente, abordaré la relación entre patriarcado y la dominación amorosa que no es abiertamente violenta.

Para hacer ese último análisis, partiré de la teoría que ha desarrollado la ya mencionada politóloga islandesa A. G. Jónasdóttir (2018, 2011, 1993, 1988) sobre la explotación del amor y su incidencia en la conformación de las sociedades patriarcales contemporáneas, una teoría que ha tenido gran influencia en los crecientes estudios sobre el amor y la subordinación de las mujeres. Aunque encuentro algunos aspectos de esta teoría problemáticos, como iré ilustrando, es una reflexión muy sistemática dentro de la creciente ola de trabajos sobre el amor, que aborda la desigualdad en el campo amoroso como un asunto que no solo tiene implicaciones morales, sino también políticas. Si bien Jónasdóttir toma distancia de las preguntas y los métodos de gran parte de los movimientos feministas de la segunda ola, sigue la tradición abierta por ellos de otorgar estatus político a temas de la vida sexual y emocional de las personas.

Las sociedades patriarcales

Aunque las dinámicas del patriarcado varían de acuerdo a las determinaciones históricas de tiempo y lugar, en términos amplios, se puede decir que las sociedades patriarcales o androcéntricas son sistemas sociales y políticos de dominación en las que los hombres gozan de mayor poder y privilegios que las mujeres, dado que son órdenes que se estructuran tomando como principio la superioridad del hombre respecto a la mujer⁵¹. En palabras de la antropóloga Rita Segato, el patriarcado es un régimen de estatus (2003). Gran parte del estatus, poder y privilegios de los que gozan los hombres provienen de ese ejercicio de dominación y de control al que someten

⁵¹ Esta idea de superioridad del hombre es lo que algunas autoras nombran como machismo (Saffioti, 1987; Lagarde, 2015).

a las mujeres, del privilegio de disfrutar de sus bienes y capacidades, especialmente de su altamente cultivada capacidad del cuidado y de su capacidad reproductiva.

Al revisar la historia del patriarcado, se hace evidente que el control y organización de esa dimensión sexual, afectiva y reproductiva de las mujeres ha sido central para su sostenimiento y expansión en el tiempo. La experiencia del amor tal y como se vive en las sociedades contemporáneas, en las que las mujeres tienden a amar más y a hacer más sacrificios en nombre del amor que los hombres, está vinculada con ese control histórico de la dimensión sexual y afectiva de las mujeres por parte de los hombres.

Al decir que el patriarcado es un sistema quiero subrayar que a su instauración contribuyen todas las instituciones sociales, la familia, el estado, la escuela, las iglesias, los medios de comunicación, es decir, que la supremacía de los hombres y la sujeción de las mujeres es generalizada y ampliamente institucionalizada y no depende solo de casos individuales o aislados (Jónasdóttir, 1993, p. 324); aunque, sin duda, las relaciones íntimas son ámbitos donde muy nítidamente se puede apreciar la incidencia de ese orden social⁵².

A esta definición inicial se le deben hacer ciertas precisiones y ampliaciones. La primera, es que en el patriarcado las mujeres no son las únicas que padecen el dominio de los hombres, también lo padecen otros hombres, especialmente los hombres más jóvenes, quienes probablemente gozarán de los privilegios de poder de los mayores. En principio, en las sociedades patriarcales, cualquier hombre es superior a cualquier mujer por el hecho de ser hombre⁵³, aun así, no todos tienen el mismo poder. De acuerdo a cada momento histórico, hay un grupo minoritario de hombres que poseen mayor poder y autoridad y que someten a otros hombres cuya masculinidad se valora como defectuosa, débil o prematura: los ancianos, los niños, los pobres, los hombres enfermos, homosexuales, migrantes, o negros o indígenas. La socióloga australiana R.W Connell (2002, 2003), que ha dedicado gran parte de su obra a entender la configuración de las

⁵² Valerie Bryson (2003) señala que referirse al patriarcado como un sistema permite realzar la naturaleza recurrente y estructurada del poder masculino, al revelar cómo sus diferentes manifestaciones se refuerzan entre sí; de este modo el patriarcado se entiende como algo más que la suma de sus partes (p. 170).

⁵³ Y como lo señala Marcela Lagarde (2015), cualquier mujer, independientemente de su raza, clase, lengua, edad, nacionalidad u ocupación, es oprimida por el solo hecho de ser mujer. "En el mundo patriarcal ser mujer es ser oprimida" (p. 99). Saffioti (1987) apunta también que aunque algunos hombres estén subyugados en el mundo del trabajo por una mujer o varias, tienen el poder respecto a otras mujeres en la relación amorosa (p. 16).

Por su parte, Jónasdóttir (1993) dice que comparados con las mujeres de todos los estratos sociales, los hombres constituyen la especie con valor efectivo (p. 316).

masculinidades, ha nombrado como masculinidad hegemónica esta forma de ser de los hombres que en un determinado orden social goza de mayor legitimidad y poder; sería sobre esta masculinidad hegemónica que se sustentaría el patriarcado en cada momento histórico.

Sin importar cuál sea el momento, la cultura siempre preferirá alguna forma de masculinidad. La masculinidad hegemónica puede definirse como la configuración de la práctica de género que incorpora la respuesta aceptada, en un momento específico, al problema de la legitimidad del patriarcado, lo que garantiza (o se considera que garantiza) la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres (Connell, 2003, p. 117).

Esta diferenciación entre distintas formas de masculinidad que realiza Connell es importante porque muestra que, primero, la hegemonía es una construcción histórica, cambiante, que no puede sustentarse en procesos meramente biológicos; en segundo lugar, evita que se piense que los hombres conforman un grupo homogéneo, sin tensiones o contradicciones, sin jerarquizaciones, y finalmente, puede ayudar a entender sus recurrentes expresiones de violencia. Gran parte de la violencia masculina deviene del esfuerzo de un grupo de hombres para definir y mantener la jerarquía frente a otros grupos; o por un esfuerzo de aquellos que ocupan los lugares más bajos de la jerarquía de demostrar que no son los perdedores, los débiles, los afeminados (Connell, 2000, p. 217). (Ver también Segato, 2003).

En las sociedades latinoamericanas, por ejemplo, el hombre que goza de mayor hegemonía es el hombre blanco, fuerte, alto, heterosexual y con dinero, lo que constituye una gran paradoja en sociedades donde el mestizaje es esencial y en las que partes importantes de la población son negras e indígenas, sin contar la pobreza que enfrentan grandes grupos de hombres de la región, lo que les imposibilita cumplir con el mandato de ser los proveedores. “Así los niveles más altos en los negocios, la milicia y el gobierno proporcionan una muestra colectiva muy convincente de la masculinidad, poco perturbada aún por las feministas y los hombres disidentes” (Connell, 2013, p. 117).

Sin embargo, aunque no sean muchos los que cumplen con las exigencias de la masculinidad hegemónica, e incluso se sientan abrumados por ella, son muchos los que son cómplices de ella. El grueso de los hombres, por un motivo u otro, no pueden encabezar la jerarquía en las relaciones de género, pero “en general el hombre obtiene ventajas de la subordinación

general de las mujeres (Connell, 2003, p. 120). Esta complicidad puede nombrarse también como sexismo, o el convencimiento de que las mujeres son inferiores a los hombres y de que su lugar en el orden social se debe a esa inferioridad.

Hay muchas formas de complicidad con la masculinidad hegemónica: desde los hombres que alientan, incluso hasta la muerte, a los jugadores más sobresalientes de los deportes que acaparan mayor afición, como el fútbol, o el fútbol americano, aunque ellos nunca toquen un balón; hasta los que se conciben a sí mismos como personas progresistas y defensores de la igualdad porque nunca son violentos con sus compañeras y realizan tareas en el hogar, pero son homófobos, o piensan que el feminismo es la contracara del machismo y que es una ideología promovida por mujeres extremistas y resentidas⁵⁴.

Además de la jerarquización de las masculinidades en el sistema patriarcal, es importante aludir a otro aspecto que también le es esencial y que ha sido central para su sostenimiento: la escisión de las mujeres como grupo o como colectividad política. El patriarcado consiste en una serie de relaciones antagónicas, la principal, la existente entre hombres y mujeres, que se consideran completamente diferentes y opuestos; la que existe al interior del grupo de hombres y la que existe entre las mismas mujeres. Marcela Lagarde (2015) dice que la enemistad histórica entre las mujeres tiene su causa en el anhelo de estas de ocupar mejores posiciones en la esfera social y a la comprensión de que esto es posible a través de los hombres y de las relaciones con ellos. Las mujeres compiten por los hombres “y por ocupar los espacios de vida que les son destinados a partir de su condición y de su situación genérica” (p.96).

Gerda Lerner (1987) también señala que la enemistad entre las mujeres está vinculada con su bajo estatus respecto a los hombres y con las diferencias sociales que crea la división de la sociedad en diferentes clases y, con mucha agudeza, señala que la clase social para las mujeres no

⁵⁴ En Colombia, entre los infinitos ejemplos de masculinidades cómplices con el patriarcalismo, destaco el caso del periodista Antonio Caballero, un personaje de talento liberal, progresista y gran crítico de la corrupción de la clase política colombiana, pero que se resiste a pensar que los piropos, los toqueteos a las mujeres sin su consentimiento puedan ser considerados como formas de abuso, para él no deben ser manifestaciones de vulgaridad (Ver su columna del 16 de diciembre de 2017 en la revista *Semana* titulada *Acoso*). También sobresale el caso del caricaturista Matador, o Julio González, quien el 19 de octubre 2019 publicó en su cuenta de Twitter una caricatura en la que trivializó la primera caminata por la luna netamente femenina realizada por Christina Koch y Jessica Meir, al representarlas como mujeres compulsivas por las compras, las ilustró en torno a una promoción del 50% en ropa y accesorios y enarbolando una tarjeta de crédito. Después, cuando fue censurado por muchos grupos de feministas y de mujeres y hombres por su caricatura desacertada, publicó otras dos más, entre ellas, una en la que catalogaba a las feministas de lunáticas.

se relaciona únicamente con los bienes económicos que posea, sino también con su sexo y con las tareas sexuales que desempeñe. En su análisis de las sociedades mesopotámicas de los siglos III y II a.C., muestra que las mujeres que gozaban de mayores privilegios sociales y económicos eran las que, primero, se podían casar porque sus familias tenían una dote para ofrecer; y segundo, eran las mujeres casadas que satisfacían las necesidades sexuales de sus esposos y fundamentalmente sus necesidades de procreación. Si una mujer casada era estéril o no daba a luz hijos varones estaba en un alto riesgo de perder su posición, sus derechos y su estatus social. Por otro lado, estaban las mujeres pobres y las esclavas, mujeres que no podían pagar el precio del matrimonio; o eran mujeres que habían sido dadas como forma de pago o de garantía a las deudas contraídas por sus padres o esposos, o eran pertenecientes a tribus colonizadas. Los señores o sus dueños les explotaban su fuerza de trabajo, pero también su sexualidad. Puesto que el valor de la mujer dependía de su castidad, estas mujeres eran degradadas por los servicios sexuales, y a veces reproductivos, que debían prestar sin estar amparadas por la institución del matrimonio. Se convertían en prostitutas o concubinas y a su vez, en la molestia o la amenaza para las esposas, que se empeñaban arduamente para no ser rebajadas a esa condición.

Esas diferencias entre las mujeres de la antigua Mesopotamia de acuerdo a sus tareas sexuales se siguieron reproduciendo a lo largo de la historia hasta nuestros días. Todavía hoy, cuando la sexualidad se ha desregulado del matrimonio y cuando se creó el campo sexual en el que se supone que las mujeres son tan libres de vivir su sexualidad como los hombres, están vigentes las categorías de la mujer mala y la mujer buena; la esposa, por un lado y, por otro, la amante, la moza, la quitamaridos, o la puta, que no es solo la palabra para designar a la que ejerce la prostitución, sino también a la amante. Al trazar la continuidad en el tiempo de esas divisiones, queda claro que la rivalidad que existe entre las mujeres tiene que ver con la lucha de las mujeres por un reconocimiento social que sigue estando sujeto a la compañía de un hombre, aunado con los conflictos que devienen de las diferencias de clase, raza, de etnia y con ese control de la dimensión sexual de las mujeres por parte de los hombres, quienes han sacado provecho a la par de mujeres «buenas» y «malas», mientras que a las mujeres se les ha dificultado enormemente hacer coaliciones para luchar por sus derechos y su emancipación.

Patriarcalismo y género

Después de esta definición muy amplia del patriarcado, me voy a detener ahora en el papel que cumple el proceso de generización o asunción del género en su reproducción. Kate Millet (2000) señala que la legitimación del patriarcado o el consenso social en torno a él se logra en gran medida a partir de la socialización de hombres y mujeres en la política sexual que le es inherente (p. 26). Esta política consiste en que hombres y mujeres deberán aprender roles, forjar su personalidad y su temperamento y en asumir su estatus de acuerdo al sexo que les ha correspondido. A las mujeres, les corresponde la atención de los infantes, el carácter pasivo y, por ende, un estatus bajo, porque aunque la tarea de reproducción y de crianza es esencial para la sociedad, es un labor que recibe menor reconocimiento que las actividades que realizan los hombres; como ya la apuntara Simone De Beauvoir (2013), las que realizan estos últimos implican una trascendencia de su propia naturaleza. A los hombres les corresponde la agresividad, los logros humanos más valorados, y, por ende, un más alto estatus. El presupuesto de las sociedades patriarcales es que es la naturaleza la que ha signado a cada sexo con cada una de estas tareas y caracteres y lo que les permite o no ir más allá de esa misma naturaleza. Justamente lo que han mostrado gran parte de los feminismos es que los lineamientos de acción de las sociedades patriarcales están basados sobre las necesidades y los valores del grupo dominante y según lo que ellos valoran (Millet, 2000, p. 26).

El problema es que el largo proceso histórico de naturalización de los valores culturales que se le han adjudicado a cada sexo ha dificultado el cuestionamiento y desmantelamiento de un orden que se considera normal y adecuado, incluso por las mujeres que son las dominadas, aunque en realidad sea un orden social injusto. Por eso el concepto de violencia simbólica que introdujo el sociólogo Pierre Bourdieu (2013, 1999, 1996) a la teoría social para explicar todas las formas de dominación y de opresión que no son percibidas como tal me parece central para explicar el aprendizaje y la vivencia del género.

Bourdieu (2013) también comparte la idea de gran parte de las feministas de que la perpetuación del orden patriarcal es posible en la medida en que los individuos lo incorporen en sus hábitos mentales, emocionales y corporales, en la medida en que lo encarnen con todo ser; acuerda con ellas en que el género es un efecto del poder masculino mediante el cual se realiza ese proceso de asimilación y de incorporación del orden patriarcal. Aunque prefiere el concepto de

construcción social del sexo sobre el de género, los procesos que describe con su concepto coinciden con lo que ampliamente se ha entendido por género, es decir, los significados que el sexo recibe en la vida (Butler, 2018), o la definición cultural del comportamiento definido como apropiado para los sexos en una sociedad dada en un momento dado (Lerner, 1987, p. 238).

Lo femenino y lo masculino, según Bourdieu (2013), se construyen en una relación de diferenciación y oposición, donde la diferencia de cada uno de ellos tiene un valor. Así, ser mujer no solo implica ser femenina y la eliminación de lo no femenino, y ser hombre ser viril y por ende no femenino, sino que ser mujer significa tener un valor inferior, o un coeficiente simbólico negativo, respecto al hombre y, por ende, le exige comportarse de acuerdo a dicho valor:

Para entender adecuadamente la distribución estadística de los poderes y de los privilegios entre los hombres y las mujeres, y su evolución a lo largo del tiempo, hay que verificar, simultáneamente, dos propiedades que, a primera vista, pueden parecer contradictorias. Por una parte, sea cual sea su posición en el espacio social, las mujeres tienen en común su separación de los hombres por un coeficiente simbólico negativo que, al igual que el color de la piel para los negros o cualquier otro signo de pertenencia a un grupo estigmatizado, afecta de manera negativa a todo lo que son y a todo lo que hacen, y está en el principio de un conjunto sistemático de diferencias homólogas (p.116).

La asimilación de ese sistema valorativo y de roles se da a partir de un trabajo prolongado y reiterado sobre el cuerpo, o a través de un proceso que Bourdieu (2013) llama sugestión mimética: conminaciones, llamadas al orden del cuerpo que da como resultado una serie de disposiciones permanentes, “ley social convertida en ley incorporada, relación social somatizada”. Por ejemplo, desde niñas, a las mujeres se les dice, o se les indica a través de gestos, que deben sentarse como damas, piernas apretadas y brazos cruzadas sobre el pecho; que deben ser delicadas en el trato y el habla, sonrientes, simpáticas, pero a la vez contenidas, sin dejar transparentar enojo o ira, “sonreír, bajar la mirada, aceptar interrupciones, etc.”, en definitiva, apuntará el sociólogo, la feminidad pareciera consistir en el arte de empequeñecerse (p. 43).

Estos patrones de valoración y de percepción del propio género también se realizan en emociones corporales: vergüenza, humillación, timidez, ansiedad, culpabilidad; o de pasiones y de sentimientos amor, admiración, respeto.

Emociones a veces aún más dolorosas cuando se traducen en unas manifestaciones visibles, como el rubor, la confusión verbal, la torpeza, el temblor, la ira o la rabia impotente, maneras todas ellas de someterse, aunque sea a pesar de uno mismo y *como de mala gana*, a la opinión dominante, y manera también de experimentar, a veces en el conflicto interior y el desacuerdo con uno mismo, la complicidad subterránea que un cuerpo que rehúye las directrices de la conciencia y de la voluntad mantiene con las censuras inherentes a las estructuras sociales (Bourdieu, 2013, p. 55)⁵⁵.

Por el contrario, la masculinidad es el arte de expandirse, de exteriorizarse⁵⁶, por eso a los hombres se les exige que muestren pundonor y heroicidad; se les exige que miren directamente a la cara y a los ojos del otro, que caminen rectamente, que agranden sus músculos y que su voz resuene fuertemente, así como su ira y agresividad. En el próximo capítulo hablaré más detalladamente de la relación entre la agresividad, la violencia y masculinidad.

En conclusión, para Bourdieu (2013) hay dos aspectos que son centrales en la construcción del género: el primero, que es un proceso relacional, la feminidad se construye teniendo siempre como referencia a la masculinidad y viceversa, aunque la referencia al otro género siempre es negativa, el otro es lo que no se quiere ser, en el caso de los hombres, y lo que no se puede y no se debe ser, en el caso de las mujeres. El segundo aspecto es que la construcción del género es un ejercicio de poder mediante el cual se somatizan las relaciones sociales de dominación (Bourdieu, 2013, p. 30). A través de la definición social del cuerpo, de los órganos sexuales, se instauro el predominio masculino. Las diferencias anatómicas más visibles, que para muchos son la prueba fehaciente de que hombres y mujeres son absolutamente diferentes y contrarios, y que es de donde

⁵⁵ Sandra Bartky (1990) ha dedicado un ensayo llamado *Shame and Gender* en el que aborda la preponderancia de la vergüenza y el miedo en el mundo emocional de las mujeres.

⁵⁶ “Como si la feminidad se resumiera en el arte de empedreñecerse (la feminidad, en bereber, se caracteriza por la forma del diminutivo), las mujeres permanecen encerradas en una especie de cercado invisible (del que el velo sólo es la manifestación visible) que limita el territorio dejado a los movimientos y a los desplazamientos de su cuerpo (mientras que los hombres ocupan más espacio con su cuerpo, sobre todo en los lugares públicos)” (Bourdieu, 2013, p. 43). Iris Marian Young (2005) también ha escrito un ensayo en el que partiendo de categorías de la fenomenología de Merleau-Ponty, ofrece una descripción muy ilustrativa de las diferencias que existen en la manera en que hombres y mujeres hacen usos de sus cuerpos en las sociedades contemporáneas y desarrolladas. Ella llega a la misma conclusión de Bourdieu (2013), esto es, que debido a las estructuras sociales que determinan la feminidad y la masculinidad, las mujeres tienen a ser más quietas, más rígidas y a ocupar menos espacio, en definitiva, la existencia corporal femenina tiende a permanecer en la inmanencia; los hombres tienen a ser más distendidos y a ocupar más espacio, a la trascendencia del cuerpo. El ensayo en cuestión se llama *Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility, and Spatiality*.

emanan los comportamientos femeninos y masculinos, son leídos a la luz del principio androcéntrico. Los rasgos de mujer y hombres se cargan de unas disposiciones y valores, aunque se señala a la naturaleza como causante de ellas; se socializa la naturaleza y se biologiza lo social. Así, Bourdieu apoya el polémico decir de Judith Butler (1990, 2011) de que el sexo se vive como género y en esa medida que son equiparables:

No es que las necesidades de la reproducción biológica determinen la organización simbólica de la división sexual del trabajo y, progresivamente, de todo el orden natural y social, más bien es una construcción social arbitraria de lo biológico, y en especial del cuerpo, masculino y femenino, de sus costumbres y de sus funciones, en particular de la reproducción biológica, que proporciona un fundamento aparentemente natural a la visión androcéntrica de la división de la actividad sexual y de la división sexual del trabajo y, a partir de ahí, de todo el cosmos. (Bourdieu, 2013, p. 37).

La fuerza del sistema patriarcal estaría precisamente en la operación de legitimar una relación de dominación al inscribirla en la naturaleza biológica, pero en una naturaleza que es en sí misma una construcción social naturalizada. Al expresarlo así, Bourdieu (2013) quiere decir que dado que en la construcción de las identidades de género las personas, sus cuerpos y cerebros, sufren una transformación tan profunda y duradera⁵⁷, porque además es un trabajo continuo y duradero, el desmantelamiento del orden patriarcal es difícil y no depende únicamente de que las mujeres tomen conciencia de su subordinación o que racionalicen el hecho de que están siendo dominadas. No es en las conciencias donde opera el poder del patriarcado, sino en la formación de esos hábitos que se expresan en sentimientos, en pasiones y emociones, en los esquemas de percepción y de acción.

Bourdieu (2013) otorga al concepto de hábito el mismo sentido que Husserl le dio al de actitud natural o al *estar-en* de Heidegger, pero subraya que esa actitud dóxica es el resultado de la coincidencia entre el orden social del mundo, o lo que él llama el orden objetivo, y las estructuras

⁵⁷ La postura de Bourdieu (2013) sobre el género enfatiza mucho menos el hecho de que el género es un proceso inacabado, defectuoso y cambiante en el que las personas se resisten consciente e inconscientemente a lo impuesto socialmente, énfasis que sí hacen Judith Butler (1990, 2011) y R.W Connell (2003), por ejemplo. Aunque Bourdieu no niega que las personas subviertan sus identidades de género, o que sus identidades pueden subvertir los dictados del patriarcado, le parece más decisivo subrayar el muy estrecho margen que dejan las determinaciones que tiene el orden social en las personas, en sus cuerpos y sentimientos.

mentales-corporales de las personas⁵⁸. Se puede decir, entonces, que el género se constituye en un conjunto de hábitos, en el *habitus* que nuclea toda la identidad de las personas.

A partir de este concepto de *habitus*, o de hábitos, Bourdieu (2013) critica todas las teorías, principalmente de inspiración marxista, que conciben la dominación de las mujeres como proyectos ideológicos que buscan socavar su capacidad de comprensión o que buscan engañarlas respecto a su situación social y política, como por ejemplo, lo propone la socióloga brasilera Heleieth Saffioti (1987), quien cree que la ideología machista es creada y difundida principalmente por la clase burguesa porque le interesa que haya una escisión al interior de las clases subordinadas y pobres. Esta teoría sólo sería parcialmente correcta porque olvida que las prácticas de género, y por ende de dominación y subordinación, no son solo ideas que las personas se creen y se les puede hacer creer, sino que son disposiciones fuertemente ancladas en todo el ser de las personas:

Si bien es cierto que, incluso cuando parece fundamentarse en la fuerza desnuda, la de las armas y el dinero, el reconocimiento de la dominación es un acto de conocimiento, sin que eso implique, no obstante que haya motivo para describirlo con el lenguaje de la conciencia, por un «atajo» intelectual y escolástico que, como en el caso de Marx (y sobre todo en el de los que, a partir de Lukács, hablan de «falsa conciencia», lleva a esperar la liberación de las mujeres del efecto automático de la «toma de conciencia», al ignorar, a falta de una teoría disposicional de las prácticas, la opacidad y la inercia que resultan de la inscripción de las estructuras sociales en los cuerpos (Bourdieu, 2013, p. 57).

Este concepto de *habitus*, y el de violencia simbólica, también le permite a Bourdieu (2013) escapar de las explicaciones dicotómicas que, por un lado, acusan a las mujeres de ser las responsables de la dominación que padecen, aquellas que dicen que a las mujeres les gusta ser dominadas, o en su expresión más extrema e infame, que les gusta que les peguen; o que las mujeres son las que más promueven el machismo; y por otro lado, aquellas teorías que conciben la subordinación de las mujeres únicamente como amedrentamiento o coacción. Las mujeres sí participan activamente en la prolongación de las relaciones autoritarias en las que se hayan sumidas, pero en la medida en que reproducen de un modo más o menos automático un orden

⁵⁸ Para un análisis de la genealogía del concepto de *habitus* en Bourdieu y la incidencia de la filosofía fenomenológica en su construcción ver: Criado, 2013; Croce, 2004.

social que de múltiples maneras las conduce, las enseña, las conmina a ocupar el lugar de subordinación.

Así pues, la lógica paradójica de la dominación masculina y de la sumisión femenina, de la que puede afirmarse a la vez, y sin contradecirse, que es *espontánea e impetuosa*, sólo se entiende si se verifican unos *efectos duraderos* que el orden social ejerce sobre las mujeres (y los hombres), es decir, unas inclinaciones espontáneamente adaptadas al orden que la dominación les impone (Bourdieu, 2013, p. 54).⁵⁹Bourdieu reconoce que las personas muchas veces tienen conflictos interiores y se sienten en desacuerdo y contrariados por sus disposiciones o hábitos, por su género, pero a pesar de sí mismos y “como de mala gana”, el cuerpo termina rehuyendo de las directrices de la conciencia y de la voluntad, y se hace cómplice de los “mandatos” del orden social (p. 55)⁶⁰.

Sin lugar a dudas, Bourdieu (2013) se equivoca al otorgarle un papel tan pequeño al papel de la conciencia en la asunción del orden patriarcal; por un lado, deja muy poco espacio para cualquier posibilidad de emancipación de las personas a partir de un proceso reflexivo de los hábitos y de las mismas emociones, y por otro, desconoce dos aspectos que la ya mencionada Gerda Lerner (1987) muy convincentemente ha señalado respecto a la participación de la conciencia y la capacidad de agencia de la mujeres en las sociedades patriarcales. El primero, es que muchas mujeres aceptan conscientemente el trato de someterse por completo al poder de un hombre a cambio de protección económica y de seguridad social; para ella, la elección de los hombres más fuertes por parte de las mujeres de las sociedades mesopotámicas, eran acciones racionales que estas tomaban en medio de condiciones de impotencia pública y dependencia económica, (p. 218). Vimos que Firestone (1971) también subrayaba que el trato amoroso que las mujeres dispensan a los hombres no es completamente desinteresado y, al igual que las mujeres de la antigua Mesopotamia, hoy por hoy muchas mujeres en condiciones marginales siguen haciendo la misma elección, y también mujeres que no quieren perder los privilegios económicos

⁵⁹ Bourdieu (2013) tampoco cree que el género esté constituido por actos performativos que las personas pueden emprender a voluntad, como pensó que Judith Butler proponía en *Gender Trouble* (1990) , y esto porque no es fácil deshacerse de unos modos de ser cuyo origen no es muy claro y consciente para las mismas personas, y por su profundo arraigo. “los sexos no son meros «roles» que pueden interpretarse a capricho (a la manera de las *drag queens*), pues están inscritos en los cuerpos y en un universo de donde sacan su fuerza” (Bourdieu, 2013, p. 127).

⁶⁰ Para críticas al concepto de habitus, especialmente a ese carácter inmóvil y casi que inmodificable que Bourdieu parece otorgarles a los hábitos, ver Criado, 2013; King, 2000, Acosta, 2013.

y sociales que les da el asociarse con un hombre poderoso; estas elecciones no siempre son hechas “como de mala gana” o de modo inconsciente⁶¹.

El otro aspecto al que apunta Lerner (1987) es que la falta de educación que padecieron las mujeres por mucho tiempo, así como el desconocimiento de las acciones libertarias de sus congéneres y de su papel activo en la construcción de la historia, realmente evitó que las mujeres adquirieran más tempranamente capacidades para elaborar su propia concepción del mundo, así como que obtuvieran referentes que las inspiraran y las guiaran en el propósito de lograr un vida digna y activa. En definitiva, para Lerner el patriarcado realmente afecta las capacidades intelectivas de las mujeres, y su psiquismo, y de este modo su desmantelamiento exige también un agudizamiento de la conciencia de las mujeres sobre su propia historia y sobre la historia de su dominación. “La negación a las mujeres de su historia ha reforzado su aceptación de la ideología del patriarcado y ha socavado el sentido individual de las mujeres de su propio valor” (p.223)⁶².

Pero a pesar de lo problemático que puede ser el énfasis que hace Bourdieu (2013) en una imagen pasiva de la mujer dominada, que contribuye a la reproducción del patriarcado desde el desconocimiento, no hay que negar que tiene razón cuando recalca lo difícil que es combatir la “obstinación” de los comportamientos aprendidos, la reiteración inconsciente de acciones y formas del sentir sobre los que raramente se reflexiona y que todo el orden social aprueba, “la trascendencia de lo social que se ha asimilado y que funciona como amor fati, amor del destino, inclinación corporal a realizar una identidad constituida en esencia social y transformada, de ese modo, en destino” (p. 61). En el próximo capítulo mostraré los años que les toma a muchas mujeres romper con relaciones que son violentas debido a lo profundamente arraigado que tienen en todo

⁶¹ Inconsciente en la construcción teórica que está elaborando Bourdieu, quiere decir actos no deliberados ni calculados ni libres, son acciones que son efectos del poder inscritos de manera duradera en el cuerpo, pero que no son percibidos como la imposición de un poder.

⁶² Una posición muy parecida a la de Gerda Lerner (1987) es la de Sandra Bartky (1990), para quien la única posibilidad de que una mujer sea feminista y que, por ende, comprenda su opresión, es que se convierta en una feminista, es decir, que empiece un proceso de adquisición de conciencia. Esto implica desarrollar una conciencia radicalmente alterada de ella misma, de los demás y de la realidad (p. 12); más específicamente, la mujer tiene que adquirir la conciencia, o el conocimiento, de que ha sido una víctima de una programática y reiterada labor de depreciación por parte de toda la cultura. Aunque para Bartky la adquisición de esta nueva conciencia no es algo que dependa de cada mujer individual, sino de las contradicciones que al interior del orden social se gestan, se producen, sí está convencida, a diferencia de Bourdieu, de que el cambio de comportamiento de las mujeres y del orden social exige la adquisición de una nueva conciencia, por eso señala que la concientización no es solo un factor causal en el surgimiento del movimiento feminista, sino que debe ser una parte importante de su programa político (p. 12).

su ser la idea de que son las responsables del éxito o del fracaso de sus relaciones amorosas. También es importante señalar que aunque las mujeres hagan cálculos y elecciones conscientes sobre el hombre que más les conviene para sobrevivir, siguen siendo decisiones que se toman en medio de la desigualdad y la opresión, y que en ese sentido no pueden verse como decisiones de personas completamente libres.

Violencia simbólica

Que el cumplimiento de las inclinaciones o hábitos no se perciba como el acatamiento a una fuerza externa, ni como la imposición violenta de una orden, es lo que Bourdieu llama violencia simbólica (2013). Que los hábitos, en este caso, el modo como las mujeres viven asumen el género, contribuya a la reproducción de la dominación masculina, y las mujeres no lo piensen como un apoyo a la misma, es violencia simbólica⁶³.

La violencia simbólica es el uso que hacen los dominados de estructuras mentales que son el producto de la asimilación de las relaciones de poder que los determinan y los ubican en la posición de subordinación. En el caso de las mujeres, esto significa que ellas se perciben a sí mismas y explican su realidad y las relaciones con los hombres a partir de esquemas que son el producto de la subordinación a ellos⁶⁴.

Un caso muy ilustrativo para explicar la violencia simbólica es la repugnancia que sentían las mujeres de la Cabilia hacia su propio sexo. La Cabilia es una comunidad asentada en Argelia y de la que partió Bourdieu (2013) para explicar los sutiles mecanismos de la dominación masculina. Bourdieu cuenta que las mujeres de la Cabilia conciben su sexo como algo feo y repugnante, hermoso solamente cuando está oculto, recogido, o protegido por lo que llaman el *encanto* (p. 27, nota al pie). Este desprecio por sus genitales se debe a que las mujeres ya han

⁶³ Para un análisis del concepto de violencia simbólica y su importancia para el análisis de la dominación de las mujeres ver el trabajo de Acosta, 2013.

⁶⁴ En *Meditaciones pascalianas* (1999), Bourdieu define la violencia simbólica como “... esa coerción que se instituye por mediación de una adhesión que el dominado no puede evitar otorgar al dominante (y, por lo tanto, a la dominación) cuando sólo dispone, para pensarlo y pensarse o, mejor aún, para pensar su relación con él, de instrumentos de conocimiento que comparte con él y que, al no ser más que la forma incorporada de la estructura de la relación de dominación, hacen que ésta se presente como natural; o, en otras palabras, cuando los esquemas que pone en funcionamiento para percibirse y evaluarse, o para percibir y evaluar a los dominantes (alto/bajo, masculino/femenino, blanco/negro, etcétera) son fruto de la incorporación de las clasificaciones, que así quedan naturalizadas, cuyo fruto es su ser social” (Como fue citado por Acosta, 2013, p. 211). Los primeros desarrollos del concepto de violencia simbólica pueden encontrarse en el libro que Bourdieu escribiera con J-C. Passeron, *La reproducción. Elementos para una del sistema de enseñanza* (1996).

incorporado los esquemas de percepción dominante, es decir, de los hombres, quienes ubican a las mujeres al lado de lo bajo, lo blando, lo curvo, lo húmedo, lo inferior.

El caso equivalente de este caso en las sociedades occidentales contemporáneas es la inconformidad generalizada de las mujeres con sus cuerpos, los que, como vimos con Firestone (1971), en pocos casos alcanzan a cumplir con los cánones estéticos impuestos por la moda. Los parámetros de belleza occidentales siguen siendo guiados por el deseo masculino, y no únicamente por el deseo sexual, sino por el deseo de poder y riqueza; son hombres quienes tienen en su poder los grandes imperios de la industria de la moda, desde la ropa interior, los alimentos para mantener la forma, hasta las cirugías estéticas (Mernissi, 2001, 247); industrias que marcan las tendencias que deben seguir los cuerpos y cuyas enormes ganancias las alimentan en gran parte las mujeres.⁶⁵

Otro ejemplo que permite comprender la sutileza de la violencia simbólica es la preferencia de las mujeres por hombres más altos o mayores en un país como Francia, en donde existe ya una larga tradición de lucha feminista, una tendencia que bien puede generalizarse a las sociedades latinoamericanas.

