

La construcción discursiva del amor de pareja

Rosana Peralta Macías

Maestranta en Comunicación

El amor es una de las preocupaciones fundamentales de la humanidad y la reflexión en torno suyo es de las pocas que han atravesado sin grandes evoluciones las épocas históricas de las que tenemos registro, logrando que sea un asunto en el que huellas antiquísimas pueden observarse claramente en lo cotidiano, donde se ejercen nociones que se dan por hechos consumados bajo otro supuesto: que es una motivación espontánea que va más allá de las convenciones sociales porque es irrefrenable e inasible para la razón y, más aún, que es inadecuado pretender que pueda ser de otro modo, que no es objeto de cambios.

Pero, la primera pregunta que surge al respecto es –o debiera ser- cómo es que llegamos a esa idea generalizada que aparentemente nos hace –o al menos lo promete- muy felices pero que en la realidad no lo logra y que a pesar de ello se continúe, se cree y se recree en múltiples mensajes que adherimos a nuestro imaginario como prueba de validez.

Durante la época en que el cristianismo no era sino una doctrina marginal integrada por los seres que ocupaban los eslabones más bajos en la escala social, la unión entre dos personas tenía únicamente fines utilitarios, no se exigía la institucionalización de la pareja y no necesariamente debía existir una liga emocional. Con el arribo al poder de la ideología cristiana y su consecuente posicionamiento como la religión dominante la estructuración de la sociedad exige un acto normativo: el matrimonio –que en sus inicios tampoco requería una conexión afectiva particular-(Rougemont, de: 2001, 76).

Sobra decir que ambas reglamentaciones con respecto al accionar social de la unión carnal responden a necesidades específicas de los grupos que estaban en el poder en una y otra época y que las consecuencias prácticas y simbólicas son rastreables en la actualidad –mismas que abordaremos más adelante-, pero el cómo es que unas y otras se mezclan, se excluyen o complementan en algunos sentidos y, sobre todo, el cómo ideologías tan ancestrales se mantienen como fuerzas reguladoras de la realidad social, sigue siendo la cuestión de este planteamiento.

Los mitos –devenidos en las variadas formas de literatura, de acuerdo con George Gadamer-, tienen la particularidad de “atacar” necesidades que cruzan todas las culturas, que atraviesan estructuras de organización particulares y que, por tanto, resultan efectivas y adaptables. Perduran en el tiempo y en el espacio por muy cambiantes que sean los regímenes sociales, culturales y políticos.

Sentirse unido con el mundo y con otras personas es para Erich Fromm la premisa básica que mueve a los seres humanos a buscar parejas, a relacionarse más allá del acto carnal aunque éste no pueda excluirse de la vivencia amorosa, a necesitar erradicar el sentimiento de desarraigo y desesperanza en el que se encuentra tras el descubrimiento de ser una entidad separada en el mundo (Fromm: 2000, 19).

Así, la necesidad básica que los mitos han explotado respecto al amor de pareja – desde su función educativa y socializadora- es la de huir de la soledad producto de la consciencia humana acerca de que el mundo es tan vasto y tan infinito que está fuera de su control y que es sólo una partícula más que puede correr el riesgo de mantenerse así: sola.

Antropólogos como Mircea Eliade o Gadamer al igual que Diana Maffía o Denis de Rougemont desde la filosofía concuerdan con que sin necesidad de haber escuchado de forma directa los mitos, las prácticas cotidianas y la literatura se ven impregnadas por los presupuestos básicos de ellos. A su vez, Marcela Lagarde continúa con la idea diciendo que tampoco es necesario que se hayan leído libros para tener presentes los lineamientos reguladores de una conducta determinada cuya exposición ha sido primordialmente literaria.

Respecto del amor, De Rougemont dice, “actúa el mito dondequiera que se sueñe en la pasión como en un ideal y no se toma como una fiebre maligna; dondequiera que su fatalidad sea evocada, invocada, imaginada, como una bella catástrofe digna de deseo y no como una simple catástrofe. Vive en la vida de quienes creen que el amor es un destino (el filtro del *Román*); que se cierne sobre el hombre impotente y consumirlo en el fuego puro; más fuerte y más verdadero que la felicidad, la sociedad y la moral. Vive de la vida del romanticismo que en nosotros llevamos; es el gran misterio de la religión de que se hicieron sacerdotes inspirados los poetas del siglo pasado –siglo XIX-” (Rougemont de: 2001, 23).

Entonces, ha sido mediante la producción y reproducción de discursos que se ha posibilitado la normatividad del amor con sus consecuentes modificaciones de acuerdo a las épocas específicas, a las necesidades que se desprenden de los

proyectos políticos, sociales y culturales que ellas requieren para hacer funcionar de manera general a las sociedades.

Pierre Bourdieu plantea que el habla y el discurso son *estructuras estructuradas* en tanto son instrumentos estructurados y estructurantes de comunicación y de conocimiento, “<los sistemas simbólicos> cumplen su función de instrumentos o de imposición de legitimación de la dominación que contribuyen a asegurar la dominación de una clase sobre otra (violencia simbólica) aportando el refuerzo de su propia fuerza a las relaciones de fuerza que las fundan, y contribuyendo así, según la expresión de Weber, a la <domesticación de los dominados>” (Bourdieu: 2010, 2).

Esta estructura –el discurso- y los símbolos de que se compone son instrumentos de integración social en tanto son herramientas de conocimiento y comunicación, “hacen posible el consenso sobre el sentido del mundo social, que contribuye fundamentalmente a la reproducción del orden social: la integración “lógica” es la condición de la integración moral” (Íbidem).

Así, el poder simbólico de los discursos es constituido por la enunciación en la que se hace ver y se hace creer, confirma o transforma la visión del mundo, “-un poder casi mágico que permite obtener el equivalente de lo que es obtenido por la fuerza (física o económica), gracias al efecto específico de movilización, no se ejerce sino él es reconocido, es decir, desconocido como arbitrario” (Íbidem).

