



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES

EL AMOR-PASION COMO DISCUSION SOCIOLOGICA
ACERCA DE LA INTIMIDAD. UN ESTUDIO TEORICO SOBRE
LOS PROBLEMAS DE LA PAREJA URBANA
CONTEMPORANEA.

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
LICENCIADO EN SOCIOLOGIA
P R E S E N T A :
FRANCISCO TOLEDO ORTIZ

DIRECTOR DE LA TESIS: PROFR. ARTURO CHAVEZ LOPEZ



CIUDAD UNIVERSITARIA, MEXICO, D. F.

200

257015



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi padre Alejandro Toledo porque
además de todo su apoyo e inspiración
siempre fue mi lector más asiduo

A mi madre porque estoy seguro
que donde se encuentre está al pendiente
de los pequeños logros y satisfacciones de
sus hijos

A mi hermana Gaby porque siempre ha
sido un sólido ejemplo para mí

A Mónica y su familia por su gran amor y
paciencia

A mis tíos, tías, primos y primas con gran afecto

A mis amigos de la Facultad porque
a pesar de que nos tocaron tiempos difíciles
estamos saliendo adelante

A mis amigos del LMJ porque nuestro tiempo
juntos ha sido inolvidable

A mis amigos de Montreal: Francisco, Geneviève,
Lisa-Marie, Julie, Martin, Nicolas,
Roland, Yannick, Bertrand
Irving y Stéphanie

Agradecimientos:

Al profesor Arturo Chávez por su interés en el tema y porque nuestras pláticas contribuyeron a darle forma al mismo

A los miembros del proyecto Cátedra Extraordinaria de Teoría Social del CEBTS, en especial a los profesores: Mónica Guitián y Fernando Castañeda

Al profesor Jorge R. Rodríguez por su apoyo incondicional y por haberme inspirado para seguir la difícil pero apasionante profesión de docente

Al personal de Intercambio Académico y de Fundación UNAM por haberme brindado la oportunidad de vivir una experiencia tan llena de satisfacciones como lo fue mi estancia en la UQAM

Al profesor Daniel Hernández por sus discusiones y comentarios

Índice.	Pag.
Introducción	1
Capítulo I. ¿Por qué estudiar el amor? Un primer acercamiento al tema	7
I.1. Amor-pasión, delimitación conceptual	7
I.2. El amor-pasión como tema de estudio de ciencias sociales y humanidades	10
I.2.1. La historia y el amor-pasión	12
I.2.2. La filosofía del amor contemporáneo	24
I.2.3. La psicología del amor	35
I.3. Trascendencia social del amor	40
I.3.1. La intimidad	40
I.3.2. El amor y sus revoluciones	43
I.3.3. El amor y su autorreferencialidad	49
I.3.4. La modernidad tardía en las relaciones afectivas	53
I.3.5. La relación amorosa como fenómeno complejo	59
Capítulo 2. El papel de la paradoja en el estudio del amor	68
II.1. La unidad en la diferencia	71

II.1.1. La teoría de sistemas y la inversión de la óptica unidad-diferencia	71
II.1.2. La fenomenología sociológica y el problema de la diferencia. El amor-pasión: entre la comunión y la otredad	86
II.1.3. El amor como unidad en la diferencia desde la perspectiva del actor	89
II.1.3.1. Género y otredad en las relaciones amorosas	96
II.1.3.2. El ideal moderno de sexualidad y roles genéricos	97
Capítulo 3. Otras paradojas	111
III.1. El amor: ¿Libertad individual vs. compromiso colectivo? El problema de la modernidad y la tradición en la relación de pareja	111
III.2. Comunicación-incomunicación: una falsa paradoja	137
Conclusiones	147
Bibliografía	159
Anexo	163

“... nuestro tiempo es simplista, sumario y brutal. Después de haber caído en la idolatría de los sistemas ideológicos, nuestro siglo ha terminado en la adoración de las Cosas. ¿Qué lugar tiene el amor en un mundo como el nuestro?”

O.Paz.

“El amor es simplemente una desordenada pasión con un bello nombre”

O.Wilde

“He tratado de discutir ideas en la medida en que creo haberlas entendido”

E. Morin

Introducción.