Se comprueba de ese modo que las mujeres francesas manifiestan, en una amplísima mayoría, que desean tener una pareja de mayor edad y también, de manera muy coherente, de mayor altura física, y dos terceras partes de ellas llegan a rechazar explícitamente un hombre más bajo (Bourdieu, 2013, 51).

Este ejemplo nos permite ver que las mujeres desean, paradójicamente, el tipo de hombre que encarna la masculinidad hegemónica en las sociedades occidentales, es decir, el tipo de hombre que sustenta el sistema patriarcal, aunque en muchos casos no haya una clara conciencia del origen del gusto. Por ejemplo, muchas de las mujeres violentadas por sus parejas de las que hablaré en el próximo capítulo, señalan que los rasgos de fuerza y de mayor poder fueron fundamentales para enamorarse de sus compañeros.

Para Bourdieu (2013), el anhelo de las mujeres por un otro más fuerte, más experimentado, se debe a la interiorización que hacen de la idea, que constantemente les refuerza las distintas

⁶⁵ Aunque no está demás señalar que el desprecio por la vagina no es un caso muy exótico en las sociedades occidentales; las mujeres han empezado a hacerse rejuvenecimiento vaginal, que puede comprender intervenciones en sus partes externas e internas, como la reducción del diámetro del canal vaginal, o vaginoplastia. Muchas mujeres se someten a estas intervenciones para que sus compañeros sexuales tengan mayor gozo, aunque ellas lo expresan como una cuestión de autoestima y de búsqueda del propio placer.

instituciones, de que son seres más frágiles física y mentalmente que los hombres; que sus cuerpos están menos capacitados para afrontar los peligros del mundo y que en muchos casos necesitan de la guía de la mente masculina que está más guiada por la razón que por los sentimientos. Aunque esto ha ido cambiando progresivamente, todavía en muchas familias a las niñas se les prohíbe practicar ciertos deportes, fútbol o boxeo, o incluso en una etapa anterior, ellas son mecidas cuidadosamente, mientras los niños son lanzados y sacudidos fuertemente en el aire. En la escuela, se las orienta por saberes que supuestamente están más relacionados con sus capacidades naturales como atender a otros en sus necesidades, o en áreas vinculados con el cultivo de las capacidades lingüísticas y comunicativas, dada la propensión natural a hablar y a crear y sostener los vínculos familiares; o a crear objetos bellos, pero poco útiles. Aún hoy el mundo laboral y académico sigue estando fuertemente dividido de acuerdo al género, las mujeres ocupan predominantemente los puestos de las áreas de la salud, especialmente las de menor rango, auxiliares, enfermería, gerontología; las de la enseñanza y del área de bienestar social, psicología, trabajo social, comunicación social. El estado también parece estar dividido en un ala masculina, el de las finanzas, la seguridad y la industria, y la parte social femenina, la de la salud, educación, cultura, medio ambiente, o todo lo que tiene que ver con el estado social⁶⁶.

Las preferencias de las mujeres por hombres más fuertes que ellas y el rechazo a que desaparezcan los signos convencionales de la jerarquía sexual no ilustran únicamente el acuerdo de las mujeres con los hombres para aceptar los signos de su posición inferior, sino la atención que

⁶⁶ Es importante subrayar que la formación del género no se da únicamente a partir de un proceso de educación explícita o formal, Bourdieu (2013) lo define como un formidable trabajo colectivo de socialización difusa (p. 38), y también como “el efecto automático y sin agente de un orden físico y social enteramente organizado de acuerdo con el principio de división androcéntrica” (p. 38). La participación en cada una de las instituciones sociales y en su orden de género incide en el proceso de socialización del sexo, puesto que en cada una de ellas hay una división del trabajo de acuerdo al género y un sistema de convenciones que determina lo que hombres y mujeres pueden hacer y cómo deben hacerlo (por ejemplo, que las mujeres deben maquillarse, lisarse el cabello y llevar tacones), aunque este orden no se piensa más que lo que permite el funcionamiento de la institución. Por ejemplo, que en una institución educativa los cargos más altos estén ocupados por hombres, rectoría, dirección académica, supervisión de disciplina, y que las secretarías y asistentes sean mujeres es una forma de organización que se convierte en un mensaje implícito para quienes entran en ellas de quiénes tienen el poder; ese orden es formativo en el sentido de las relaciones de género. En varios de sus trabajos, Connell (2000, 2003) analizó muy bien la importancia del orden de género en la difusión del orden patriarcal.

las mujeres prestan a todo su entorno social, que juzgaría mal que el hombre que está a su lado sea inferior a ellas, o por lo menos, que luzca inferior; en esta preferencia no sólo está en juego la dignidad del hombre que, según los principios comunes, debe ocupar la posición superior, mandato que la mujer acata a priori, sino la dignidad de las mujeres mismas, pues aunque suene paradójico la dignidad de estas estaría sustentada y afirmada socialmente en estar relacionadas con un hombre que las supera visiblemente (Bourdieu. 2013, p. 52).

En conclusión, la violencia simbólica es una violencia suave, amortiguada, insensible, invisible para sus propias víctimas, “que se ejerce esencialmente a través de los caminos puramente simbólicos de la comunicación y del conocimiento, o más exactamente del desconocimiento, del reconocimiento o, en último término del sentimiento” (Bourdieu, 2013, p. 12). Aunque este tipo de violencia tiene unos efectos materiales como cualquier forma de violencia física, y de este modo no puede pensarse como un tipo de violencia espiritual y ni siquiera psicológica, su gran eficacia se debe a que se configura en forma de hábitos, o de reacciones, visiones y sentimientos que son efectivos para resolver los asuntos prácticos del mundo. En la medida en que estos hábitos son compartidos ampliamente, se imponen a mujeres y hombres como normales y naturales, como determinaciones ahistóricas y trascendentes, y por ende incuestionables.

Habiendo clarificado la relación entre el patriarcado y el género, especialmente en el modo silencioso como los procesos de generización mantienen vigente el patriarcado, me concentraré ahora en mostrar cómo el amor es un importante ejemplo de violencia simbólica porque las formas en que mujeres y hombres aman son en parte el resultado de las identidades de género, identidades que se construyen y se viven bajo los parámetros del valor superior concedido al hombre. Tanto en este capítulo como en el tercero, mostraré cómo ese largo y constante trabajo sobre el cuerpo, la mente y los sentimientos de las mujeres del que habla Bourdieu (2013), se concreta en unas formas de amar que las hace a ellas extremadamente vulnerables y que las sitúa en una posición de desventaja social, económica y política frente a los hombres. A partir de una revisión crítica de la teoría desarrollada por la politóloga islandesa Anna G. Jónasdóttir (2018, 2011, 1993, 1988) quiero evidenciar la incidencia que tiene la práctica del amor en la reproducción del patriarcado, aun cuando no comparta con esta autora su tesis radical de que la explotación del amor de las mujeres es lo que sustenta el patriarcado en las sociedades contemporáneas.

La teoría de la explotación del poder del amor

El amor es una especie de poder humano alienable y con potencia causal, cuya organización social es la base del patriarcado social contemporáneo. El amor hace referencia a las capacidades humanas (poderes) para hacer y rehacer ‘su especie’, no solo literalmente en la procreación y socialización de los niños, sino también en la creación y recreación de los adultos como existencias sociales socio-sexuales *individualizadas* y *personificadas* (Jónasdóttir, 1993, p. 311).

Anna G. Jónasdóttir es una politóloga islandesa que ha dedicado gran parte de sus trabajos, (2018, 2011, 1993, 1988), a explicar cómo se estructura y se reproduce el patriarcado en las sociedades occidentales que, al menos en términos formales, son democráticas e igualitarias. A la pregunta de qué es lo que sustenta el poder de los hombres sobre las mujeres en estas sociedades en las que “ni la ley ni las normas oficiales prescriben la subordinación de las mujeres ni el dominio de los hombres por más tiempo (Jónasdóttir, 1993, p. 48), la autora va a responder que es necesario analizar los vínculos amorosos entre hombres y mujeres, pero particularmente las relaciones amorosas que no están atravesadas por ningún tipo de coacción, en las que el amor se entrega y se recibe *libremente*. Jónasdóttir (1993) señala que ha sido una falla del feminismo de la segunda ola explicar el patriarcado poniendo el énfasis únicamente en las relaciones laborales o en la dependencia económica de las mujeres o en las necesidades del capitalismo (p. 273). Asimismo, critica que cuando las feministas pusieron atención a la sexualidad, a excepción de Firestone, se enfocaron en la sexualidad coercitiva: violación, acoso sexual, pornografía y desecharon el análisis de las relaciones amorosas heterosexuales y la incidencia fundamental que tienen en la ciudadanía y la individualidad (p. 273).

Para ella, por el contrario, las mujeres están siendo explotadas fundamentalmente en esas transacciones *libres* del amor, al que, como veremos en breve, va entender como un poder humano que crea y recrea la identidad individual y la fuerza de actuación de las personas. Su tesis es que la persistencia del patriarcado en la contemporaneidad es el resultado de las relaciones de poder entre hombres y mujeres en su condición de sexos/géneros en el que el amor es un componente esencial. (Jónasdóttir, 1993, p. 306).

De hecho, Jónasdóttir (1993) va a entender el patriarcado como un sistema de dominación que debe distinguirse de otras formas de opresión, como las que ejerce el sistema económico capitalista y el mismo estado, e incluso la dominación asociada a la raza y la etnia; en el patriarcado se explota a las mujeres primeramente por ser mujeres, es decir, se las explota en su dimensión sexual, no por ser de una determinada clase, etnia o cultura, sino por su sexo/género. La autora no niega que estos sistemas de dominación se cruzan y se codeterminan, pero enfatiza que pueden separarse en términos analíticos, en la medida en que son sucesos sociales y procesos históricos distintos (p.130).

Antes de explicar más ampliamente cómo entiende Jónasdóttir (2018, 2011, 1993, 1988) el amor y en qué consiste su explotación, es importante hacer una anotación sobre la tradición teórica en la que la autora inscribe sus análisis. En varios de sus textos, Jónasdóttir define su trabajo como una teoría feminista social-materialista alternativa que fue motivada por las preguntas radicales que surgieron en el segundo movimiento de mujeres en las décadas de 1960 y 1970 (Jónasdóttir, 2018, p. 15), fundamentalmente la pregunta de qué es lo que mantienen a los hombres en el poder, pero para cuya respuesta consideró más pertinente utilizar el método marxista⁶⁷, el materialismo histórico. Aun así, su teoría es también una alternativa al feminismo socialista y a su énfasis en la economía y el trabajo para explicar el patriarcado, para ella, este protagonismo otorgado al trabajo les impidió a las feministas socialistas identificar la dimensión

⁶⁷ Es decir que Jónasdóttir (1993) aprueba la premisa de que las desigualdades de poder, la opresión de ciertos grupos de la población –por ejemplo, de las mujeres–, el conjunto de las nacionalidades son producto de la historia, o de las condiciones sociales que, además de que son cambiantes, son posibles de erradicar. “En otras palabras, no se consideran las desigualdades predominantes y la explotación de ciertos grupos por otros voluntad divina ni determinadas por la naturaleza, y, en consecuencia, no son necesarias para la felicidad eterna de los individuos” (p. 40.). Jónasdóttir también acepta los presupuestos que se desprenden de la anterior idea, como que las personas crean su propia historia a la vez que son creadas por ella. Lo que quiere decir que las personas son responsables del desarrollo de su sociedad, a la vez que todos sus intentos por crear un mundo nuevo dependen de las condiciones de existencia entre las que conviven, “siempre hay limitaciones a las posibilidades estructurales dentro de las que nos movemos, y esas posibilidades se encuentran tanto dentro como fuera de la gente” (p. 40).

Nuestras ideas, sentimientos y conocimientos también están condicionadas históricamente, es decir que nuestras conciencias se forman a partir de lo que hacemos, por nuestras actividades sensoriales prácticas.

Finalmente, Jónasdóttir acepta la idea del marxismo de que la doble producción y reproducción de la vida inmediata es el factor más decisivo en el desarrollo de una sociedad. Para ella, la reproducción de la vida quiere decir tanto la producción de los medios de existencia como la producción de la vida misma. Como podrá notarse, toda su teoría se centra en este último aspecto.

sexual como una dimensión específica en la sociedad y en la historia que si bien se cruza con la del trabajo es diferente de ella (Jónasdóttir, 1993, p. 290),

Lo que más valora Jónasdóttir (2018) del método marxista para el desarrollo del análisis feminista del amor es la premisa que defendiera Marx y Engels de que son dos los procesos que producen la vida, uno de ellos sería el trabajo, sobre el que los autores hicieron importantes tematizaciones, pero no fueron claros respecto al otro proceso, al que sin embargo, consideraron completamente diferente del trabajo. Para Jónasdóttir, el otro proceso es claramente el que está vinculado con el amor (p. 16).

Junto con el trabajo, el amor sería una de las dos potencias (re)creativas y (re)generadoras de la vida humana (Jónasdóttir, 2018, p.18); ambas son capacidades únicas que no se pueden reemplazar por otros poderes sociales como el dinero y los derechos, y son esenciales para la existencia humana. Si el trabajo es el poder que permite la producción de los medios materiales de vida, el poder del amor es el que permite la producción o creación de la vida humana y de la sociedad. Y aquí la creación de la vida debe entenderse en un sentido amplio, no únicamente como la reproducción biológica de la especie –parir, alimentar y criar a los hijos– sino también como la formación de seres sociales y morales que aspiran a tener una vida buena. Desde la perspectiva de Jónasdóttir (2011), el amor sería un bien indispensable para devenir en una persona con valor o dignidad, así como una persona con autonomía y capacidad de acción, más aún en nuestra época, donde se ha debilitado el reconocimiento colectivo y basado en roles, y en la que el individuo debe hacerse y rehacerse a sí mismo bajo circunstancias que continuamente cambian (p. 50).

Pero así como el trabajo, el amor es un poder biosocial que puede ser explotado o que puede ser tomado, o extraído de la persona que lo posee, ya sea porque este decida darlo “libremente” o porque le sea extraído por la fuerza. Es en este marco conceptual marxista que Jónasdóttir formula su idea de que en las sociedades patriarcales, son las mujeres las más explotadas en este poder y que es esta explotación del amor por parte de los hombres lo que sustenta primeramente el patriarcado en la actualidad. Para entender mejor en qué consiste esta explotación es importante explicar cómo define Jónasdóttir este poder amoroso.

Amor: cuidado y erotismo

Como se puede deducir, Jónasdóttir (2018), al igual que otros tantos pensadores⁶⁸, ontologiza el amor al pensarlo como una capacidad creativa humana, es decir, como una capacidad inherente a todos los seres humanos. Si bien quiere ser coherente con la influencia marxista, y reconoce que el amor es una capacidad condicionada históricamente (p. 15), no renuncia a la idea de que, independientemente de la forma que tome el amor, capacidad de cuidado y de erotismo componen la esencia de las personas. Aunque en el próximo apartado haré una revisión crítica de las tesis de Jónasdóttir, desde ahora es importante señalar que esta concepción del amor es problemática porque al ontologizar el amor erótico desconoce que es un constructo histórico, culturalmente localizado, que difícilmente puede universalizarse. Si bien ha habido manifestaciones del amor erótico hace siglos, no es posible ontologizar una de sus manifestaciones. El cuidado y el erotismo no han sido elementos que siempre hayan estado juntos en las expresiones del erotismo y de amor que se han dado a lo largo de la historia. Por mi parte, he defendido que el amor tiene su sustento en la condición humana necesitada y dependiente, pero de nuevo subrayo que la vulnerabilidad humana por sí sola no garantiza que las personas se amen entre sí, el amor es el resultado de las apuestas políticas y morales que los colectivos humanos han hecho a lo largo de la historia humana, y a los que cada persona individual decide acogerse.

Pero desde la perspectiva de Jónasdóttir (2018, 2011, 1993, 1988), son dos los elementos que componen la capacidad amorosa de las personas: el cuidado y el éxtasis erótico. Quien tiene el poder del amor es aquel que sabe cuidar al otro y, a la vez, quien desea sexualmente y es deseado. Pero en las sociedades occidentales patriarcales, estos dos elementos se viven como contradictorios u opuestos, y cada uno de ellos se ha adjudicado a uno de los dos sexos. Las mujeres han sido orientadas, “forzadas” a cultivar más el cuidado amoroso que el éxtasis erótico, y los hombres a cultivar más las experiencias extáticas (Jónasdóttir, 2011, p. 55). Para las mujeres no es legítimo, como lo es para los hombres, la práctica del erotismo como personas sexuales autodirigidas y seguras de sí mismas; la sexualidad la viven bajo el cuidado de los hombres y para la satisfacción

⁶⁸ Por ejemplo, bell hooks (2001); pero también muchos autores influenciados por el psicoanálisis. En la vida cotidiana también ha tenido gran influencia esta tendencia de ontologizar el amor, el ya mencionado trabajo de Paul Johnson (2005) es en parte un análisis de los testimonios de personas que avalan esta concepción naturalizada del amor; de hecho podría decirse que sus concepciones del amor están fuertemente influenciadas por el discurso de la biología y de la psicología evolutiva.

del placer de estos. Por su parte, los hombres están sometidos a la presión a experimentar un ilimitado deseo por el éxtasis como un medio de seguridad y de expansión personal, a la vez que han aprendido a ver el cuidado hacia las mujeres como una carga y una restricción, como un gasto de tiempo y energía que debe ser economizado (Jónasdóttir, 2011, p. 55).

Aunque los dos componentes del amor son indispensables, para Jónasdóttir (2018, 2011, 1993, 1988) el cuidado es el componente primario, porque sin recibir cuidado nadie puede constituirse en una persona de deseo, el cuidado antecede a la formación del sujeto erótico. El cuidado es la capacidad de ver o reconocer en el otro su particularidad o su unicidad y en ese reconocimiento se fundamentaría la posibilidad de devenir en sujetos del deseo y que el poder sexual se expanda continuamente. Esta sería la razón por la que el poder del amor sería un bien político tan importante e indispensable, de este poder dependería, en gran medida, que los seres humanos se conviertan en seres del deseo y, por ende, individuos que gozan de autoridad y de autonomía. La explotación del amor de las mujeres por parte de los hombres se daría precisamente en el aspecto del cuidado, los hombres sacarían provecho de ese poder afirmativo y de reconocimiento, pero fallarían en la reciprocidad, porque el cuidado que brindan es pobre o nulo.

El cuidado amoroso, entonces, es un plusvalor en el que los hombres hallan el poder que los mantiene en las posiciones de privilegio, pero cuya entrega deja a las mujeres exhaustas e incapaces de cuidarse a sí mismas y “de actuar en su propio favor en el contexto amplio de la comunidad, esto es, como personas políticas” (Jónasdóttir, 1993, p. 126). Jónasdóttir utiliza un lenguaje muy parecido al de Agnes Heller (2009), quien define la gestión de los sentimientos como la inversión o uso que se hace de ellos, el modo como se jerarquizan y la intensidad y la profundidad con la cada uno de ellos se proyecta en una actividad o en una persona. Siguiendo el lenguaje de Heller, se puede decir que las mujeres, primero, han puesto el amor hacia la pareja como la emoción más importante dentro de su mundo emocional y, segundo, lo han convertido en una pasión, es decir, tienden a hacer un derroche tan grande de su poder amoroso que quedan incapacitadas para reconstruir sus reservas emocionales y sus fuerzas sociales de autoridad, fuerzas que podrían usarse “libremente e ‘invertirse’ en los intereses definidos por ellas mismas y en bien de todos, como lo decidan” (Jónasdóttir, 1993, pp. 153-154).⁶⁹

⁶⁹ Gunnarsson (2014), continuadora de los trabajos de Jónasdóttir, lo explica de esta manera: las mujeres aman más y reciben menos amor, o se adaptan más a los hombres de lo que ellos lo hacen a las mujeres, y esto sucede entre parejas heterosexuales en las que los amantes defienden la noción de igualdad y su finalidad de permanecer

En síntesis, desde la perspectiva de Jónasdóttir (2018, 2011, 1993, 1988), la actividad de amar empobrece las posibilidades de las mujeres de ser sujetos políticos, o de participar en igualdad de condiciones de lo político, es decir, de participar de la organización, conducción y gobierno de la sociedad. Las mujeres dan un poder que es esencial para todo ser humano, sin que ese poder sea compensado, o por lo menos, no en el mismo grado en que es otorgado. Los hombres, por su parte, se ven fortalecidos y reafirmados en su integridad y en sus posiciones de poder por el cuidado amoroso y erótico que le prodigan las mujeres; son revestidos de un poder sin el que difícilmente podrían participar del mundo público, sin el que podrían lograr la mayor visibilidad y éxito que logran en el mundo del trabajo y, esencialmente, sin el que podrían ser individuos con dignidad.

Vimos en el capítulo 2 y 3 que Eva Illouz (2012) propone una tesis similar a la de Jónasdóttir respecto al modo como hombres y mujeres viven el erotismo y el cuidado. Illouz subraya la importancia que tiene la búsqueda y el logro de placer sexual para la conformación del estatus de los hombres y cómo el propósito de ser exitosos en ese aspecto, los hace reticentes al compromiso y renuentes a establecer relaciones en las que el cuidado es fundamental; la diferencia entre las dos autoras estaría justamente en que para Illouz, el poder que los hombres detentan en la actualidad no se debe tanto al cuidado que reciben de las mujeres, sino a ese mayor control sobre el ámbito sexual, o sobre lo que Jónasdóttir nombra como el éxtasis erótico.

La tesis de Illouz (2012), que además se esfuerza en ser más precisa en términos históricos, es que partir del siglo XX el éxito sexual se hace absolutamente determinante para los hombres, pues es en este tiempo, de la modernidad tardía o posmodernidad, que se completa el proceso de desregulación de la sexualidad y del amor y en la que el estatus de los hombres depende menos de la capacidad para construir un hogar, de ser los jefe allí y de tener hijos. La liberación del amor de todas las trabas de clase social, de etnia, de orientación sexual, e incluso de los obstáculos que imponían las fronteras físicas y la distancia, aunado a la expansión de las dinámicas consumistas impuestas por el capitalismo, ha tenido como resultado la creación de un nuevo campo social en la que el placer sexual se ha convertido en el criterio principal para estar con otro, el campo sexual;

juntos es el amor mismo (p.107). Es decir, en las sociedades actuales, las mujeres no están obligadas a amar a alguien en particular, no están forzadas a amar sencillamente, podrían abstenerse de establecer alguna relación erótico-amorosa; así que la explotación que padecen del amor se da en un marco legal de igualdad, en el que pretendidamente obran siguiendo su voluntad y libre elección-

en este campo, la experimentación y el goce sexual, desligado de la reproducción y del matrimonio, son los principales objetivos del emparejamiento (Illouz, 2012, p. 314). Pero en este campo la lucha es cruenta, aquí no rige ningún criterio ético, sino básicamente las dinámicas económicas de consumo y mercantilización; las personas diariamente libran una ardua competencia en la que para salir airosos deben satisfacer las exigencias de novedad, capacidad de seducción y disposición a gastar, que son los patrones del mercado hoy. Los más exitosos en el campo sexual serán los que pueden tener las personas más deseadas, los que pueden acumular más experiencias sexuales, y eso quiere decir, no quedarse estancado en ninguna de ellas, y los que pueden hacer gala de dichas conquistas.

El surgimiento del campo sexual, sigue Illouz (2012), ha modificado considerablemente las expectativas de mujeres y hombres respecto al matrimonio y al establecimiento de relaciones en las que se asumen compromisos de cuidado y de respaldo anímico y social y en las que las promesas son fundamentales. Pero, aunque la desregulación afecta a mujeres y hombres, son estos los que han podido moverse más soberanamente en esta esfera y establecer las condiciones de juego. Los hombres cuentan con más recursos económicos y sociales para afianzar su atractivo sexual y hacer que este dependa menos de bienes tan volátiles como la juventud; están menos condicionados biológica y culturalmente por la reproducción, de hecho, la paternidad es un proyecto que muchos procuran posponer por más tiempo. Además, pueden moverse más fácilmente por diferentes grupos etarios, porque a diferencia de las mujeres, ni su estatus ni su bienestar económico depende de que sus compañeras sean más experimentadas, económicamente más sólidas y profesionalmente más preparadas, así que la cantidad de candidatas potenciales para los hombres es mucho mayor que la de candidatos potenciales para las mujeres (Illouz, 2012, p. 315). Debido a las ventajas sustanciales que tiene esta importante esfera de la vida, especialmente para adquirir valor social, es que los hombres se muestran inseguros de renunciar a las múltiples posibilidades de acumular experiencias sexuales y breves romances por comprometerse en una relación monógama a largo plazo.

La asimetría que se crea entre hombres y mujeres se debe a que estas siguen añorando relaciones estables y comprometidas debido a varias razones, entre ellas, el importante rol que sigue teniendo la maternidad y la construcción de una familia en la que criar sus hijos; la necesidad de ser respaldadas económicamente por un hombre, finalmente siguen siendo estos los que

controlan la propiedad y los mayores flujos de capital (Illouz, 2012 p. 79), y fundamentalmente, porque del amor depende en gran medida su propio valor. Al contar con menos vías de reconocimiento social, y al ser educadas para amar abierta y apasionadamente a sus compañeros, las mujeres, incluso aquellas que han apostado al juego de la acumulación de experiencias amorosas, siguen anhelando el amor.

Aunque Illouz (2012) no concibe a las mujeres tan pasivas y sujetas a la guía masculina para vivir su sexualidad, en tanto que reconoce que estas han empezado a utilizar la estrategia acumulativa y a imitar a los hombres en su comprensión y ejercicio de la autonomía y de la libertad, coincide con Jónasdóttir (2018, 2011, 1993, 1988) en que esa mayor libertad de las mujeres en el campo sexual no elimina la importancia que le otorgan al cuidado, para las mujeres la sexualidad acumulativa no sería un fin en sí misma, sino un modo de lograr la exclusividad, el compromiso y la dedicación de un compañero; la estrategia acumulativa, acumular relaciones por placer, estaría casi siempre subordinada a la exclusivista (Illouz, 2012, p. 143).

El giro que Illouz da a la teoría de Jónasdóttir, y que por tanto problematiza aún más la situación de las mujeres, no es negar que ellas siguen cultivando la capacidad de cuidado más que los hombres y que estos sacan buen provecho de ella, sino que el cuidado es un bien que ha empezado a perder valor, no porque no sea empoderador, sino porque es un bien que los hombres pueden lograr fácilmente, hay muchas más mujeres que hombres dispuestas a prodigar amor.

Para la Illouz (2012), las mujeres han quedado más desprotegidas que los hombres ante los procesos de desregulación normativa, ya no cuentan con la dote y el prestigio de sus familias para lograr un matrimonio y tampoco de una comunidad que las amparaba y las alertaba ante el desprestigio; su valor, como vimos en el capítulo anterior, depende cada vez de bienes de pronta obsolescencia como la juventud y la belleza física. Con el pobre respaldo de estos bienes externos, su mayor capacidad amorosa es su principal respaldo en el mercado del amor, pero debido a la abundante oferta de este bien, a los ojos de muchos hombres este no sería un bien escaso y esencial, sino una carga, un peligro y a veces, incluso, una ofensa que prepotentemente desdeñan. He aquí un testimonio, quizá de los más grotescos, de los varios que presenta Illouz (2012) para sustentar el mayor poder de maniobra que tienen los hombres, especialmente los más ricos y poderosos, en el campo del amor. Las siguientes son las palabras de un adinerado profesor de una universidad de Israel, que se autoproclama feminista:

Daniel: (...) Hace unos meses estaba saliendo con una mujer. Habíamos ido al cine y volvíamos en el auto de ella. Veníamos charlando y de repente me llamó “Danish”. Me había inventado un apodo cariñoso. En ese preciso instante, sentí como si me estuviera violando. Físicamente, sentí como una violación a mi ser.

Tuve una sensación física de repulsión y rechazo. Me sentí invadido.

Enseguida sentí que con esa mujer no había opción. No quiero... No quería el amor de esa mujer.

Entrevistadora: ¿Se separó de ella?

Daniel: Al día siguiente. Le dije inmediatamente que no soportaba que me llamara así. Le dije que no podía seguir con ella (p. 113).

Entonces, la denuncia de Illouz (2012) es que las mujeres heterosexuales no han dejado de depender de los hombres y de su cariño, pero estos cada vez se han hecho más reacios a cumplir estas expectativas y a recibir su amor; su reticencia al compromiso y desapego están avalados por el funcionamiento del orden social. Las mujeres han tenido que aprender a ser muy cautas y pacientes a la hora de exigir un compromiso o simplemente a la hora reclamar más atención por parte de sus compañeros, si no quieren perderlos; han tenido que asimilar una idea de autonomía y de libertad que básicamente suprime la dependencia del otro y la apertura a las necesidades de abrigo y de cuidado de los demás. Sin embargo, el campo del amor luce como un ámbito donde las mujeres y hombres están en igualdad de condiciones, y en el que todos pueden elegir libremente la mejor opción para emprender la aventura del amor (p. 312).

Así, a pesar de las importantes diferencias que pueden encontrarse entre las dos autoras, lo que hace afín a sus teorías, además del grupo de estudio que analizan, mujeres y hombres de clases medias y altas, de países ricos de Europa y de Estados Unidos, es que ambas están desvelando una forma de dominación que es muy difusa, que se camufla en prácticas del amor que son ampliamente aceptados, incluso por las mujeres. Pero el más importante acuerdo entre las dos, es que ambas concuerdan en que la hegemonía masculina depende hoy por hoy de la dominación amorosa de las mujeres. Para Jónasdóttir (2018, 2011, 1993, 1988), porque las mujeres fortalecen a los hombres con su cuidado; para Illouz (2012), porque los hombres han impuesto las condiciones de juego del amor, condiciones que han hecho que prime menos el cuidado y más el placer sexual y la satisfacción de las necesidades individuales.

Por lo tanto, en una situación de libertad de mercado, las mujeres necesitan más amor para la autovalidación y, al mismo tiempo, también desean un compromiso más intenso e inmediato. La transformación en la ecología y la arquitectura de la elección amorosa, sumada a la relación entre el amor y el valor social, indica que las desigualdades de género se encarnan hoy en las cuestiones emocionales más que en las cuestiones sociales (Illouz, 2012. p. 316).

Pero ¿es así? ¿la fuente del dominio masculino subyace en las condiciones desiguales de la experiencia amorosa? Examinaré más en detalle esta hipótesis.

¿Es el amor la causa de patriarcado? Límites de la teoría de Jónasdóttir

La teoría de la explotación del amor de Jónasdóttir (2018, 2011, 1993, 1988) permite reafirmar lo que ya había sostenido con Bourdieu (2013): el modo como las mujeres aman, prodigando más cuidados que el hombre y siendo más cautas y contenidas en la expresión de su deseo y de sus necesidades amorosas, se debe a la asunción en sus cuerpos y en sus mentes de un orden social que en términos formales es igual, pero que en sus prácticas y en su cultura no lo es. A la luz de estos dos autores se puede evidenciar que el patriarcado se incubaba en prácticas y ámbitos que no parecieran en sí mismos injustos ni sospechosos de violencia y es reproducido por las mismas víctimas del orden social injusto: las mujeres. El análisis de la explotación del amor permite sustentar la idea de Bourdieu de que en la encarnación del orden androcéntrico juegan un papel muy importante las emociones y las acciones que motivan ⁷⁰.

Pero también queda claro que Jónasdóttir radicaliza mucho más el papel del amor en el sostenimiento del patriarcado, ve en el usufructo de los bienes amorosos de las mujeres por parte de los hombres lo que los mantiene en la posición dominante:

⁷⁰ Ana, uno de los personajes de *Pubis angelical*, novela de Manuel Puig (1979), permite entender muy bien en qué consiste esta encarnación:

“Mamá no, porque sé perfectamente lo que contestaría a todo. Según ella una mujer tiene problemas porque quiere, porque pretende ser hombre y no mujer. Estar cuidando a mi hija, esperar todas las noches la vuelta a casa de mi marido, hoy en día, allá en Buenos Aires.

Y qué razón tiene, eso es lo errado, no aceptar nuestra condición de mujer, de muñeca sentimental, ¡qué se le va a hacer! ¿Pero por qué tanto temblor en el corazón? Ay, qué tedio ser tan sensible, o tan sensibilera. Por qué no ser piedra, como los hombres. Pero es inútil querer imitarlos. Nos tenemos que conformar con envidiarlos. (p. 24).

Los hombres pueden configurarse como seres sociales poderosos y continuar dominando a las mujeres a través de la acumulación constante de las fuerzas existenciales tomadas y recibidas de las mujeres. Si el capital es la acumulación del trabajo alienado, la autoridad masculina es la acumulación del amor alienado. Su forma exacta de actuar puede variar ampliamente de unos individuos a otros y en las diferentes clases sociales, pero la variación no elimina la teoría (Jónasdóttir, 1993, p. 53).

Y es precisamente ahí donde subyace uno de los principales problemas de la teoría de Jónasdóttir ((2018, 2011, 1993, 1988). El punto más controvertible de su teoría, que es a su vez su gran apuesta, es que el patriarcado se sustenta actualmente en la explotación del amor de las mujeres, una explotación que se da por fuera de la coerción o de la violencia, las mujeres son explotadas dentro de un pacto amoroso que establecen *libremente*⁷¹:

Esto se hace claramente evidente cuando consideramos que la sujeción y opresión sistemáticas de las mujeres como sexo continúa incluso en circunstancias de seguridad económica y social e incluso en situaciones en que las tareas domésticas y el cuidado de los hijos se dividen a partes iguales o no constituyen un problema (1993, p. 325).

Según Jónasdóttir (2018, 1993), los otros brazos que históricamente han sustentado el patriarcado, como la violencia, la desigualdades económicas y políticas se habrían ido debilitado en las sociedades más ricas. Pero ¿una teoría como esta sirve para entender lo que acontece en una región como la latinoamericana? Los indicadores sobre los feminicidios, el desempleo que enfrentan, la tasa de participación política en los países que analiza Jónasdóttir son en parte un aval para sus presupuestos; los indicadores respecto a esos mismos fenómenos en América Latina debilitan el poder hermenéutico de su tesis para comprender esta región y otras con problemáticas sociales similares.