Y es justo en lograr la calidad de no arbitrariedad donde tiene su mayor éxito el discurso, conseguir que sujetos que componen una sociedad actúen bajo presupuestos sobre los que ya no se cuestionan sino que sólo los convierten en acciones y pensamientos aparentemente surgidos de sus decisiones individuales sin sujeción a un ordenamiento social del que son parte constitutiva y constituyente.

“Es el conjunto de reglas que en un determinado momento histórico regula y determina las modalidades enunciativas, la formación de los conceptos, las estrategias posibles y la formación de los objetos”, bajo este planteamiento, es el discurso el que concibe un lugar específico para los sujetos, que tienen determinadas posibilidades de construir el conocimiento de sí y del entorno (Szurmuk y Mkee Irwin: 2009, 90).

Se habla de conocimiento en tanto posibilidades de configuración de una “verdad” bajo la cual actuar y reconocerse –y a otras personas-, lo que deriva las pautas de comportamiento válidas en momentos y contextos específicos dentro del accionar

social (Íbidem). Ello tiene siempre dimensiones políticas y culturales, que al mezclarse en la práctica diaria se expresan como propias las órdenes que el poder hegemónico ha depositado a manera de sugerencia –o exigencia-, lo que deriva en que dichos lineamientos se vean como verdaderos y “naturales”. Es decir, la moral cristiana necesitó organizar de otra forma la sociedad de su tiempo, delimitar la forma en que se relacionaban y colocarle dentro de hogares –físicos y metafóricos- que les permitiera un control sobre la natalidad, que normara la pasión y negara el amor, porque al reducirlo a una ilusión lo convirtió en un imposible.

De tal forma que las ideologías contenidas en los discursos “sirven para resolver el problema de la coordinación de los actos o las prácticas de los miembros sociales individuales de un grupo (...) para coordinar las prácticas sociales de los miembros del grupo dominante de modo de perpetuar su posición de dominio como grupo (...) –por ello- las ideologías son inheremente *sociales* y no meramente individuales o personales (...) sirven para *definir* grupos y su posición dentro de estructuras sociales complejas y su relación con otros grupos” (Van Dijk: 2008, 52).

Sin embargo, para que puedan ser funcionales –al igual que los mitos- en muchas situaciones y para la mayoría de los miembros del grupo las ideologías deben ser fundamentales pero suficientemente generales y abstractas (...) definen y protegen las *respuestas* que cada grupo proporciona para poder manejar problemas y cuestiones sociales fundamentales en relación con, o en conflicto con, los de otros grupos” (Íbidem: 53).

De tal modo que, plantea Foucault, la reglamentación del amor históricamente ha estado marcada por los discursos dominantes, que se han movido –sin necesariamente excluirse- de la iglesia católica, la medicina, la justicia penal y, más recientemente, la psiquiatría. Con ello, se definió a la sexualidad –y por tanto al amor- como un espacio penetrado por procesos patológicos necesitados de normalización, “un campo de significaciones que descifrar; un lugar de procesos ocultos por mecanismos específicos” (Corona y Rodríguez: 2000, 56-57).

Así, continuando con el planteamiento del autor, las prácticas producen discursos, los discursos producen prácticas y los sujetos se constituyen entre los dos, “el poder no funciona casualmente, sino moldeando los cuerpos de los sujetos y a través del lenguaje. La inscripción del poder en el cuerpo es en el cuerpo mismo, se graba en sus hábitos, sus respuestas, sus acciones, su mirada hacia un deber ser” (Íbidem: 58).

En ello radica su poder, no reprime directa y frontalmente sino que construye, “habitúa, conforma, hace cuerpos dóciles, obedientes, útiles, obligándolo a posturas precisas, una forma de manipular los objetos, una gestualidad, un ritmo. En cuestión de amores orientando una forma de vivir su sexualidad y un discurso al respecto. Prácticas y discursos lo configuran no de forma ideológica, vertical, sino disciplinando los cuerpos, es decir, técnicamente cruzándolos en todos los espacios por los que circula en un momento histórico. Así pues, el papel práctico del <sexo> es el de que, pasando por él, a la totalidad de su cuerpo, a su identidad y, podemos agregar, a su posibilidad de amar” (Íbidem, 59).

Ahora, los discursos tienen muchos y muy diversas formas de vehiculizarse y, como ya se ha expuesto, uno de los más arraigados en el imaginario colectivo es la literatura, discurso que es justamente el objeto de estudio de la tesis de maestría –actualmente en desarrollo- de la que surge esta argumentación.

Desarrollar una tesis donde se vinculen discurso, género y amor, busca examinar hasta qué punto el discurso amoroso contemporáneo, a través de la novela *Diablo Guardián*, coincide o difiere de las narrativas dominantes y/o alternativas sobre la afectividad que en la actualidad se toman como válidas y, por tanto, orientan las experiencias amorosas individuales que, a su vez, impactan en el ordenamiento social.

Por ello, dejar en claro la importancia social del discurso literario resulta fundamental, dado que se puede entender que los únicos discursos válidos para rastrear los lineamientos culturales respecto a un tema particular sólo son los que producen las personas de manera *espontánea*, en conversaciones o discursos enunciados desde la particularidad de su ser social, con su identidad signada jurídicamente, es decir, personas “reales” y no personajes.

Sin embargo, los personajes son construcciones de subjetividades “reales”, de seres que –como todo ser humano- son portadores de su cultura, de cuyos presupuestos no pueden desprenderse, ya sea que los afirmen, los nieguen o los negocien.

Esto lo planteó Francesca Gargallo –en su caso para hablar sobre si existe o no un lenguaje diferenciado entre escritoras y escritores- bajo un argumento coincidente con el de Foucault, con él plantea que en sentido estricto no es posible reducir la autoría literaria a un asunto de orden individual y, por tanto, de lejanía con lo sociocultural.