Desde las primeras líneas de este trabajo de investigación se sostiene que el tratamiento del tema del amor-pasión contemporáneo involucra dos ideas fundamentales: la complejidad y la paradoja. A partir de estas dos categorías se planteó una discusión teórica sobre algunos de los aspectos que se consideraron representativos de los problemas que aquejan a las parejas de clase media ilustrada en sociedades urbanas.

Para cumplir con esta tarea se trazaron cuatro ejes fundamentales mediante los cuales se pretendió integrar los niveles <micro> y <macro> sociales que conlleva toda relación amorosa¹. Estos ejes de investigación fueron: el amor-pasión como unidad en la diferencia, la idea de autorreferencialidad inmersa en el concepto de *relación pura*, el amor-pasión como parte del discurso moral de la modernidad y, finalmente, el amor como una red compleja de comunicación afectiva.

Asimismo, otro de los retos del presente estudio fue integrar de una manera coherente algunas de las principales visiones sociológicas sobre las relaciones de vida cotidiana contemporáneas a la discusión que, sobre este tema, plantean actualmente otras disciplinas paralelas a la sociología como lo son: la filosofía, la historia, la antropología y el psicoanálisis. A grandes rasgos, las motivaciones particulares que nos llevaron a tender este puente multidisciplinario podrían resumirse de la siguiente manera:

¹ De acuerdo con el concepto de *doble estructura* del británico A. Giddens.

En el caso de la historia, los trabajos de F.Fournier, G.Duby y O. Paz sobre el amor cortés de los *troubadours* de la Edad Media² nos permitieron situar nuestro tema como un proceso socio-histórico que tiene su origen en un lugar y en un tiempo determinados: la región provenzal en Francia hacia el siglo XII d.C.. Entre ese amor cortés medieval y el amor-pasión contemporáneo existen una serie de sucesos de orden político, económico y social (como el arribo de la sociedad industrial, la inserción de la población urbana femenina al trabajo asalariado, los movimientos sociales de los años sesenta, el discurso de la democracia del siglo XX, por citar sólo algunos) que nos sirven para explicar cómo aspectos de la relación amorosa de finales del siglo XX, entre ellos la autorreferencia y el discurso de la “relación pura”, son el resultado de procesos de complejización social que se fueron dando a la par del surgimiento de los estilos de vida urbanos. Así, por ejemplo, al acercarnos a la problemática de la intimidad como valor hegemónico de la época actual, debimos antes hacer una revisión histórica acerca de la modernidad y de cómo ésta impone ciertos modelos de relación de pareja que se constituyen en “tipos ideales de amor”.

Por otra parte, en lo que respecta a la filosofía, el tratamiento de la *fenomenología del rostro verdadero* de A.Finkielkraut³ nos sirvió para introducir el problema de la *otredad radical* como elemento importante del amor contemporáneo. Se parte del hecho de que la relación amorosa actual no solamente está fincada en el principio de unidad sino también en el de diferencia. Dicha diferencia no es únicamente de tipo ordinario o trivial y puede derivar en una situación de tensión entre amantes, de disputa de espacios

² Donde se considera que son éstos quienes introducen la idea occidental del amor.

³ Valdría decir que el concepto de “rostro verdadero” es introducido por el francés E. Levinas. Cfr Levinas, E. *La huella del otro*. México, Taurus, 2000, 117p.

de poder al interior de la pareja, todo esto debido a la condición simbólica de la misma. El *otro* del amor (figura que se analiza en el segundo capítulo), puede ser caracterizado como un agente amenazador del orden propio y su condición de alteridad puede originar que la vida en común esté llena de fricciones cotidianas a pesar del discurso liberal moderno que nos habla de la importancia del respeto a la diferencia y de la comunicación afectiva “exitosa”. El *rostro verdadero* es la expresión totalitaria de la relación de pareja. Para Finkelkraut es lo opuesto a la lógica del amor y, sin embargo, no podemos dejar a un lado el hecho de que es también producto del discurso liberal moderno acerca de la relación amorosa, discurso que ha provocado cambios importantes en los estilos de vida de las mujeres y los hombres de fin de siglo.