Por ejemplo, la tasa de feminicidios en los países de la Europa occidental es del 0.4% por 100.000 mujeres (Bona, 2017) y en países como Finlandia, Suecia y Noruega puede ser inferior a esa cifra. En América Latina y el Caribe están 14 de los 25 países con las tasas más altas de feminicidios en el mundo, en El Salvador la tasa es de 6.8 % por 100.000 mujeres, en Guyana de

⁷¹ Jónasdóttir (1993) aclara que las mujeres se dejan explotar en su poder del amor no en el nombre del amor, como si este proceso se tratara de una cuestión de falsa conciencia o de carencia del deseo, sino porque aman simplemente (p. 274).

8.8% (CEPAL, 2019, p. 3). Respecto a las tasas de desempleo de mujeres las diferencias también son grandes. En América Latina, según datos del Banco Mundial (2018) la tasa de desempleo de las mujeres en el 2018 fue del 9,7%, la de los hombres fue de 6,9%. Y según cifras de la OCDE Y Sherpa del G20, la brecha laboral entre mujeres y hombres en esta región es del 25% (como fue citado en Congreso de la República de Colombia, 2019, párrafo 13). En la Unión Europea la tasa de desempleo para el mismo 2019 fue, para las mujeres del 6,9%, y para los hombres de 6.2% (Banco Mundial, 2018).

Matrimonio y patriarcado.

Pero las limitaciones de la teoría de Jónasdóttir (2018, 2011, 1993, 1988) no solo estriban en la determinación que tiene el contexto social en el que surge su teoría, los países ricos del norte de Europa, en donde la desigualdad entre hombres y mujeres se ha reducido de un modo significativo y en los que se da un mayor cumplimiento de los ideales de la democracia. Lo que hace problemática la propuesta de la autora es su insistencia en identificar una causa primaria del patriarcado contemporáneo y ver esta causa en la explotación del amor y en la institución que, según ella, ampara legalmente esta explotación: el matrimonio, que, además, advierte, no puede confundirse con la institución de la familia:

Usualmente se señala como la institución clave a la familia, o algunos «valores relacionados con la familia y respaldados por el poder», tales como el sistema de salarios familiar o las tareas domésticas y el cuidado de los miembros de la familia desempeñados por la mujer sin sueldo. Pero no son inherentes al patriarcado como entidad conceptual⁷².

⁷² El énfasis es mío. Esta misma idea queda expresada en otros apartes del texto donde más sistemáticamente queda explicada su teoría del patriarcado:

Una teoría sobre la interacción entre los sexos en el nivel de la existencia social debe enmarcarse como una teoría interna o intrínseca del proceso socio-sexual en sí mismo. O, como escribí a comienzos del capítulo V, debe concebirse que el proceso socio-sexual es capaz de explicarse a sí mismo. Mi respuesta a la pregunta «qué se hace con nosotras» como mujeres en la sociedad occidental, libre e igualitaria, aunque aún patriarcal, es que los hombres explotan cierto recurso de poder en las mujeres, a saber, el poder del amor. Básicamente, de esto trata la lucha de los sexos occidental contemporánea (1993, p. 301)

La relación social que constituye la base estructural del patriarcado contemporáneo es la relación de poder entre mujeres y hombres *como sexos*.

El enfoque exclusivo en la familia se convierte en obstáculo para una mayor claridad analítica, porque está formada por varios tipos diferentes de relaciones de poder y dependencia. El marido y la esposa, los padres y los hijos y otros parientes se relacionan a través del amor y el trabajo, de forma erótica, en los cuidados y las prácticas y obligaciones educativas y laborales (Jónasdóttir, 1993, p. 325).

Desde la perspectiva de Jónasdóttir (1993), el matrimonio se refiere a la relación posesiva que se da entre el hombre y la mujer dentro de la familia. En sus términos el matrimonio sería

Las normas y valores que formal o informalmente señalan a los sexos diferentes derechos de posesión y obligaciones concernientes al acceso a los poderes vitales de la persona del otro. Estas normas y valores están respaldadas por el poder regulador que residen en la colectividad masculina y por el Estado. El contrapoder (influencia) de las mujeres es de naturaleza diferente y continúa siendo complaciente y defensivo. (p. 326).

A partir de estas definiciones, se puede ver más concretamente que el problema de la teoría de Jónasdóttir (2018, 2011, 1993, 1988) es la simplificación que hace de las causas del patriarcado y que en la teoría básica que construye para explicarlo no incluye aspectos que se ha demostrado han sido centrales históricamente en su constitución, como el uso de la violencia y la explotación del trabajo de las mujeres; para la autora estos serían aspectos “no inherentes al patriarcado como entidad conceptual”. Pero respecto a la violencia, son muy ciertas las palabras de Kate Millett (2000) que cité al inicio de este capítulo “el control de la sociedad patriarcal sería imperfecto, incluso inoperable, si no tuviera el dominio o el poder de la fuerza en la que confiar, tanto en emergencias, pero especialmente como un instrumento presente de intimidación”.

Según este planteamiento, el patriarcado no hace referencia primordialmente a las relaciones entre los hombres ni a las relaciones en que las mujeres se encuentran imbricadas de forma opresiva con otras estructuras o sistemas, como el sistema económico o el Estado (...) Tampoco el patriarcado hace referencia en principio a los sistemas simbólicos de género o a los signos lingüísticos genéricos y de este modo solo significantes/interesantes desde el punto de vista teórico en cuanto que significan otras relaciones de poder (económicas, políticas, culturales). (1993, p. 306).

Ni siquiera en las sociedades ricas del norte de Europa la violencia hacia las mujeres ha dejado de ser persistente, solo basta revisar sus cifras de violencia sexual. Ya vimos que ciertos índices sustentan el gran bienestar social que mundialmente se les atribuye y que sus tasas de feminicidios son relativamente muy bajas en comparación de otros países, pero no acontece lo mismo con la violencia sexual, una de las manifestaciones del uso de la fuerza más nefasta para la dignidad de las mujeres y sus anhelos de igualdad. Tomemos el caso de Dinamarca⁷³. Este país fue elegido por la ONU como el segundo mejor país de la Unión Europea en términos de igualdad de género, solo por debajo de Suecia.

Fue uno de los nueve países en alcanzar los objetivos de cuidado infantil de la UE, tuvo una de las posturas de mayor igualdad de género en cuanto al trabajo doméstico y fue uno de los pocos países europeos cercanos a lograr un parlamento con representación 50%/50% de hombres y mujeres, según el "Índice de Igualdad de Género" (Nagesh, 2019).

Pero a pesar de esto, Amnistía Internacional (2019) señaló que Dinamarca tiene uno de los más altos índices de violación a mujeres en Europa y es un país donde hay extendida una cultura de violación y de impunidad endémica de los violadores.

El mal de la violación, y de las agresiones sexuales, que es un mal generalizado en sociedades ricas y pobres, y más aún, la violencia psicológica, tan difusa y tan difícil de diferenciar como violencia, exige que cualquier explicación del patriarcado contemporáneo incluya dentro de su explicación el uso de la fuerza. Ni la igualdad formal o real de las mujeres en diferentes ámbitos de la vida social y política autoriza a desestimar el papel de la violencia. La vicepresidenta de la Sociedad de Mujeres Danesas, Helena Gleesborg Hansen, apunta que precisamente uno de los mayores obstáculos para enfrentar el problema de las violaciones en Dinamarca ha sido la idea generalizada de que en el país ya se ha logrado la igualdad de género "y que la lucha ha terminado y que no hay nada por lo que luchar" (como fue citada por Nagesh, 2019).

⁷³ Aunque los altos índices de violencia sexual no solo se presentan en Dinamarca, este es un mal generalizado en Europa. Según una encuesta publicada por European Union Agency for Fundamental Rights (FRA) en el 2014, al interior de la Unión Europea, una de tres mujeres (33 %) ha experimentado violencia física o sexual desde la edad de 15 años. Una de cada cinco mujeres (18 %) ha experimentado acoso; una de cada dos mujeres ha (55 %) ha sido confrontada con una o más formas de acoso sexual. Justamente tres de los países del norte de Europa están entre los que encabezan estas cifras: en Suecia el 81% de las mujeres desde los 15 años ha enfrentado alguna forma de acoso sexual; en Dinamarca, el 80% y en Países Bajos el 73%. (p. 99). Como la misma agencia señala "Given this, violence against women cannot be seen as a marginal issue that touches only on some women's lives (p. 167).

Evidentemente la postura de Jónasdóttir (1993) no es negar la existencia del patriarcado, sino de explicar su dinámica en las sociedades actuales. Por lo demás, ella también reconoce que no es posible explicar el patriarcado únicamente a partir del amor, como cuando dice que

Considerar que la sexualidad estructurada de modo patriarcal es necesaria y suficiente para explicar la continuación del dominio masculino es casi tan irreal como pensar que las sociedades de clases se mantienen y reproducen exclusivamente por medios económicos o restringidos al proceso laboral (p. 307).

Y en general, se puede deducir que Jónasdóttir (1993) toma en cuenta la incidencia de las identidades de género y de los roles con los que se halla asociado, cuando enfatiza que al encuentro amoroso, hombres y mujeres llegan en posiciones completamente asimétricas, en las que los ponen sus identidades y prácticas de género:

Los que se encuentran son, en pocas palabras, las mujeres como seres sexuales y los hombres como autoridades personales. Esto significa que los hombres, de un modo diferente al de las mujeres, pueden actuar independientemente de los encuentros sexuales particulares. Los hombres no están «forzados», del modo en que lo están las mujeres por las circunstancias, a conceder su capacidad sexual al otro sexo, si no le gustan las condiciones ofrecidas. Los hombres pueden mantenerse al margen temporalmente; son menos dependientes de una mujer particular que al contrario (p. 315).

Pero como para ella los aspectos vinculados con el género o con el proceso de socialización, o los aspectos económicos, no son elementos que hagan parte de la teoría básica del patriarcado, sino componentes de otros sistemas de dominación con los que se entrecruza y solo lo refuerzan, el alcance de su teoría es realmente corto, pero, sobre todo, hace que la suya sea una teoría imprecisa. Grandes males que las mujeres sufren por el hecho de ser mujeres, como las agresiones sexuales, no pueden dejar de ser explicados como problemas inherentes a las sociedades en la que los hombres son dominadores.

A diferencia de esta propuesta que centra toda la atención en el matrimonio—la propuesta de Jónasdóttir (1993) es, incluso, reemplazar el concepto de patriarcado por el de sociedad matrimonial puesto que “el concepto de patriarcado no especifica qué institución sexual-política es más central que las otras para legitimar y mantener la desigualdad socio sexual”(p. 324)—considero que para comprender el patriarcado es necesario analizar todas las instituciones que

contribuyen a la conformación de ese orden sexual. Por eso me parece más acertado Bourdieu (2013) cuando afirma que si queremos comprender la permanencia del orden androcéntrico es necesario reconstruir la historia de todos los agentes que han asegurado su permanencia a lo largo del tiempo: la familia, la escuela, el estado, la iglesia(s), etc; fundamentalmente hay que entender la combinación de mecanismos y estrategias que estas instituciones han utilizado para perpetuar el orden de los sexos (p. 105-106).

El llamado de Bourdieu (2013), que realmente es una continuación de lo que dijeran feministas tan importantes como Kate Millett (2000) o Sylbia Walby (1990), es a prestar atención a la orquestación que existe entre todas estas instituciones que predispone a las mujeres, por ejemplo, a ser seres del amor, pero también a preferir ciertas profesiones sobre otras o a sentir regularmente sentimientos como la vergüenza y la culpa. Federica Gregoratto (2016a), después de una ponderación crítica de la teoría de Jónasdóttir (2018, 1993, 2011, 1988), también concluye que es necesario analizar la intersección entre las normas económicas, de etnia y raza, las religiosas, las económicas, las de la edad, las de género y las del amor mismo para comprender ya no solo el patriarcado, sino la explotación del amor mismo. Este tipo de análisis no solo abriría el espacio para entender cómo la explotación del amor de las mujeres es orquestada por todas las instituciones sociales, sino que permite entrever las contradicciones y tensiones que se producen por esa misma intersección y que pueden significar posibilidades para la agencia y la liberación. Por ejemplo, la relación entre un hombre monógamo con una mujer poliamorosa produce una tensión entre las normas del amor y las de género que podría mitigar la explotación del amor de la mujer (Gregoratto, 2016a, p. 10).

También me parece concluyente la aseveración de Nussbaum (2000) de que, dado que el deseo sexual es conformado por estructuras de poder y subordinación, la distinción entre lo sexual y no sexual no debería ser muy aguda, y tampoco es muy útil la cuestión de cuál de estas fuerzas es primaria. “Es más productivo examinar la subordinación de las mujeres en las muchas áreas en que ocurre, buscando ver en cada caso cuáles sus probables causas y sus contenidos” (p. 18)⁷⁴.

Jónasdóttir acierta en analizar las relaciones matrimoniales porque indudablemente al interior de ellas se concretan modos de explotación y de violencia que son muy recurrentes en una época en la que el patriarcado ha recibido grandes embates, pero un análisis del matrimonio solo

⁷⁴ La traducción de este pasaje es mía.

podrá ser revelador si se comprenden las fuerzas sociales y simbólicas y los marcos políticos en medio de los cuales se constituye esta institución. Un ejemplo de este tipo de análisis es el que realizó la filósofa Susan Moller Okin (1989), quien pensó que el matrimonio no podía quedar por fuera de la teoría política y más concretamente de una teoría de la justicia. El trabajo de Okin es una revisión crítica de algunas de las teorías contemporáneas de la justicia, incluyendo la de John Rawls, a las que critica por no incluir la injusticia que padecen las mujeres y niños en el ámbito de la familia. Repetidamente dirá que estas teorías de la justicia son sobre hombres que tienen esposas en sus casas (Okin, 1989, p. 110). Para ella la desigualdad que se da entre las parejas es un caso sobresaliente de injusticia social y un comportamiento inmoral en la medida en que la vulnerabilidad en la que se encuentran las mujeres en el matrimonio es el resultado de arreglos sociales que pueden corregirse y no se debe a causas naturales como son la vulnerabilidad propia de la vejez o de la infancia. El análisis crítico del matrimonio que realiza Okin, entonces, implica a su vez una crítica de la familia y del trabajo. Veamos muy sucintamente cuál es su teoría.

La mujer es más explotada en el matrimonio porque ya llega debilitada desde su familia de origen, allí es donde se empieza a asumir el género y los roles que exige; en la familia se le infunde a la mujer la expectativa de que será la cuidadora del hogar y de los hijos y que para cumplir ese rol requerirá atraer y mantener el soporte económico de un hombre, a cuya vida laboral le deberá dar prioridad (Okin, 1989, p. 138-139). Así, muchas no realizan estudios o eligen profesiones que no demandan ni mucha responsabilidad ni mucho tiempo y que por lo mismo no son muy bien pagadas. En el matrimonio se agudiza esa vulnerabilidad porque las mujeres asumen las tareas del hogar que, además de no ser pagadas, les impide tener trabajos de mayor responsabilidad y proyección económica. Y cuando las mujeres trabajan, ya sea a tiempo parcial o completo, terminan trabajando más que sus compañeros, quienes en pocos casos hacen el trabajo del hogar.

En definitiva, el menor poder económico de las mujeres al llegar al matrimonio las lleva a asumir las tareas de la casa y a privilegiar la vida laboral del esposo, así como a darle más importancia a su voz para la toma de decisiones dentro del hogar. La vulnerabilidad de la mujer, resultado del matrimonio, se agudiza precisamente porque en el mercado laboral también están en desventaja. Además de los bajos sueldos, a las mujeres que tienen hijos no se las favorece con horarios flexibles que les permita atender los trabajos de cuidado que requieren; debido al cansancio de esta doble jornada, muchas deciden renunciar y volver a ser dependientes de sus

esposos. En general, las mujeres ya saben de esta desigualdad en el mundo laboral y por eso muchas de ellas considerarían la maternidad como una opción legítima y, por consiguiente, la búsqueda de un hombre como un respaldo social y económico, lo que daría inicio de nuevo al ciclo de vulnerabilidad. Okin (1989) nombra este continuo debilitamiento al que son sometidas las mujeres como *el ciclo de vulnerabilidad asimétrica socialmente causada*.

Es claro que la teoría de Okin (1989) también adolece del mal del economicismo, mal que como vimos Jónasdóttir se propuso remediar. Realmente Okin hace poca alusión al tema del amor, de los bienes sexuales y del cuidado que también son explotados en el matrimonio⁷⁵ y, que es cierto que no pueden verse como otra forma de trabajo, sino más bien como aspectos de la vida propiamente emocional y sexual de las personas. Por ello pasa por alto que la fragilidad de las mujeres al llegar al matrimonio está vinculada no solo con su menor preparación y menor poder económico, sino también con aspectos como su edad, su menor experiencia sexual y amorosa, e incluso, su menor fuerza física. Recordemos lo que decía Bourdieu (2013) de la preferencia de las mujeres por hombres que las superen en todos los ámbitos y que estas preferencias tienen su amparo en las convenciones sociales que establecen que la mujer debe ser más joven, más baja de estatura y menos preparada que el hombre. Que debe ser bonita, sin ningún defecto físico visible, y en muchos casos, tampoco debe ser estéril. Pero si las parejas logran conformarse rompiendo con estos esquemas que son más propios de sociedades o grupos sociales más tradicionales, estarán en juego las exigencias emocionales que se le hacen a cada sexo: se espera que emocional y anímicamente la mujer sea acogedora, dependiente, obediente, comprensiva, buena. En contraposición, el hombre debe ser fuerte, protector, sabio, trabajador, cumplido (Lagarde, 2015, p. 330).

Pero además de que la mayoría de las mujeres llegan al matrimonio siendo más inexpertas o más jóvenes, o con menos poder económico, y con una muy desarrollada capacidad de amar y de cuidar, como lo veremos en el próximo capítulo, muchas de ellas llegan al matrimonio provenientes de familias de las que han recibido diferentes tipos de abusos y de violencia física y

⁷⁵ Okin (1989) tiene claridad de que son muchos los bienes que están en juego en las relaciones maritales, de hecho hace una enumeración bastante diversa de lo que considera los bienes sociales críticos del matrimonio, los cuales serían el trabajo, pagado y no pagado, el prestigio, el poder, la autoestima, oportunidades para el auto desarrollo, la seguridad económica y física (p. 136). Sin embargo, su atención la centra en la dinámica que existe entre la familia, el trabajo y el matrimonio, relegando a un segundo plano, lo concerniente a los afectos y a la vida sexual.

psicológica, o con una gran carencia afectiva por parte de sus padres, especialmente del padre. Para estas mujeres el matrimonio se convierte en un medio de fuga de la opresión familiar, aunque lamentablemente muchas de ellas terminen por repetir la vida de violencia que soportaron sus madres y ellas mismas en sus familias. Sin desestimar estas faltas en la teoría de Okin sobre las causas de la debilidad en la que llegan las mujeres al matrimonio, la suya es un ejemplo extraordinario de una teoría que concibe el patriarcado como un sistema de dominación que requiere de varios brazos para mantenerse en pie.

Amor e injusticia.

Otro aspecto de la teoría Jónasdóttir (2018, 2011, 1993, 1988) que también quisiera problematizar es el relacionado con la valoración que hace de la explotación del amor de las mujeres, específicamente la idea de que este usufructo de los bienes amorosos no es violento ni formalmente injusto, y no lo sería porque las mujeres entran libremente a la relación amorosa, obtienen algunos beneficios, y en muchos casos, se sienten dichosas de tener un amor⁷⁶. Mi esfuerzo, por el contrario, ha sido mostrar que la injusticia y la violencia, mayormente simbólica, debe incluirse dentro de la definición de la explotación del amor de las mujeres, y veremos también cómo la violencia psicológica está presente en este intercambio asimétrico de bienes.

Para Jónasdóttir (1993) las explotaciones abiertamente injustas y violentas, o no libres, de los bienes amorosos serían la violación sexual, o cualquier forma de abuso sexual que implique coerción. Vimos que para ella estas formas violentas e injustas no se relacionan directamente con el ámbito socio/sexual (1993, p. 163-164), sino con aspectos vinculados con el estatus social o el poder económico. Por ejemplo, el abuso sexual o acoso al que someterían los señores de las clases

⁷⁶ “En mi teoría específica del patriarcado, los hombres se benefician unilateralmente en un cierto sentido cualificado de la explotación del poder del amor de las mujeres. Esto ha sido posible por las complejas y cambiantes circunstancias sociales estructuradas de modo que los hombres pueden tomar ventaja sistemáticamente de los recursos humanos de las mujeres, específicamente de su poder del amor. ¿Esto significa que las mujeres no se benefician para nada de estas relaciones? ¿Esto presupone que las mujeres son necesariamente víctimas de ‘falsa conciencia’, de una conspiración masculina o que no tienen ninguna voluntad? ¿Esto presupone que hoy todos los hombres (y únicamente los hombres) son, por definición, explotadores sexuales? La respuesta es no a las tres preguntas, y aquí la visión paralela, basada en la comparación, y no en la fusión, de lo que es la explotación del trabajo asalariado vendido libremente bajo el capitalismo y de lo que es el amor dado libremente bajo el patriarcado formalmente igualitario, se hace muy útil. En ambos casos, la explotación está lejos de siempre involucrar coerción o abuso, y en ambos casos, muy a menudo beneficia a ambas partes (aunque una parte controle mucho más efectivamente que la otra las circunstancias de las ventajas diferenciales que mantienen en marcha el sistema explotador). En ambos casos, la explotación no solo puede beneficiar al explotado, sino que ocurre la mayoría de las veces con el pleno consentimiento voluntario del explotado” (Jónasdóttir, 2011, p. 52). La traducción de este pasaje ha sido realizada por mí.

altas a sus empleadas domésticas se explicaría por la intervención de aspectos que no son propios del sistema patriarcal: la causa de la explotación no es únicamente que el hombre se sienta con un derecho legítimo de gozar de esos bienes porque es hombre, sino también porque tiene una mayor jerarquía o porque el poder económico que tiene le permite acceder a esos bienes cuando quiera. El acoso laboral con ayuda de sanciones económicas, la prostitución y la pornografía también serían ejemplo de formas de abuso vinculadas indirectamente con el patriarcado. (Jónasdóttir, 1993, p. 164). También incluye dentro de este tipo de explotación injusta de las mujeres la recarga de trabajo doméstico o del cuidado de los niños. Nuevamente puede verse que la definición tan estrecha del patriarcado que defiende Jónasdóttir la lleva a dejar por fuera problemas que clásicamente se han pensado como problemas vinculados esencialmente con el orden androcéntrico.

Pero pasando por alto ahora esta problemática, lo que quiero subrayar es que Jónasdóttir se olvida de que una explotación no deja de ser injusta porque sea consentida, porque esté amparada por la ley o porque conlleve algunos bienes para el explotado. Además, si un criterio de injusticia de cualquier tipo de explotación es que conlleve violencia, no hay que olvidar que la explotación del amor está vinculada con la violencia simbólica, como lo ilustré con Bourdieu. Recordemos su definición de violencia simbólica: todas las prácticas y visiones del mundo que perpetúan un orden desigual y opresor sin que estas sean concebidas como prácticas violentas ni si quiera por sus víctimas. La felicidad y el disfrute de las mujeres en cuidar a hombres que no les retribuyen su cuidado, más aún, el hecho de que la mujer necesite amar y ser amada por un hombre para ser una persona, para habilitarse socio-sexualmente (Jónasdóttir, 1993, p. 315), es una forma de violencia simbólica, un tipo de violencia que tiene graves consecuencias para las mujeres.

Bartky (1990) también considera que la felicidad de las mujeres de amar a un hombre que escasamente les retribuye su afecto, es un tipo de gratificación femenina que, como en otras situaciones, se recibe a cambio de unas renuncias que esa misma feminidad les exige hacer y por eso se constituye un tipo de injusticia (p. 116). La filósofa explica que esa dicha que las mujeres sienten de prodigar cuidado amoroso a los hombres se debe a su convencimiento de que realmente tienen un importante poder al interior de ellas que bien puede llamarse el poder del amor, como lo hace Jónasdóttir. Las mujeres saben que en otras esferas de la vida su incidencia es mínima o que nunca es tan determinante como la que ejercen los hombres, pero se sienten resarcidas de ello

porque a través de su cariño y cuidado pueden aliviar y curar a sus compañeros de las heridas del mundo y de la lucha ingente que tienen que librar para sobrevivir; como nadie, ellas saben cuán vulnerables pueden ser también los hombres, quienes sí tienen un poder real.

Bartky (1990) es mucho más escéptica que Jónasdóttir (2018, 2011, 1993, 1988), y que todas aquellas que le atribuyen un tan alto poder curativo a los bienes del amor de las mujeres, y pone en entredicho que un hombre pueda sanarse o mejorarse únicamente por el amor de una mujer; para sustentar este escepticismo elige el caso de Milena Jesenska, una mujer prominente que cuando fue novia de Kafka creyó que podía curarlo de todos sus males y darle una sensación de bienestar simplemente por su presencia “si tan solo él lo quisiera”; para su pena, resalta Bartky (1990), no fue así (p. 116). Esta postura de Bartky, está más cerca de la Illouz (2012) y de su demostración de que los hombres a veces se sienten abrumados por el cariño y el cuidado de las mujeres, al punto de que muchos huyen del compromiso que implica esa ofrenda de amor.

Independientemente de que tan justificado sea este escepticismo de Bartky (1990), lo que hace valiosa su reflexión es la denuncia de que el poder del amor es un poder más bien inane, puesto que no cambia la situación de subordinación de las mujeres, por el contrario, los hombres sacan provecho de la ternura de las mujeres sin abandonar ni renunciar a sus privilegios masculinos, pero lo más importante, el estatus de las mujeres no se ve elevado por amar.

El sustento emocional de las mujeres en gran medida no recíproco se convierte en un homenaje a los hombres, una aceptación de la proposición tácita de que las acciones de ellos son lo suficientemente importantes como para merecer sustancialmente más atención que las de ellas. En síntesis, “el sentimiento de poder personal que fluye tan característico de la mujer que cuida es muy diferente del poder real que tiene en el mundo” (Bartky, 1990p. 116), que es prácticamente ninguno, de allí que sea muy mal negocio, advierte Barty, “conformarse con un simple sentimiento de poder, por más embriagador e intoxicante que sea, en lugar del poder efectivo que tenemos todo el derecho a ejercer en el mundo” (p. 116).

Pero además de desvelar esta carencia real de poder por parte de las mujeres que queda oculto por el embriagador poder el amor, Bartky (1990) va a mostrar que parte de ese desempoderamiento de las mujeres se debe precisamente al carácter no recíproco del cuidado amoroso y los peligros que trae aparejados para la inteligencia y la integridad de las mujeres. Estos peligros serían la fusión psicológica total con el amante, el desempoderamiento moral y el

epistemológico. Estas dos últimas formas de debilitamiento están vinculadas con la tendencia de todo cuidador o amante de identificarse plenamente con la visión del mundo del otro, de ponerse en su lugar, y de avalar sus acciones. Como lo expliqué en el capítulo, estas tendencias empáticas que son inherentes al amor no tendrían que implicar peligros para integridad de las personas, pero en el caso de las mujeres se convierten en graves riesgos debido, primero, a la exigencia social de ser más tiernas y amorosas que los hombres, de cuidarlos incluso a costa de su propio bienestar (Bartky, 1990, p.113); segundo, por la histórica falta de la autoridad epistemológica de las mujeres, a la que han contribuido los estereotipos respecto a su inteligencia y su exclusión de todas las manifestaciones de la cultura.

El riesgo epistemológico es el peligro de que la mujer acepte acríticamente el modo como su compañero ve el mundo y la correspondiente dificultad de construir un mundo de acuerdo a su propia perspectiva (Bartky, 1990, p. 111). El riesgo moral está relacionado con el riesgo epistemológico porque cuando se afirma el sentido de realidad de un hombre al mismo tiempo se afirman sus valores (p. 112).

La aprobación del modo de vida del otro y de esa preferencia por la ética de su compañero, está relacionado con el tipo de sentimientos que acompañan el despliegue de la ternura de las mujeres, la compasión y el perdón especialmente, los que las pueden conducir a una ceguera moral o a una completa complicidad con las malas acciones de su amado (Bartky, 1990, p. 113). La postura de Barty recuerda el de decir de Hacker de que el amor puede ser dirigido a personas malvadas y puede inspirar malas acciones, o llevar a omisiones, por eso es una emoción que no está exenta de aguardar graves riesgos morales para los amantes. Pero de nuevo hay que aclarar que esto no sucede a causa del amor, sino del contexto de dominación en el que se realiza. En una sociedad en la que existiera lo que Heller llama la reciprocidad simétrica (1994)⁷⁷ la relación de subordinación-superordenación social y la relación de subordinación-superordenación psicológica se habrían eliminado en gran medida (p. 393).

Aun así, el aporte de Bartky (1990) es muy valioso porque explica los posibles riesgos a los que las mujeres están expuestas en un contexto de dominación y cómo el género es determinante en su mayor propensión a padecer esos peligros. El principal daño de esas relaciones

⁷⁷ Una sociedad basada en la reciprocidad simétrica todo el mundo participa en la legislación y las leyes, es decir, todas las normas y leyes son establecidas por consenso (Heller, 1994, p. 393-394).

amorosas aparentemente no violentas para las mujeres es el desempoderamiento (*disempowerment*), que tal como el desempoderamiento del trabajador asalariado, advierte Bartky, puede describirse como una especie de alienación, es decir como una prohibición, o inhibición, del desarrollo y el ejercicio de capacidades como la capacidad de juzgar y de pensar por sí misma, capacidades que son esenciales para una plena existencia humana. (p 117).

Pero además hay otro riesgo que corren las mujeres: el de fusionarse psicológicamente con sus compañeros, un riesgo que ya no tienen que ver con la naturaleza del cuidado emocional mismo, sino con la falta de reconocimiento por parte de sus compañeros (Bartky, p. 1990, 111).

Fusionarse psicológicamente con otro es asumir como propias sus penas y alegrías, y vivir únicamente en función, o a través, de ellas, relegando a un segundo plano el propio mundo vital. Las mujeres recurren a este tipo de fusión precisamente como un modo de lidiar con la decepción, el dolor y la ira que sienten al no ser correspondidas en el cuidado y el amor que prodigan. De acuerdo al ideal del amor romántico que se promueve en nuestras sociedades, las mujeres esperan que sus compañeros reconozcan sus necesidades de afecto, pero cuando esto no ocurre, en vez de expresar esa inconformidad, por temor a que la relación se rompa, empiezan a vivir la vida de su compañero como si fuera la propia, su conciencia se fusiona con la de él, así “Ahora, ella no necesita resentir su indiferencia hacia sus acciones, porque las acciones de él se han convertidas en las suyas” (Bartky, 1990, p.110). El concepto de pasión que desarrolla Agnes Heller (2009, 1999) también pueda dar cuenta de este fenómeno de fusión, pues como lo señalé en el primer capítulo, la pasión sería el cultivo exacerbado de una emoción sobre el resto, debido al viraje de toda nuestra atención a una sola y única actividad o una sola y única persona. Se podría decir que la fusión psicológica es la experiencia de estar atento a la vida del otro de un modo pasional.

Es verdad que la explotación no siempre conlleva abuso e injusticia. Si como Jónasdóttir (2011) propone, se entiende la explotación como el uso o la utilización de un poder o una capacidad humana para producir efectos de desarrollo en un material físico o en una persona o grupos de personas (p. 51)⁷⁸. La explotación únicamente sería injusta cuando los derechos de la persona

⁷⁸ Para Jónasdóttir (2011) el concepto de explotación tiene primeramente un sentido descriptivo y no uno moral, así la explotación la entenderá, recurriendo a Alvin Gouldner, como una cierta transacción que involucra un intercambio de cosas de valor desigual (p. 51). Es esta concepción de explotación la que le permite diferenciar entre violencia y explotación. En concretas situaciones sociales la explotación toma varias formas y diferentes grados, hay formas de explotación que no implican abuso ni coerción. A partir de esta definición, Jónasdóttir diferencia entre formas abusivas de explotación sexual-amorosa y formas ‘normales’ de usar/disfrutar una fuerza vital de la existencial social.

explotada son violados o cuando sus intereses se ven afectados (Bartky, 1990, p.100). Entonces, el trabajo no necesariamente tendría que ser una forma de explotación injusta; si este fuera bien pagado, pero fundamentalmente si el trabajador al realizarlo no perdiera la capacidad creativa. Asimismo, que alguien se beneficie de los bienes del amor de otro, no siempre tendría que implicar abuso, pero la anterior descripción que hace Bartky de los males que están asociados con la falta de respuesta de los hombres al cuidado amoroso de las mujeres convierte la explotación del amor de las mujeres en un tipo de explotación injusta.

Para hacer más fuerte esta idea, hay que añadir que los bienes que a veces las mujeres reciben por el cuidado amoroso que dan, como bienestar económico y estatus social y simbólico, nunca podrán compensarlas en su propia necesidad de cuidado y de reconocimiento y, de este modo, sus intereses se ven afectados. La misma Jónasdóttir (1993) ha señalado que el amor es una de esas capacidades únicas que no se pueden reemplazar por otros poderes sociales como el dinero y los derechos. Si partimos del prototipo de mujer que Jónasdóttir tiene en mente, una mujer que no requiere apoyo económico porque trabaja y es independiente en términos económicos, que no es la única responsable del cuidado de los hijos y del hogar ¿qué tipo de bienes está fundamentalmente esperando de su compañero? Básicamente cuidado y placer sexual, ser soportada emocionalmente, y esto es lo que no recibe, no en la misma proporción ni calidad, y así sus derechos se ven vulnerados. Incluso, la autora acepta que las mujeres quedan diezmadas, agotadas en su actividad de cuidado e incapacitadas para la participación en otras esferas de la vida, especialmente la política:

La consecuencia del proceso de explotación del amor para la mayoría de las mujeres es una lucha continua en los límites de la «pobreza» en cuanto a sus posibilidades de operar en la sociedad como gente evidentemente valiosa y segura de ello, que ejerce sus capacidades de forma efectiva y legítima (Jónasdóttir, 1993 p. 316).

Jonásdottir reconoce que la explotación de las mujeres, de sus bienes amorosos, es desventajosa no solo por el menoscabo físico y mental que implica el cuidado de los hombres, sino porque es un intercambio que las debilita al restarles autonomía, de allí que sea contradictorio que hable de la explotación del amor como una que no es injusta.