“En cada obra intervienen interpretaciones del momento político, influencias ligadas a la cultura y a la historia, préstamos literarios, una idea de sí, del propio valor y del deber ser (¿decir?) que trascienden y modelan la hechura de quien escribe (...) El mundo alimenta la expresión, pero el mundo es siempre un hecho colectivo: la posición de un autor se inscribe en un discurso o lo refuta, pero ese discurso está instalado en la colectividad desde antes que él y moldea al autor tanto como el autor moldea su expresión (...) De hecho, lo que se ha dado en llamar creación literaria es un inefable movimiento relacional que permite a una autora o autor hurgar en los mitos fundacionales y en la fantasía, en los programas de tele y en sus sentimientos, en los libros, en las actitudes de vanguardia y en el internet, para ofrecer un conjunto de palabras del que se responsabiliza (...) Este conjunto de palabras, esta obra, se sitúa al interior de un código organizador de la realidad toda: expresa de forma novedosa y, posiblemente, bella y amena, lo obvio: suma hechos cotidianos y reflexiones estudiadas. De tal manera, cómo un escritor expresa lo que está en el aire es más valioso que su dudosa autoría” (Gargallo: 2000).

Al respecto y ubicando la discusión en el contexto actual -con los discursos electrónicos manifestados en todas las áreas de producción, emisión y difusión de conocimiento- Beatriz Sarlo sugiere volver hacia lo que hace perdurable el discurso literario dado el importante papel que ha jugado en diversos momentos históricos, “cuya función social contribuyó a la formación de identidad nacional de los países latinoamericanos. Algunos decenios después estos discursos desempeñaron una función diferente pero igualmente relevante a la luz de los movimientos sociales y políticos que marcaron los años sesenta y setenta, por ejemplo, y que pasaron por el debate de las ideologías” (Szurmuk y Mkee Irwin: 2009, 92).

Tras la articulación de discurso y discurso literario con el amor como hilo conductor, surge la necesidad de hallar en la producción científica contemporánea lo que respecto de este último se ha generado. Para ello se ha realizado una revisión –no exhaustiva, dado que un trabajo de dichas dimensiones resultaría una investigación específica y aun así resultaría arriesgado calificarla como tal- sobre el material que se ha desarrollado respecto del amor de pareja.

En esta puede verse ya claramente el tercer eje de la investigación, el género, que aparece implícito en lo anteriormente expuesto, dado que las reglamentaciones sobre el accionar social son, sin duda, atravesadas siempre por los ordenamientos genéricos que definen, limitan y organizan jerárquicamente las relaciones entre los seres humanos.

Tal como ya se ha manifestado, el principal conflicto para entender el amor como la construcción sociocultural que es radica en que se le considera una pasión surgida espontáneamente, sin mediación de la razón o la voluntad. Sin embargo, aunque este sentimiento tenga o no esas particularidades, lo cierto es que los modos en que expresamos –tanto física como metafóricamente- lo que sentimos sí son atravesados invariablemente por los pactos de la cultura en que nos encontremos, comprobación que vale también para cualquier otra emoción.

Y aunque el desentrañar lo que ocurre mental y anímicamente durante el encuentro amoroso cuenta con una amplia bibliografía, al igual que sus muchas expresiones literarias, en los últimos años desde la comunicación, la sociología y la antropología se han desarrollado estudios que ubican al amor explícitamente como proceso social a través del que se vehiculizan los modos en que las personas aprenden –y aprehenden- cuál es su lugar en el mundo y las posibilidades que dentro de él tienen para desarrollarse en tanto individualidad y en tanto el mundo circundante.

Al respecto, Zeyda Rodríguez publicó el año anterior un trabajo en el que –de acuerdo con Rossana Reguillo, prologuista del libro- analiza las continuidades y transformaciones en las percepciones y valoraciones que orientan las prácticas juveniles amorosas. Para ello toma una visión construccionista con la que deja claro que dicha experiencia, más allá de la emoción, responde a una serie de marcos sociohistóricos y al proyecto político y cultural, lo que Bourdieu definió como estructuras sociales objetivas (Rodríguez, 2009, 6).

La teoría feminista ha identificado al amor como una de las herramientas de control más eficaces que el patriarcado ha desarrollado, cuya particularidad es que se mantiene un vínculo íntimo en todos sentidos con el sujeto opresor: se ama lo – y a quien- genera su condición de subordinación.

En cada relación amorosa se ejerce, por encima de cualquier elemento emotivo, una relación de poder cuyos orígenes pueden rastrearse en escritos que han servido de fundamento de algunas religiones, como la biblia. Lo anterior es estudiado por Elizabeth Russel quien sitúa en las mitologías cristianas y judía –a través de la relación de Eva y Lilith con Adán- cómo en ambas historias el conflicto surge cuando la figura femenina intenta nivelar el poder que Adán ejerce. En la mitología cristiana, Eva prueba el fruto del árbol del conocimiento, dado que éste era la única forma de acceder a una relación par, mientras que en la judía, Lilith se niega a mantener relaciones sexuales debajo de Adán (Russell: 1996, 265).

Para Eva, el castigo divino fue perseguir “con ardor” un marido que la dominaría y Russell ubica en ello un probable origen en el modo en que las mujeres somos enseñadas a amar: la entrega del propio ser. La falta de identidad femenina es colocada pues como el conflicto mayor del amor productos y objetos reales y simbólicos, dado que no es una estructura comunicante basada en dos elementos que puedan intercambiar, sino que una da mientras el otro recibe, en una dinámica unilateral eterna. Esta ausencia de subjetividad propia conduce a que la “entrega” sea la única vía de tener amor, por lo que las mujeres deben mantener el “misterio” de sí lo más que puedan dado que en el momento que se desvelen ya no producirán más interés. Por eso, la autora hace una analogía entre la vivencia amorosa femenina con la danza de los siete velos, donde el “misterio femenino” es lo que mueve al acto, tal como ocurría también en la poesía renacentista (Íbidem, 265).

Esa idea podemos encontrarla también en Arthur Schopenhauer, quien señala que la felicidad en la pareja es artificial y fastidiosa porque su existencia es imposible por tener como integrantes de la relación a dos sujetos con motivaciones absolutamente contrarias: la mujer crece en amor tras el acto sexual y su sentimiento es estable, continuo y duradero, mientras que el hombre anhela poseer a otras muchas mujeres –sobre todo luego de la “consumación” del matrimonio-, por lo que su amor es temporal y fugaz, nacido de un deslumbramiento por la belleza femenina y un instintivo deseo de procrear (Schopenhauer: 2009, 24).