Otra tradición dentro de la filosofía de la cual hablamos a lo largo de nuestro estudio es la llamada “filosofía de la posmodernidad”. En especial el trabajo de Gilles Lipovetsky sobre el narcisismo contemporáneo nos permitió confrontar la idea de la atomización del individuo (y su desinterés por relacionarse con los otros) con las formas modernas de relación amorosa. El “desencanto” de Lipovetsky en torno a la posibilidad de establecer lazos afectivos fuertes en sociedades fincadas en el interés hedonista por adquirir productos destinados al autoconsumo, es debatido por autores como Ulrich Bech, Lynn Jamieson o el propio Anthony Giddens, quienes lejos de ver un futuro de incomunicación afectiva, nos hablan sobre la posibilidad de establecer relaciones autorreferenciales que, si bien son más difíciles de sostener en comparación con aquellas de épocas anteriores, se hacen más intensas, en tanto que se requiere de un sinnúmero de acuerdos cotidianos por parte de sus miembros para que éstos se mantengan juntos. Esto hace que el individuo busque

constantemente el entendimiento con el otro. Así, la filosofía de Lipovetsky funcionó como una especie de “provocación” para hablar del proceso comunicativo de la pareja contemporánea.

La tercera y última disciplina que analizaremos paralelamente a la sociología es el psicoanálisis. De este último rescatamos la idea del amor como Falta, como motor que mueve la cultura. El trabajo de los psicoanalistas que se preocupan por el tema del amor (especialmente S.Freud y J.Lacan) ha generado el interés por construir objetos de estudio (no sólo para la psicología sino para las distintas ciencias sociales y humanidades) con base en problemas de la vida afectiva. Lo que retomamos pues del psicoanálisis es su preocupación para discutir conceptualmente los fenómenos que se le presentan a diario a los actores en su vida social.

Así pues, la revisión de algunos de los planteamientos significativos de ciertas escuelas de pensamiento social que han tratado el tema de los orígenes, de la consolidación e incluso del fin de la pareja contemporánea, nos permitió generar un debate acerca del amor-pasión por medio de la recuperación de ciertos aspectos de esas tradiciones teóricas, todo ello con el fin de discutir lo que se ha dicho sobre la relación amorosa contemporánea desde la sociología e integrarlo a un análisis de la complejidad social.

En los capítulos 2 y 3 se plantearon algunas de las paradojas que nos permiten entender el amor como una realidad que modifica los estilos de vida de mujeres y hombres de finales del siglo XX. Así, se consideró que el discurso de la “relación pura” (aquella en donde los amantes se comprenden

mutuamente, se comunican afectivamente, respetan sus diferencias, deciden democráticamente la repartición de tareas en el hogar, etc.) puede llegar a ser asimilado por las parejas “modernas” como un *deber ser* en su vida en común. Pero también se discutió cómo en la práctica esta forma de vida “liberal” se ve confrontada a una serie de conductas sociales paralelas de tipo tradicional.

Aunque el estudio se planteó en un principio como un tratamiento meramente conceptual del tema del amor-pasión, la discusión en torno al discurso de la *relación pura* nos condujo a una confrontación entre su aspecto teórico y su realidad empírica en contextos urbanos. De esta manera, se planteó un análisis de ciertos casos que nos permitieron verificar algunas de nuestras hipótesis de investigación. Así, en este último capítulo, se recurrió a dos estudios de caso de tipo *historia de vida* (las parejas de L y B y de E y F) cuyos ejemplos nos sirvieron para analizar el tema de la pareja como un equipo de actuación que defiende ante su auditorio el estilo de vida impuesto por la moral de nuestra época.

A pesar de que con esta tesis se pretendió, mediante las herramientas propias de la sociología, dar un tratamiento integral al fenómeno amoroso en cuanto fundamento de la relación de pareja en el contexto urbano contemporáneo (caps. 2 y 3), la complejidad del tema nos condujo a abarcar sólo una pequeña parte de los fenómenos relacionados con la forma amor-pasión de finales del siglo XX.

Reconociendo la dificultad para la aprehensión conceptual del trabajo de investigación que nos planteamos, nuestro principal interés radicó en que el

presente estudio contribuyera a una discusión posterior, mucho más amplia, sobre la vida afectiva contemporánea de nuestra época.