El amor como un bien político: los aciertos de la teoría de Jónasdóttir

A pesar de los problemas que he subrayado, la teoría de Jónasdóttir (2018, 2011, 1993, 1988), y en general todas aquellas que han vuelto a analizar las relaciones amorosas como un tema de relevancia política, abre importantes posibilidades para entender la opresión o la subordinación de las mujeres en el mundo actual, incluyendo a América Latina; de hecho, en esta región tan diferente del mundo que analiza Jónasdóttir han realizado trabajos que parten de su marco conceptual (Barriteau, 2011 y Golmann, 2016⁷⁹). El primer acierto de Jónasdóttir es el lugar central que le otorga a la dimensión erótica y sexual en su propósito de explicar la vigencia de la dominación masculina. Es cierto que no es el único aspecto de las mujeres que es explotado por su género, pero la historia ha mostrado que el control de esa dimensión, ya sea de manera abiertamente violenta o a partir de modos más soterrados de abuso, ha sido fundamental para debilitar el poder de acción y de conocimiento de las mujeres.

Jónasdóttir (2018, 2011, 1993, 1988) también está en lo cierto cuando enuncia que el patriarcado se está reproduciendo por vías que no son muy obvias, pero que sí son muy efectivas, como las relaciones amorosas, y que quedan encubiertas por la igualdad formal que todos los países democráticos y occidentales defienden. Trabajos como el de la antropóloga mexicana Marcela Lagarde (2015, 2001), que ya mencionara antes, han sido pioneros en la región en mostrar cómo el camino de la desigualdad que recorrerán las mujeres a lo largo de sus vidas se empieza a construir en su educación como seres del amor. Así, al centrar su atención en el amor, Jónasdóttir sigue una tradición, abierta por la filosofía y profundizada por el feminismo que nos ha enseñado que es crucial para la investigación sobre la justicia comprender el deseo, las emociones y las preferencias porque estos pueden tener su origen en juicios falsos y normas distorsionadas sobre lo que es o no es bueno.

⁷⁹ El trabajo de Golmann (2016) se centró en parejas jóvenes de clase media de Bogotá. Los resultados de sus análisis son muy interesantes porque no solo confirman la tesis de la explotación del cuidado amoroso de las mujeres por parte de los hombres, y el dolor y las frustraciones que esto le suscita, sino que también permite confirmar la tesis de Eva Illouz (2012) de que los hombres son los que imponen las reglas de juego en el campo amoroso. La autora pudo constatar cuán generalizado está en los hombres el deseo de independencia, de libertad y su gran reticencia a sacrificar algo de dicha libertad para acomodarse o para atender las necesidades de sus compañeras. La mayoría de las entrevistadas no solo terminaron por aceptar que sus compañeros fueran menos detallistas, menos comprensivos de sus problemas, y que las desplazaran siempre a un segundo plano en la jerarquía de sus prioridades, sino que los justificaron y se culpabilizaron muchas veces por pedir la misma atención que dedicaban a sus parejas.

Considero también que el marco teórico de Jónasdóttir (2018, 2011, 1993, 1988) haría importantes aportes a ese proyecto inconcluso de realizar una tipología de la erótica latinoamericana que propusiera Enrique Dussell (2007) en los años setenta del pasado siglo. Concretamente, permite describir muy certeramente un tipo de hombre que es muy característico del contexto latinoamericano, el típico timador de mujeres que de antemano sabe que no quiere ningún compromiso con ellas, pero que las encanta y las engaña con su galantería y su poder de seducción, ya sea por su atractivo sexual, por su fuerza, por su riqueza, por su argucia. Después de satisfacer su deseo sexual, algunos de estos predadores de mujeres, las abandonan; otros continúan el vínculo, pero a la par tienen otros amoríos, y así convierten a cada mujer a la que conquistan en simple pasatiempo, al que pueden recurrir en cualquier momento porque alimentan la expectativa en ellas de una relación comprometida. El término de explotador o de saqueador de bienes, viene muy bien para definir este tipo de comportamiento masculino, vinculado estrechamente con las altas tasas de embarazos de adolescentes en la región y con los cientos de hogares encabezados por mujeres abandonas. Este hombre saqueador es producto de la indulgencia y el trato privilegiado con el que es criado en sus casas y por el que es premiado en todas las esferas sociales.

Por otro lado, debido al fuerte sistema de clases que existe en el mundo, se ha consolidado un pequeño grupo de mujeres, especialmente mujeres de las clases altas y profesionales, que han logrado una mayor emancipación debido a que son menos desiguales social y políticamente respecto a los hombres; ellas cumplen en parte con el tipo de mujeres en el que se basa la teoría de Jónasdóttir. Para entender por qué estas mujeres siguen siendo subyugadas a la voluntad de sus compañeros, por qué desconocen sus propias necesidades y deseos, y por qué no logran alcanzar el mismo reconocimiento y éxito social y económico que ellos, la teoría de la explotación del amor sería muy enriquecedora.

Pero también los padecimientos de las mujeres de las clases pobres y marginales pueden recibir luces de esta teoría. Y es así porque como lo señala Bartky (1990), las clases trabajadoras cada vez dependen más de sus propios recursos emocionales debido al desmantelamiento de las comunidades y las redes de parientes en las que antes se abrigaban, y el amor de pareja ha empezado a ser muy importante para ellos, junto con las exigencias y desigualdades que lo atraviesan (p. 113). Esta importancia del amor, especialmente del amor romántico, en todos los grupos sociales se debe también a la poderosa influencia cultural de los valores y estilos de vida

de la clase media, que ha sido la gran consumidora de las abundantes imágenes y productos que giran en torno al amor de pareja.

Finalmente, es acertado el señalamiento Jónasdóttir (2018, 1993) de que los bienes del amor que usufructúan los hombres son bienes que tienen una gran relevancia política y social. Es cierto, como advierte Bartky (1990), que no son los únicos bienes que los empoderan, también los fortalece el reconocimiento de sus pares hombres, la camaradería y protección entre ellos, y cómo no, la misma competencia que constantemente están librando, sin olvidar el alto valor simbólico del que gozan por el hecho de ser hombres; sin embargo, es indiscutible que el amor, la ternura y el sostenimiento anímico enriquece a las personas, dota de sentido a sus acciones, a sus vidas, les brinda seguridad emocional, da esperanza para acometer la tarea de existir; y aunque el amor de las mujeres tampoco puede ser perfecto, es muy probable que los hombres tengan la buena fortuna de gozar de muchos de los bienes que acompañan el amor: la bondad, la solidaridad, la admiración, la abnegación, la adoración, la tranquilidad, la indulgencia, la seguridad.

Que el poder del amor de las mujeres es importante para afianzar la confianza de los hombres en el mundo, así como sus estatus, se comprueba con los duros castigos que sufren aquellas que se resisten a darlo ilimitadamente, o las que no lo dirigen a un hombre sino a otra mujer, como en el caso de las lesbianas y las bisexuales, o simplemente cuando algunas dejan algo de ese cariño para sí mismas. Como lo discutiré en el próximo capítulo, la filósofa Kate Manne (2018) ha propuesto que la misoginia, el desprecio, agresividad y violencia que esta supone, está dirigida principalmente hacia aquellas mujeres que se resisten o fallan en entregar los bienes relacionados con el cuidado amoroso, por esta razón la exploración de “la economía” de los bienes del amor podría ser muy relevante para entender fenómenos tan nefastos como los feminicidios, las agresiones sexuales, las violaciones y el abuso psicológico por fuera y al interior del matrimonio. El análisis de esta economía amorosa, de dar y tomar bienes morales con servicios sociales (Manne, 2018, p.107), también nos permitirá ver que para analizar el patriarcado es necesario no solo atender a la explotación que hacen los hombres sobre los bienes del cuidado de las mujeres, sino también a la prohibición que sufren estas de alcanzar bienes que se han considerado netamente masculinos como el prestigio, el poder, el dinero. El patriarcado no consiste solo en el fortalecimiento de la existencia masculina, sino también en el empobrecimiento de las posibilidades de vida de las mujeres.

En el próximo capítulo abordaré más ampliamente las formas de violencia explícita que están estrechamente vinculadas con la explotación de los bienes del amor de las mujeres y con la aspiración de las mujeres a la autonomía y al poder. Dedicaré un espacio importante a la violencia psicológica porque el análisis de este tipo de violencia permite evidenciar cómo la llamada explotación no violenta o no injusta de los bienes del amor ya entraña violencia. Por otro lado, el análisis del abuso psicológico y de la violencia física permite ver cuán fácilmente las relaciones amorosas transitan de ser “no violentas” y de ser pactadas libremente a relaciones de amedrentamiento y coacción.

Capítulo 5: Violencia y amor

En el anterior capítulo, nombré con el concepto de dominio las relaciones de subordinación y explotación que padecen las mujeres producto del sistema patriarcal. Mostré que este sometimiento se ejerce muchas veces por vías que son ampliamente legitimadas por el orden social y que, por tanto, no cabe dentro de lo que comúnmente se define como violencia, es decir, como coerción o sometimiento por la imposición de la fuerza o por cualquier tipo de amedrentamiento.

Recurrí al concepto de violencia simbólica propuesto por Bourdieu (2013) porque capta bien esta dinámica mediante la que se reproduce el patriarcado, un sistema que genera desigualdad e injusticia, pero que se percibe por muchos, incluso por las mismas víctimas, como el orden normal y correcto de ser de las cosas. En este capítulo voy a abordar las formas de violencia o abuso explícitos con el propósito de mostrar que son la continuidad de esa violencia simbólica y de las vías sutiles mediante las que se realiza, como las emociones, y más específicamente el amor. Al hablar de un continuum no quiero decir que la violencia simbólica sea primero que la agresión física, sino más bien lo que ya afirmé en el capítulo anterior, que la manifestación de la violencia física delata que, aunque a veces la fuerza que sustenta todo sistema de dominación quede oscurecida o se manifieste de un modo sutil, es finalmente la que sigue sustentado dicho sistema.

Buscando ser consecuente con la conceptualización que he hecho sobre el género, parto del presupuesto de que toda la violencia que ejercen los hombres hacia las mujeres es el producto del mismo sistema patriarcal y su orden de género. Las explicaciones biologicistas que, por ejemplo, conciben la violencia hacia las mujeres como el resultado de los altos niveles de testosterona en los hombres o de sus instintos de agresividad quedan descartadas. El sociólogo Michael Kimmel (2005), estudioso de las masculinidades, esgrime un sencillo argumento que pone en jaque ese tipo de teorías: al analizar las razones por las que los hombres violan a las mujeres desecha la tesis biologicista porque no puede dar cuenta de las variaciones en los índices de violación alrededor del mundo. Si la biología fuera la causa, no tendría que haber variaciones en estas tasas de violación entre una cultura y otra (p. 188), y aunque las violaciones son un fenómeno muy recurrente en el mundo, existen muchos hombres que no violan a las mujeres y culturas donde los índices de violación son muy bajos.

A la luz de estos argumentos, también considero insuficientes las explicaciones psicologistas que conciben la violencia como expresiones patológicas de algunos pocos hombres

que habrían sido dañados gravemente en sus familias de origen; investigadores y médicos señalan que muchos hombres que maltratan a sus compañeras sentimentales son normales según los criterios de estabilidad mental, ajuste social y otros criterios clínicos estándar que se utilizan para evaluar el comportamiento de las personas (Wood, 2001, p. 241). También repruebo la idea de que la violencia hacia las mujeres es ejercida únicamente por hombres de las clases bajas o de alguna específica condición racial, como los hombres afro. Sin desconocer la determinación que la clase social y el nivel cultural pueden tener como desencadenantes de la violencia, comparto el postulado de que “La violencia contra las mujeres no conoce límites de clase, raza o etnia. Hombres educados, exitosos y sofisticados—abogados, médicos, políticos, ejecutivos de empresas—golpean a sus esposas tan regularmente y cruelmente como los trabajadores portuarios obreros” (Saline, 1984, p. 82. Como fue citado por Kimmel, 2005, p. 195)⁸⁰.

Lo común de estas explicaciones psicologistas y biologicistas de la violencia hacia las mujeres es que la consideran como un fenómeno raro o excepcional, o que está estrictamente focalizado en ciertos grupos, lo que significa negar el aspecto estructural y social de la violencia masculina. En conclusión, definiendo la tesis de que la violencia perpetrada por los hombres se debe entender como el resultado de las masculinidades sociales, es decir, de las versiones de masculinidad que producen y promueven las diferentes instituciones en las sociedades patriarcales. La masculinidad y la violencia, como una expresión de género, no existe antes de la interacción social, sino que viene a la existencia cuando las personas actúan, se relacionan con otros. (Connell, 2000, p. 218). Existe una estrecha relación entre el género y la violencia, y en las sociedades patriarcales la violencia es un medio legítimo de los hombres para mantener el control y el dominio de todos sus subordinados.

Entonces, uno de los propósitos de este capítulo es mostrar que esa desigualdad que existe entre hombres y mujeres, expresamente en el modo de amarse, o de darse afecto, cuidado y placer sexual, alberga una potencial violencia que traspasaría los límites de la violencia simbólica y que resquebrajaría las barreras formales en los que se da la explotación del amor, fenómeno del que

⁸⁰ Raquel Osborne (2009) identifica dos criterios que pueden ser útiles a la hora de subrayar la determinación de factores socioeconómicos en el origen de la violencia padecida por las mujeres, sin desconocer la universalidad del fenómeno, el criterio de incidencia y el de prevalencia (p. 84-85). Así se puede aseverar que este tipo de violencia tiene incidencia entre mujeres de todas las clases sociales y procedencias étnicas y raciales, sin desconocer que prevalece entre las clases más pobres de la sociedad.

hablé con Jónasdóttir (2018, 2011, 1993, 1988). El trabajo de la psicóloga estadounidense Valerie Nash Chang (1996) sobre el abuso psicológico, que ya había mencionado anteriormente, me permitirá evidenciar que la explotación del amor entraña en gran medida esa violencia psicológica, y también me permitirá mostrar que ese principio de superioridad de los hombres bajo el que se han organizado las sociedades actuales y bajo el cual la mayoría de las personas creen llevar una vida normal, es la base para la violencia que genera gran conmoción en la sociedad, en tanto que es más visible, es pública, como las guerras, los tiroteos, pero también la violencia explícita contra las mujeres.

Después del apartado dedicado a la violencia psicológica abordaré la violencia física y sexual, como la manifestación más extrema y visible del continuum de la violencia en la que se sustenta el sistema patriarcal. No estoy desconociendo que muchas mujeres que padecen abuso psicológico nunca son agredidas físicamente ni tampoco que esa violencia difusa, difícil de nombrar y de categorizar, como es la violencia psicológica, no puede ser tan aberrante como la violencia física y tan efectiva para mantener el orden patriarcal, de hecho, Rita Segato (2003) considera que es sobre esa violencia que se renueva la fuerza de este sistema⁸¹.

En estas reflexiones finales también me apoyaré en el reciente trabajo de la filósofa Kate Manne (2018) sobre la misoginia, una reflexión que contiene claves para comprender la relación que existe entre la explotación del amor que propone Jónasdóttir (2018, 2011, 1993, 1988), un fenómeno que aparentemente no entraña violencia inicialmente, y las distintas formas de agresiones físicas y psicológicas que sufren las mujeres. Al definir la misoginia como un arma de control que se esgrime en las sociedades patriarcales cuando las mujeres no cumplen con los roles que se les han asignado, básicamente el rol de dadoras de amor (*givers*), o en términos de Lagarde, de seres del amor, Manne hace claro cuándo la explotación del amor se convierte en violencia pura, explícita. Esta autora, al igual que Bourdieu (2013), va a comprender el sistema androcéntrico o patriarcal como un sistema inherentemente violento con las mujeres, en el que constantemente

⁸¹ “Es por esto que, a pesar del sufrimiento y del daño evidente que la violencia física causa a sus víctimas, ella no constituye la forma más eficiente ni la más habitual de reducir la autoestima, minar la autoconfianza y desestabilizar la autonomía de las mujeres. La violencia moral, por su invisibilidad y capilaridad, es la forma corriente y eficaz de subordinación y opresión femenina, socialmente aceptada y validada. De difícil percepción y representación por manifestarse casi siempre solapadamente, confundida en el contexto de relaciones aparentemente afectuosas, se reproduce al margen de todos los intentos de librar a la mujer de su situación de opresión histórica” (Segato, 2003, p.115)

se las castiga o se las premia de acuerdo a su acatamiento o no de las normas de género, así la misoginia sería una expresión de ese sistema de dominación socialmente legítimo, sería la punta de un iceberg grande y preocupante (Manne, 2018 p. 71-72)⁸².

No quisiera adentrarme en los temas mencionados, sin antes hacer una breve referencia a la estrecha relación entre la formación de las masculinidades en las sociedades patriarcales y las distintas formas de violencia con las que están asociadas.

Masculinidades y violencia

En las sociedades patriarcales occidentales actuales el uso de la fuerza, o la capacidad de hacer uso de ella, es un rasgo propio de muchos modos en los que los hombres viven la masculinidad, de hecho, es muy difícil que los hombres no estén atravesados de algún modo por la violencia, esta es institucional, está legitimada por el conjunto de las instituciones sociales y se considera un modo válido para formarlos e instruirlos. Muchos estudios sociológicos sobre las masculinidades han evidenciado esa estrecha relación entre la construcción de las masculinidades y la violencia. Solo un ejemplo: los sociólogos Harland y McCready (2015) después de extensas conversaciones con niños y jóvenes de Irlanda del Norte por más de 18 años, pudieron constatar “cómo la violencia y el miedo a la violencia se perciben como una parte normal de la juventud masculina y la subcultura masculina, como una parte central del crecimiento y aprendizaje para convertirse en un hombre” (p. 4). Lo importante de este estudio, como el de otros que se han hecho en países que han padecido guerras y largos conflictos armados, es que evidencia que entre más sistemática y estructural sea la violencia en una sociedad, hay más probabilidades de que los hombres de esa sociedad padezcan y ejerzan violencia.

Por otro lado, el hecho que comprueba esa relación entre violencia y masculinidades es que “virtualmente toda la violencia en el mundo hoy es cometida por hombres” (Kimmel, 2005, p. 187). Esta legitimidad está legalizada y normatizada en algunos casos, y en otros, son simplemente

⁸² “No hay razón para esperar que la misoginia se manifieste típicamente en violencia o incluso en tendencias violentas, contra Steven Pinker. Desde la perspectiva de hacer cumplir las relaciones patriarcales, esto no es necesario. Más aun, no es deseable. Se supone que las relaciones sociales patriarcales deben ser amigables y fluidas, cuando todo va bien. Es en gran parte cuando las cosas van mal que la violencia tiene a salir a la superficie. Hay numerosos medios no violentos y de bajo costo para apaciguar la amenaza psicológica establecida por mujeres poderosas a las que se percibe como insuficientemente orientadas a servir a los intereses de los hombres dominantes. Por ejemplo, las mujeres pueden ser rebajadas imaginativamente, en lugar de literalmente al vilipendiarlas, demonizarlas, menospreciarlas, humillarlas, al burlarse de ellas, satirizarlas, rehuirles o avergonzarlas” (Manne, 2018, p. 76). La traducción de todas las citas tomadas del texto de Manne han sido hechas por mí.

convenciones y exigencias de comportamientos que se les hace a los hombres⁸³. Entre los casos en los que la violencia masculina es legal sobresale el monopolio de la violencia por parte del estado; de los más o menos 20 millones de miembros de las fuerzas armadas que existen en el mundo, una abrumadora mayoría son hombres, y esto también es válido para las fuerzas policiales y para los guardias de las prisiones (Connell, 2000, p. 213)⁸⁴. En el ámbito privado, esta tendencia se cumple en las agencias privadas de seguridad; los grupos ilegales, paramilitares y guerrillas también están conformados mayormente por hombres. Asimismo, se ha aprobado que los conflictos internacionales se diriman a partir de guerras y ataques que comandan y ejecutan hombres.

Pero no en todas las instituciones sociales se alienta explícitamente a los hombres a ser violentos, por lo menos, no al modo extremo en que lo hacen los ejércitos, y los demás grupos armados, legales e ilegales, quienes entrenan a los reclutas para que sean capaces de combatir y aniquilar certeramente, sin conmiseración, al enemigo. En gran medida la violencia de los hombres es el resultado de una formación afectiva que tiene lugar en la familia, en la escuela y en las relaciones con los pares. En estos ámbitos se promueve una serie de emociones y actitudes, pero se les prohíbe otras. Esta fusión de permisos y prohibiciones está a la base de muchas de las formas de violencia de los hombres, y especialmente de la violencia hacia las mujeres.

A los niños desde muy temprana edad se los empieza a alentar para que sean fuertes, agresivos, arriesgados y temerarios, y de ser necesario, a que no sean muy escrupulosos. También se los disculpa en malas acciones o se les relaja las exigencias morales en el ámbito del hogar, la escuela y el trabajo. Con este propósito de “fortalecerlos”, se los anima a practicar juegos y deportes que exigen mucho contacto físico y demostración de fuerza, y que se convierten en combates ritualizados. Por su parte, los medios de comunicación y entretenimiento construyen héroes masculinos que tienen licencia para matar y para exhibir la fuerza o para maquinarse estrategias de guerra que son nefastas para las comunidades. Pero también las diferentes sociedades ven a los hombres que van a la guerra como héroes. Además, a los niños y jóvenes se

⁸³ Los mismos Harland y McCready (2015) muestran que para los niños y jóvenes de su estudio la comprensión y las actitudes hacia la violencia no se abordan formalmente como parte de su educación y aprendizaje. “Por tanto, los chicos aprenden sobre temas como la violencia y la masculinidad de una manera ad hoc, a menudo sin ningún apoyo u orientación de los adultos” (p. 4).

⁸⁴ En Colombia, por ejemplo, hasta junio del 2018 había 117.018 presos, de los cuales 108.767 eran hombres, más del 90% de los presos. (El Tiempo, 2018). Esta tendencia se cumple en muchos otros países.

les exige que hagan gala de la virilidad a partir de un tono de voz fuerte, de movimientos corporales decididos, de la modelación de cuerpos duros y musculosos. Este proceso de *virilización* también implica una gran cantidad de violencia física y psicológica; regaños, burlas cuando se muestran débiles, golpes, que pueden ser verdaderas palizas, son sufridas por muchos niños y adolescentes en ese proceso de convertirse en hombres adultos. Harland y McCready (2015) señalan que gran parte de los jóvenes y los niños que crecen en el mundo han experimentado alguna forma de violencia, o por parte de sus padres, o por grupos paramilitares, por el estado, o en la escuela. Y si no la han padecido, han sido testigos de primera mano de la violencia que experimentan sus madres el interior del hogar, o de los asesinatos de sus amigos y vecinos a manos de bandas delincuenciales, o del acoso que experimentar los niños que son homosexuales por parte de los compañeros que detentan masculinidades hegemónicas. En los países en guerra, los niños y los hombres jóvenes son testigos o víctimas de atrocidades como masacres, tiroteos, atentados con bombas, terroristas suicidas, violación de mujeres y niños y tráfico de personas.

Por otro lado, a los niños se les exige que eviten o eliminen todas las emociones vinculadas con el dolor, la pena, el miedo, la vergüenza, en definitiva, se les exige que tengan un gran control de emociones que puedan evidenciar debilidad, duda, o vulnerabilidad. La exigencia que se les hace a los hombres es que tengan control de sí mismos y por extensión de todo su entorno, todo debe estar bajo control. “Es nuestra capacidad para actuar, hacer, controlar y manipular el mundo que nos rodea, y no sucumbir a la “debilidad” o la receptividad. Este es nuestro gran escape de la experiencia infantil de impotencia” (Kaufman, 2002, p.163). Pero justamente la incapacidad para dominar todas las circunstancias del mundo externo, la imposibilidad que muchos hombres encuentran para ser poderosos ha sido estudiada como una de las causas de la violencia masculina contra las mujeres (Kaufman, 2002; Walby, 1990; Connell, 2000, 2003; Kimmel, 2005, Manne, 2018). Muchos hombres que ejercen violencia contra las mujeres lo hacen para compensar la impotencia que sienten frente a otros hombres más fuertes o en general, frente al resto de la sociedad, o para restaurar el poder que creen deben tener frente a sus mujeres e hijos. Humillan y agreden a sus esposas o compañeras para indicarles su lugar de subordinadas y para sofocar cualquier intento por romper con la dominación a la que están sometidas; en ocasiones, la violencia de los hombres es la manifestación de su falta de poder aunada con el convencimiento de que tienen derecho a ser poderosos. Por ejemplo, muchos de los abusadores que asesinan a sus esposas

lo hacen para evitar que se separen de ellos o que vuelvan a la vida laboral y restablezcan los antiguos lazos de amistad y los vínculos con su familia.

¿Por qué muchos hombres no se desquitan con sus superiores de su frustración económica, social y simbólica? ¿Por qué son serviles y sumisos con los miembros de las clases sociales poderosas que los explotan y en cambio son energúmenos y prepotentes con sus esposas y sus hijos? ¿Por qué muchos hombres maltratadores pueden llegar a ser dulces y atentos con personas externas a su propia familia? Son varias las razones. Por un lado, las sociedades han vinculado a los hombres con seres considerados más débiles o menos poderosos, es decir, las mujeres. La sociedad les ha brindado a los hombres un medio para que compensen la frustración de no poder ser hombres absolutamente exitosos y hegemónicos, el derecho de dominar e imponerse sobre las mujeres, así que el hombre más fracasado y perdedor siempre tendrá a su lado alguien que es inferior a él. Por otro lado, la familia se ha concebido como un espacio donde se pueden expresar sentimientos y hacer demandas que no son permitidas en la esfera pública, o para expresarlo con Susan Moller Okin (1989), donde los criterios de justicia que rigen otros ámbitos no tienen cabida allí. De este modo, la familia provee uno de los pocos espacios donde los hombres se sienten seguros de relajarse y de expresar sin muchas limitaciones sus emociones de ira y de exigir que se satisfagan sus necesidades. “Cuando los diques emocionales se rompen, el diluvio se vierte principalmente sobre las mujeres y los niños” (Kaufman, 2002, p. 179).

Kaufman (2002), para quien la agresividad no es un problema en sí mismo, en tanto que es un patrimonio de la especie humana, expresa muy acertadamente dónde está el problema de esta combinación nefasta de prohibiciones y licencias emocionales: la agresividad y la rabia pueden ser excesivas y desequilibradas debido a la inhabilidad de los hombres de expresar reciprocidad, conexión y receptividad (p.168). La exigencia de dureza y de impasibilidad les imposibilita a los hombres, y en general a los seres humanos, ver la debilidad de los demás. Martha Nussbaum (1999; 2001; 2014) ha partido de un presupuesto similar al de Kaufman para desarrollar toda su teoría ética y política en la que la educación emocional es determinante. Ha señalado que si a los niños se les obliga o se los conduce a negar su propia vulnerabilidad, a negar su condición de mortales, lo más probable es que sean adultos indiferentes, insensibles y en muchos casos, que desarrollen un gran desprecio por todos aquellos que se alejan de esos patrones de perfección y completitud. Extirpar la posibilidad de que los niños desarrollen actitudes empáticas o de que sean

amorosos y compasivos; imposibilitarles que aprendan a expresar su debilidad y sus miedos, da como resultado adultos incapaces de comprender el sufrimiento de los otros, pero especialmente adultos que proyectan toda su frustración, todo el deprecio y el asco por sí mismos en otras personas. Después de analizar las conversaciones con hombres que eran violentos físicamente con sus esposas, Kaufman (2002) concluye que estos no eran capaces de ver el sufrimiento que causaba en sus esposas e hijos sus ataques de violencia: “Muchos abusadores simplemente no reconocen el daño que le están haciendo a sus hijo, hija, amante o esposa” (p. 168).

Pero además de esta insensibilidad socialmente creada, hay otro proceso involucrado en la violencia masculina: los sentimientos de impotencia, de fracaso, dolor y alienación que los hombres no pueden experimentar abiertamente se convierten o se transforman en comportamientos que en cambio los hombres experimentan como componentes centrales de la masculinidad: violencia y agresividad. Haciendo referencia a Robert, uno de sus entrevistados, Kaufman (2002) concluye:

Debajo de la violencia dirigida a su esposa, estaba su propia violencia internalizada – la violencia dirigida hacia él mismo. Tal es la estructura del ego masculino, de las formas normales y dominantes de la masculinidad en la mayoría de las culturas del mundo. La formación de lo que pensamos como hombría normal en nuestra cultura no depende de la fuerza bruta, sino que requiere de la violencia internalizada. Nos exigimos continuamente negar, o al menos reprimir, todas las emociones, sentimientos y acciones que los hombres asocian con la pasividad – miedo, dolor, franqueza, tristeza, vergüenza. Cada vez que estas emociones alzan la cabeza, sentimos una sensación de pavor inconsciente que nos advierte que estemos lejos de ese sentimiento. Hay un mal olor en estas cosas. Nos dice: prohibido el traspaso. Fuera de los límites de los hombres (p.168-169).

Al analizar la violencia psicológica, Valery Nash Chang (1996) también identifica como una fuente de este tipo de violencia la incapacidad de los hombres de identificarse con sus esposas, con sus sufrimientos, sus miedos y su cansancio, entonces junto con los gritos, el control económico, los insultos, el menosprecio, el control o menosprecio de la sexualidad, muchas mujeres identificaron como violencia psicológica la indiferencia de sus esposos o lo que muchas nombraban como frialdad y falta de conexión emocional. Estas mujeres consideraron el desinterés de los hombres en sus deseos afectivos, en sus expectativas amorosas y sexuales como una forma

de violencia. De este modo, Chang (1996) tematiza un aspecto que no es abordado por Jónasdóttir (2018, 2011, 1993, 1988), la violencia psicológica que entraña la explotación del amor de las mujeres por parte de los hombres. El problema de la explotación del amor no es solo que los hombres reafirman su dignidad y su condición de personas cuando son amados por las mujeres, y que estas carezcan en gran medida de ese reconocimiento, es también el hecho de que esa negación del cuidado por parte de los hombres los lleva a tener actitudes despóticas hacia ellas; ese desinterés, e incapacidad de comprender a sus compañeras, fácilmente los lleva a abandonarlas en los momentos de dolor, de pérdida y de soledad. También los lleva a abusar del trabajo de sus esposas sin verlo como una forma de maltrato. El trabajo de Chang (1996) muestra que muchos hombres cosifican a sus compañeras sentimentales debido a esa desafección que es evaluada simplemente como un modo propio de ser de la hombría o la virilidad.

Precisamente el abuso psicológico es muy difícil de reconocer, incluso por sus principales víctimas, debido a que casi siempre se da en medio de esas relaciones amorosas en las que se considera normal que las mujeres sean muy efectivas en la expresión de su amor y que los hombres, por el contrario, pueden ser negligentes, incluso ambiguos, en dicha expresión. Diferentes investigaciones han mostrado que en los países en donde las mujeres han logrado acceder al estudio, en todos sus niveles, y al trabajo, la violencia que más persiste y que parece inmune a estos cambios sociales es la violencia psicológica⁸⁵; este fenómeno está asociado a la dificultad de las víctimas a reconocer que están siendo víctimas de violencia. Justamente este tipo de población es en la que se basa los estudios de Jónasdóttir (2018, 2011, 1993, 1988)⁸⁶.

Antes de analizar este tipo de violencia, quiero subrayar brevemente la incidencia que tiene en el ámbito de la sexualidad la configuración de las masculinidades a partir de la violencia, la agresividad y la fuerza y la supresión de emociones como la ternura y la compasión. Ya dije que la sexualidad es el terreno en el que hoy los hombres cimientan su hombría, el sexo, tener sexo es

⁸⁵ Un testimonio de este fenómeno es la historia de la ex magistrada colombiana Luz Stella Conto, una mujer que, a pesar de su preparación académica, de su importante posición de poder en el sistema judicial colombiano, padeció muchos años de maltrato psicológico, incluido el abuso económico. Aun así, la historia de la ex magistrada Conto es muy ejemplar porque después de años de miedo y de vergüenza, no sólo se atrevió a hacer pública su historia, sino que emprendió una larga batalla legal contra su ex esposo para obtener una reparación económica por el daño psicológico y el sufrimiento que padeció. Con el fallo a favor de una tutela interpuesta por la ex magistrada a través de la que exigía dicha reparación, la Corte Constitucional de Colombia establece un importante precedente para el reconocimiento de los nefastos efectos de la violencia psicológica (El Espectador, 2020; Orozco, 2020).

⁸⁶ Para un análisis de la persistencia de la violencia conyugal, especialmente de la violencia psicológica, en mujeres de clases medias y altas ver (Meil, 2004).

un acto de autoafirmación, de afirmación del género, y de la construcción del estatus social. Por eso desde jóvenes, a los hombres se los alienta a tener una vida sexual muy activa y vivir el sexo como un fin en sí mismo, liberado de otros compromisos sociales y afectivos, como el matrimonio, el amor o la paternidad, lo que sin duda ha sido un “privilegio” que las mujeres han empezado a gozar muy tardíamente, y aún bajo el riesgo de ser condenadas moralmente; o como lo dice Eva Illouz (2012), a riesgo de sacrificar su deseo de ser amadas y reconocidas. A este espaldarazo que reciben los hombres para vivir su sexualidad desinhibidamente, y al desaliento y castigo al que son sometidas las mujeres por aspirar a una vida sexual activa es lo que se ha denominado el doble estándar, el que ya denunciara Kollontai (1977a, 1977b) y en el que Jónasdóttir (2018, 2011, 1993, 1988) fundamenta la explicación de la explotación del amor. Kimmel (2005) ilustra bien este doble patrón que no ha perdido toda su vigencia a pesar de la revolución sexual y las luchas de las feministas: a los chicos se les enseña a tratar de tener relaciones sexuales; a las chicas se les enseñan estrategias para frustrar los intentos de los chicos (p. 5).

Pero esta autorización a una vida sexual muy activa y desinhibida —eso sí, dentro de los límites de la heterosexualidad— va aparejada con la autorización de ver a las mujeres como los objetos legítimos de su deseo impostergable, ya vimos cómo en las sociedades patriarcales hombres y mujeres aprenden que las mujeres están allí para saciar esa necesidad de sexo y cuidado de los hombres. Esta autorización sobre las mujeres y su sexualidad, es lo que lleva a no pocos hombres a forzarlas y a violentarlas cuando estas se niegan a satisfacerlos. Las cifras de todo el mundo siguen mostrando que los hombres son los principales depredadores sexuales, tanto al interior de los hogares como por fuera de estos. Esa enseñanza en la fuerza y la agresividad, y la instrucción de ver el sexo como una acción de poder que rompe la resistencia de las mujeres, lleva a vivir la sexualidad como una competencia, como un acto de sometimiento y dominación, un ejercicio fálico en un cuerpo pasivo, que tiene miedo de mostrar un atisbo de deseo, o que está a la espera de un guía para saber de su propio deseo.