Estos “misterios” y otros elementos han sido atribuidos a una supuesta naturaleza humana de manera constante, lo que ha tenido como consecuencia principal la visión acrítica e irreflexiva de un proceso social –el amor de pareja- que se da en el ámbito de lo interpersonal, cierto, pero que se ciñe a lo social, a lo cultural, a lo histórico; elementos todos que definen las formas en que se es expresada y simbolizada esta interacción, no sólo en lo cotidiano sino en las representaciones artísticas que le complementan.

Si el amor no es un proceso cultural, un acto comunicativo mediado por estructuras políticas, económicas, sociales, no podría comprenderse entonces cómo es que se han modificado tanto sus formas como, aunque en mucho menor medida, sus contenidos, sirviendo de ese modo de soporte o efecto –según se vea- de las revoluciones científicas, culturales o armadas que se han sucedido en la historia de la humanidad.

Por ejemplo, en la primera mitad del siglo XIX, Arthur Schopenhauer llegaba a conclusiones con base en lo que observaba como válido para su sociedad: la humanidad atiende ciegamente a los llamados de la naturaleza; las mujeres a la procreación, el cuidado de la descendencia y la mantención de un marido que les provea de alimento y cuidado mientras que los hombres son motivados a hallar cuantas parejas sexuales –jóvenes y estéticas- sean capaces para poder cumplir con la perpetuación de una especie mejorada en cada generación.

La continuidad de la especie es de acuerdo con las reflexiones del autor, el principio básico y el fin último de toda atracción entre dos personas –de distinto sexo-, y ello explica que no exista una conexión emocional o intelectual entre sí, dado que lo importante no es el vínculo entre dos personas sino garantizar una serie de nuevos sujetos que les remplace cuando mueran (Schopenhauer: 2009).

Noción que contrasta con análisis culturales recientes planteados por Anthony Giddens que ubica dos formas nuevas de relación amorosa “la relación pura” y la “cohabitación juvenil”, ambas efecto de las narrativas anteriores pero que marcan una distancia respecto a ellas dado que la procreación ya no es el eje rector de la unión y la permanencia en ella es voluntaria y depende del grado de satisfacción emocional y sexual que se obtenga (Corona y Rodríguez: 2000, 53-54).

Sin embargo, la base de la argumentación de Schopenhauer continúa y ha sido reforzada desde distintas disciplinas y épocas, con modificaciones por su puesto, tal como un siglo después podemos observar en los estudios de amor que se realizaban, como el de Erich Fromm, que ubica como la vía socialmente aceptada para conseguir amor es “ser atractivo”, que para los hombres significa la acumulación de proezas que le brinden prestigio en cualquier sentido y para las mujeres el cultivo de los buenos modales, la belleza física y la nobleza de espíritu, que garantizan que será una buena madre y esposa, de tal modo que el obstáculo para conseguir una vivencia amorosa positiva es que los esfuerzos se centran en ser sujeto de amor y no en amar. (Fromm: 2000, 13-14).

La escisión entre lo masculino y femenino con la consecuente atribución de agresividad y dulzura, respectivamente, ha atravesado la experiencia amorosa de tal forma que lo sexual está impregnado de esta idea que, incluso, ha sido la fundamentación de estudios diversos, enfocados a probar la validez de las huellas instintivas que supuestamente determinan nuestro comportamiento sexual-afectivo.

Helen Fisher es una de las más populares expositoras de esta idea y en sus obras intenta desentrañar cómo y con base en qué procesos biológicos los seres

humanos vivimos el amor y la sexualidad siguiendo patrones conductuales que también se presentan en muchas otras especies animales, dando por hecho que las reacciones del cerebro humano no dista tanto de las que presentan comadreja, canarios o elefantes, “Darwin sostenía que los animales de especies superiores comparten pasiones, afectos y emociones similares, incluso las más complejas, tales como los celos, la sospecha, la emulación, la gratitud, la magnanimidad, incluso tienen cierto sentido del humor, capacidad de admiración y curiosidad” (Fisher: 2004, 57).

Sin embargo, ello significaría –entre otras muchas cosas- que rasgos posesivos que pueden derivar en impulsos violentos peligrosos como la celotipia son naturales y, por lo tanto, inevitables. Sobre ello, años antes Francesco Alberoni ya había colocado en la discusión que los celos no son sino resultado de las inseguridades individuales y un miedo a no querer, a no desear el compromiso que está por adquirirse o que se ha adquirido. Todo lo cual forma parte de convenciones y estructuras socioculturales e históricas.

“Si en el enamoramiento aparecen los celos, entonces significa que uno de los dos, en realidad, no quiere enamorarse o no está enamorado. Si los celos son inmotivados entonces significan nuestro miedo, nuestro no querer amar, nuestro no querer crecer, nuestro no querer abrirnos a la confianza del estado naciente . No creemos en el valor de nuestra individualidad (...) Nosotros, no él, hacemos comparaciones con el mundo” (Alberoni: 2000: 103).

Dentro de los efectos que se plantean como consecuencia de llevar todo lo emocional a los terrenos de la supuesta esencia humana y separarlo de las estructuras social, cultural, política, puede ubicarse la ausencia de un pensamiento crítico al respecto dado que si es un impulso ingobernable no hay nada que hacer al respecto y se entregan con mucha más facilidad –en contraste con otros discursos hegemónicos, de los que han aprendido a desconfiar- a la producción y reproducción de un ideal amoroso que de tanto leer, mirar, escuchar, lo viven como “natural” y, por tanto, inamovible.

Como un eterno acto de voyerismo en el que siempre se observa pero jamás se participa es como Gabriel Careaga coloca al amor, en su caso en la clase media mexicana, proceso que carga irreflexivamente nociones surgidas tras la Edad Media, momento en el que se crea el ideal de la familia feliz y el amor como el paso institucionalizado para la reproducción, “Para este tipo de pensamiento el amor es una predestinación, casi una toma del destino sobre el hombre. No existe persona libre y responsable que pueda encontrar el amor, sino que le llega como

destino inexorable (...) es un invento para justificar su cursilería, su sentimentalismo y su manipulación y agresión frente a las mujeres y los hombres que utilizan ese invento para agredirse una y otra vez porque nadie merece su amor. <El amor verdadero nunca llegará>, un amor imposible siempre es una forma de negar el compromiso” (Careaga: 2004, 102).