Así, más allá de las conclusiones a las que se llegó como resultado de esta investigación, el éxito de nuestra empresa podrá ser dimensionado en la medida en que contribuya a generar en los lectores un interés por abordar temas que, hasta hace unos años, eran poco apreciados por las ciencias sociales como medios de explicación y comprensión de los procesos y fenómenos sociales de nuestro tiempo. La invitación queda hecha esperando que, de alguna manera, este tipo de estudios sigan generando un debate fructífero en el que confluyan distintas perspectivas teórico-metodológicas con el fin de conformar una base conceptual sólida sobre fenómenos de vida cotidiana que hasta ahora han sido abordados más por el sentido común que por un discurso científico serio.

¿Por qué estudiar el amor?
Un primer acercamiento al tema.

*"Sólo por el amor y por la conciencia
de amor el hombre se hace hombre"*
Federico Schlegel

Para empezar la reflexión sobre el amor como categoría que da cuenta de la sociedad contemporánea, debemos situar nuestro estudio dentro de un análisis conceptual en el cual se tratará de dar respuesta a preguntas básicas como: ¿qué se considera como *amor*?, ¿a qué tipo de amor se hace referencia?, ¿por qué es importante el tratamiento de este tema desde la sociología?, ¿qué tipo de sociedades se analizará?

Una vez que se hayan desarrollado los argumentos que contesten estas interrogantes, podremos plantear los distintos problemas que, a partir de la idea de amor nos permitan examinar la época contemporánea.

Este capítulo abordará los principales argumentos en torno a los cuales gira esta investigación sobre el tema amoroso. Empieza con un recuento de las problemáticas que se abordarán con mayor frecuencia:

I.1 Amor-pasión, delimitación conceptual.

Hablar del amor remite a varios fenómenos afectivos: lo mismo puede hablarse del amor a los padres que del amor al trabajo, a la naturaleza, a Dios, etc.

Sin embargo, en esta investigación no se pretende dar una explicación del amor en su acepción general; por el contrario nos remitiremos a hablar sobre un tipo de amor en específico, el amor que denominaremos **amor pasional**.

Francesco Alberoni en su libro *Te amo* (Alberoni, 1996) se refiere a este tipo de amor de la siguiente manera:

*"...Hay muchos tipos de amor: el amor de la madre, el amor de los hermanos y el amor de la amistad. Pero nosotros hablaremos del amor erótico, la pasión amorosa, el amor de los amantes, el amor de los esposos, el amor de pareja: el amor que nos hace decir "te amo"..."*⁴

Así, a lo largo de este trabajo, al referimos al amor estaremos hablando de este amor de pareja. Sin embargo, al hablar de amor pasional no agotamos de ninguna manera la discusión en torno a su definición.

Si para algunos autores este amor constituye un sistema diferenciado operacionalmente y autopoiético (Luhmann, 1985), para otros es parte de los fenómenos de la intimidad (Giddens, 1992) o un movimiento colectivo (Alberoni, 1996 a,b); nosotros abordaremos todos y cada uno de estos fenómenos siempre y cuando nos puedan ser útiles para explicar elementos de las sociedades contemporáneas.

El amor pasional no deja de ser un fenómeno complejo, un concepto difícil de manejar, por esta razón la propuesta conceptual de Edgar Morin resulta muy pertinente para este primer acercamiento con la noción de amor. Este autor,

pensador agudo y reflexivo de este siglo define al amor en su obra *Amour-Poésie-Sagesse* como: *<le complexe d'amour>*. Esto lo explica de la siguiente manera:

*"... le mot complexe doit être pris dans son sens littéral: **complexus**, ce qui est tissé ensemble. L'amour est quelque chose de <un>, comme une tapisserie qui est tissé de fils extrêmement divers, et d'origines différentes. Derrière l'unité évidente d'un <je t'aime>, il y a une multiplicité de composants tout à fait divers qui fait la cohérence du <je t'aime>..."*⁵.

Esta es una definición que engloba varias características, dentro de las cuales Morin desarrolla tres: la biológica, la antropológica y la mitológica.

En su aspecto físico y biológico, el amor tiene un sentido "animal", el cual desarrolla en el hombre ciertos impulsos sexuales y aspectos relacionados con el "calor" particular de los mamíferos.

En su sentido antropológico, Morin hace mención de que un aspecto trascendental en el proceso de hominización se dio cuando los primates cambiaron de posición para realizar el acto sexual (ejemplo que ilustra con gran acierto la película canadiense *La guerra del fuego*).