Además de la angustia que suscita en los mismos hombres esta presión sobre sus cuerpos y su deseo, que los obliga a renunciar a otras formas amorosas no heterosexuales y que centraliza su sexualidad únicamente en sus genitales, las consecuencias sociales de una sexualidad informada por la violencia son enormes. En los siguientes apartados veremos que una de las formas de agresión que más sufren las mujeres por parte de sus compañeros es la violencia sexual y que esta

violencia tiene varios matices. A partir del trabajo de Chang (1996), también del de Wood (2001), se puede concluir que las mujeres sufren, primero, porque sus compañeros no atienden a sus deseos, a sus ansías de placer, pero especialmente porque las humillan y las castigan cuando se muestran como mujeres deseosas y sexuadas, y segundo, porque sus compañeros utilizan el sexo como una forma de castigo o una imposición de su poder. Y aunque en este trabajo no voy a ahondar en este aspecto, es importante recordar que la violencia sexual sigue siendo una técnica de control que trasciende el ámbito de la pareja, por ejemplo, las violaciones masivas de mujeres de pueblos o bandos enemigos como arma de guerra, o la violación repetida de mujeres por proxenetas y traficantes para quebrar su voluntad (Arruzza, Bhattacharya y Fraser, 2019, p. 27; Segato, 2003, p. 27).

Abuso psicológico en el matrimonio

El abuso psicológico es una de las formas que puede asumir la violencia contra las mujeres y que generalmente se da en medio de las relaciones matrimoniales y amorosas, aunque también profesores, médicos, padres, hermanos o colegas de trabajo pueden infligir este tipo de violencia a las mujeres (Segato, 2003, p. 115). En términos generales, la violencia que las mujeres padecen al interior de sus hogares y matrimonios es una de las principales causas de lesiones y muertes en todo el mundo. Según un informe de ONU Mujeres, basado en estudios de diferentes países realizados entre el 2013 y el 2017, aproximadamente el 35% de las mujeres del mundo ha sufrido violencia física o sexual por parte de su pareja, o violencia sexual por parte de una persona distinta de su pareja. Pero en el informe se señala que algunos estudios nacionales demuestran que hasta el 70% de las mujeres ha experimentado violencia física o sexual por parte de su pareja (ONU MUJERES, 2019)⁸⁷. Entre los hechos y cifras que presenta la organización también se evidencia que los compañeros sentimentales de las mujeres son sus principales homicidas.

Se estima que de las 87,000 mujeres que fueron asesinadas globalmente en el 2017, más de la mitad (50,000—58 por ciento) fueron matadas por sus parejas o miembros familiares.

⁸⁷ Según datos de la misma ONU Mujeres (2019), una de cada tres mujeres en América Latina y el Caribe ha experimentado violencia por parte de su compañero íntimo o a lo largo de su vida. En el caso de Colombia, según cifras de Medicina Legal, una mujer es víctima de violencia sexual cada 23 minutos. El 87% son niñas y adolescentes. En el 71,2 % de las ocasiones, el presunto agresor es un familiar o un conocido. Respecto a la violencia de pareja, las mujeres representan el 86,08 % de las víctimas; asimismo, representan el 64% de las víctimas de violencia intrafamiliar. Esos datos fueron ofrecidos por Nina Chaparro, abogada e investigadora de Dejusticia, en una entrevista con la periodista Cecilia Orozco publicada en El Espectador, el 29 de Marzo de 2020.

Lo que quiere decir que 137 mujeres alrededor del mundo son asesinadas a diario por un miembro de su familia. Más de un tercio (30,000) de las mujeres asesinadas en el 2017 fueron exterminadas por su actual o ex pareja. (ONU MUJERES, 2019.)

Como puede notarse, estas cifras que ya son en extremo alarmantes, no aluden a la violencia psicológica, una de las principales causas de depresión, ansiedad y de diferentes enfermedades en las mujeres; las que han sufrido también violencia física, afirman que la violencia psicológica es peor que la física (Chang, 1996; Burks, 2006). Lo más probable es que si se incluyeran datos sobre el abuso emocional, se evidenciaría que la violencia hacia las mujeres es mucho mayor⁸⁸.

Como lo anuncié, la discusión sobre la violencia psicológica que presentaré aquí estará basada fundamentalmente en la investigación de la psicóloga estadounidense Valerie Nash Chang (1996), que tenía como principal propósito caracterizar detalladamente este tipo de violencia y los terribles efectos en las mujeres, y a partir de ese trabajo de descripción y de teorización, brindar métodos efectivos, todavía muy escasos en la época de su investigación, para trabajar con mujeres víctimas de este abuso. Aunque el trabajo de Chang se fundamenta en múltiples fuentes bibliográficas, el centro de su reflexión lo constituye una serie de entrevistas a profundidad que realizó con 16 mujeres de su país que habían sido víctimas de abuso psicológico en sus matrimonios. El grupo de mujeres elegidas fue muy variado. El rango de edad estuvo entre los 24 y los 63 años, es decir, mujeres nacidas entre las décadas de los 30 y 70 del siglo pasado; incluyó mujeres de todos los niveles socioeconómicos y de tres razas, aunque a partir de las entrevistas no se puede evidenciar cuáles eran dichas razas. Todas eran bachilleres; tres no terminaron sus carreras, cinco eran profesionales y una tenía estudios de maestría (Chang, p. 19)

⁸⁸ En Colombia la Encuesta Nacional de Demografía y Salud apenas mide uno de los aspectos que conforman la violencia psicológica, la agresión verbal. Según datos de esta encuesta realizada en el 2000, el 26 por ciento de las mujeres encuestadas recibieron palabras fuertes por parte de sus compañeros (Profamilia, 2000, p. 180, como fue citado por Fernández, S., Hernández, G., Paniagua, R, 2013, p. 249). Unos datos más actualizados respecto a la violencia psicológica en Colombia, aunque sólo referidos a Bogotá, los brindó la Secretaria de la Mujer de la Alcaldía de Bogotá, Diana Rodríguez, en entrevista con Cecilia Orozco Tascón (21 de junio de 2020). Según Rodríguez, entre el mes de marzo y el mes de junio de 2020, época en la que en Colombia padece el confinamiento por el Covid 19, las denuncias de violencia hechas por mujeres se incrementaron en más de un 200%. De las 16 mil llamadas recibidas a través de la Línea Púrpura y las 60 líneas de las Casas de Igualdad de Oportunidades, el 48% de los casos fueron por violencia psicológica. Respecto a otros lugares del mundo, según las investigadoras Lola Venegas, Isabel Reverte y Margó Venegas (2019), más de 80 millones de mujeres europeas han experimentado alguna forma de violencia psicológica a manos de su pareja (p. 19).

El trabajo de Chang (1996) es relevante aquí en la medida en que el rico material obtenido a partir de las entrevistas permite corregir y complementar lo propuesto por Jónasdóttir (2018, 2011, 1993, 1988) sobre la explotación del amor y su idea de que este tipo de abuso transcurre por vías que no son abiertamente violentas. Se mostrará que varios comportamientos que caracterizan el abuso psicológico están presentes en la explotación del amor de las mujeres y que si bien las relaciones de amor en algunos casos se establecen en condiciones de libertad, con el transcurrir del tiempo, pueden tornarse coercitivas. Ya había señalado lo doloroso y violento que les resultó a estas mujeres que sus compañeros no respondieran de la misma manera a sus demandas de cariño o que fueran sencillamente ignoradas. Pero estas historias también permiten ver las violentas consecuencias que les conllevó el no estar siempre atentas a las demandas de cuidado y de cariño de sus esposos, y en guardar algo de atención para sí mismas: en la mayoría de los casos, las mujeres empezaron a sufrir abuso psicológico cuando quedaron embarazadas y tuvieron menos energía para ellos y se hicieron más introspectivas (Chang, 1996, p. 88). La violencia recrudesció con el nacimiento del primer hijo. Más adelante mostraré que esta “desatención” de las mujeres de sus compañeros es una de las principales causas de la misoginia.

El trabajo de Chang (1996) también permite visualizar los mecanismos sutiles de la violencia simbólica que sostienen y desencadenan formas de violencia explícita. Por ejemplo, muchas mujeres interpretaron los comportamientos de control y dominio que sus esposos mostraron en la época del noviazgo como demostraciones de fuerza y de hombría y en general, todas las acciones violentas que cometieron al interior del matrimonio fueron valoradas por ellas como modos normales de la masculinidad. También es muy ilustrativo que los esposos de estas mujeres no experimentaran culpa por los abusos a los que constantemente la sometían, a diferencia de lo que sucede con hombres que violentan físicamente a sus esposas; algunos, incluso, nunca entendieron por qué sus esposas se separaron de ellos o por qué querían que cambiaran su personalidad a partir de terapias psicológicas. Estos hombres estaban convencidos de que nada estaba mal en ellos, y si se aplica lo dicho por Kaufman (2002) y Nussbaum (2014, 2001, 1999) sobre la carencia de sentimientos de simpatía y de compasión en muchos hombres y el desconocimiento del lenguaje con el que se expresan estas emociones, habría que pensar que sus convicciones eran sinceras.

Abuso psicológico y patriarcalismo

Aunque la perspectiva de Chang (1996) sobre el abuso emocional es principalmente psicológica, y su propósito era evidenciar cómo las mujeres vivían, entendían y respondían a este tipo de abuso y cómo pudieron superarla, ella enmarca su trabajo bajo dos premisas que he defendido aquí: la primera es que todo tipo de violencia hacia las mujeres es el resultado principalmente de un sistema u orden social en el que los hombres son concebidos para dominar y las mujeres para ocupar los puestos de subordinación. El abuso psicológico también debe entenderse como la extensión de esa polaridad de género que establece el patriarcado. De este modo, si se quiere comprender el abuso psicológico ayudará mucho comprender el patriarcado y sus mandatos de género (Chang, p.60). La segunda premisa es que la familia y el matrimonio son relaciones y lugares muy peligrosos para las mujeres, de los que muchas salen gravemente dañadas; para Chang, como para muchos investigadores, la familia es la institución social más violenta de nuestras sociedades (p. 16). Su estudio es una confirmación de las cifras presentadas por ONU Mujeres. De las 16 mujeres entrevistadas por Chang, cinco habían sido violadas por familiares cercanos, tres fueron abusadas físicamente y la mayoría sentían que sus necesidades emocionales no habían sido satisfechas (p. 47). Solo tres de ellas dijeron haber tenido una buena relación con sus padres. Los padres de muchas o eran muy distantes, fríos, y controladores, o eran alcohólicos, o las habían abandonado; otros abusaban de sus madres física o emocionalmente. Las madres de algunas de ellas también eran violentas y poco afectuosas y en general muy obedientes y sumisas de la ley paterna.

El estudio de Chang (1996) permite corroborar lo que Susan Moller Okin (1989) en sus estudios sobre la injusticia en la familia había postulado: la familia es el lugar en donde inicia el ciclo de vulnerabilidad que padecerán muchas mujeres a lo largo de su vida social y política. Además de que es el primer lugar en el que aprenden los mandatos del cuidado y del amor, muchas salen de allí con el aprecio por sí mismas quebrado, con poca confianza en sus capacidades y con un inmenso anhelo de atención y afecto, lo que las hace muy susceptibles de aceptar la primera propuesta de amor disponible. La mayoría de las entrevistadas de Chang se casaron apenas terminado el bachillerato y reconocieron que una de las principales motivaciones para hacerlo era escapar de la opresión que experimentaban en sus hogares, aunque la mayoría de ellas se fijaron en hombres con caracteres y comportamientos muy parecidos a sus propios padres: hombres muy

silenciosos, distantes, abusadores, y en algunos casos, víctimas de maltratos. Aunque esto parece muy contradictorio, está perfectamente acorde con el anhelo de las mujeres por congraciarse con esa figura esquiva y lejana que fue su padre, a la vez que con ese deseo de ser amadas y protegidas, pero finalmente porque esos padres representaban bien o se acercaban a la masculinidad legitimada.

Apoyada, entonces, en la convicción de que el abuso psicológico es un fenómeno muy generalizado en las sociedades patriarcales⁸⁹, que es un fenómeno sociológico y político, Chang (1996) procuró sacar del aislamiento a estas mujeres maltratadas y hacerles evidente a ellas, y a sus posibles lectores, que sus casos no eran únicos, aislados, que no eran el resultado de su naturaleza imperfecta:

Este libro es sobre las fortalezas, las luchas y los dolores de las mujeres. Sus historias deben ser contadas para romper los patrones de aislamiento que han dejado a las mujeres individuales creyendo que sus situaciones eran únicas y que los demás no las entenderían (p. 63).

La relación entre abuso psicológico y patriarcalismo lo hace evidente Chang al mostrar que entre más encarnen los roles de género que las sociedades patriarcales les han asignado, esto es, entre más asuman la idea de femineidad que este sistema promueve, más propensas están las mujeres de sufrir abuso psicológico. Casi todas las familias de las entrevistadas de Chang eran familias tradicionales, en las que la madre cumplía las labores del cuidado amoroso y el trabajo reproductivo, y los padres, cuando lo hacían, sostenían económicamente el hogar. Como mujeres, a la mayoría de las entrevistas las destinaron a hacer de auxilio de las tareas maternas y, en algunos casos, sus padres les pusieron grandes obstáculos para que pudieran seguir sus estudios universitarios, estaban convencidos de que para ellas el destino era el matrimonio y los hijos. Cuando se casaron y formaron sus propias familias, continuaron cumpliendo los roles del cuidado, fueron ellas las encargadas de cuidar a sus hijos y la familia, y las pocas que trabajaban, nunca pudieron renunciar a estas tareas del hogar, así que asumieron el rol de la “supermujer”, la mujer que es profesional, trabaja y atiende el hogar.

⁸⁹ Segato (2003) señala que la eficacia de la violencia psicológica en la reproducción de la desigualdad de género se debe precisamente a lo generalizada que está en la sociedad, “lo que garantiza su “naturalización” como parte de comportamientos considerados como banales y normales” (p. 115).

Las palabras que las entrevistadas utilizaron para describir cómo se sentían mientras estuvieron en las relaciones abusivas, han sido palabras que han estado fuertemente asociados con la feminidad tanto en sus aspectos negativos como positivos. Entre las palabras positivas que utilizaron estaban las de cariñosa, tolerante, adaptada, paciente, generosa, leal, amable, confiada, amorosa, compasiva, trabajadora, ingenua, confiada, obediente, pacificadora, desinteresada, confiable, esperanzada, fiel, responsable, amable, diligente, atenta; entre las negativas estaban pasiva, vulnerable, vengativa, manipuladora, desesperada, perdida, solitaria, herida, confundida, triste, ansiosa, temerosa, inútil, usada, abusada, descuidada, insegura, abatida, mártir, defensiva, enferma, cínica, deprimida, sarcástica, resentida, autodestructiva, aislada, débil, inestable. Debido a que estos rasgos asociados con la feminidad no reciben la valoración alta que reciben los rasgos asociados con la masculinidad⁹⁰, y muchos son considerados degradantes, Chang (1996) va a apoyar estudios que señalan que una alta aceptación de la feminidad está asociada con una baja autoestima, ansiedad y una baja aceptación social (p. 65).

Si se fija bien, las palabras utilizadas por las entrevistadas que nombran el lado positivo de la feminidad, se pueden abarcar con el concepto de cuidado de Jónasdóttir (2018, 2011, 1993, 1988) y de este modo se le puede dar contenido al mismo. Justamente fue su disposición al cuidado la que las llevó a soportar años de maltrato psicológico, a intentar recomponer una y otra vez unas relaciones que las dañaban gravemente, a sentirse culpables por la insatisfacción de unos maridos iracundos algunas veces, y otras, indiferentes. En general, el estudio de Chang (1996) permite comprender las consecuencias que tienen para las mujeres el cultivo de ese poder amoroso, cómo esa capacidad, que podría contener una gran riqueza tanto para quien la despliega como para que reciben sus efectos, puede convertirse un gran mal y perjuicio. Más aún, Chang permite mostrar que el poder del amor en las mujeres se cultiva bajo una serie de prejuicios o mentiras que son los que a su vez sustentan el poder del patriarcado. Sobre alguna de estas creencias había hablado cuando explicaba la ideología del amor romántico, fenómeno en el que no hace mucho énfasis Chang, pero que se puede deducir que jugó un gran papel en las decisiones que tomaron las mujeres de su estudio.

⁹⁰ Entre los rasgos considerados masculinos están los de aventurero, objetivo, decidido, directo, mundano, ambicioso, seguro de sí mismo. Chang (1996) señala que ninguna de las mujeres que entrevistó utilizó alguna de estas palabras, y tampoco palabras como exitosa, poderosa, competente, eficaz, inteligente, sexy, amante de la diversión, feliz, juguetona (p. 66).

La primera idea es que sin el amor de un hombre, las mujeres no pueden tener una vida con sentido; la segunda, que son las mujeres las responsables por la felicidad de las personas y, como consecuencia, que son las únicas responsables de los problemas en las relaciones de pareja; la tercera, que el hombre no es solo el que tiene el poder y la capacidad de dirigir, sino que es el que sabe, es el que posee la mirada acertada de la realidad de las cosas. La cuarta, que es un derecho de los hombres el cuidado y a la atención de las mujeres. Veremos que estas mismas ideas son sostenidas por mujeres que no solo padecieron violencia psicológica, sino que también padecieron violencia física y sexual.

Muchas de las mujeres entrevistadas por Chang (1996) señalaron que dieron crédito al decir de sus esposos de que ellas eran las únicas responsables por la furia y la agresividad que ellos mostraban en la relación; hubo hombres que las acusaron por ser desordenadas y malas madres, por ser gordas, feas y descuidadas, por ser brutas y en ellas surgía menos los sentimientos indignación y de rabia que los de culpa, miedo y fracaso:

Yo creo que estaba tratando de que eso [la relación]⁹¹ cambiara. Si yo hacía esto, él no bebería tanto. Si yo mantenía a [su hija] lejos de él, no perdería los estribos. Si la casa estuviera más limpia, él sería feliz. Realmente hice todas esas cosas. Yo hice un mayor esfuerzo con la casa. Él estaba trabajando en las noches en ese tiempo, yo acostaba a [su hija] a las 8: 00 y trabajaba en la casa hasta las 11, cuando yo lo levantaba a él para prepararme para el trabajo (Rebecca, como fue citada por Chang, 1996, p. 91).

Hubo otros que se empeñaron en decirles a sus esposas que nada estaba mal en la relación, que todo estaba funcionando tal y como debía funcionar, que la tristeza y el malestar que experimentaban era producto de no ver correctamente la situación, tal y como ellos la veían. El hombre es el que sabe...

Este control que tenía sobre mí. Él era tan persuasivo. Me podía manipular de cualquier manera. Si yo decía “yo soy infeliz”, él podía decir, “no, tú no eres infeliz”. Y él podía hacerme creer que yo no lo era. Pasaba horas haciéndome creer que yo no era infeliz. Quiero decir que muchas veces se sentaba conmigo hasta las tres de mañana y me explicaba

⁹¹ Este agregado es mío.

por qué él tenía razón y yo estaba equivocada. (Amy. Como fue citada por Chang, 1996, p. 94).

Esbozada esta relación entre abuso psicológico, patriarcalismo, y el poder del amor se puede decir que el abuso psicológico, al igual que las otras formas de violencia que infligen los hombres a las mujeres, tiene como finalidad controlar y dominar, mantener sujetas a las mujeres en una posición de subordinación y garantizar los bienes del cuidado, del afecto y de estatus que proporcionan tener a una mujer de compañera. También veremos que tiene el propósito de castigar, disciplinar y moralizar. Chang (1996) subraya que la violencia psicológica es un efecto de la creencia de los hombres en que tienen el derecho a una posición de dominio, de control y poder, y que este lugar les permite hacerse con todos los bienes sociales, políticos, económicos y del amor. El abuso psicológico es un comportamiento coercitivo y manipulador mediante el que se busca satisfacer las propias necesidades del afecto y del cuidado, pero que conlleva negar las del otro.

Las relaciones psicológicamente abusivas implican maltrato verbal, insultos, gritos, observaciones despreciativas, que muchas veces se hacen delante de otras personas, como los hijos, o los amigos de los hijos, etc., y que buscan humillar socialmente a la mujer. Implica coerción económica, que incluye dificultarle conseguir o mantener un trabajo, darle un pequeño e inadecuado subsidio, casi siempre porque ella lo exige, tomar su dinero sin consentimiento, no incluirla en las decisiones financieras y no darle información de la situación financiera de la familia. También incluye el aislamiento social o la limitación social de la víctima, que consiste en la eliminación de todos los contactos sociales exteriores al hogar; este esfuerzo por eliminar amigos, familiares y vecinos de la vida de la mujer, se hace por el recelo de que la atención que ella presta a otros conlleve una pérdida de la cantidad y la calidad del cuidado que le dispensa a él o que pueda encontrar en estas personas una forma de escape. El hombre que aísla a su esposa es celoso y posesivo en exceso.

Así como el abuso físico, el maltrato psicológico también puede incluir la dominación sexual, excesivas demandas por relaciones sexuales, que no tienen en cuenta el deseo de las mujeres, sus preferencias e incluso sus temores; el hombre abusador espera que su esposa tenga

sexo donde y cuando él quiera. Algunas de las entrevistadas le dijeron a Chang (1996) que en muchas ocasiones se sintieron violadas por sus esposos (p. 53)⁹².

Segato (2003) también incluye dentro del maltrato psicológico el menosprecio estético (humillación por la apariencia física); el menosprecio sexual (rechazo o actitud irrespetuosa hacia el deseo femenino o, alternativamente, acusación de frigidez o ineptitud sexual); el menosprecio moral (utilización de términos de acusación o sospecha, velados o explícitos, que implican la atribución de intención inmoral por medio de insultos o de bromas, así como exigencias que inhiben la libertad de elegir vestuario o maquillaje); la descalificación intelectual (depreciación de la capacidad intelectual de la mujer mediante la imposición de restricciones a su discurso) y el desprecio profesional (atribución explícita de capacidad inferior y falta de confiabilidad (pp. 115-116).

Por su parte, Chang (1996) identifica cinco patrones del maltrato psicológico en los que se podría enmarcar estas y otra infinidad de formas en las que puede materializarse esta violencia. Todos son mecanismos que el hombre utiliza para castigar a la mujer por no vivir bajo sus estándares y para mantenerla en posición de sumisión.

Las dimensiones del abuso psicológico

El primero patrón, llamado por Chang (1996) "Ajústate" (*Adjust Yourself*), describe el comportamiento de continuo acomodo de sus entrevistadas a las exigencias de sus esposos para evitar mayores problemas con ellos. En definitiva, este patrón describe el proceso en que una persona se hace cada vez más sumisa y se somete más a la voluntad del otro para evitar su enojo y sus castigos, aunque en realidad el comportamiento de sumisión no suaviza la actitud de dominio, sino que la agrava y hace más potente al dominador. Por ejemplo, algunas de las entrevistadas empezaron a contener respuestas de enojo o de indignación suscitados por los gritos o abusos verbales de sus esposos para evitar peores tratos, como gritos más exaltados, o que las ignorarán durante días⁹³. Que las mujeres sean las principales víctimas de este patrón de abuso está

⁹² "Él era sexualmente dominante. Esa fue una de las dos principales razones por las que lo dejé. Me estaba violando. Todo comenzó en [el año anterior a su separación]. No habíamos tenido relaciones sexuales durante mucho tiempo. Yo lo odiaba a él. No quería estar cerca de él. Empezó a obligarme cada vez que quería sexo. Traté de detenerlo, pero él me sujetó. No era tan grande, pero era fuerte. Lloré y él solo dijo que todo estaría bien. Me quedé un año más después de que eso comenzara" (Amy. Como fue citado en Chang, 1996, p. 53)

⁹³ "Bueno, no pregunté verbalmente ni me defendí verbalmente porque a él no le gustó y eso no pareció funcionar. Creo que el patrón que se estableció al principio y continuó fue: "Está bien, averigua qué está sucediendo aquí y

relacionado con la encarnación de los mandatos de sumisión, de adaptación y de cuidado. Que los hombres sean más propensos a exigir que sus parejas se ajusten a ellos se debe a sus patrones de dominación y crítica aprendidos.

El segundo patrón es el lazo doble, *Double Bind*, y se refiere a la inestabilidad, confusión e inseguridad que sufre alguien al estar sometido a las exigencias contradictorias o incoherentes de otra persona a la que se quiere y se debe obedecer. Quienes sufren este tipo de exigencias sienten que, sin importar lo que hagan, siempre estarán equivocadas o en falta; y no es de extrañar que sea así, pues hay dos mandatos o mensajes que exige la persona dominante que se niegan entre sí, si el dominado sigue el primero, significa que no cree o no sigue el segundo, porque el segundo es la oposición paradójica del primer mandato. (Chang, 1996, p. 74). Cuando a una persona no se le permite entender o clarificar los mensajes o las exigencias contradictorios que se le hacen en una relación afectiva, pero tampoco se le permite dejar la relación está padeciendo de este patrón violento de doble lazo.

Las mujeres del estudio de Chang (1996) fueron sometidas a dos juegos de mensajes contradictorios. El primero era “Yo quiero estar cerca de ti, pero yo no puedo porque en ti hay algo equivocado.” Todas las participantes dijeron que sus esposos reconocieron que la poca cercanía emocional y corporal que les manifestaban era porque habían identificado una falta en ellas, pero por más que se esforzaron en corregir la falta, ya fuera su gordura, su falta de estudios, su desempleo, nunca pudieron, porque zanjado el error, sus esposos señalaban una nueva falta y ponían la barra de sus exigencias mucho más alta, en esencia, sus exigencias eran poco realistas:

Me enfermé y me cansé de intentarlo y de ser rechazada. Empiezas a pensar que hay muchas cosas malas contigo. Y yo lo hice. Yo pensé que había algo malo en mí por lo que él no quería hacer parte de mi vida. Quizá si fuera a la escuela, quizá si perdía peso, quizá si conseguía un trabajo y pagaba todas sus deudas. (Carol. Como fue citada por Chang, p. 75).

El segundo juego de mensajes era “si tú te retiras de mí de algún modo, yo te castigaré, pero si te acercas a mí de cualquier modo, yo te rechazaré” (Chang, 1996, p. 76). Algunas de las mujeres del estudio fueron castigadas con el silencio, con reclamos y celos; si se veían con amigos

ajústate. Ajústese, ajusta lo que estás haciendo y luego las cosas podrían calmarse” (Dorothy. Como fue citado en Chang, 1996, p. 74).

o familiares, o si recibían visitas, para sus esposos, estos encuentros eran una forma de abandono o de desplazamiento, aun cuando ellos les prestaban poca atención. Para evitar estos problemas, ellas terminaron por aislarse y evitar a sus amigos y familiares más cercanos. Otras se esforzaron en propiciar un acercamiento con sus esposos, ya fuera a través de caricias, de abrazos, de juegos de seducción, pero cada vez que lo intentaron fueron desairadas y humilladas, reprimidas con ira y con desprecio. Se hace evidente que lo que querían castigar estos hombres era la pretensión de las mujeres de recibir cariño, de ser más activas y propositivas, de expresar sus deseos:

Nunca lo inicié [con el ex-marido]. Tenía que ser iniciado por él ... Una vez, una amiga y yo salimos y compramos un negligé⁹⁴ nuevo. Era de color rojo. Arreglé todo para que ella [su amiga] pudiera cuidar a los niños y asegurarse de que llegaran a donde tenían que ir. Teníamos la noche para nosotros solos. Me puse la bata y se enojó. Estaba tan enojado. Me gritó y dijo: "Nadie me dirá cuándo voy a tener sexo". Lo tendré cuándo, cómo y dónde yo quiera". Simplemente me aplastó, me aplastó absolutamente. (Carol, como fue citado por Chang, p. 76).

Aunque estos hombres no permitieron la cercanía de sus esposas por alguna u otra razón, tampoco les permitían irse, dejar la relación, y la estrategia en la mayoría de los casos consistía en deteriorar su autoestima y la confianza en sí mismas; así, les recalcaban su incapacidad de vivir sin ellos, de hacer algo por sí mismas, o sin su asesoría y guía, o les aseguraban que jamás otra persona podría soportarlas y estar con ellas. Las hacían sentir inútiles, inseguras, con escaso valor, e incluso afortunadas por tener un matrimonio desgraciado, pues al menos habían tenido suerte de que se fijaran en ellas. Por esto Chang (1996) va a concluir que en una relación de doble lazo las mujeres siempre estarán en desequilibrio. "Cualquiera sea el camino que tome, ella podrá ser criticada. Más que desarrollar un claro sentido del yo como una mujer adulta competente, ella se sentirá confundida e insegura de sí misma" (p. 79).

Las mujeres que más se sentían despojadas de valía y por tanto las que más miedo tenían de perder a sus esposos, fueron las más abusadas en sus familias o las que fueron testigos de cómo sus madres lo eran; también lo fueron las que no cumplían con los requisitos de belleza que se les exigen a las mujeres, ya fuera porque tuvieran algún problema físico o porque fueran obesas.

⁹⁴ Bata de mujer hecha de material ligero.

Evité mucho tiempo involucrarme [con su exmarido] porque habíamos sido amigos durante mucho tiempo y éramos amigos platónicos y sabía que no funcionaría. Él siempre dijo que quería casarse conmigo y que esa fue su intención durante todos los años que lo conocí. Yo sentía muy fuertemente que no quería hacer eso. Recuerdo exactamente el día en que me di por vencida. No sé cómo describirlo. Fue como si mi voluntad de pelear se hubiera ido y estaba cansada de pelear con este tipo todo el tiempo y me resigné a que eso era lo mejor que podía hacer, supongo que no me merecía nada mejor.... Lo había visto en mi mamá, parece que nunca obtienes lo que quieres y no esperes nada bueno porque no lo vas a obtener, simplemente confórmate con lo que puedas encontrar porque es lo mejor que puedes hacer. Supongo que eso es lo que sentí. (Rebecca. Como fue citada por Chang, 1996, p. 45).⁹⁵

El tercer patrón de violencia son los ataques verbales directos y consisten en todas las expresiones orales que buscan atentar contra el valor de la persona. Los esposos de las entrevistadas los utilizaron para castigarlas por hacer algo que no aprobaban, o para ponerlas en su lugar de seres pasivos (Chang, 1996 p.79). Como se explicó atrás, muchas mujeres deciden callar ante estos ataques para evitar otros peores, o simplemente porque están predispuestas a callar y a guardarse su ira y su frustración debido a la educación en la obediencia que han recibido. Hay mujeres que incluso son incapaces de sentir rabia. Los insultos pueden ir desde desordenada, ordinaria, mala cocinera, sucia, vieja, hasta mala madre, bruta, tonta o estúpida, puta. Sobre el silencio que guardan las mujeres ante el maltrato verbal y en general ante el maltrato psicológico no puedo dejar de citar las reflexiones de la ex magistrada colombiana Luz Estella Conto, la que fue víctima por años del abuso psicológico:

El silenciamiento es un arma poderosa para mantener la opresión, inculcado en las víctimas como principio y valor, y mantenido así cuidadosamente. En el caso de las relaciones afectivas, se traduce en privar a la mujer víctima, por su propio convencimiento, del contacto con el mundo exterior, familiares, amigos y grupos de apoyo. A lo que se suma el rechazo cultural a la voz pública de la mujer que resuelve romper el círculo. Bajo ese

⁹⁵ Rebecca fue violada siendo una adolescente por un hombre que asistía a su misma iglesia y que sus padres aprobaron como novio, a pesar de saber que la golpeaba. Producto de esta violación quedó embarazada y fue forzada a abortar por sus padres (Chang, 1996, p. 44).

panorama hostil, siempre se encontrarán razones para preferir el silencio y para aplaudirlo (Conto. En entrevista con Orozco, 2020).

El cuarto patrón es el silencio y la retirada, pero esta vez no de las esposas, sino la de sus agresores. A diferencia de los ataques verbales, este patrón consiste en el silencio, la retirada o la inexpresividad de los esposos en medio del conflicto o ante una exigencia hecha por sus compañeras. Pero como podrá suponerse, este silencio no busca amainar el acaloramiento que suscitan las discusiones y las malas acciones guiadas por la ira, sino que busca castigar, generar culpa y también incertidumbre en el otro. Por eso Chang (1996) dice que en las relaciones abusivas que analizó, el silencio fue un arma de manipulación utilizada por los hombres cuando su posición se vio amenazada. Muchas de sus entrevistadas dijeron que sabían que sus esposos estaban enojados porque no les hablaban, a algunas les dejaron de hablar por días, y a otras por años.

Finalmente, el quinto patrón es la falta de conexión emocional. Sobre este patrón ya había hablado un poco al señalar el dolor que a las mujeres les causa la indiferencia y la incapacidad de sus compañeros para comprender sus anhelos y necesidades. Chang (1996) describe este patrón como la búsqueda de las esposas de empatía, comprensión y soporte emocional en sus esposos y la respuesta de ira y retiro por parte de estos (p. 81). Lo que intentaron vencer las mujeres era ese sentimiento de ausencia de cuidados y afecto de sus esposos, a quienes describían como entes, cuerpos presentes pero sin ánimo, sin capacidad afectiva. Sus esfuerzos fueron infructuosos porque ellos, ya fuera porque la educación recibida en sus propios hogares les impidió saber cómo hacerlo o porque se resistían a hacerlo debido a su convencimiento de que eran las mujeres las encargadas del cuidado emocional, desatendieron sus demandas emocionales. Algunas de las entrevistadas de Chang señalaron que sus esposos las dejaron solas en momentos en los que todos los seres humanos más requieren de la compañía y el auxilio del ser amado: cuando estuvieron enfermas; cuando iban a dar a luz, cuando murieron familiares queridos o cuando tuvieron serios problemas con otras personas, como cuando una de ellas atropelló a un desconocido. Pero en casi todos los casos el retiro no fue silencioso, además de negarles soporte y afecto, muchos esposos se enojaron con ellas porque sus enfermedades les iban a impedir hacer las tareas de la casa y de cuidado del hogar, o porque demandaban grandes gastos económicos. Otros minimizaron las preocupaciones de ellas, considerándolas ridículas y exageradas; otros más, las calificaron de egoístas por preocuparse tanto por ellas mismas y sus problemas.

Yo era un desastre emocional absoluto porque no podía creer que hubiera lastimado a alguien o que hubiera causado un accidente tan severo. No sabía cuál era el alcance de sus heridas. Un rato después entró él [su marido] y me preguntó algo sobre la cena. Hice un comentario sobre que no quería volver a conducir nunca más y él empezó a gritarme. Me dijo que necesitaba salir de eso.... Simplemente no se mostró comprensivo en absoluto. De todos modos, fue en ese momento en el que sentí que nunca podría depender de él para obtener apoyo emocional. (Laura. Como fue citada por Chang, p. 82)

Entonces, según Chang, una mujer es víctima de abuso psicológico si es sometida por parte de su pareja a algunos de estos patrones de abuso de forma regular, más precisamente, si tres de estos patrones están presentes en sus relaciones afectivas (Chang, 1996, p. 73).