Ya Denis de Rougemont afirmaba que hablar o escuchar del amor es algo de lo que la gente no se cansa mientras no se exija en ello una reflexión y cita a Pierre Ambroise Choderlos de Laclos para indicar que incluso se está en disposición de renunciar a los placeres antes que a pensar críticamente sobre ellos y reprocha anticipadamente a quienes puedan alegar que intentar definir el amor es un camino seguro a perderle o un esfuerzo inútil e intrascendente (Rougemont: 2001, 11).

El eterno conflicto que rodea al acto de enamorarse y el aburrimiento que se cree implica el paso hacia “el amor”, el filósofo lo centra en las narrativas literarias - tanto en la prosa como en la poesía- en las que el amor dichoso no tiene historia, “Sólo pueden existir novelas de amor mortal, es decir, del amor amenazado y condenado por la vida misma. Lo que exalta el lirismo occidental no es el placer de los sentidos, ni la paz fecunda de una pareja. No es el amor logrado. Es la pasión de amor. Y pasión significa sufrimiento. He ahí el hecho fundamental” (Íbidem, 15).

Sentir un especial entusiasmo por el erotismo idealizado que ha producido históricamente la literatura –o el cine basado en las obras literarias- y en la educación formal e informal, en las que ambas se producen y reproducen, es expresión de la fuerte necesidad de evasión que se experimenta ante el tedio mecánico en el que se desarrollan nuestras vidas, “todo en nosotros y alrededor nuestra glorifica de tal modo la pasión que hemos llegado a ver en ella una promesa de vida más vivaz, un poder que transfigura lo que está más allá de la felicidad y del sufrimiento: una ardiente beatitud (...) la sociedad en que vivimos y cuyas costumbres, bajo este aspecto, apenas han cambiado desde hace siglos, reduce, nueve veces sobre diez, el amor pasión a revestir la forma del adulterio” (Íbidem).

Fromm también señala que la rutinización de las sociedades actuales y la actividad diaria –incluidas las opciones de entretenimiento- como espejo exacto de un día tras otro genera en los individuos una ansiedad que le lleva a la búsqueda de lugares donde sentirse pleno, unido con una o unas personas que le permitan poseer ese sentimiento de seguridad y pertenecía, donde sea y entienda su lugar

en el mundo. Por ello la experiencia amorosa la vive desde la irresponsabilidad que le da la posibilidad de fascinarse ante el encuentro (Fromm: 2000).

Así es como se ha relatado y analizado el amor -aunque no en todos los casos directamente bajo ese razonamiento-, como efecto de las estrategias y productos de la cultura, que delinean una particular y única forma de amar, como un modo de desviar la atención sobre nuestros conflictos cotidianos o canalizar las tensiones producidas como consecuencia de formas de vida rutinaria que no dejan mucho espacio para la acción independiente de los sujetos, aunque ello no significa de ningún modo que los discursos hegemónicos dirijan en forma totalitaria los pensamientos y acciones de quienes integran y hacen funcionar las culturas.

Resulta importante que tras la revisión de los modos en que se ha tratado la concepción del amor no se pierda un aspecto fundamental en el entendimiento del amor como constructo social –única forma de tratar el tema-: la experiencia amorosa si bien guarda aspectos generales para hombres y mujeres es una vivencia diferenciada, que tiene mandatos distintos para cada quien y que les coloca dentro de la organización relacional en posiciones muy distintas, lo que implica consecuencias prácticas y simbólicas difíciles de asociar en una única interpretación global.

Porque si bien el amor es vivenciado por mujeres y hombres como “la vía privilegiada para la felicidad”, lo cierto es que la falta de reciprocidad genera disonancias entre ese ideal y lo que en la realidad puede ejercerse, “los contenidos de la libertad y el amor, diferentes por género, lo son también por el sentido de la vida y la posición en el mundo de cada cual” (Lagarde: 2000, 9).

Ello implica que al ser un mandato cultural el ser y existir en tanto se tiene una pareja masculina que valide la existencia femenina, la unión se da no desde la noción de una relación que pares construyen con un mismo fin: un proyecto conjunto. Por el contrario, la unión bajo esta mirada se da en un contexto cultural que insta a las mujeres a buscar el amor como la única vía de encontrar identidad, valoración personal y autoestima; como la única forma de justificar su presencia en el mundo.

“La experiencia amorosa está circunscrita a la pareja como espacio simbólico privilegiado y único de su realización (...) sintetiza relaciones de dominio y opresión más allá de la voluntad y la conciencia, conjunta lo público y lo privado, en ella se unen lo social y lo personal en ámbitos que abarcan la intimidad afectiva y sexual, el contacto cuerpo a cuerpo, la convivencia, la corresponsabilidad vital, la economía, el erotismo, el amor y el poder (...) la pareja es una de las asociaciones

más cargadas de deseos mágicos basadas en mitos y dogmas así como anhelos y experiencias pasadas (...) –lo que genera- las dificultades de reconocimiento de la individualidad de cada quien y la ignorancia de modos amorosos que hagan vivible el encuentro entre seres que depositan parte de sí en el fantasma de la otra persona” (Íbidem, 9-10).

Estudios feministas o desde una perspectiva de género se han realizado para ubicar los modos –que terminan siendo el mismo con algunas pequeñas variantes- en que son colocadas las mujeres como personajes dentro de las historias de la literatura o la música y otros productos como las tarjetas postales.

Margo Glantz en “El día de tu boda” descubre en las tarjetas postales una forma eficaz de reproducción del ideal del matrimonio feliz bajo el presupuesto de la eterna perfección. Durante la década de 1920 se importaron de Italia dichas tarjetas que en un inicio eran exclusivas de las clases económica y socialmente más favorecidas pero que lentamente fueron usadas por las clases medias y medias bajas como una identificación con las primeras. En ellas se observaban a parejas felices, manos entrelazadas, casas o niños angelicales con los que de acuerdo a la autora se sugería una cierta manera de vivir: poses, gestos, objetos, escenografías, colores, ropa y decorados.