⁴ Alberoni, F. *Te amo*. Barcelona, Ed. Gedisa, 1996, p.11

⁵ (la palabra complejo debe ser tomada en su sentido literal: **complexus**, aquello que está tejido junto. El amor es un tipo de <unidad>, como un tapiz tejido de hilos extremadamente diversos, y de orígenes distintos. Detrás de la unidad evidente de un <te amo>, hay una multiplicidad de componentes completamente diversos que le dan coherencia al <te amo>). Morin, E. *Amour- Poésie- Sagesse*. Paris, Éditions du seuil, 11997, p.16

Finalmente, en un sentido general, el amor como mito representa el desarrollo de una tradición discursiva. En este sentido, ya podemos hablar de un “discurso fundamentado en el amor” enraizado en la tradición y el desarrollo de las reflexiones humanas acerca del mismo. (Morin, 1997).

I.2 El amor-pasión como tema de estudio de ciencias sociales y humanidades.

Los tres niveles de discusión del tema amoroso propuestos por Morin han estado presentes en la investigación hecha desde distintas disciplinas, dentro de las que destacan: la filosofía, la psicología, la teoría social, la antropología, la historia y, la que ocupa mayormente nuestro interés, la sociología.

Por otro lado, la visión acerca del origen, manifestaciones y derivaciones de la noción del amor-pasión, ha dependido en gran medida del contexto socio-histórico desde el que se ha abordado la temática amorosa.

Por esta razón vale aquí una precisión: siendo ésta una investigación que pretende explicar ciertos fenómenos de las sociedades de finales del siglo XX, resulta importante el sentar las bases para el desarrollo argumentativo posterior tomando en consideración en todo momento que son los trabajos realizados en la época contemporánea los que nos ocuparán en mayor medida.

Una vez hecha esta precisión, el objetivo del siguiente apartado de este capítulo será el dar a conocer algunas de las visiones que, desde diversas ciencias sociales y humanidades, pueden sernos útiles para los fines de este

estudio. En otras palabras, el debate sociológico que se realizará a lo largo del presente trabajo tendrá también como referencia constante la producción científica no-sociológica.

Se eligieron con este fin, trabajos pertenecientes al campo de tres ciencias de lo humano: la filosofía, la psicología y la historia. Estas tres posturas (que implican un desarrollo teórico, metodológico y epistemológico particular) nos hablan de un fenómeno interesante: el saber científico acerca del amor-pasión está siendo actualizado, discutido y criticado dentro de diversos sectores de la comunidad científica contemporánea.

Así, podemos afirmar que el amor es construido como problema de investigación que atañe a especialistas en distintos campos de conocimiento científico*. Cabe aquí hacer la aclaración de que no se pretende presentar a los trabajos que se abordarán a continuación como "la visión" (única y universal) de la filosofía, psicología o historia contemporáneas sobre la relación amorosa.

Se parte entonces del hecho de que cada disciplina construye distintas ópticas para analizar un mismo fenómeno. Es más, el propósito de esta revisión de estudios sobre el amor no es siquiera el de discutir sobre las distintas escuelas y paradigmas de estas tres ciencias sociales tomando partido por alguno en particular. Es, en cambio, el hallar puntos de encuentro y de diferencia entre las

* El hecho de que en este estudio nos refiramos en todo momento a la producción científica no quiere decir que se nieguen o se ignoren las numerosas explicaciones y dilucidaciones no-científicas que se refieren a la relación amorosa (el arte, y particularmente la literatura han generado una vasta producción sobre el tema), simplemente se trata de una toma de posición de acuerdo con los intereses del autor. Siendo que el acercamiento al amor-pasión se da dentro de los límites teórico-metodológicos de la sociología es el discurso científico y no el del sentido común el que nos atañe de una manera más directa.

formas de abordar un mismo objeto de estudio desde diversos marcos referenciales. Comencemos pues, con este ejercicio.

I.2.1: La historia y el amor-pasión.**

“La vie privée n'est pas une réalité naturelle, donnée depuis l'origine des temps; c'est une réalité historique, construite de façon différente par des sociétés déterminées”

Antoine Prost. *Histoire de la vie privée*, Paris, 1985

“El amor no es un sentimiento incondicionado, inmutable, que sobrevive por encima del espacio y el tiempo. Es mudable, cambiante, temporal, tiene su propia historia porque es un reflejo de las distintas estructuras sociales”

Carlos Gurméndez. *Estudios sobre el amor*.