El discurso amoroso y la violencia física y sexual

Esbozado el abuso psicológico y su estrecha vinculación con muchas dinámicas de las relaciones amorosas consideradas normales o no abusivas, quisiera hacer una mención a la violencia física y sexual, una forma de violencia que en muchos casos acompaña la violencia psicológica y que es el tipo de violencia más radical porque vulnera la integridad física de maneras tan peligrosas y contundentes que ponen en grave riesgo la vida de las víctimas y porque daña gravemente el aspecto primario de la posibilidad de construir la identidad y el propio valor. El asesinato es la expresión más extrema y trágica de la violencia física.

Los abundantes estudios feministas hechos sobre la violencia física y sobre los feminicidios han puesto también su mirada en el amor y en el papel que juega en la persistencia de este tipo de violencia. No es de extrañar que hayan seguido esta pista, primero, debido a los distintos males que toda la tradición feminista ha asociado con una experiencia distorsionada del amor y de los que ya he hablado: empobrecimiento de la capacidad intelectual, de la capacidad de juicio moral, de la capacidad de decisión y también de la capacidad de trabajo, por fuera de la esfera del cuidado y del trabajo doméstico. Pero el fenómeno que ha obligado a revisar nuevamente el papel del amor en la sumisión de las mujeres y que ha sido comprobado estadísticamente, es que son sus compañeros sentimentales los principales causantes de todos los tipos de violencia que padecen, por lo que no es exagerado decir que la violencia hacia las mujeres se da principalmente en medio o a través del “amor”.

Voy a analizar otro estudio empírico realizado por una experta en temas culturales y de comunicación, Julia T. Wood (2001), quien hizo una serie de entrevistas a profundidad con mujeres de Estados Unidos que habían sufrido violencia física, sexual y emocional. Uno de los intereses de Wood era comprender mediante qué mecanismos sus entrevistadas pudieron soportar la violencia de sus compañeros, algunas de ellas por años. Wood encontró que todas sus entrevistadas recurrieron a las narrativas del amor romántico para comprender y explicar no solo a Wood, sino a sí mismas, su permanencia en relaciones que les acarreaban males tan grandes a su integridad humana. He escogido el estudio de Wood porque expone muy adecuadamente los principales presupuestos de muchos estudios similares con mujeres violentadas: las narrativas amorosas que predominan en nuestra cultura occidental tienen un real efecto en la concepción del amor de las mujeres y estas narrativas no solo son herramientas de comprensión del mundo, sino que determinan sus acciones de un modo concluyente. Otro importante presupuesto que expone Wood y que es ampliamente compartido por otros estudiosos del amor y la dominación es que estos discursos narrativos están estrechamente entrelazados con los discursos de género tradicionales y con la estructura dicotómica de género que configura el orden social. Las narrativas amorosas reafirman los discursos de género, tienen su origen allí.

Al igual que Chang (1996), Wood (2001) entrevistó a mujeres heterosexuales provenientes de diferentes edades, clases sociales y razas. Las veinte mujeres entrevistadas habían sufrido violencia por parte de sus compañeros sentimentales, pero a la hora de la entrevista ya habían roto con dichas relaciones, algunas después de más de 10 años de soportar regulares ataques violentos, cachetadas, empujones, patadas, intentos de estrangulación o de degollamiento violación, o el ser drogadas. Aunque en los resultados de los análisis de las entrevistas no puede saberse cómo empezaron los actos violentos o qué los desencadenó, ni tampoco cómo finalmente pudieron romper con esas relaciones, el trabajo permite ver más claramente que el de Chang la relación entre la violencia y el amor romántico distorsionado. Wood (2001) concluye que todas sus entrevistadas excusaron o justificaron la violencia de sus compañeros y lo hicieron acudiendo a la reafirmación de las reglas de género que les habían enseñado en sus hogares y que reforzaban constantemente con sus pares, y recurriendo a elementos que son esenciales de las narrativas amorosas románticas. Como lo señalé, la hipótesis de Wood es que la tradicional ideología de

género de la cultura occidental está tejida a la perfección con narrativas románticas de los medios masivos (p.258).

Es importante aclarar que ninguna de las entrevistadas de Wood (2001) había pertenecido a grupos de apoyo de mujeres o feministas a partir de los cuales hubiera podido hacerse más consciente de los efectos que tenían la cultura romántica y el orden de género que la atravesaba; precisamente es la espontaneidad de las respuestas de estas mujeres la que permite comprender los profundos efectos del discurso y de los mandatos de género y del amor en sus vidas, los habían encarnado en hábitos, como lo expresaría Bourdieu.

La narrativa amorosa del cuento de hadas

“Ya luego le miré las manos, para verificar si se le habían deshinchado. Quería fijarme en la argolla, la que habíamos intercambiado cuando yo todavía pensaba que eso era una historia de amor. Ya te digo, es que yo soy muy romántica, ésa fue mi perdición”. (Restrepo, 2016)

Emma es el personaje central del cuento de la escritora colombiana Laura Restrepo (2016), *Amor sin pies ni cabezas*. La mujer termina en la cárcel por haber matado y descuartizado a su novio. A partir de la narración que Emma le hace a una periodista que quería saber por qué descuartizó el cuerpo y arrojó sus partes en varios sitios de la ciudad, queda claro que lo mata para defenderse de la violencia de él, de sus celos y de su actitud controladora. El modo como la protagonista recrea su historia de amor es sorprendentemente similar a las historias de las entrevistadas de Wood (2001); como muchas de ellas, Emma recuerda a su novio, Isidro, como el príncipe azul, detallista y romántico, “un hombre soñado, miya, me dice Emma. Un príncipe azul. Un novio decente, cumplidor, trabajador y complaciente, quién puede pedir más” (Restrepo, 2016, p. 336). Pero como lo dice la misma Emma, y las entrevistadas de Wood, al final el tigre empezó a mostrar sus rayas, y apareció la violencia, que empezó a escalar, insultos, cachetadas, patadas, violación, encierro forzado.

Wood (2001) identifica dos tipos de narrativas amorosas que son recurrentes en la cultura occidental: la narrativa del romance de cuento de hadas y la narrativa del romance oscuro. Todas sus entrevistadas acudieron a una u otra de estas narrativas, o a las dos. La narrativa del cuento de hadas se caracteriza por mostrar el amor como el suceso más importante de la vida de una mujer,

a partir del cual las mujeres se realizan y se completan como seres humanos, o quedan liberadas de algún tipo de maldad, la maldad del mundo, de otros hombres, de la familia, o simplemente la maldad de ser una misma. En estas fábulas las mujeres se muestran voluntariamente subordinadas a los hombres y se las exhorta a apoyarlos en todas las circunstancias porque el premio es el amor, ser el centro de la vida de esos hombres que son tan maravillosos. Esta es una narrativa muy propia de muchas de las películas de Disney, que van dirigidas especialmente a las niñas, pero también de muchos de los dramas de televisión y de cine que vemos a diario. La llegada del amor, es la llegada por fin del hombre de los sueños, el príncipe anhelado, bello, fuerte, valiente, inteligente, con el que se fundirá y experimentará los sentimientos más exultantes. Todas las entrevistadas de Wood (2001) se recordaron a sí mismas pensando el inicio de sus relaciones como un cuento de hadas (p. 249); sus compañeros las cortejaron con regalos, rosas y cenas especiales, y se esmeraron por hacerlas sentir bien, se comportaron como príncipes. Al inicio de sus relaciones, todas se sintieron felices, increíblemente felices. Aquí algunas de las expresiones de tal dicha: “yo tenía ese brillo, tú sabes”; “Jon me hizo sentir como si yo fuera su mundo”; “estaba en las nubes como lees en los cuentos de hadas” (p. 249)⁹⁶.

Muchas de ellas recordaron lo lindo que lucían sus novios, y vincularon esta belleza a rasgos de fuerza, altura o de inteligencia o de edad. “Él era muy guapo. Era grande y musculoso, realmente muy macho, si sabes a lo que me refiero. Y él iba a ser abogado. Me gustó eso y sabía que mi gente estaría feliz de que saliera con alguien que sería un verdadero profesional” (Beverly. Como fue citada en Wood, 2001 p. 250). La raba, personaje de la novela *Boquitas pintadas*, de Manuel Puig (2005), también alude a la fuerza de su pretendiente como un rasgo que la seduce mucho: “¡Cómo le chumbó fuerte al perro! Si un día el patrón se me quiere aprovechar yo corro y lo llamo a Pancho.”. La raba también admira al Pancho policía, “al que le da un rebencazo a un preso y todos se agachan del miedo” (p.162).

Algunas otras de las entrevistas de Wood (2001) no solo se sintieron maravilladas por la hombría de sus novios, sino también muy sorprendidas de que seres tan fantásticos se fijaran en ellas. “Estaba totalmente impresionada...quiero decir, este es un tipo realmente exitoso, brillante y mayor que dice que podría casarse conmigo. (Derise, como fue citada en Wood, 2001, p. 250).

⁹⁶ Todas las traducciones del texto de Wood son mías.

Lo que realmente le interesa mostrar a Wood (2001) no es lo ilegítimo de estas creencias e ilusiones que sus entrevistadas aguardaron al principio, y que son expresión de violencia simbólica, sino toda la violencia que soportaron para no perder dicha ilusión. La misma narrativa del cuento de hadas alienta a dichos sacrificios, pues no excluye los problemas, sino que pregona que el amor puede superar cualquier tipo de dificultad, incluso la propia humillación y objetivación, recuerden, por ejemplo, todos los males que perdonó nuestra buena Betty la fea⁹⁷, abuso laboral, gritos, aislamiento, burlas, e instrumentalización sexual y, aun así, la alegría de Betty al casarse con su verdugo, ya regenerado eso sí, y la ilusión que produjo a la teleaudiencia dicho matrimonio.

Wood (2001) identificó cuatro creencias a las que sus entrevistadas recurrieron para convencerse a sí mismas y a otras personas que sus violentas relaciones de pareja encarnaban el cuento de hadas: 1. “No es tan malo”. 2. “Las cosas buenas superan las malas”. 3. “Yo puedo controlar/parar eso [la violencia]. 4. “No es realmente él [el que maltrata]. Todas las entrevistadas pensaron que la violencia a la que empezaron a ser sometidas no era tan grave, “Me golpearía la cara, pero sería con la mano abierta, así que nunca tuve marcas”; “solo contusiones; no tenía la mandíbula rota”. A esta conclusión las ayuda a llegar también las comparaciones con otras amigas o mujeres conocidas que eran golpeadas más fuertemente, o la violencia que ellas mismas habían sufrido en relaciones pasadas. Algunas señalan que cuando la violencia fue escalonando, ya se habían vuelto insensibles a ella, la habían normalizado por completo (p. 251).

19 de las 20 participantes que pensaron que las cosas buenas de la relación superaban las malas, concibieron las acciones de violencia de sus parejas como hechos aberrantes que no hacían parte de los ritmos ordinarios de la relación, al poner las cosas en perspectiva, muchas concluían que la mayoría de las veces sus compañeros eran más buenos que malos. Y esta creencia no era injustificada, porque después de los actos violentos, sus compañeros eran más dulces y cariñosos y así, ilusionadas con estas reparaciones superficiales, iniciaban lo que la psicología que analiza la violencia íntima ha llamado como la etapa de luna de miel, una nueva etapa de intimidad que, aunque las mujeres creen que significa la terminación definitiva de la violencia, siempre es seguida por un nuevo ciclo de maltratos. Esta es una gran diferencia entre la violencia psicológica y la violencia física, las entrevistadas por Chang (1996) no fueron violentadas a extremos tan brutales

⁹⁷ Betty es la protagonista de una de las telenovelas más famosas hechas en Colombia, *Yo soy Betty, la fea*. En su estreno en 1999, y en sus siguientes años de emisión, alcanzó altos niveles de audiencia; incluso, en sus posteriores retransmisiones, ha seguido teniendo una gran acogida.

como las de Wood (2001), pero pocas veces recibieron alguna señal de que eran amadas o extrañadas, lo que les generaba una agonía diferente a la que experimentan las que periódicamente son confundidas con signos de cariño y de cuidado y después son destruidas a golpes. En promedio, las entrevistadas de Chang duraron más con sus parejas que las víctimas del trabajo de Wood:

Después de salir del hospital en el que recibió tratamiento por una lesión infligida por su novio, Mehnessah recordó: ‘Fue realmente bueno conmigo durante un tiempo – varios meses y era como si el verdadero Greg estuviera ahí todo el tiempo’. Bailey dijo ‘que después de esos momentos a veces estábamos más cerca. Yo estaba más cerca de él, los dos estábamos más cerca el uno del otro después de pasar por cosas así’. Después de que su novio la obligara a tener sexo y ‘me golpeará en la cara en la noche de San Valentín’, Beverly recordó ‘por un tiempo, después de lo de San Valentín, él fue realmente lindo. Fue como si esa noche hubiera sido un mal sueño’ (Wood, 2001 p. 251).

Esta creencia de que lo bueno superaba lo malo está estrechamente relacionada con la creencia de que “él realmente no es así”. La mayoría de las entrevistadas de Wood estuvieron convencidas de que los hombres que ellas amaban realmente no eran aquellos que las golpeaban y de este modo separaron a un supuesto verdadero él, del otro que las agredía. Este último lo hacía o porque estaba drogado, de mal humor, o había tenido algún problema. “Sé que es mejor persona que eso ... tal vez ese no era él esa noche ... bueno, era una buena persona. Tuvo un mal día” (Janelle. Como fue citada en Wood, 2001, p. 253). Otras, diferenciaron no ya a dos tipos de hombres, sino al hombre y a las acciones que emprendía. Esta disociación de la violencia y el hombre, les permitía seguir amando al hombre. “Odiaba esas cosas que hacía, pero lo amaba...Simplemente él no podía controlarse... Sabía que nunca me haría daño a propósito, pero en ese instante él estaba en otro lugar” (Bailey. Como fue citada en Wood, 2001, p. 253).

Finalmente, 16 de las participantes creyeron que podían evitar provocar más violencia por parte de sus compañeros, una idea estrechamente vinculada con la creencia que muchas de las entrevistadas de Chang sostenían, que finalmente son las mujeres las culpables de la violencia que sufren o del fracaso de sus relaciones. También está vinculada con la expectativa social, muy interiorizada por las mujeres, de que ellas siempre deben complacer a los hombres (Wood, 2001, p. 252). Una de las entrevistadas, por ejemplo, dejó de comerse las uñas e hizo todo lo posible para evitar aumentar de peso, hasta saltarse comidas del día, porque a su novio le irritaba

excesivamente que fuera descuidada con su apariencia personal. Otra se propuso siempre estar en casa para tenerle lista la cena a su novio, que no tenía un horario fijo de llegada, a veces llegaba a las 3, otras a las 7 p.m., “Así que básicamente solo me senté en la casa y estuve allí para él, como lo que él quería” (P. Mary, como fue citada en Wood, 2001, p. 252).

La narrativa del romance oscuro (Dark Romance Narrative)

Cuando el relato del cuento de hadas falló, cuando no se pudo sostener más, la mayoría de las entrevistadas recurrieron al segundo tipo de relato, la narrativa del romance oscuro, un tipo de relato que construye la violencia como típica de las relaciones románticas y no como una razón para terminar la relación: desde esta perspectiva, es normal que los hombres tengan manifestaciones de violencia y que el amor sea hiriente para las mujeres. En su crítico análisis de la famosa saga de películas *Crepúsculo*, que están basadas en las exitosas novelas de Stephenie Meyer, Venegas et. al. (2019) citan un aparte de unas de las películas que ilustra de manera absurdamente idealizada en qué consiste el discurso del romance oscuro, una narrativa en la que la violencia, la muerte y el amor están estrechamente entrelazados:

Si la persona que estuviese matándote fuera alguien a quien amaras, no tendrías más opción que seguir. ¿cómo podrías correr, cómo podrías luchar, cuando al hacerlo lastimarías a tu amado. Si tu vida fuera todo lo que tuvieras que darle a tu amado, ¿cómo podrías negársela si fuera alguien a quien realmente amaras? (*Crepúsculo*. Como fue citado por Venegas et. al., 2019, cap. 3, apdo. 13)⁹⁸.

Las entrevistadas de Wood (2001), vieron cómo esta narrativa oscura también era sustentada por sus padres y por sus amigas; los primeros, les pedían que renunciaran a quejarse, ya fuera porque ellos padecieran violencia –las madres– ya porque la ejercieran con sus propias parejas –los padres–; las segundas les confirmaban con su propio testimonio de violencia que ellas no eran las únicas en ser golpeadas:

Mehnessah explica que después de hablar con sus amigas y enterarse de que sus novios las golpeaban, ‘pude ver que si las cosas se salen de control de vez en cuando no significa que

⁹⁸ Como lo señalan las autoras españolas, estas son las historias que leen las adolescentes, “con este bagaje, que compran entusiasmadas, se enfrentan a las relaciones de pareja. Como tendrán ocasión de descubrir, la vida real cuenta otras historias. Por ejemplo, que el número de menores condenados por violencia machista está creciendo (266 en el 2017) y que, como los expertos advierten, muchas relaciones adolescentes están basadas en el control” (Venegas, Reverte, y Venegas, 2019, cap. 3, apdo. 13).

una relación sea mala ni nada. Estas eran buenas chicas. No habrían tolerado a un tipo que fuera malo, así que pude entender que Greg no era anormal ni nada'. Haciendo eco de esto, Ellen dijo que hablar con las amigas le demostró que 'no soy la única que tiene problemas, y todas ellas están lidiando con eso, así que yo también puedo'. Para Derise, la narrativa del romance oscuro fue explicada por su madre: 'Una vez, cuando le dije a mi mamá que Gerald a veces era malo, dijo que todos los hombres lo son y que así son. Entonces, lo que dijo me hizo saber que Gerald no era peor que otros hombres, que todos tienen hechizos malos – así es como los llamaba mamá – y a veces debes pasarlos por alto ' (Wood, 2001, p. 253-254).

Que el abuso y la infelicidad no sean vistas como razones para romper con un vínculo amoroso, se debe a la vigencia del presupuesto de que las mujeres deben perdonar y que ellas necesitan de los hombres para ser completas. A 17 de las entrevistadas por Wood (2001) esta narrativa las alentó a creer que ellas tenían que hacer que la relación trabajara y también acentuó la idea de que merecían cualquier cosa que los hombres les hicieran porque cualquier relación es mejor que nada para una mujer.

Al igual que se esmeran en sostener la fábula del cuento de hadas, las mujeres también se afanan por darle sentido a esta narrativa oscura, que al fin y al cabo es su último recurso para justificar su amor y mantener la ilusión de la pareja, aunque la afirmación de tal narrativa las haga vulnerables a los extremos más peligrosos y aniquiladores de las agresiones. Wood (2001) también identifica dos creencias que refuerzan o apoyan esta narrativa y que no son más que una claudicación, la aceptación resignada de las mujeres a ser violentadas. La primera creencia es “yo merezco eso; la segunda es “estoy atrapada”.

Muchas mujeres entrevistadas aceptaron que pensaron que eran merecedoras de la violencia debido a sus malas acciones o a su inacción; porque desobedecieron a lo ordenado por sus compañeros; porque no se callaron, porque ellas mismas se ponían en la situación de ser violentadas, es decir, porque generaron el ambiente propicio para la agresión. “Mientras que Derise 'pensé que tenía razón en que si yo hubiera escuchado cuando él dijo por primera vez que no fuera, nada de eso [golpes en el pecho y la cara] pasaría'. Después de que su novio la violó, Letitia se recordó 'pensando que era mi culpa porque yo propicie la situación' (Wood, 2001, p. 254).

Otras más atribuyeron la ira de sus compañeros y su violencia a la preocupación que sentían por el bienestar de ellas, porque querían que ellas superaran ciertas fallas de su comportamiento, y el castigo físico no era un mal método:

Brandy, que había ganado varios concursos de belleza antes y durante su relación con Martin, aceptó sus críticas de que tenía sobrepeso y que estaba fuera de forma. Cuando la golpeó por no correr "lo suficientemente rápido", Brandy dijo: 'Pensé que tenía razón. Lo acepté como correcto (...) Después de que su novio la abofeteó y la llamó puta por bailar con otro hombre, Derise razonó, 'él me estaba cuidando y estaba tratando de proteger mi reputación, lo cual pensé que era bueno'. (Wood, 2001, p. 254-255).

El sentimiento y la comprensión de las mujeres de estar atascadas en la relación violenta y de que no había una opción aceptable para salir de allí, estuvo asociada, en primer lugar, con los bienes que habían invertido allí y que no querían perder. Habían puesto mucho de sí mismas, irse era también perder su identidad. "Las inversiones son cosas que las personas ponen en las relaciones que no pueden ser recuperadas si las relaciones terminan" (Wood, 2001, p. 255). Entre esos bienes las mujeres hablaron de la virginidad, habían roto el mandato de sus familias y de su religión de llegar vírgenes al matrimonio y solo la legalización de su relación podría resarcirlas de su falta. Las creencias religiosas también influyeron en las que pensaban que el matrimonio debía de ser para siempre, y que no podrían volverse a casar mientras sus maridos estuvieran vivos, etc. Alguna más, dijeron que su gran inversión era un futuro estable:

Después de que su novio la pateó en el suelo, le arrojó comida caliente y la obligó a comer del suelo, Derise todavía pensó que sería 'difícil renunciar a la idea de futuro. Pensé que él y yo podríamos tener uno' (Wood, 2001, p. 255).

Gran parte de las participantes de este estudio, 16, reconocieron que al final, lo que las tuvo atrapadas en la relación violenta es que eran incapaces de terminarla porque eran incapaces de vivir sin un hombre, se sentían incompletas sin alguno de ellos a su lado, aunque fuera un abusador. Como lo mostró el estudio de Chang (1996), el de Wood (2001) enfatiza que la baja autoestima de estas mujeres que se sentían afortunadas de tener un hombre al lado, era también el efecto de la devaluación que sus compañeros constantemente hacían de su valor; a muchas de ellas, les dijeron que nadie más las querría, que no podrían hacer nada sin ellos, que eran imperfectas. Además de

esta constante desvaloración, el sentimiento de indefensión, fue producto también del aislamiento al que las habían sometido estos hombres que recelaban de familiares y amigos.

Unas cuantas, las más abatidas y debilitadas, se refirieron a una fuerza inexplicable que no las dejaba romper con la relación, y no había manera de explicarlo más que decir que sus compañeros tenían una fuerza sobre ellas a la que no se podían resistir, para algunas, esa fuerza era una poderosa atracción sexual. Sea lo que fuera esta fuerza, era tan abrumadora, las sumía en un caos tan inasible, que una de ellas pensó que solo la muerte podía liberarla de esa relación, así que intentó suicidarse:

No importaba cuán violenta fuera una relación, algunas mujeres sentían que no podían dejarla. Al explicar esto, Vivian dijo: ‘Si me fuera, no podría hacerlo, ¿sabes a lo que me refiero? Estaba atrapada’. Mary ofreció un relato similar: ‘Fue como si estuviera atascada. Me quedé allí porque sentí que tenía que hacerlo.... esto es lo que va a ser mi vida’. Vera informó sentirse tan atrapada que parecía que la única salida era morir. “Simplemente decidí que todo era inútil. Me había rendido’, así que intentó suicidarse (Wood, 2001, p. 256).

El propósito hasta aquí ha sido mostrar la fuerte incidencia de la cultura y de los patrones de género en las prácticas amorosas de las mujeres y evidenciar cómo su ámbito amoroso y sexual ha sido largamente colonizado por las normas patriarcales, colonización que en algunos casos las daña irremediabilmente o las deja con heridas que nunca podrán ser curadas completamente. El énfasis en la incidencia del orden social en la dominación y violencia de las mujeres es un esfuerzo por rebatir los argumentos cínicos que culpan enteramente a las mujeres por la violencia que padecen, aquellos que insinúan o que abiertamente proclaman que las mujeres soportan el maltrato porque les gusta, porque lo disfrutan, o porque tienen una tara mental de origen. Cuando hablamos así o cuando aprobamos a quienes así lo hacen, estamos olvidando la responsabilidad colectiva en el fortalecimiento de ese orden asimétrico que es el patriarcado, así como las contribuciones que individualmente hacemos a dicho orden, sean estas conscientes o inconscientes.

Aun así, debe quedar claro que la desesperación, el miedo, la confusión, la destrucción de la integridad que viven las mujeres en medio de las relaciones de amor violentas no puede explicarse únicamente por la asimilación o encarnación del discurso amoroso romántico. Muchas mujeres que permanecen en relaciones violentas no lo hacen porque están enamoradas, sino

exclusivamente por las inversiones que han apostado allí, o porque su bienestar económico depende enteramente de su compañero sentimental; o porque calculadamente han sopesado los bienes materiales que pueden obtener y los sacrificios que deben hacer por obtenerlos; o porque temen el rechazo de sus hijos al romper el hogar, temor que por cierto no es injustificado; y de un modo más extremo, porque están secuestradas o porque han sido agredidas violentamente cuando han intentado abandonar la relación, y están allí bajo amenaza de asesinato. Por otro lado, es importante recordar que si el discurso ideológico del amor es sus distintas variantes permea la vida de las mujeres es gracias al efecto que el orden social de las sociedades patriarcales tiene en la vida de las personas. Bourdieu (2013) está en lo cierto cuando dice que la actitud sumisa no es el efecto solo de los discursos que enajenan la conciencia, es el producto de la estructura social que por mucho tiempo ha hecho que las mujeres dependan únicamente del reconocimiento social y moral de los hombres, así como de su protección económica. No es raro que como recurso de sobrevivencia, las mujeres, de un modo masoquista, terminen amando a aquellos de quienes depende su existencia social y moral, y que terminen por erotizar el poder.

Además, creer que las mujeres son absolutamente permeables al discurso del amor o a las normas sociales sin ejercer ningún tipo de resistencia es concebirlas como tablas rasas sobre las que la cultura inscribe siempre de manera efectiva ciertos patrones de comportamiento (Bartky, 1990, p. 55). La psiquiatra Ethel Spector Person ve los límites de estas teorías constructivistas en su incapacidad para explicar las “desviaciones” sexuales. Si el incesante bombardeo de propaganda heterosexual fuera tan efectivo, no tendría por qué haber gente que se define enteramente como homosexual (Person, 1980; como fue citada por Bartky, 1990, p. 56). Por tanto, la explicación de los patrones de deseo y los amorosos deben considerar la historia e idiosincrasias personales, los valores que cada uno ha cultivado, así como los discursos contra hegemónicos, pues todo ello contribuye a que una persona propenda a desviarse o no de la línea de lo “normal”. La existencia de castigos para los desviados, cuyo dolor y letalidad es muy variable, también da cuenta de cierta ineficacia de los discursos y de la imposición de la ley.

Dice Bartky (1990), haciendo alusión a las preferencias sexuales, que la historia de la desviación sexual, en la medida en que se conoce esta historia, es la historia del fracaso del refuerzo negativo masivo para establecer una hegemonía absoluta de lo "normal" (p. 56).

Si se aplica este último presupuesto al aprendizaje del amor romántico y de los patrones de género por parte de las mujeres, se podría decir que la violencia hacia las mujeres también tiene que ver con sus desviaciones de las lecciones amorosas y de género, desviaciones o formas de resistencia que en muchos casos son bastantes conscientes, como, por ejemplo, las de aquellas que se vuelven feministas, y que en otros casos se dan en medio de confusiones y de un profundo cansancio y del temor tan humano de perder la vida. También las mujeres resisten o se rebelan desde la rabia y el rencor por la reiterada humillación y la violencia, como las mujeres que matan a sus maridos o amantes para acabar con el maltrato o con la burla, como la mencionada Raba, que mata a pancho por su cinismo y sus engaños, o Emma, del cuento de Laura Restrepo (2016). Pero en muchos casos las desviaciones no son más que pequeños actos de libertad, de ligereza, que los hombres más inflexibles y los que se creen más autorizados para reclamar los bienes amorosos de las mujeres consideran como graves actos de traición y de desacato. Vimos también a partir del estudio de Chang (1996) que las mujeres desatienden a sus compañeros para cuidar de sus hijos, es decir, para cumplir con otro de los mandatos sociales, ser buenas madres.

Justamente con la exploración de esta hipótesis, de que las mujeres son violentadas cuando se desvían de las normas de género y los mandatos del amor romántico quisiera terminar este capítulo. Por eso el propósito de este último apartado ya no será entender por qué las mujeres soportan la violencia de sus compañeros sentimentales, sino por qué los hombres violentan a las mujeres que dicen amar. Voy recurrir al concepto de misoginia y al modo como la filósofa Kate Manne (2018) resignifica este concepto para explicar las razones de la violencia machista. Este concepto me permitirá articular el presupuesto que defendí al principio de este capítulo, el que esta violencia es el resultado principalmente de un orden social que la origina, la legitima y la reproduce, con el presupuesto de que “el amor” juega un importante papel en la motivación de esa violencia. Mi propósito es evidenciar que los hombres muchas veces violentan a las mujeres no porque las odian, sino para castigarlas por no amarlos y no cuidarlos como socialmente se espera que lo hagan, las castigan por su resistencia, consciente o no, a cumplir su papel de mujeres y de amantes. Este castigo hace evidente el decir de Kate Millet (2000) de que la violencia es el arma primera, el fundamento del patriarcado, la que lo hace operable, el arma que se esgrime en casos de emergencia.

Amor y misoginia

La reacción de Luis cuando ella le anunció su decisión de tener una aventura amorosa la dejó alelada. Luis la consideraba como su propiedad. A través de sus palabras buceó en su mente en busca de un sentimiento de amor, pero solo encontró vanidad pueril y un impulso de destrucción dirigido hacia ella. De nada habían servido su paciencia y su ternura durante todos esos años de matrimonio. Como él mismo se lo dijo, prefería verla muerta (Moreno, 2020, p. 36).

Después de analizar los trabajos de Chang (1996) y Wood (2001), y de revisar distintas obras de literatura donde se recrea la violencia hacia las mujeres, pude ver la estrecha cercanía que en las sociedades patriarcales existe entre el amor y la hostilidad misógina, pero si se entiende esta última no ya como el odio a las mujeres por el hecho de serlo, sino como la hostilidad dirigida hacia las mujeres que incumplen con los mandatos de género de cuidar y amar. Esta reconceptualización del concepto de misoginia permite darle sentido al decir de los maltratadores y violentos que alegan el amor como su principal motivación para exterminar a sus compañeras, y también a la actitud de las víctimas que se consuelan con los gestos de cariño que los maltratadores tienen hacia ellas en ciertos momentos.

Federica Gregarotto (2016b) en su análisis de las causas de los feminicidios románticos propone que los hombres que matan a sus compañeras eran profunda, desesperada y obsesivamente dependientes de sus compañeras (p. 12), tanto como puede serlo un hombre enamorado. Los hombres que maltratan a sus esposas o novias, no lo hacen porque carezcan de cualquier sentimiento afectivo hacia ellas, o porque las odien sin más, sino porque están convencidos de que están autorizados a hacer uso de ellas, de sus cuerpos, de su sexualidad y sus sentimientos como dispongan. Esta es la consecuencia de que los hombres amen desde la posición de poder y sean socializados en órdenes sociales en los que la masculinidad se construye a partir del usufructo de los bienes de las mujeres.

Así pues, estoy de acuerdo con la postura que Kate Manne (2018) sostienen en su obra *Down Girl, The Logic of Misogyny*, de que la definición clásica de misoginia, odio hacia las mujeres, es una definición muy simple que no permite avanzar mucho en la comprensión de las motivaciones de los hombres para ejercer violencia. La filósofa dirá que la hostilidad misógina no se dirige casi nunca a todas las mujeres, sino a aquéllas que rompen con las normas sociales que

desde temprano deben asumir en las sociedades patriarcales. Por eso no es raro que un feminicida, un maltratador o un violador sean muy respetuosos y mansos con ciertas mujeres y, en cambio, violenten a sus esposas, sobre las que creen tener más derechos que sobre cualquier otra mujer. O que, por el contrario, sean esposos amorosos y a la vez violadores. Chang (1996) proporciona varios ejemplos de esposos que ignoraban a sus esposas y se ensañaban con ellas, pero que eran cariñosos con sus compañeras de trabajo o con las mujeres de su propia familia. Kimmel (2005), por su parte, cita un estudio de Diana Scully en el que descubrió “que los violadores tienen niveles más altos de actividad sexual consensuada que otros hombres, tienen la misma probabilidad de tener relaciones significativas con las mujeres y tienen más probabilidades de ser padres que otros hombres” (Scully, como fue citado por Kimmel, 2005, p. 189). Scully va a llegar a la misma conclusión de Manne (2018), la violación fue utilizada por hombres para poner a las mujeres en su lugar, no violaron mujeres porque estuvieran frustrados sexualmente, o porque fueran "perdedores" en el mercado sexual o porque tuvieran un odio hacia lo femenino. Vale la pena citar la opinión de uno de los violadores convictos, en los que se basó el estudio de Scully:

La violación es un derecho del hombre. Si una mujer no quiere dárselo, un hombre debe tomarlo. Las mujeres no tienen derecho a decir que no. Las mujeres fueron hechas para tener sexo. Es todo para lo que son buenas. Algunas mujeres prefieren recibir una paliza, pero siempre ceden; es para lo que son (Convicto por violación. Como fue citado por Kimmel, p. 189).

Por su parte, la antropóloga Rita Segato (2003, 2018), cuyos aportes a la comprensión de la violencia masculina en América Latina se adelantan al trabajo de Manne, señala que, entre otras motivaciones, la violencia hacia las mujeres debe comprenderse como una forma de disciplinamiento y de venganza hacia aquellas que se salen de su posición de subordinadas y de la tutela de los hombres. En su explicación de la violación, la que fundamenta en trabajos etnográficos y de revisión bibliográfica sobre comunidades prehispánicas y comunidades tribales, afirma que las víctimas de los violadores son en muchos casos, mujeres que muestran signos de una socialidad o sexualidad gobernadas de manera autónoma o que simplemente se encuentran físicamente lejos de la protección activa de otro hombre. Este desplazamiento de la mujer pondría en entredicho la posición o el estatus del hombre en el orden patriarcal (Segato, 2003, p. 31).

Segato (2003) enfatiza que lo que ponen en peligro estas mujeres “insubordinas” es la afirmación misma de la masculinidad, puesto que esta se construye con base en la subordinación de las mujeres y en los bienes que se extraen de ellas:

Más aún, en relaciones marcadas por el estatus, como el género, el polo jerárquico se constituye y realiza justamente a expensas de la subordinación del otro. Como si dijéramos: el poder no existe sin la subordinación, ambos son subproductos de un mismo proceso, una misma estructura, posibilitada por la usurpación del ser de uno por el otro. En un sentido metafórico, pero a veces también literal, la violación es un acto canibalístico, en el cual lo femenino es obligado a ponerse en el lugar de dador: de fuerza, poder, virilidad (p. 31).