“El mensaje amoroso de la postal carece de pasión, risas y lágrimas y más bien ofrece una receta amorosa que se identifica con la solidez del hogar. Sólo se ama en familia, con elegancia y decencia. El modelo pequeño burgués se reviste de glorias y enmascara así la vida cotidiana” (Corona y Rodríguez: 2000, 63-64).

En el género musical de la bachata, Deborah Pacini identifica como tema central la práctica sexual, la mediación del dinero y el bar, “la bachata ha cambiado del espacio amoroso íntimo ocupado por las dos personas involucradas, a un espacio público ocupado por el grupo de compañeros del cantante (...) –tiene- funciones recreativas y educativas, ya que instruye sobre las relaciones emocionales y sexuales. Relacionando (...) con los movimientos demográficos el cantante, siempre un hombre con cierta experiencia urbana, expresa la relación compleja entre las expectativas y los constreñimientos urbanos de donde se desprende la decepción, desesperanza y dolor (...) el enojo está dirigido directamente a la mujer, que se retrata como la agresora de los hombres que son sus víctimas (...) las tensiones sociales no resultas entre agresor y víctima se exploran simbólicamente en la bachata” (Corona y Rodríguez: 2000, 62-63).

Sin centrarse en las mujeres y sin perspectiva de género pero sí ubicando la construcción que se hace respecto del amor de pareja, Zeyda Rodríguez, con

base en datos de la encuesta nacional de juventud, hace un planteamiento sobre las formas en que las y los jóvenes están relacionándose en historias cuyos componentes –encuentra- presentan modificaciones interesantes con respecto a los patrones conductuales anteriores: la sujeción a las normas morales y religiosas comienza a ser negociada en sus propios términos, moviendo los modos de vivir el amor y la sexualidad hacia zonas en las que la confesión y la culpa ya no tienen los mismo elementos que generaciones predecesoras. Rossana Reguillo – prologuista de la publicación- señala que estas modificaciones se dan con mayor ahínco en lo que dicen que en lo que hacen, sin embargo, indica que los procesos de tensión entre las herencias y las invenciones propias les coloca en una mejor posición para innovar y –quizá- desprenderse de las ataduras de las normas que han administrado las emociones históricamente (Rodríguez: 2009, 7).

Rodríguez junto con Sarah Corona han hecho un recorrido histórico por lo que ha sido el amor tanto en el discurso como en la práctica, ambos como la relación de la experiencia íntima con las instituciones, la sociabilidad y el poder, como un modo más de rescatar lo que queda de los relatos de La Historia que se ocupa sólo de lo ocurrido en las altas esferas de la política o la economía.

Las investigadoras sociales señalan cinco obras que han aportado una revisión crítica respecto a las formas de experimentación amorosa: “El placer de pecar y el afán de normar” y “Sexualidad y matrimonio en la América hispánica”¹ en las que se exponen los discursos normativos de la iglesia católica y las leyes civiles que marcan a quienes se salen de la reglamentación como pecadores o violadores de la ley, “Familia, sexo y matrimonio en la Inglaterra 1500-1800”² donde se exploran las modificaciones que las relaciones sufrieron durante ese periodo expresados en convenios legales, costumbres y formas de intercambio de poder, afecto y sexo no sólo entre las personas sino de ellas con las instituciones gobernantes: la iglesia y el Estado (Corona y Rodríguez: 2000, 65-67).

Las otras dos obras que Corona y Rodríguez revisan en su ensayo son “La experiencia burguesa de Victoria a Freud” de Peter Gay y “Antología ilustrada de las mexicanas. El álbum de la mujer”³. En la primera, mediante el psicoanálisis y la historia se destaca el papel del mundo social en la formación de todos los aspectos de la vida de las personas y cómo éstas experimentan sus instintos libidinales bajo las reglamentaciones morales y las posibilidades de sus cuerpos;

¹ INAH (1998) Editorial Joaquín Mortíz, México. Lavrín, Asunción (1991) coord., Editorial Grijalbo-Conaculta, México, respectivamente.

² (1990) Fondo de Cultura Económica. México.

³ Gay, Peter (1992) Fondo de Cultura Económica. México. (1991) INAH, México, respectivamente.

las autoras colocan al psicoanálisis como el nuevo par de la normatividad religiosa dado que califica las conductas sexuales, las avala o rechaza. La segunda, que en realidad se trata de cuatro tomos en los que se revisa el ciclo de vida, la moral social y el ámbito público en cuatro momentos del país: la época prehispánica, la época colonial, el siglo XIX y el porfiriato y la Revolución (Íbidem).

Una de las investigaciones más actuales que ubica el amor como objeto de estudio de las ciencias sociales –particularmente desde la sociología- es el que Elsa Guevara publicó en 2010, en el que analiza cómo las transformaciones surgidas a raíz de la modernidad, con las modificaciones al espacio íntimo o privado de la vida, el surgimiento de la institución matrimonial y los modos de producción industrial, impactaron y siguen moviendo los procesos que se tejen en torno a la articulación de relaciones amorosas.

Entre otras premisas, Guevara propone como una de las problemáticas fundamentales del amor de pareja en esta época el hecho de que el matrimonio es la consolidación de las relaciones interpersonales y la reproducción el fin último de la pareja, lo que deja fuera de la unión entre dos personas justo eso: la unión, el vínculo, la relación entre dos seres cuyo objetivo debería ser la mutua comprensión o el compartir un proyecto de vida más allá de los componentes sociales o de producción social, por así denominar la crianza de descendencia (Guevara: 2010).

Centra la investigación en jóvenes universitarios de la Universidad Nacional Autónoma de México y mediante el análisis de vida de los sujetos observados articula lo hallado en sus biografías con los procesos históricos, políticos y sociales que les ha tocado vivir a ellos y a sus padres y madres, las negociaciones que viven dentro de sus familias, sus conflictos y rupturas, como un modo de hallar respuestas respecto a cómo perciben y experimentar su vida amoroso sexual (Íbidem, 20-21).