La cuestión de los orígenes del concepto de amor-pasión ha sido una de las preocupaciones primarias de los estudios de corte histórico sobre el tema. En especial se hará referencia aquí al debate acerca de este punto basándonos en tres estudios: *La formation du sujet amoureux en occident: introduction polémique à un débat* (Fournier, 1993), *La llama doble; amor y erotismo* (Paz, 1993) y *El amor en la Edad Media y otros ensayos* (Duby, 1992).

En el primero de estos estudios, François Fournier nos plantea una primera división entre dos hipótesis sobre el origen del amor-pasión: por un lado la

** Aunque de los trabajos que se mencionan en este sub-apartado sólo el de Georges Duby puede decirse que es elaborado por un historiador profesional, se quiso incluir los trabajos de Octavio Paz (poeta y ensayista literario) y de François Fournier (sociólogo) ya que en los escritos sobre las relaciones amorosas que se emplearon en esta sección, dichos autores hacen una revisión histórica de la noción de amor-pasión.

visión *universalista* y, por el otro, la *occidentalista*; división que, a grandes rasgos, enuncia de la siguiente manera:

*“les travaux sur l’histoire de l’amour et les origines du sentiment amoureux se partagent en deux perspectives: l’une où l’amour est compris comme un sentiment universel et universellement actualisé, et donc à une caractère transhistorique et transculturel; et l’autre où l’amour est conçu comme un sentiment dont la constitution relève d’un procès socio-historique, donc situé dans le temps et l’espace, le plus souvent en Occident moderne”*⁶

De la visión *universalista* digamos solamente que es aquella que considera al sentimiento amoroso como un elemento “natural”, algo que le es dado al hombre desde siempre y que forma parte de los sentimientos humanos presentes en todas las épocas y culturas. Es decir, no se habla del amor-pasión como tal sino de un *Amor* con mayúsculas.

Si bien es cierto que la forma *universalista* es ampliamente criticada por aquéllos que estudian al amor como fenómeno histórico (debido a su carácter transhistórico), no podemos dejar de reconocer que en el imaginario colectivo el amor único y universal es una realidad. En buena parte, la recolección de evidencia empírica (los casos que se tratarán más adelante) nos hablan de una disposición especial de las parejas urbanas contemporáneas a ver inscrita su relación afectiva como parte de un todo universal.

⁶ (los trabajos sobre la historia del amor y los orígenes del sentimiento amoroso se dividen en dos perspectivas: una en donde el amor es entendido como un sentimiento universal y universalmente actualizado y, por lo tanto, tiene un carácter transhistórico y transcultural; y la otra en donde el amor es concebido como un sentimiento cuya constitución implica un proceso socio-histórico, es decir, se sitúa en el tiempo y el espacio, la mayor parte del tiempo en occidente moderno) Fournier, F. *“La formation du sujet amoureux en occident: introduction polémique à un débat”* en *Société*, No. 11, verano 1993, Montreal, U.Q.À.M., p. 143

En el caso de la visión que Fournier llama *occidentalista*, la historia intenta documentar la aparición de un tipo particular de amor: el amor cortés, como antecedente fundamental del amor-pasión.

El amor cortés es descrito por diversos textos de corte histórico-filosófico (entre los que destaca uno de los textos “claves” en lo que al tema del amor se refiere: *El amor y occidente* de Denis de Rougemont (De Rougemont, 1997)) como un parteaguas importante en la historia del occidente moderno. Tiene su origen en el siglo XII de nuestra era en la región Provenzal en Francia y sus principales impulsores fueron los llamados *troubadours*.

El trabajo historiográfico de autores que han analizado el movimiento creado por los *troubadours* nos refiere a un cambio estructural en el seno de la vida feudal europea de la época, una ruptura en el marco valorativo que algunos historiadores, hombres de letras y filósofos (G.Duby y O.Paz entre los más importantes) refieren como uno de los principales antecedentes de la modernidad contemporánea.