En conclusión, la misoginia se puede entender como toda forma de violencia, hostigamiento, persecución que tiene el propósito de castigar y de poner a la mujer de nuevo en un lugar de subordinación y de dadora de unos bienes que son fundamentales para la construcción de la masculinidad. Esta revisión del sentido de la misoginia la convierte en un fenómeno ya no psicológico sino en un fenómeno político y moral que permite explicar la violencia al interior de las relaciones amorosas, que permite afirmar que la violencia que padecen las mujeres por parte de sus amantes es producto de la misoginia de estos.

Manne (2018) identifica dos normas que regulan la femineidad y la función de las mujeres de benefactoras de un tipo de bienes que es correcto denominar como bienes del amor. La primera norma exige que la mujer dé una serie de bienes morales y sociales a un hombre que los requiera y que, a las luces de la sociedad, y de sus valores racistas, clasistas y heteronormativos, sea su igual o que sea mejor que ella (p. 130). Un complemento de esta norma es que la mujer no debe pedir ni esperar que le sean devueltos los bienes que se le ha encargado que dé. Muchas de las entrevistadas de Chang (1996) empezaron a ser abusadas psicológicamente cuando tuvieron a su primer hijo, es decir, cuando su atención viró de sus esposos a sus hijos. En su última novela, *El tiempo de las Amazonas* (2020), Marvel Moreno también brinda múltiples retratos del abuso psicológico y hace evidente cómo este modo de la violencia masculina se desencadena, o cuando las mujeres le exigen a sus compañeros o amantes amor y placer sexual, o cuando las mujeres democratizan o descentran su cariño y su cuidado:

Maurice era muy galante: le abría la puerta del automóvil y le cedía el paso en el ascensor. Ella lo adoraba. Le ocurría despertarse a medianoche si Maurice tenía una gripa y viéndolo dormido a su lado echarse a llorar de miedo de que pudiera morirse. Delante de él se abstenía a acariciar mucho tiempo a las gemelas para no darle la impresión de venir en segundo lugar como se lo reprochó una vez en uno de sus pocos, pero feroces e imprevisibles momentos de cólera. (p. 115).

La segunda regla les prohíbe a las mujeres competir con hombres dominantes, y quizá también con otros con menos poder, por bienes rotulados como masculinos como el poder, el prestigio, el dinero, la influencia, el reconocimiento público, el rango, el estatus jerárquico, la posibilidad de ascenso social, el orgullo, la reputación. Dentro de estos bienes masculinos se cuenta también el estar libre de padecer de ciertos males morales como la vergüenza y la humillación pública, libertad que es deseada universalmente, pero que solo unas personas se sienten con derecho a ella (Manne, 2018, p. 113). Sea como sea que las mujeres rompan estas normas, -ya sea porque se resistan conscientemente a cumplirlas, o porque no puedan cumplirlas a cabalidad- cuando se distancian de su rol de *amadoras* o dadoras estarán propensas a recibir el castigo de la misoginia, y también cuando se atreven a competir codo a codo con hombres por puestos de poder, como el caso de Hillary Clinton, a quien Donald Trump sometió constantemente a hostilidad misógina durante el tiempo de la lucha por la presidencia de Estados Unidos en el 2016.

De todos modos, ya nos mostró Chang (1996) que no es muy difícil que las mujeres rompan con estas normas porque, por un lado, los patrones de exigencia de muchos hombres no son realistas ni coherentes y porque los mandatos sociales son contradictorios. Además, las mujeres, incluso las más sumisas, terminan desviándose de las normas al ejercer, o pretender hacerlo, el derecho a la autonomía del que en términos formales gozan como sujetos de la contemporaneidad. No es exagerado decir, entonces, que cualquier mujer es una víctima potencial de misoginia

De lo expuesto hasta aquí, se podrá comprender por qué el enfoque psicológico bajo el cual se ha analizado mayormente la misoginia es muy limitado. Desde la perspectiva psicológica, la misoginia es un mal individual, que padecen ciertas personas que tendrían problemas de adaptación social, problemas de ansiedad y otros problemas psicológicos, como fobias, por ejemplo, fobia a las mujeres. Pero aunque aquí me estoy ocupando de los hombres que maltratan

y matan a sus compañeras sentimentales, es muy importante enfatizar, primero, que el castigo misógino no solo lo ejercen los individuos, sino también las diferentes instituciones sociales, los líderes políticos y los de opinión, y esto, porque la misoginia es una propiedad de los ambientes patriarcales ⁹⁹. En realidad, la misógina es primeramente un fenómeno político, y como veremos, también moral, en un orden en el que las mujeres son concebidas como *givers* y los hombres como *takers* (Manne, 2018, cap.4). La misoginia es fundamentalmente el arma con la que cuenta el patriarcado para mantener inalterada la dominación masculina sobre las mujeres, para hacerlas cumplir con los roles sociales de dadoras.

Junto con este brazo armado que es la misoginia estaría el sexismo, el arma ideológica, el aparato teórico que justificaría el patriarcado al hacerlo racional. Los componentes de esta ideología ya los he explicado: existen unas diferencias "naturales" entre hombres y mujeres con respecto a sus talentos, intereses, propensiones y apetitos. Estas diferencias implican la superioridad de los hombres sobre las mujeres, especialmente en dominios masculinos de alto prestigio, como el ámbito intelectual, los deportes, la esfera de los negocios y política, y la naturalidad o incluso la inevitabilidad del dominio de los hombres en ellos. Manne (2018) utiliza una serie de imágenes que no solo permite entender la diferencia entre sexismo y misoginia, sino que permite captar la función de esta última: el sexismo puede ser complaciente, como cuando los hombres se enternecen ante la supuesta debilidad e ingenuidad natural de las mujeres o como cuando Maurice muy galantemente le abre la puerta del automóvil y le cede el paso en el ascensor a Isabel; la misoginia, en cambio, puede ser ansiosa; el sexismo es libresco, la misoginia es combativa; el sexismo tiene una teoría, la misoginia empuña un garrote (Manne, 2018, p. 88).

⁹⁹ Nuevamente la novela de Moreno proporciona un ejemplo de la misoginia institucional, la que ejercen las instituciones de salud, los médicos y las enfermeras, hacia las mujeres embarazadas y a punto de dar a luz. El castigo va dirigido al goce sexual de las mujeres, el que sigue generando terror e irritación a muchos miembros de nuestras sociedades.

“A propósito de eso, Gaby le había contado una historia que resumía bien la cosa. A los quince años había comenzado a trabajar en un hospital de caridad durante las vacaciones, en la sala operatoria, pasándole los instrumentos al cirujano de turno, desde la siete de la mañana hasta el mediodía (...). Un día entró por casualidad en un pabellón y vio que las mujeres que iban a dar a luz estaban amarradas a las camas de alumbramiento y yacían con las piernas abiertas sobre excrementos y orinas. Nadie venía a verlas, nadie las limpiaba ni les daba un vaso con agua; conversando con ellas descubrió que se encontraban allí desde hacía una o dos noches sin haber comido ni bebido. Indignada, Gaby fue a protestar ante el director del pabellón, que se limitó a decirle: «Gozaron, ahora que sufran»” (Moreno, p. 106).

Siguiendo la estela de Manne (2018), se puede decir que la misoginia comprendería, primero, una serie de fuerzas sociales hostiles que una determinada clase de niñas y mujeres ubicadas en una posición social más o menos fija deberá enfrentar. Estas fuerzas hostiles pueden ser encarnadas por agentes individuales, principalmente hombres—aunque también las mujeres pueden ser misóginas—pero también pueden ser realizadas por instituciones, colectivos, prácticas sociales, trabajos artísticos, en definitiva, por todos los mecanismos mediante los cuales se reproduce el orden patriarcal. Segundo, estas fuerzas hostiles servirán para vigilar y hacer cumplir el orden patriarcal, que se crea en relación con otros sistemas de dominación y de estatus, por ejemplo, el racismo y la homofobia (Manne, 2018, p. 63). La misoginia también sirve para advertir a otras mujeres sobre los castigos que podrían sufrir si siguen por la senda de las mujeres descarriadas.

Esta definición de misoginia permite entender la hostilidad de los hombres hacia las mujeres como la canalización de fuerzas misóginas de un ambiente social patriarcal, es decir, que el individuo que es misógino lo es porque está inmerso en un ambiente social donde existen fuerzas sociales misóginas que él a su vez reproduce consistentemente en diversos ámbitos; la misoginia ataca primeramente a las mujeres porque ellas están en un mundo de hombres más que porque ellas sean mujeres en la mente de un hombre, en la que el hombre es un misógino (Manne, 2018, p. 64.).

Los hombres que son misóginos más que tener ideas o creencias sobre las mujeres del tipo, “las mujeres son objetos sexuales”, o “son subhumanas”, o “las mujeres tienen una naturaleza odiosa”, lo que tienen son deseos, deseos que “piden que el mundo se mantenga o se alinee con un orden patriarcal, al menos en primera instancia”. La hostilidad o aversión misógina no sería entonces el resultado de motivaciones oscuras de ciertas personas, sino maniobras dinámicas, activas y contundentes que ponen a las mujeres en su lugar cuando parecen tener “ideas más allá de su posición” (Manne, 2018, p. 69). Incluso, en muchas ocasiones, quienes tienen reacciones misóginas se definen y actúan como personas igualitarias *in abstracto*, y pueden no ser conscientes de su hostilidad hacia las mujeres que rompen o amenazan las jerarquías sociales de género, recordemos el decir de algunos esposos de las mujeres entrevistadas por Chang (1996) que estaban convencidos de que no había nada malo en ellos, que no había que cambiar o mejorar nada. Entonces un ambiente social misógino puede ser más el resultado de “personas más o menos bien

intencionadas que actúan a partir de emociones desautorizadas o que exhiben destellos de agresión que no experimentan conscientemente. Y, de hecho, tal agresión puede actuar en parte como un sustituto del sentimiento mismo de agresión” (Manne, 2018, p. 61).

Al retomar de nuevo la relación entre misoginia y amor, violencia y amor, es claro que el meollo de ese vínculo está en la particularidad de los bienes que dan las mujeres. Manne (2018) hace una clarificación que es fundamental: los bienes que dan las mujeres, que se les exige dar, además de ser bienes sociales, son bienes morales y lo son porque permiten que quienes los reciben se humanicen y adquieran la capacidad de vivir bien, son bienes genuinos, bienes que realmente son valiosos y necesarios en tanto que su falta es mala (p.110). O como lo dice Gregoratto (2016b) y Segato (2003) en tanto que su ausencia desempodera o impide la afirmación de la masculinidad, o porque se priva al otro de una forma de reconocimiento que es esencial para la libertad, al decir de Honneth (2014).

Aunque Manne (2018) también va a considerar como bienes femeninos todos los vinculados con el llamado trabajo doméstico y reproductivo, sexo, hijos, cuidado de los hijos y del hogar, señala que los bienes femeninos que las sociedades más igualitarias se empeñan en preservar son bienes menos tangibles como el afecto, la adoración, la indulgencia, también el respeto, el amor, la aceptación, el cuidado, la seguridad, el refugio; la bondad, la compasión, la preocupación y tranquilidad. Dado que el tipo de bienes que están en juego son bienes morales, el ataque misógino lo que busca es una corrección moral y el violento se ve a sí mismo como un moralizador. A esta conclusión también llega Segato (2003) al caracterizar a los violadores:

El mandato de castigarla y sacarle su vitalidad se siente como una conminación fuerte e ineludible. Por eso la violación es además un castigo y el violador, en su concepción, un moralizador. "Sólo la mujer creyente es buena", nos dice un interno, lo cual significa: "sólo ella no merece ser violada". Y esto, a su vez, quiere decir: "toda mujer que no sea rígidamente moral es susceptible de violación" (p. 31).

Cuenta Chang (1996) que una de sus entrevistadas le narró cómo su esposo estaba impaciente porque ella fuera al consejero matrimonial, así, este y el mundo entero se darían cuenta de lo mala (*lousy*) esposa que era (p. 101). Pero los hombres no son los únicos que consideran la violencia misógina como un tipo de castigo moral, las mujeres, sus víctimas también lo conciben así. Muchas de las mujeres maltratadas de los estudios de Wood (2001) y Chang (1996)

permanecieron en medio del abuso psicológico y físico porque pensaban que terminarlo implicaba cometer una falta moral, y esta creencia no solo fue sustentada por sus afiliaciones religiosas y sus enseñanzas de que el matrimonio es para toda la vida y de que la responsabilidad moral de mantenerlo vivo recae principalmente en las mujeres. Gaby, otro personaje de *El tiempo de las Amazonas*, una mujer atea y de izquierda, acepta que su esposo Luis tenga amantes para así extirpar la culpa por sus propias infidelidades y por fallar como amante, aun cuando fue idea de él tener una relación abierta y libre a lo Simone de Beauvoir y Sartre; pero cuando Gaby quiso hacer uso de su derecho a tener amantes, Luis se convirtió en el hombre más brutal y vengativo, hasta el punto de abandonarla en medio de una dolorosa enfermedad en un país extranjero:

En realidad quería que Luis tuviera relaciones con otra mujer para llevarlo a minimizar las aventuras extraconyugales, pero nunca había imaginado lo mucho que la haría sufrir su infidelidad, quizás porque venía acompañada de una feroz ausencia de piedad hacia ella. A Luis le importaba un comino verla morir poco a poco, afiebrada y sin fuerzas, perdiendo el cabello, con aquella máscara de manchas marrones en la cara. Y eso le producía a ella un gran dolor. (Moreno, 2020, p. 77).

En conclusión, la violencia hacia las mujeres, su humillación, desprecio, su asesinato y escarnio, actos todos que pueden nombrarse con el concepto de misoginia, es la realización de ese orden patriarcal. Este orden sigue utilizando la violencia, con todos sus matices y gradaciones, o la amenaza de su uso para sostenerse como un orden dominante. Los hombres que matan o agreden a sus mujeres lo hacen apoyados en un sistema que mediante distintos mecanismos y sistemas de valoración legitima sus acciones, ampara y excusa su barbarie; un sistema que legitima la idea de que los hombres más que ningún otro grupo humano, entre muchos otros bienes, se merecen el amor, el cuidado y la atención de las mujeres. Pero este sistema patriarcal no es un orden abstracto, sino uno que encarnan las mujeres, sus principales víctimas; las diferentes instituciones con sus acciones y omisiones, y cada hombre individual.

Esta recurrencia de la violencia es lo que demuestra que el patriarcado no es un orden natural y también demuestra que no se reproduce de un modo completamente automático, sino que es un constructo histórico que requiere de una constante reafirmación y reproducción por parte de seres humanos que más o menos conscientemente lo encarnen y lo reafirmen a través del tiempo.

Epílogo Amor y emancipación

I

En términos amplios, esta tesis doctoral ha tenido por objeto comprender las razones opresivas que hacen urgente la necesidad de una transformación social, política y económica que sirva a la idea de una vida digna para todos los ciudadanos, y de cómo la posibilidad de dichos cambios institucionales, legales y sociales pasa necesariamente por la emancipación de la vida de las mujeres, que son nada menos que la mitad de la humanidad. Si aún prevaleciera la pregunta por las contribuciones que pudiera hacer esta investigación a esta comprensión, debo destacar, en primer lugar, que este trabajo rinde tributo a una tarea central de la reflexión filosófica, cual es la aclaración conceptual (el esclarecimiento del sentido con el cual se usan las palabras en determinadas circunstancias). Por eso, me he ocupado de desmenuzar la carga de las falsas ilusiones afectivas y los prejuicios sociales y políticos que alimentan el lenguaje y el comportamiento amoroso, para sacar a la luz las injusticias sociales de la que los estados son autores o cómplices y la consecuente impericia de las instituciones sociales —particularmente de la educación—, para promover entre los ciudadanos opiniones y comportamientos menos injustos, menos crueles.

En este sentido, el objeto de este trabajo ha obedecido a la necesidad de destacar la importancia que tienen las emociones para entender cómo los seres humanos viven sus existencias, en conformidad con sus circunstancias históricas, sociales y políticas. Por lo tanto, he partido del presupuesto de que el estudio de las emociones es un componente esencial para la comprensión de la moralidad que da sentido a la vida, y es así porque las emociones son los resortes y móviles de la acción, las emociones expresan lo que más le importa a una persona y, por tanto, hablan de quién es esa persona, de cuáles son sus preocupaciones, intereses y propósitos. De ese modo, las emociones que tenga o no tenga alguien hablan de cuánto le importan los demás. Pero dado que las emociones que una persona alberga o cultiva no solo tienen que ver con la especificidad de su biografía y de su voluntad, sino también con el entorno cultural y político en el que su vida se realiza, estudiar las emociones también se convierte en un asunto político. Que a determinada clase social le sea negada la posibilidad de la educación (educación de sus emociones); que cierto grupo de personas sean propensas a cultivar o abrigar unas emociones más que otras, o ciertas predisposiciones emocionales más que otras, o ciertas preferencias, no son fenómenos fortuitos, o

que conciernen únicamente a los individuos. En gran medida, las personas sienten y tienen emociones de acuerdo a como han sido enseñadas a sentir y a emocionarse, o a involucrarse con el mundo y a responder a él, pero sobre todo, tiene mucho que ver con las tareas y roles que realiza y que le han sido asignados.

Como lo enseña Agnes Heller, sentir es parte de la condición humana, pero el modo como sentimos es el resultado de los arreglos sociales y políticos de una sociedad, de ahí que estudiar las preferencias de las personas, sus deseos y sus emociones en estas sociedades jerarquizadas en las que vivimos sea tan importante para desentrañar las formas de dominación y de poder que las atraviesan y las organizan. El análisis de las emociones, de cómo las emociones se distribuyen en los diferentes grupos sociales, de cómo ciertos grupos son más propensos a ser recompensados con ciertas emociones, y otros a ser denigrados por recibir otras, permite comprender los arreglos que en una sociedad se ha hecho respecto a los estigmas, la marginalización y la precarización de las personas. El análisis de las emociones de una sociedad o más específicamente de un grupo social se convierte en una contribución a la descripción y explicación de la opresión¹⁰⁰. Este trabajo se ha basado en la coincidencia con filósofas como Martha Nussbaum (1999), que dice que hay preferencias de las personas que están dañadas precisamente por esos arreglos institucionales, y que implican mal para otros o para sí mismas; o como Sandra Bartky (1990), que apunta que hay formas de complacencia y de infatuación que son el resultado de la opresión psicológica, de la interiorización de estereotipos y de formas de reificación u objetivación. En general, este estudio sobre el amor erótico y las mujeres se ha fundamentado en el presupuesto que fue expuesto por el pensamiento feminista desde sus inicios: las diferencias que existen entre hombres y mujeres en el modo de amar no se deben a la naturaleza de unos y otras, o a su biología o características psíquicas, sino que es el resultado de la cultura y las instituciones sociales y de los compromisos políticos y éticos de las sociedades patriarcales.

De acuerdo a lo anterior, la comprensión de cómo las mujeres aman, pero especialmente, la comprensión del sufrimiento asociado a ese ejercicio amoroso, permite desvelar el lugar de subordinación que todavía ellas ocupan en el mundo social, y el de dominación que ocupan los hombres, pero como todo ejercicio de análisis, también permite desarticular las fuentes de la

¹⁰⁰ Esta es una idea que la filósofa Sandra Bartky (1990) ha defendido en un ensayo dedicado a analizar la propensión de las mujeres a experimentar la emoción de la vergüenza, el cual se titula: *Shame and Gender*.

mistificación de esa subordinación, y tener mayor conciencia, saber más sobre cómo se teje el dominio, es el primer paso para alcanzar la emancipación.

He mostrado que la hipótesis de autoras como Anna Jónasdóttir (2018, 2011, 1993, 1988) y Eva Illouz (2012) es que hoy el lugar por excelencia de la realización de la desigualdad entre los géneros es el campo emocional, más precisamente el campo amoroso. Ambas fundamentan esta postura al evidenciar cómo los principales pilares del patriarcado se han puesto en cuestión, la autoridad del hombre en la familia, su presencia exclusiva en el campo laboral y académico, incluso, su hegemonía en el mundo público ha empezado a ser combatida. El acceso de las mujeres a muchos derechos civiles, políticos y reproductivos ha dado la apariencia de una completa igualdad entre ambos géneros. Pero, siguiendo distintas sendas teóricas, las dos nos ayudan a entender que esa igualdad es en gran medida formal y que si bien en algunos lugares del mundo se puede hablar de un patriarcalismo débil, en ninguna parte se puede hablar de su absoluto derrocamiento. Para Jónasdóttir (2018, 2011, 1993, 1988), la nueva fuga de poder de las mujeres estaría en la explotación de su gran capacidad amorosa, especialmente de la capacidad del cuidado, capacidad que sigue siendo un bien muy generalizado entre las mujeres; para Illouz (2012), la nueva fuente de desmedro tiene que ver con la nueva reconfiguración del ámbito matrimonial y amoroso debido a su completa desregulación, a la que se debe aunar la injerencia de las implacables dinámicas consumistas impuestas por el capitalismo. La desregulación significa que las personas ya no evalúan a sus posibles parejas a partir de los marcos morales y sociales configurados por su grupo de pertenencia y su comunidad, sino a partir de criterios más subjetivos e individuales a la luz de los que las características psicológicas del otro, así como su atractivo sexual adquieren una gran relevancia, incluso, por encima de su comportamiento moral. Aunque esta desregulación parecía liberar las relaciones amorosas de mandatos e intereses de terceros — alianzas familiares, intereses económicos— que en muchas ocasiones imponían la negación de la autonomía y la libertad de mujeres y hombres, el objetivo del trabajo de Illouz ha sido en gran parte mostrar las formas de sufrimiento que están vinculadas con estas nuevas dinámicas de la elección de pareja.

Como se pudo ver, Illouz (2012) no pone tanto énfasis en que las mujeres están siendo explotadas en su capacidad amorosa, visto como un bien muy importante y escaso, como lo hace Jónasdóttir, y también Kate Manne (2018), y antes que ellas Shulamith Firestone (1971), sino que

están siendo sometidas a unas reglas amorosas que atentan contra sus más profundos y legítimos deseos de reconocimiento. En su mayor propensión a desear el compromiso, en su mayor disponibilidad emocional y sexual, las mujeres se hacen muy vulnerables a la manipulación emocional masculina, a su volubilidad y desapego.

Sin embargo, lo que evidencian las dos autoras es que, ya sea porque el amor de las mujeres es más dedicado y definitivo para el bienestar de los hombres que el que reciben a cambio, ya sea porque no pueden amar con entrega y pasión, como lo requiere un buen amor, las mujeres están siendo dominadas en el campo del amor y esa dominación sigue siendo un signo y una causa de la vigencia del patriarcado. Estas autoras, y el resto de autoras contemporáneas que he mencionado, evidencian que las mujeres están más dispuestas a amar; por su educación, por su condición social y política, son más propensas a amar y a cultivar bienes del cuidado y del afecto, lo que sería una verdadera fortuna porque estos talentos asignados por la división social del trabajo son aquellos que en la práctica no exigen hacer mal a los demás (Heller, 1994, p. 385). Pero lo trágico de esta división de tareas no es solo que, como lo apunta Heller, las mujeres tienen muchas más limitaciones que los hombres para desarrollar sus dotes en talentos, sino que además en el cumplimiento de sus tareas del cuidado y en su entrega amorosa, quedan muy expuestas al saqueo o al rechazo porque muchos de sus pares masculinos no han aprendido cómo debe amarse, y en cambio, han aprendido a exigir el amor de los demás.

En definitiva, cuando las mujeres aman, además de correr los peligros a los que todos los seres humanos se exponen cuando se abren a otros o cuando ponen parte de su vida en las manos de otros, corren un tipo de peligro cuya fuente es principalmente política: el de quedar exhaustas, vacías y despojadas de su propia identidad. Con Bartky (1990) he llamado alienación a esa renuncia que muchas mujeres hacen en nombre del amor a tener una perspectiva propia del mundo y a elegir sus propias normas morales. También aludí a esa tendencia a fusionarse psíquicamente con sus compañeros, de vivir la vida de ellos para evitar el sufrimiento de ser despreciadas por sus mismos compañeros y por el resto del mundo.

Pero si el amor es peligroso para las mujeres, no se debe únicamente a su forma de amar, al lugar todavía marginal desde el que aman, sino también al modo como lo hacen los hombres. Debido a la presunción con la que crecen de que son merecedores de los más importantes bienes de la vida, a los ojos de muchos de estos, el amor de las mujeres no sería tanto un don, un regalo

inmerecido, sino un derecho o una propiedad, e incluso una ofrenda a su mayor valía. Debido a la abundante oferta de este bien, para muchos el amor de las mujeres ofrecido con mucho afán es una carga, un peligro, e incluso una ofensa que prepotentemente desdeñan. Estas concepciones tan distintas del amor, abren un bache enorme entre mujeres y hombres que a veces parece imposible de zanjar, y que refuerza en ellos sus privilegios, y en ellas sus limitaciones.

II

El propósito de desvelar la relación entre la dominación de las mujeres y las formas del querer no es una inquietud solo de las feministas contemporáneas, ya está presente, por ejemplo, en la preocupación que la filósofa Mary Wollstonecraft (2005) tenía respecto a la educación que recibían las mujeres en su época, una educación encaminada a hacer de ellas seres complacientes de los hombres y subordinadas a su inteligencia y poder. Esta educación, que la filósofa inglesa nombraba como la educación en el amor era un medio para perpetuar su inferioridad intelectual, negar su dignidad y, de este modo, justificar, su lugar subordinado en el mundo social y político.

Para ella, el cultivo del amor en las mujeres las deshumanizaba y de este modo era el mecanismo para legitimar su opresión. Wollstonecraft (2005) se esmera en demostrar que las mujeres no son estúpidas por naturaleza, ni incapaces de deliberación, sino que es debido a la educación que reciben y a la que dejan de recibir, que se convierten en seres fútiles, caprichosos y pasionales. A partir de las reflexiones de Mary Wollstonecraft ya es posible moverse hacia la cuestión de la importancia del amor en la configuración del carácter de las mujeres, o para ser más precisa, de la personalidad moral, y de su incidencia en sus posibilidades de libertad. A los ojos de Wollstonecraft, amar era lo opuesto de ser libre e igual a los hombres. Era apostar la vida a un sentimiento pasajero y voluble que después de su rápido ocaso no dejaba más que vacío y emociones desgarradoras como los celos y la envidia, además de una actitud negligente o de desidia ante la vida.

Si bien Wollstonecraft (2005) se equivoca en su concepción del amor y subvalora el carácter moral intrínseco del amor erótico, acierta en señalar lo nocivo que es para cualquier ser humano crear un mundo monolítico del sentimiento, en este caso, un mundo donde solo se cultive el amor erótico y donde se debe renunciar a las otras formas de libertad que son posibles para los seres humanos, como las que están vinculadas con la política, el arte, la ciencia y otras formas de contacto humano. Que el mundo emocional de las personas gire únicamente en torno a la actividad

de amar a única persona es tan nefasto como que gire en torno únicamente al trabajo, o al odio, o a la avaricia. El empobrecimiento del mundo emocional de las personas significa el empobrecimiento de su vida entera, de sus posibilidades de expandirse en el mundo y de tener un comprensión más rica y compleja de las cosas y de las personas.

Pero la otra denuncia importante de Wollstonecraft (2005) es señalar cómo las sociedades patriarcales recurren a estrategias de homogenización de las mujeres para justificar su subordinación. Haciendo una recreación de esta denuncia de Wollstonecraft, Firestone (1971) posteriormente denuncia cómo la cultura patriarcal sexualiza y homogeniza a las mujeres para justificar su menosprecio y dominación.

Aunque sería incorrecto decir que entre el pensamiento pionero de Wollstonecraft (2005) y los trabajos que sobre el amor han realizado las feministas contemporáneas hay una perfecta continuidad, sí se puede trazar la persistencia de la idea de que en la construcción del mundo sentimental de las mujeres es en donde subyace parte de su dominación, y que este dominio en el mundo emocional fortalece su opresión económica y política. Sin la colonización de esa dimensión emocional muy difícilmente el orden androcéntrico podría haber persistido durante tanto tiempo. Más específicamente, las feministas, incluyendo a Wollstonecraft, han mostrado los estrechos vínculos entre el modo como aman las mujeres, cómo se les han enseñado a amar, cómo su situación social y política las ha llevado a amar, y la situación de subordinación que aún padecen en las sociedades contemporáneas occidentales; en el amor, como acontece con otras instituciones y prácticas humanas, se cuelan elementos de un régimen de estatus como es el patriarcado, es decir, un régimen en donde el valor de las personas dependen de su género, más claramente, en el que las mujeres valen menos y deben dar más de sí mismas para subsistir y en medio del cual, deben conformarse con recibir poco de los bienes que son esenciales para una vida buena y poderosa, como el cariño, el cuidado y el placer erótico. Cuando piden más de lo estipulado para ellas, muchas veces son castigadas, en algunos casos, de formas muy sutiles, como cuando un hombre decide terminar la relación con una mujer porque le está demandando un compromiso formal y a largo plazo; y otras tantas veces, de formas cruentas y radicales, como cuando ciertos hombres castigan o aniquilan físicamente a sus compañeras por desobedecer sus mandatos o porque decepcionan sus expectativas amorosas.

Al centrarme en el amor y evidenciar cómo este análisis ha sido una clave del pensamiento feminista para desentrañar la dominación de las mujeres no he querido dar a entender que este análisis sea suficiente para explicar el patriarcado. Tal y como lo expresé en el capítulo 4, no es factible proponer la explotación de los bienes del amor como la única base de las sociedades patriarcales, como lo propone la politóloga islandesa Anna G. Jónasdóttir (2018, 2011, 1993, 1988), cuyo objeto de estudio son las sociedades del norte de Europa, especialmente los países escandinavos.

Ni siquiera en estas sociedades ricas y con altos niveles de igualdad este tipo de explotación es el único fenómeno que pueda dar cuenta del persistente dominio de los hombres sobre las mujeres y de la hegemonía social masculina; la violencia física, especialmente la violencia sexual, sigue siendo un arma fundamental de la existencia del patriarcado, es el brazo armado que impone orden y control, que aplaca la resistencia y desobediencia de las mujeres; además, es una práctica institucionalizada de la expresión del poder de los hombres o de su pretensión del mismo, una pretensión que en las sociedades patriarcales es vista como legítima.

Por otra parte, explicar la persistencia del patriarcado en sociedades latinoamericanas a partir de la explotación del amor es un ejercicio que fácilmente es desmentido, no solo por las altas cifras de violencia que padecen las mujeres en esta región, sino por las acentuadas diferencias económicas entre estas y los hombres y la todavía baja participación de ellas en la política. La violencia hacia las mujeres, la explotación de su capacidad productiva tanto en el hogar como el mundo formal laboral, y la exclusión política siguen siendo las bases esenciales del patriarcado en América Latina.

Sin embargo, Jónasdóttir acierta en que en esas relaciones amorosas que las mujeres establecen *libremente* con hombres, y que aparentemente están exentas de violencia, se produce un desmedro de potencialidades que limitan su capacidad de acción y que, por el contrario, fortalece la existencia de los hombres. Unas de esas capacidades que se debilitan es la del auto cuidado y de la autoestima, pero como también lo señala Sandra Bartky (1990), se debilita la autonomía y la capacidad de crearse a sí misma y de formular una propia perspectiva del mundo. Esta última autora también nos permite comprender que en ese cuidado amoroso con el que muchas mujeres premian a los hombres, sin recibir el mismo cuidado y la misma valoración, lo que se

reafirma es el valor superior de estos, superioridad que les garantiza un cariño que pueden o no retribuir.

Tanto Jónasdóttir como Firestone (1971), Marcela Lagarde (2015, 2013, 2001), Kate Manne (2018), y otras feministas que he mencionada aquí, tienen razón en afirmar que gran parte de las posibilidades que tienen los hombres de convertirse en legítimos sujetos políticos, morales y de la cultura, y seres a quienes se les reconoce su dignidad está vinculado con ese cuidado amoroso que reciben de las mujeres, especialmente de sus compañeras amorosas. La importancia de los bienes del amor subyace en que como lo expliqué, el cuidado amoroso no solo contribuye a que la vida humana se reproduzca como especie, como vida biológica, sino que su mayor contribución es a la formación de las personas, su mayor aporte es a la reafirmación desinteresada de la individualidad del otro, de su valor como un ser particular. En definitiva, los bienes que las mujeres otorgan en sus relaciones amorosas son bienes de un alto valor moral y también político, y aunque no son los únicos bienes que empoderan a los hombres, el efecto que tienen en la conformación de su personalidad nunca es insignificante. La abnegación, la admiración, la dedicación a sus penas y glorias, el orgullo por sus acciones, el esfuerzo por complacer sus deseos sexuales, son los sentimientos que acompañan la dedicación amorosa de muchas mujeres y que ratifican el valor de sus compañeros.

Entonces, así como es un error concentrarse únicamente en este despojo de los bienes amorosos de las mujeres para explicar su subordinación, es también equivocado fijar todos los esfuerzos en el análisis de la opresión económica y política que padecen las mujeres, sin tener en cuenta este campo de la vida emocional y el modo como se vincula con esos aspectos de carácter más público. Ya lo había anunciado Firestone (1971): en el mundo moderno, las bases socioeconómicas de la opresión no bastan por sí solas para asegurar la supervivencia del patriarcado (p. 146).

La teoría más completa de la dominación de las mujeres será aquella que pueda explicar, primero, la interrelación entre las distintas esferas de la vida social en la configuración del orden patriarcal y, segundo, la interrelación entre los distintos mecanismos que estas esferas utilizan para reproducirse, *i. e.*, las distintas formas de violencia. Al explorar el campo de las relaciones amorosas heterosexuales he querido mostrar que allí se hace muy evidente la dominación masculina, e inspirada por la perspectiva sociológica de Bourdieu me he propuesto mostrar que no

es solo allí donde se gestan los principios de la perpetuación de las relaciones de fuerza entre hombres y mujeres, sino que se gestan también por fuera de esta unidad, en instituciones como la familia, las iglesias, la escuela, el estado y los medios masivos de comunicación. Pero mi propósito también ha sido mostrar que la perpetuación del orden patriarcal recurre a formas abiertas de violencia, pero también a otras más sutiles.