Otro estudio, este realizado con la integración de tres elementos -que también rigen la presente investigación-: comunicación, amor y género, es el que se publicó igualmente este año, pero en España, Coral Herrera Gómez, quien hace un recuento crítico sobre cómo se ha colocado al amor como mecanismo de autorrealización masculina y, dentro de él, a la figura femenina como objeto pasivo, receptor de los productos de las hazañas de los poetas, guerreros, o cualquier otro hombre capaz de emprender hazañas en busca de su trascendencia personal (Herrera: 2010).

De la época del romanticismo, Herrera llega hasta la posmodernidad en la que ubica cambios en algunas formas de expresión del amor y la sexualidad, el acceso al trabajo remunerado y al espacio público pero identifica la profunda huella que aquella época dejó en la idealización del amor, “tras la revolución sexual de los años 60 y 70 en Occidente, las relaciones igualitarias se convirtieron en el modelo ideal a seguir, pero desafortunadamente sigue siendo, hoy en día, una utopía emocional. El mito de la media naranja se ha insertado en el imaginario colectivo de una forma perniciosa, porque ha supuesto que 1 más 1 es 1, no 2” (Íbidem, 36).

Coloca al amor, sin espacio a la duda, como un constructo humano que en sus contenidos guarda estructuras tanto sociobiológicas como culturales, ambas con un impacto en el delineamiento de las relaciones eróticas y afectivas entre los seres humanos, más allá de la orientación sexual o identidad genérica que puedan tener, “el amor se construye en base a la moral, las normas, los tabúes, las costumbres, creencias, cosmovisiones y necesidades de cada sistema social, por eso va cambiando con el tiempo y en el espacio” (Íbidem).

Los ejemplos clásicos de análisis que conjuntan el amor y el discurso literario son los de Roland Barthes y Denis de Rougemont. El primero no encuentra otra forma de estudiar qué es lo amoroso sino a través del discurso que produce una persona enamorada y halla que cualquier tipo de discurso respecto del amor guarda siempre una estructura narrativa que es, ante todo, una serie de conjuros sociales contra el desorden amoroso (Barthes: 1982).

Las figuras o temas que Barthes ubica dentro del discurso son en sí mismas, aunque parecieran reducir lo vivido a esquemas, formas que la gente toma de lo cultural, de lo social, de lo aprendido, que le dotan de una especie de “enciclopedia de la cultura afectiva” por medio la cual quien vive el amor puede hacerse entendible lo que siente y expresarlo para sí y para el objeto de su amor (Íbidem).

Por su parte, De Rougemont basa el eje de su reflexión en el mito de Tristán para rastrear la unidad básica del amor occidental, que a su juicio es el conflicto surgido del amor obstaculizado y la consecuente figura del adulterio. Hace un recorrido por la literatura e incluso por algunas obras musicales en las que examina qué es lo que las cruza y va ubicando la problemática del amar en la imposibilidad misma de amar nacida de la irreal forma en que se ha pretendido que se ame.

Esa forma irreal –en tanto idílica- la ubica en el cambio de estructuras de vida y pensamiento a que el cristianismo obligó a una cultura que estaba regida por otro tipo de reglas, provenientes de las religiones que el cristianismo al colocarse

jerárquicamente como la hegemónica denominó paganas. “el matrimonio, por ejemplo, no tenía para los antiguos, otro significado que el utilitario y limitado. Las costumbres permitieron el concubinato. Mientras que el matrimonio cristiano al convertirse en un sacramento, imponía una fidelidad que el hombre natural no podía soportar” (Rougemont, de: 2001, 72-73).

Sin embargo, esta práctica del amor institucionalizado en el matrimonio cuya eternidad basa su felicidad en la posibilidad individual de la dicha supuestamente fácil ha conducido a una insatisfacción permanente dado que, explica, es una Eurídice: justo cuando estamos a punto de tocarla, desaparece, “toda felicidad que se quiere sentir, que se quiere tener a merced de uno –en lugar de ser en ella como por gracia-, se transforma instantáneamente en una ausencia insoportable. Fundar el matrimonio sobre tal “felicidad” supone por parte de los modernos una capacidad de aburrimiento casi morbosa –o la secreta intención de hacer trampa. Es probable que esta intención o esta esperanza decepcionadas las más veces explica la facilidad con que se casan “sin creer en ello”. El sueño de la pasión posible actúa como una distracción permanente, anestesiando las reacciones del aburrimiento (...) tal es el dilema que introduce en nuestras vidas la idea moderna de felicidad. (Íbidem, 284-285).

A lo largo del recorrido por los contenidos que han delineado la literatura occidental, De Rougemont conecta el mito de Tristán con las canciones de los trovadores de los siglos XXII al XV, la poesía europea surgida de ellas, el Quijote de la Mancha de Cervantes y Eloísa de Rousseau, entre otras muchas referencias que hace. Si colocáramos en una linealidad temporal la revisión que hace, al final ubicaríamos una importante modificación en la novelística: contrario a la clásica que tiene su conflicto central en la voluntad de morir, la actual encuentra su obstáculo a resolver en el pundonor, en la manía social. Aunque, aclara, se sigue manteniendo como eje regulador la contrariedad en el amor (Íbidem, 186).

Dos estudios, de los muchos que se han realizado en las últimas décadas, en los que se profundiza en la obra literaria hecha por mujeres y lo que sus contenidos revelan son los desarrollados por Ana Rodríguez-Fischer y Ana Losada Soler, sobre la obra de Rosa Chacel y Clarice Lispector, respectivamente.

Incluir estos dos sobre otros muchos estudios se debe a que tocan dos puntos imprescindibles en la construcción de la subjetividad femenina que impacta directamente en la elaboración de su estructura conductual dentro de las relaciones amorosas. En ambos casos, las investigadoras se adentran en la obra de las escritoras para ubicar dos rasgos: el accionar de las mujeres dentro de los

movimientos intelectuales que queda oscurecido por su relación con un representante –del mismo movimiento- masculino en el que se centra la atención y, la percepción de la belleza femenina.