III

Justamente lo que ha hecho Jónasdóttir (2018, 2011, 1993, 1988) al analizar la explotación del amor de las mujeres, y antes de ella Wollstonecraft (2005), Simone de Beauvoir (2013), S. Firestone (1971), es denunciar un tipo de dominación que es muy sutil, pero que es muy efectiva en el mantenimiento de un orden social asimétrico. Lo que ha hecho el trabajo feminista en general es recurrir y crear modelos teóricos que conciben la imposición del poder como algo que no siempre implica fuerza o coerción, que no siempre implica un contexto social abiertamente autoritario. Al valorar los aportes de Foucault, uno de los máximos exponentes de las teorías que conciben el poder como algo muy difuso y móvil, Susan Bordo (1993) dice que estas teorías son muy importantes porque muestran cómo el poder trabaja desde abajo (p. 27), es decir, cómo el poder es reproducido con connivencia de los que están bajo su dominio. Esa reproducción se efectúa porque las personas interiorizan o encarnan normas que los rebajan o que contribuyen a su debilitamiento moral y político, y son ellos mismos los que se encargan de su autovigilancia y de autocorregirse cuando se salen del molde. Recordemos la culpa y el desconcierto de la que nos habla Eva Illouz (2012), esa culpa que sienten muchas mujeres ante el fracaso de sus relaciones amorosas, o simplemente cuando un pretendiente deja de llamarlas; aunque los hombres toman esas decisiones porque no quieren comprometerse, o porque no pueden ofrecer ese involucramiento profundo que ellas esperan, en vez de juzgar como injustas y arbitrarias esas reglas de juego del amor, las mujeres empiezan a buscar en sí mismas dónde estuvo el error, qué aspecto de su personalidad las delató y terminó por hacerlas demandantes o poco contenidas. De este modo se nos escapa que esas exigencias de “autonomía” y de desapego emocional son reglas que se ajustan a las necesidades de los hombres de mostrar su poder en el campo sexual y que evidencian la menor necesidad que tienen del cuidado y el amor de una sola mujer.

Debido a esta apariencia no violenta de la dominación que se da en el campo amoroso es que he recurrido al concepto de violencia simbólica que propuso Pierre Bourdieu (2013, 1999,

1996). Este concepto me ha parecido muy útil para mostrar cómo el dominio masculino se legitima a partir de un aspecto de la vida humana que tiene tanto valor como el amor. Las sociedades patriarcales son una realización paradigmática de la violencia simbólica y algo de esa violencia se filtra inevitablemente en el amor, es más, el amor se convierte en un artefacto más de esa violencia dulcificada, que pasa como si no fuera violencia, sino como el destino natural y lógico de las cosas. En los gustos aparentemente genuinos de las mujeres por hombres más fuertes, más altos, más ricos, más maduros o más educados ya está en ejercicio la violencia simbólica, es decir, la asimilación y aceptación de los subordinados de los criterios de evaluación, de acción y del sentimiento de los dominantes. Una fenomenología de las relaciones amorosas atravesadas por la violencia como la que presenté a partir de los trabajos de Chang (1996) y Wood (2001) permite comprobar que son pocas las mujeres que se resisten a estos encantos del poder. Es muy difícil resistirse cuando todas las instituciones acuerdan en promover la inferioridad de la mujer, el sentimiento de pequeñez y de vacío, de indignidad o de inadecuación, o cuando las obliga a centrar su valor en bienes tan precarios y volubles como la belleza y la juventud, y cuando les crean la necesidad del otro masculino para poder ser personas. También es difícil cuando las mujeres cuentan con menos vías de obtener reconocimiento que no estén sujetas a la de ser amada por un hombre.

Illouz (2012) muestra cómo la homogamia o hipergamia, o esa tendencia que tienen las mujeres, por lo menos las mujeres de clase media y alta, de emparentarse con hombres de su misma clase social y su mismo estatus o de uno más alto, reduce sus posibilidades de elegir su pareja sin tantas tensiones anímicas y afanes sociales. Estas mujeres educadas y profesionales están librando una competencia muy ardua debido a que son cada vez más las que logran educarse y acceder a cargos de rangos medios, mientras que, por el lado de los hombres, ha habido un estancamiento de los que tienen una alta formación, y nunca han sido tantos los hombres con mucho poder. Como dice Illouz, es una cuestión de demografía, hay una mayor oferta para los hombres y una muy escasa para las mujeres.

Pero la elección del término de violencia simbólica para nombrar la dominación que se produce a través del amor, se debe también a mi convicción de que las asimetrías que se dan al interior de las relaciones amorosas entre hombres y mujeres son, al fin y al cabo, violencia, es decir, son formas del trato humano que aguardan injusticia y sufrimiento para las mujeres. Por eso

considero que el término de explotación del amor no da cuenta plenamente de la violencia que entraña. Pienso que Jónasdóttir (2018, 2011, 1993, 1988) se equivoca al aseverar que la explotación amorosa ya no es violenta ni completamente injusta porque las mujeres no están siendo obligadas a amar y porque, aunque experimentan un intercambio desigual en la relación amorosa, también obtienen beneficios. Con Sandra Bartky (1990) y Bourdieu (2001), y antes con la misma Firestone (1971), me propuse mostrar toda la opresión que conlleva para la mujer la violencia simbólica o lo que Bartky (1990) nombra como opresión psicológica o sexismo, un término que si bien no es completamente equivalente al de Bourdieu, nombra también el hecho de la que las mujeres terminan por interiorizar la opresión y por asimilarla como lo normal e incluso como lo ideal. La explotación del amor es una expresión de la violencia simbólica y la violencia simbólica conlleva males morales y desempoderamiento político, como la misma Jónasdóttir apunta.

Pero además de evidenciar la violencia que implica el amor cuando se pacta “libremente”, cuando las mujeres voluntariamente y con mucha ilusión establecen una relación amorosa, mi propósito era también evidenciar la proximidad entre esas relaciones amorosas libres y las que están atravesadas por la violencia psicológica y la violencia física. No es muy difícil que una relación amorosa que se estableció espontánea y voluntariamente, se convierta en una relación atravesada por el maltrato y las agresiones físicas. En la mayoría de los casos en las que las mujeres son maltratadas por sus compañeros amorosos, la relación no empezó de forma abiertamente violenta. Además, la desigualdad de la reciprocidad del cariño, que es un componente de la mayoría de las relaciones entre hombres y mujeres no violentas, fue definida por las mujeres víctimas de violencia psicológica como uno de los rasgos más característicos de este tipo de abuso. De este modo, se puede trazar un *continuum* entre la violencia simbólica, la violencia psicológica y la violencia física, siendo en esta última forma de violencia donde confluyen las otras dos. No está demás decir que la violencia simbólica no tiene que terminar necesariamente en la agresión física, igualmente acontece con la violencia psicológica, hay mujeres que nunca padecen un solo golpe, pero que son torturadas psicológicamente por muchos años. El concepto de violencia simbólica permite evidenciar que el sustento de esas formas más visibles y más explícitas de violencia al interior de las relaciones amorosas son las reglas, las normas y las motivaciones que hemos aprobado como las normas legítimas del amor.

Lo que diferencia a una mujer que solo padece la ya nefasta violencia simbólica que le cabe esperar al habitar en una sociedad patriarcal, de una mujer que es golpeada o insultada reiteradamente por su compañero sentimental es el grado en el que ha interiorizado ese orden social desigual y las normas del amor regidas por él. Las mujeres más violentadas son las que más han interiorizado el régimen patriarcal y las que menos recursos sociales, simbólicos y políticos poseen. Los hombres más violentos son los que más han interiorizado la creencia de su mayor estatus y los que más recursos simbólicos, materiales y políticos tienen, son precisamente estos últimos los que de un modo más misógino actúan cuando se ven desairados en sus pretensiones de obtener los bienes amorosos de las mujeres o cuando se ven retados por estas en su poder. He definido la misoginia como una reacción abiertamente violenta para poner en control a las mujeres que se desvían de las normas de patriarcado, una reacción que suele ser más propia de los hombres, pero que también pueden tener las mujeres, al fin y al cabo, la misoginia es connatural al patriarcado, es su brazo armado.

IV

No puedo terminar este trabajo sin aclarar que al analizar la dominación de las mujeres a través del amor, no he querido poner en cuestión su legítimo anhelo de amar y de vivir el amor erótico. Este anhelo está anclado en nuestra condición humana, en la imposibilidad de los humanos de vivir sin otras personas y en la imposibilidad de librarnos de nuestra dependencia a ellos. En el anhelo de amor, cualquiera sea su forma, está contenida nuestra aspiración de hacer parte de la comunidad humana.

Es importante también señalar que esta aspiración a amar y a ser amados adquiere mayor importancia en la época contemporánea en la que el reconocimiento de nuestro valor depende cada vez más de relaciones con pequeños grupos o de vínculos individuales con otros. Yo he avalado la idea de Axel Honneth (2014) de que el amor erótico aguarda una forma de libertad social que es determinante para la vida individual y para la construcción de sociedades democráticas. La libertad que está en juego es la de poder ser quienes creemos ser y quienes queremos ser, es la posibilidad de ser aprobados en todo nuestro ser, en nuestra corporalidad. Cuando nos aman eróticamente podemos despojarnos de la ansiedad de ser juzgados y medidos con los irracionales criterios de perfección, de novedad y de juventud con los que el consumismo y el mercado del trabajo ponderan las cosas y las personas.

También acuerdo con Heller (1994) cuando dice que el amor y en general los vínculos intensos humanos son un aspecto central de la felicidad privada. Cualquier teoría que pretenda buscar la libertad de las mujeres debe considerar su anhelo de amor, y todo lo que ponen en juego cuando se comprometen con alguien, sus creencias sobre el matrimonio, los hijos, la idea de un mejor futuro; dicho de otra forma, cualquier propuesta que busque eliminar ese anhelo de amor de las mujeres con el propósito de liberarlas, será una propuesta que contendrá también violencia y que perderá de vista un aspecto central de la condición de las mujeres de nuestro tiempo y de las personas en general:

Si el valor propio de las mujeres *continúa* estando ligado a la existencia de un novio, no se debe a que las mujeres sigan cargando con un vestigio incómodo del pasado, sino precisamente al fenómeno moderno de que el valor propio depende del amor” (Illouz, 2012, p. 169).

También considero que alentar a las mujeres a escapar del amor a través de una vida sexual sin límites morales, o alentarlas a creer que el amor se puede vivir sin ningún tipo de limitación de la autonomía, es también un error. Lo que ha hecho tan valiosa la obra de Illouz (2012) para mi trabajo es justamente el señalamiento, que es a la vez una reconvención a algunas feministas¹⁰¹, de que cuando las mujeres imitamos a los hombres en su descarnado comportamiento sexual y amoroso estamos imitando y por tanto avalando su comportamiento instrumentalizador y cosificador, además de que nos exponemos a participar de unas prácticas en las que no podemos ser del todo diestras, no por lo menos las que seguimos buscando el amor.

Por tanto, sigue siendo una tarea del feminismo la construcción de una idea del deseo y del amor que no se convierta en otra forma de violencia simbólica, y que no caiga en el error de pensar que el deseo es una fuerza ciega y natural, que obra bien siempre que esté liberada de toda norma. Por mi parte, sigo a Iris Marion Young (2005) en su postura de que el deseo femenino debe ser inventado, y su elaboración es en sí misma una estrategia política (p. 81). Esta tarea de crear una nueva forma del deseo femenino, y del deseo humano, debe estar guiada por ese espíritu crítico feminista que ha sido capaz de desvelar que el universalismo que contenían las ideas de ciudadanía,

¹⁰¹ Para Illouz (2012), la revolución sexual, en su deseo de poner fin a los tabúes y de alcanzar la igualdad, dejó a la ética por fuera del ámbito sexual. Debido a esta enorme falta de algunos feminismos, como feminista que también es, Illouz defiende que “el proyecto de la autoexpresión por medio de la sexualidad no puede quedar separado de la pregunta por nuestros deberes frente a las otras personas y emociones” (p. 320).

de justicia, y en general el derecho constitucional propuestas por la filosofía política moderna era realmente limitado al reconocer únicamente a individuos abstractos y carentes de cualidades sociales. Del mismo modo, el pensamiento feminista debe darse cuenta de que la idea de autonomía en la que se fundamenta el desregulado campo sexual, es una idea que, primero, fortalece a los hombres en su hegemonía y, segundo, es una idea que, como la sabia Agnes Heller (1994) dice, se basa en un presupuesto imposible de realizar y que contradice lo que somos como humanos, el presupuesto de que las personas se pueden liberar por completo de los otros. “La autonomía relativa es la condición humana” (Heller, 1994, p. 380).

Intentar realizar la idea de una liberación absoluta de los otros, o de unos compromisos morales con ellos, es intentar realizar una de las peores utopías negativas, la otra sería una ausencia total de autonomía. Los vínculos afectivos intensos exigen de una autonomía relativa o de una heteronomía relativa, del reconocimiento de que parte de mi felicidad no depende de mí, sino del otro. Pero la heteronomía es relativa porque es voluntaria, libremente decido abandonarme al otro. Todos los proyectos feministas que busquen la emancipación de las mujeres deben tener claro que aun cuando se hayan derribado todos los sistemas de estatus o dominación, la relación con los otros conlleva una limitación de nuestra autonomía, o una heteronomía relativa. El amor, amar, implica someterse a un poder, pero en una sociedad donde todos participan de la creación de las leyes o donde existe la reciprocidad simétrica el sometimiento a un poder no significa siempre dominación, en una sociedad como esta someterse al poder del amor sería la forma más gratificante de cumplir con las máximas morales.

Pero en tanto que “sólo en ausencia de constricciones sociales y psicológicas puede elegirse libremente la heteronomía relativa” (Heller, 1994 p. 393), la posibilidad de vivir el amor plena y libremente depende de la lucha que mujeres y hombres sigan librando conjuntamente para dismantelar por completo el sistema patriarcal que oprime a ambos géneros, porque los hábitos que unas y otros desarrollan en medio de este sistema reduce grandemente sus posibilidades de tener personalidades más ricas, más abiertas al otro, menos llenas de frustración y de violencia. Este sistema impide que hombres y mujeres sean autónomos en términos morales, las mujeres no pueden serlo porque están sujetas a unas reglas y normas que no han elegido y que imponen los hombres desde su posición de privilegio. Estos últimos no lo son porque, aunque son dominadores, no han elegido respetar las máximas morales, sino que se han sometido a un poder deshumanizante

y que, por tanto, también los deshumanizan; muchos se relacionan con el mundo y con los otros de un modo particularista, es decir, un modo de ser en el que siempre se privilegia el propio interés. Y esto sin mencionar que es un grupo minúsculo de hombres los que están en lo más alto de la jerarquía patriarcal, el resto también padece dominación política y económica.

Esto último me permite subrayar que la lucha mancomunada entre mujeres y hombres para derribar el sistema androcéntrico no puede estar desligada de una resistencia a la intromisión de las dinámicas de mercado en las esferas de la vida emocional y más radicalmente a una lucha por transformar dicho sistema, hoy cuando las consecuencias de su completa desregulación ha sumido en la miseria a masas enteras de la población mundial y ha puesto en grave peligro las condiciones ambientales que hacen posible la vida en la tierra. La propuesta de un feminismo para el 99 por ciento de las personas que hace poco propusieron Arruza, Bhattacharya, y Fraser (2019) recoge bien este ideal de que el feminismo debe pactar alianzas con todos los grupos que están luchando por su emancipación y que están librando una lucha anticapitalista y antisistémica, como los movimientos antirracistas, ambientalistas, los defensores de los derechos de las personas migrantes y de los derechos de los trabajadores.

Como se ve, hay un camino largo que recorrer para poder vivir el amor del mejor modo, porque para que esta experiencia sea posible para todas las personas, y no el privilegio de unos pocos afortunados, además de librar las luchas políticas que permitan la construcción de un marco de justicia bajo el cual vivirlo, una experiencia amorosa liberadora depende también de una educación sentimental—aspecto central de la formación moral—que oriente a las personas, especialmente a los hombres, a evaluar las propias emociones y las de los otros privilegiando los valores morales sobre otros criterios de evaluación más pragmáticos. Las personas que eligen aceptar las normas morales son las que eligen normas que prohíben hacerle mal al otro, y estoy convencida como Agnes Heller (2009, 1999) de que el mundo del sentimiento debe construirse de cara al otro, que debe ser un mundo moral del sentimiento.

Pero el camino que hay que recorrer no solo tiene que ver con la práctica política y la formación, sino también con la reflexión teórica, especialmente si queremos comprender la especificidad de los problemas sentimentales de nuestra región latinoamericana. Yo concibo este trabajo como un marco teórico que puede iluminar de manera general las problemáticas del dominio vinculadas al mundo emocional y al amor, pero es necesario ampliar este ejercicio para

dar cuenta de las particularidades de los males de nuestra región, una región que es tan distinta de los países ricos de Europa y de América del Norte, de los que provienen en gran parte las teorías feministas sobre el amor. En definitiva, todavía tenemos una deuda con la tarea de construir una tipología de nuestro erotismo, de construir una erótica de Latinoamérica.

Referencias

- Acosta, L. (2013). *Violencia simbólica: una estimación crítico-feminista del pensamiento de Pierre Bourdieu*. [Tesis de Doctorado, Universidad de La Laguna]. RIULL, Repositorio Institucional.
- Amnistía Internacional. (2019). Dinamarca: salen a la luz la “extendida cultura de violación” y la impunidad endémica de los violadores.
<https://www.amnesty.org/es/latest/news/2019/03/denmark-rape-culture-exposed/>
- Arneil, B. (1999). *Politics and Feminism*. Blackwell Publishers.
- Arruza, C., Bhattacharya, T. y Fraser, N. (2019). *Feminism for the 99 Percent*. Verso.
- Banco Mundial. (2018). Desempleo, mujeres (porcentaje de la población activa femenina). (Estimación modelado OIT); Desempleo, Varones (porcentaje de la población activa masculina). (Estimación modelado OIT). *Banco Mundial. Datos*.
https://datos.bancomundial.org/indicador/SL.UEM.TOTL.FE.ZS?name_desc=false
- Barriteau, V. E. (2011). Theorizing Sexuality and Power in Caribbean Gender Relations *En* A. Jónasdóttir, V. Bryson y K.B Jones (Eds.), *Sexuality, Gender and Power. Intersectional and Transnational Perspectives* (pp. 75-91). Routledge.
- Bartky, S. (2002). Suffering to Be Beautiful. *En Sympathy and Solidarity and Others Essays* (pp. 13-29). Rowman & Littlefield Publishers.
- Bartky, S. (1990). *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*. Routledge.
- Benhabib, S. (1987). The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg—Gilligan Controversy and Feminist Theory. *En* S. Benhabib and D. Cornell (Eds.), *Feminism as Critique*, (pp. 77-95). University of Minnesota Press.

- Bloom, A. (1999). *Gigantes y enanos. La tradición política de Sócrates a John Rawls*. Gedisa. (Original publicado en 1991).
- Bloom, A. (1996) *Amor y amistad*. (C. Gardini, Trad.). Andrés Bello. (Original publicado en 1993).
- Bona, M. (5 de diciembre de 2017). Europa no es una excepción. *Voxeurop, español*. <https://voxeurop.eu/es/europa-no-es-una-excepcion/>
- Bordo, S. (1993). *Unbearable Weight, Feminism, Western Culture, and the Body*. University of California Press.
- Bourdieu, P. (2013) *La dominación masculina* (8ª. ed.; J. Jordá, Trad.). Anagrama. (Obra original publicada en 1998).
- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*. (Thomas Kauf, Trad.) Anagrama. (Obra original publicada en 1997).
- Bourdieu, P. y Passeron, J.C. (1996). *La reproducción. Elementos para una del sistema de enseñanza*. (2.a ed.). Fontamara. (Obra original publicada en 1970).
- Bryson, V. (2003). *Feminist Political Theory. An Introduction* (2ª ed.). Palgrave Macmillan.
- Burnheim, J. (1994). (Edit.). *The Social Philosophy of Agnes Heller*. Rodopi.
- Burks, B.K. (2006). Emotional Abuse of Woman (2006). En P. K. Lundberg-Love, S.L. Marmion (Eds.), “*Intimate*” *Violence against Women. When Spouses, Partners, or Lovers Attack* (pp. 15-29). Praeger.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. (Trad. M. J. Viejo) Paidós. (Original publicado en 2015).
- Butler, J. (2011). *Bodies That Matter. On the discursive limits of “sex”* (2ª ed.). Routledge.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge

- Caballero, A. (2012). Acoso. En *Semana*. <https://bit.ly/3vXVB5z>
- Centre de Cultura Contemporània de Barcelona. (18 de abril de 2018). *Gender and sexuality for teenagers. Discussion with Miquel Missé and 300 students*. [video]. <https://bit.ly/3MHOR2v>
- Chang, V.N. (1996). *I Just Lost Myself. Psychological Abuse of Women in Marriage*. Praeger.
- Chaparro, N. (2020). En la pandemia, violencia recrudecida contra la mujer. En *El Espectador*, pp. 4-5.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe [CEPAL] y Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe. (2019). *La medición del feminicidio o femicidio: desafíos y ruta de fortalecimiento en América Latina y el Caribe*. https://oig.cepal.org/sites/default/files/femicidio_web.pdf
- Concejalía de Feminismo y Diversidad Fuenlabrada. (13 de diciembre 2013). *Conferencia de Marcela Lagarde “Desmontando el mito del amor romántico”* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=1jTO1XlduTU&t=3275s>
- Congreso de la República de Colombia. (2019). En Colombia aumenta brecha laboral entre hombres y mujeres. <https://bit.ly/3MLqYae>
- Connell, R.W. (2003). *Masculinidades*. Universidad Autónoma de México.
- Connell, R.W. (2000). *The Men and the Boys*. Allen & Unwin.
- Criado, E. M. (2013). Cabilia: la problemática génesis del concepto de habitus. En: *Revista Mexicana de Sociología*, (75)1, 125-151. <https://www.jstor.org/stable/43495647>
- Croce, M. (2004). The Habitus and the Critique of the Present: A Wittgensteinian Reading of Bourdieu's Social Theory. En: *Sociological Theory*, (33)4, 327-346. <https://www.jstor.org/stable/44114450>
- De Beauvoir, S. (2013). *El segundo sexo*. (Trad. J.G. Puente). Random House Mondadori. (Original publicado en 1949).

- Dussel, E. (2007). *Para una erótica latinoamericana*. El perro y la rana.
- Dworkin, A. (1974). *Woman Hating*. Plume.
- El Espectador. (2020). Exmagistrada Stella Conto será indemnizada por violencia psicológica. En *El Espectador*. <https://bit.ly/3sryAr5>
- El Tiempo. (2018). Cárceles y presos de Colombia. Conozca la situación actual de las cárceles en Colombia. En *El Tiempo*. <https://www.eltiempo.com/datos/carceles-y-presos-de-colombia-69516>
- Esteban, M. (2011). *Crítica del pensamiento amoroso*. Bellaterra.
- European Union Agency for Fundamental Rights [FRA] (2014). *Violence against women: an EU-wide survey. Main results*. <https://bit.ly/3F3mwB6>
- Fernández, S., Hernández, G., Paniagua, R. (2013). *Violencia de género en la Universidad de Antioquia*. Asoprodea.
- Firestone, S. (1971). *The Dialectic of Sex: The Case For Feminist Revolution*. Bantam Book.
- Fromm, E. (1995). *The Art of Loving*. Thorson.
- García, N. (2017). *Difracciones amorosas: Deseo, poder y resistencia en las narrativas de mujeres feministas* [Tesis de Doctorado, Universidad Autónoma de Barcelona]. Dipòsit digital de documents de la UAB.
- Gregoratto, F. (2016a). Love is a Losing Game: Power and Exploitation in Romantic Relationships. *Academia. edu*. <https://bit.ly/3LC3nca>
- Gregoratto, F. (2016b). Why Love Kills: Power, Gender Dichotomy, and Romantic Femicide. *Academia. edu*. <https://bit.ly/3kvxki0>
- Grumley, J. (2005). *Agnes Heller: A Moralist in the Vortex of History*. Pluto Press.

-
- Golmann, J.S. (2016). *What's love got to do with it? Un análisis crítico feminista del amor en parejas heterosexuales de clase media en la ciudad de Bogotá*. [Tesis de Maestría, Universidad Nacional de Colombia]. Repositorio Institucional Universidad Nacional.
- Gunnarsson, L. (2014). Loving him for he is: the microsociology of power. In A.G. Jónasdóttir and A. Ferguson (Eds), *Love – A Question for Feminism in the Twenty First Century*, (pp. 97-110). Routledge.
- Hacker, P. (2018). *Passions: A Study of Human Nature*. John Wiley & Sons.
- Harland, K. y McCready, S. (2015). *Boys, Young Men and Violence. Masculinities, Education and Practice*. Palgrave Macmillan.
- Heller, A. (2009). *A Theory of Feelings* (2a ed.). Lexington Books.
- Heller, A. (1999). *Teoría de los sentimientos*. (F. Cusó, Trad.). Coyoacán. (Original publicado en 1979).
- Heller, A. (1994). *Más allá de la justicia*. (J. Vigil, Trad.). Planeta-Agostini. (Original publicado en 1987).
- Heller, A. (1988). *General Ethics*. Basil Blackwell.
- Herrera, C. (2010). El romanticismo patriarcal. <https://bit.ly/3s4hAqv>
- hooks, b. (2001). *All about love: new visions*. HarperCollings.
- Honneth, A. (2014). *Freedom's Righth. The Social Foundations of Democratic Life*. Polity Press.
- Honneth, A. (2009). *Crítica del Agravio Moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Grijalbo.

- Honneth, A. (1992) Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento. En: *Isegoría*. 5, 78-92.
- Hunt, L. (2006). Martha Nussbaum on the Emotions. En: *Ethics*, (116)3, 552- 577.
<https://www.jstor.org/stable/10.1086/498465>
- Illouz, E. (2012). *Por qué duele el amor. Una explicación sociológica*. (Trad. M.V. Rodil). Katz. (Original publicado en 2011).
- Johnson, P. (2005). *Love, Heterosexuality and Society*. Routledge.
- Jollimore, T. A. (2011). *Love's Vision*. Princeton University Press.
- Jónasdóttir, A. G. (2018). The Difference that Love (power) Makes. En A., García, L. Gunnarsson y A. G., Jónasdóttir (Eds.), *Feminism and the Power of love. Interdisciplinary Interventions*, (pp. 15-34). Routledge.
- Jónasdóttir, A. G. (2011). What Kind of Power is 'Love Power'? En A. Jónasdóttir, V. Bryson y K.B Jones (Eds.), *Sexuality, Gender and Power. Intersectional and Transnational Perspectives* (pp.45-60). Routledge.
- Jónasdóttir, A. G. (1993). *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la democracia?* Cátedra.
- Jónasdóttir, A. G. (1988). Sex/Gender, Power and Politics: Towards a Theory of the Foundations of Male Authority in the Formally Equal Society. En: *Acta Sociologica*, (31)2, 157-174.
<https://www.jstor.org/stable/4200697>
- Kant, I. (2008). *Metafísica de las costumbres*. Tecnos,
- Kant, I. (1994). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*. Tecnos.
- Kaufman, M. (2002). *Cracking the Armour. Power, pain and the lives of men*. Viking.
- Kimmel, M. (2005). *The Gender of Desire: Essays on Male Sexuality*. State University of New York Press.

- King, A. (2000). Thinking With Bourdieu Against Bourdieu. A Practical “Critique” of the Habitus *Sociological Theory*, (18)3, 417-433. <https://www.jstor.org/stable/223327>
- Kollontai, A. (1977a). Theses on Communist Morality in the Sphere of Marital Relations. En A. Holt (Edit.), *Selected Writings of Alexandra Kollontai*, (pp. 225- 231). Lawrence Hill.
- Kollontai, A. (1977b). Sexual Relations and the Class Struggle. En A. Holt (Edit.), *Selected Writings of Alexandra Kollontai*, (pp. 237- 249). Lawrence Hill.
- Lagarde, M. (2015). *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. (2ª ed.). Siglo Veintiuno.
- Lagarde, M. (2001). *Claves para una negociación feminista del amor*. Puntos de encuentro.
- Langford, W. (1999). *Revolutions of The Heart. Gender, Power and Delusions of Love*. Routledge.
- Lerner, G. (1987). *The Creation of Patriarchy, Vol. 1*. Oxford University Press.
- Manne, K. (2018). *Down Girl: The Logic of Misogyny*. Oxford University Press.
- Meil, G. (2004). Cambio familiar y maltrato conyugal a la mujer. En: *Revista Internacional de Sociología*, (62) 37, 7-27.
- Mernissi, F. (2001). *El harem en occidente*. (I.B. Trías, Trad.). Espasa. (Original publicado en 2000).
- Millet, K. (2000). *Sexual Politics*. University of Illinois Press.
- Morán, C. (2013). *Cómo ser mujer*. (M. Salís, Trad.). Anagrama. (Original publicado en 2011).
- Moreno, M. (2020). *El tiempo de las Amazonas*. Alfaguara.
- Nagesh, A. (16 de marzo de 2019). Cómo la ejemplar Dinamarca se convirtió en uno de los países de Europa con más violencia sexual. En *BBC News*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-47533227>

- Nussbaum, M. C. (2010). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. (M.V. Rodil Trad.). Katz. (Original publicado en 2010).
- Nussbaum, M. C. (2001). *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. New York, USA: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. C. (1999). *Sex and Social Justice*. Oxford University Press.
- Nussbaum, M. C. (1997). *Justicia Poética*. (C. Gardini Trad.) Andrés Bello. (Original publicado en 1995).
- Okin, S.M. (1989). *Justice, Gender, and the Family*. Basic Books.
- ONU MUJERES. (noviembre de 2019). *Hechos y cifras: Acabar con la violencia contra mujeres y niñas*. ONU MUJERES. <https://www.unwomen.org/es/what-we-do/ending-violence-against-women/facts-and-figures#notes>
- Osborne, R. (2009). *Apuntes sobre violencia de género*. Bellaterra.
- Orozco, C. (29 de febrero de 2020). “El silenciamiento de la víctima es un arma poderosa”: exmagistrada Stella Conto. *El Espectador*.
<https://www.elespectador.com/el-silenciamiento-de-la-victima-es-un-arma-poderosa-articulo-907019/>
- Ortiz, M. (2016). Nussbaum on the Cognitive Nature of Emotions. En: *Manuscrito*, (39)2, 119-131. <https://doi.org/10.1590/0100-6045.2016.V39N2.GOM>
- Philipps, A. (Ed.). (1998). *Feminism and Politics*. Oxford University Press.
- Pinedo, I. y Yáñez, J. (2017). Las emociones y la vida moral: una lectura desde la teoría cognitivo-evaluadora de Martha Nussbaum. En: *Veritas*, 36, 47-72.
<http://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732017000100003>
- Puig, M. (2005). *Boquitas pintadas*. Random House Mondadori.

- Puig, M. (2003). *La tradición de Rita Hayworth*. Seix Barral
- Puig, M. (1988). *Cae la noche tropical*. Barcelona: Seix Barral.
- Puig, M. (1986). *The Buenos Aires affair*. Barcelona: Seix Barral.
- Puig, M. (1982). *Sangre de amor correspondido*. Seix Barral.
- Puig, M. (1979). *Pubis angelical*. Seix Barral.
- Restrepo, L. (2016). *Pecado*. Alfaguara.
- Rodríguez, D. y Orozco, C. (2020). “¿Violencias en el hogar? Diríjase al encargado de la tienda”. En *El Espectador*, pp. 12-13.
- Saffiotti, H.I.B. (1987). *O Poder du macho*. Moderna.
- Saiz, L. (2012-2013). *Amor romántico, amor patriarcal y violencia machista. una aproximación crítica al pensamiento amoroso hegemónico de occidente* [Trabajo de curso del Máster Universitario en Estudios Feministas, Universidad Complutense de Madrid].
<https://bit.ly/3vullHP>
- Saramago, J. *Memorial del convento*. Punto de lectura.
- Segato, R. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Prometeo.
- Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Singer, I. (2017). *La naturaleza del amor. El mundo moderno*. [Versión Epub]. (C. Arizmendi, Trad.). Mandius. (Original publicado en 1987).
- Singer, I. (2009). *Philosophy of Love. A partial summing-up*. Mitt Press.
- Singer, I. (1984). *The Nature of Love. Courtly and Romantic*. The University of Chicago Press.

-
- Solomon, R. (2007). *True to Our Feelings. What Our Emotions Are Really Telling Us*. Oxford University Press.
- Solomon, R. (1993). *The Passions. Emotion and the Meaning of Life*. Hackett Publishing Company.
- Terezakis, K. (2010). Review: Agnes Heller: A Theory of Feelings, 2nd edn (Lexington Books, 2009). En: *Thesis Eleven*, (103)1, 113-118. 10.1177/0725513610386092
- Thomas, F. (2006). *Conversaciones con Violeta. Historia de una revolución inacabada*. Aguilar.
- Thomas, F. (2001). *La mujer tiene la palabra*. Aguilar.
- Thomas, F. (1994). *Los estragos del discurso amoroso en los medios de comunicación*. Universidad Nacional de Colombia.
- Todorov, T. (1999). *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista*. (E. F. Gonzales, Trad.). Paidós. (Original publicado en 1988).
- Tugendhat, E. (1997). *Lecciones de ética*. (L. Román Rabanaque, Trad.). Gedisa. (Original publicado en 1993).
- Venegas, L, Reverte, I. y Venegas, M. (2019). *La guerra más larga de la historia. 4.000 años de violencia contra las mujeres*. [Versión Epub]. Espasa.
- Vilca, J.A. (17 de julio de 2006). Nani Mosquera responde a la nuez. *La Nuez*.
<http://lanuez.blogspot.com/2006/07/nani-mosquera-responde-la-nuez.html>
- Walby, S. (1990). *Theorizing Patriarchy*. Basil Blackwell.
- Walker, A. *El color púrpura*. (2019). [Versión Epub]. Freeditorial.
<https://freeditorial.com/es/books/el-color-purpura>
- Wolf, N. (2002). *The Beauty Myth How Images of Beauty Are Used Against Women*. Harper Collins.

-
- Wollstonecraft, M. (2005). *Vindicación de los derechos de la mujer*. Itsmo. (Original publicado en 1792).
- Wood, J. (2001). The Normalisation of Violence in Heterosexual Romantic Relationships: Women's Narratives of Love and Violence. En *Journal of Social and Personal Relationships*, 18 (2), 239–261. <https://doi.org/10.1177/0265407501182005>
- Yllö, K. y Torres, G. (Eds.). (2016). *Marital Rape. Consent, Marriage, and social change in Global Context*. Oxford University Press.
- Young, I.M. (2005). *On female body experience: "Throwing like a girl" and other essays*. Oxford University Press.
- Young, I.M. (1987). *Impartiality and the Civic Public: Some Implications of Feminist Critiques of Moral and Political Theory*. En S. Benhabib and D. Cornell (Eds.), *Feminism as Critique*, (pp. 57-76). University of Minnesota Press.