Rodríguez-Fischer hace un doble juego al vincular la particularidad de Chacel con la de la escritora Teres Mancha, ya que su análisis lo hace sobre la novela “Teresa” que es una biografía de la que fuera amante del poeta español José de Espronceda y cuya relación fue siempre que más se destacó de la autora. La investigadora plantea cómo Chacel tuvo que evitar la tentación del manejo cursi y fácil de una mujer que no tuvo el brillo social de su pareja sentimental y que, por tanto, tampoco accedió al reconocimiento profesional que su obra merecía (Rodríguez-Fischer: 1994).

Por su parte, Losada toma tres obras de Lispector –Aprendizaje o el libro de los placeres, El viacrucis del cuerpo y, Miss Algrave - para analizar a tres de sus personajes con la percepción de la belleza femenina como tema relacional, “No es posible describir un personaje sin delinear su cara y su cuerpo y en el caso de las mujeres la descripción de ese rostro y de ese cuerpo ha sido durante siglos lo único que interesaba porque las mujeres sólo tenían cuerpo frente a las cualidades morales e intelectuales del hombre. Siempre que se construye literariamente una mujer se construye también una actitud –epocal, personal y de género- sobre la cuestión de la belleza” (Losada: 1994, 123).

La primera, Loria, vive en el cuerpo y su estética la transformación de su subjetividad. Al inicio de la historia busca atraer al personaje masculino mediante los recursos tradicionales de la feminidad, pero con el transcurrir de la historia Loria vive el ritual del arreglo más bien como una ordenación del yo, como “una cosmética del interior”. Losada hace una crítica fundamental a esta historia: la desmedida didáctica del aprendizaje personal donde el maestro es la figura masculina, objetivo final del viaje metafórico que realiza Loria (Íbidem, 124).

Aurelia Nascimento, el segundo personaje analizado, encuentra en el maquillaje una máscara para su rostro desnudo –más hermoso que el artificial- que no es sino una representación de lo que es: el encubrimiento de su alma con la belleza de lo postizo, “Aurelia tendrá que nacer de nuevo –y lo hará con dolor, como todo nacimiento- para encontrar su propia identidad enterrada bajo el maquillaje” (Íbidem, 125).

En el tercer personaje, Macabea, de acuerdo con Losada, se exponen más frontalmente las preguntas esenciales de la obra de Lispector: ¿quién soy yo? y ¿cómo puedo llegar a ser yo? Losada hace la analogía entre el espejo en el que

se miran las tres con la mirada masculina, que es siempre jueza última de lo que son y cómo son las mujeres. El caso de Macabea es aún peor que el de las dos anteriores porque ella no es capaz ni de encontrarse en su reflejo, “pero si el hombre es un dios que crea y destruye. El insulto de Olímpico cuando Macabea se atreve a confiarle su sueño vuelve a dejarla sin reflejo (...) por eso, porque el hombre es dios –o lo ha sido-, la mujer –que es su creyente- hará cualquier cosa con su alma y con su cuerpo, para satisfacerle” (Íbidem, 127).

Losada concluye haciendo una conexión entre Loria y Macabea al indicar que a pesar de las evidentes diferencias les une “el deseo de ser y la consciencia de que sólo podrán ser siendo mujeres y llegando a ver en un espejo su rostro desnudo” (Íbidem, 129).

Así, puede verse cómo la experiencia amorosa es efecto de especificidades del momento y proyecto político, social e histórico, en el que se inscribe irrefutablemente el ordenamiento genérico y que, todo en su conjunto, aparecen como expresiones de las estructuras culturales, políticas y económicas que permean cada una de las relaciones sociales en una configuración y reconfiguración de unas con otras.

Fuentes consultadas

Alberoni, Francesco (2000) Enamoramiento y amor. Nacimiento y desarrollo de una impetuosa y creativa fuerza revolucionaria. Editorial Gedisa. España. 167 pp

Careaga, Gabriel (2004) Mitos y fantasías de la clase media en México. Editorial Cal y Arena. México. 240 pp.

Corona Berkin Sarah, Zeyda Rodríguez Morales (2000) El amor como vínculo social, discurso e historia en Revista Espiral, Estudios sobre Discurso y Sociedad. Vol VI no. 17. Enero/Abril del 2000

Fisher, Helen (2004) ¿Por qué amamos? Naturaleza y química del amor romántico. Santillana Editores. 483 pp.

Fromm, Erich (2000) El arte de amar. Paidós, México. 128 pp.

Gargallo, Francesca (2000) ¿Existe una expresión de las mujeres en la literatura? Ponencia. Febrero 2 del 2000. UAM-X.

Guevara Ruiseñor, Elsa (2010) Cuando el amor se instala en la modernidad. Intimidad, masculinidad y jóvenes en México. UNAM. 288 pp.

Herrera Gómez, Coral (2010) La construcción sociocultural del amor romántico. Fundamentos editorial. Madrid.

Lagarde y de los Ríos, Marcela (2001) Claves feministas para la negociación en el amor. Puntos de Encuentro. Nicaragua. 2001. 115 pp.

Losada Soler, Elena. (1994) en Mujeres y Literatura. Àngels Carabí y Marta Segarra coord. PPU Editorial. Barcelona, 1994, pp. 123-136. Disponible en: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero4/lispecto.htm>

Rougemont de, Denis (2001) Amor y occidente. Conaculta. México. 356 pp.

Russell, Elizabeth (1996) El amor y el baile de los siete velos: una aproximación feminista al amor, en Amor e identidad Marta Segarra Montaner, Angels Carabí (coord.) Promociones y Publicaciones Universitaria, 271 pp.

Schopenhauer, Arthur (2009) El amor, las mujeres y la muerte y otros ensayos. Grupo Editorial Tomo. México. 156 pp.

Szurmuk, Mónica y Mckee Irwin, Robert (2009) Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos. Instituto Mora-Siglo XXI Editores. México. 332 pp.

Van Dijk, Teun A. (2008) El discurso como interacción social. Gedisa Editorial. España. 460 pp.