De esta manera, se podría afirmar que el amor cortés es visto por una gran parte de la investigación historiográfica como una ruptura con instituciones feudales tan importantes como lo era la Iglesia romana y su precepto matrimonial. El cambio valorativo más radical es aquél que tiene que ver con la “individuación” del sujeto amoroso y con la libertad que éste adquiere. En este orden de ideas Fournier escribe:

*"... la modernité occidentale est le théâtre d'une rupture, l'apparition du sujet amoureux en Occident moderne s'insère, globalement, dans le contexte de la mise en place d'un type nouveau de société. Ce sujet se forme et s'affirme dans la foulée d'un bouleversement des manières par lesquelles l'individu est et se sent membre de sa société, des façons par lesquelles il se perçoit et appréhende les autres et le monde..."*⁷

Y continúa...

*"...le sujet privé c'est le sujet qui acquiert une nouvelle compréhension de lui-même en tant que moi intime, unique, irréductiblement singulier, c'est le sujet qui désormais doit assumer par lui-même, personnellement, sa propre affectivité... l'amour apparaîtra comme la forme la plus absolue et la plus achevée de reconnaissance de la persona...(au XIIe siècle) l'idée de mariage, en particulier, subit une dévaluation radicale"*⁸

De esta larga cita podemos extraer varios puntos que resultan pertinentes para el presente trabajo. Comentemos ahora algunos de ellos que me parece importante que, en este momento, se subrayen.

En primer lugar, sobresale el hecho de que lo dicho por Fournier no se ocupa de la modernidad ni del humanismo de los siglos XIV y XV que dieron origen al Renacimiento y son antecedente directo del pensamiento de la Ilustración; por el contrario, estamos hablando de un periodo de la historia, el siglo XII

⁷ (la modernidad occidental es el escenario de una ruptura, la aparición del sujeto amoroso en occidente moderno se inserta, globalmente, en el contexto de la puesta en marcha de un nuevo tipo de sociedad. Este sujeto se forma y se afirma en la marcha de una transformación de las maneras por las cuales el individuo es y se siente miembro de su sociedad, de las maneras por las cuales él se percibe y aprehende a los otros y al mundo). Ibidem, p.144

⁸ (el sujeto privado es el sujeto que adquiere una nueva comprensión de él mismo en tanto Yo íntimo, único, irreductiblemente singular, es el sujeto que desde ahora debe asumir por él mismo, personalmente, su propia afectividad... el amor aparecerá como la forma más absoluta, y la más acabada de reconocimiento de la persona...(en el siglo XII) la idea de matrimonio, en particular, sufrió una devaluación radical...)Ibidem, p.145,156,157

d.C., en el que las estructuras e instituciones feudales todavía detentan el control político-ideológico de las sociedades europeas. Las nociones de individuo y de persona todavía no eran tema de debate por parte de filósofos (y mucho menos de científicos).

En este marco, el surgimiento del amor cortés en una pequeña región de Francia (la región de influencia cátara) significa un fenómeno que podríamos llamar *sui generis*. El cátaro, fue además un movimiento que pretendía el cuestionamiento del estilo de vida propuesto por la religión católica. Los cátaros formaron una pequeña secta, en regiones campesinas, que se convirtió rápidamente en un "foco contaminante" según la denominación de las propias autoridades eclesiásticas. Los cambios que se sucedieron en Europa a partir de esta época han marcado, según diferentes autores, el rumbo de la cotidianidad en occidente.

Otro aspecto que deriva de las reflexiones de Fournier tiene que ver propiamente con los *troubadours*. En la forma de mito, de poesía, el amor cortés contribuye a este proceso de individuación del sujeto amoroso, una individuación simbólica que convirtió a leyendas como *Tristán e Isolda* en metáforas de una civilización entera fincada en el amor provenzal. En palabras de Octavio Paz:

"...el legado provenzal fue doble: las formas poéticas y las ideas sobre el amor... la historia del <amor cortés>, sus cambios y metamorfosis, no sólo es la de nuestro arte y de nuestra literatura: es la historia de nuestra sensibilidad y de los

mitos que han encendido muchas imaginaciones desde el siglo XII hasta nuestros días. La historia de la civilización de Occidente."⁹

La tesis que nos habla de la constitución del sujeto y del objeto amoroso (de la figura del amante y del amado) subraya un hecho fundamental: la libertad de la mujer para elegir a su amado, ya en lo dicho por Fournier se había hecho notar que esta característica podría verse como un cambio profundo en la institución matrimonial y en la adquisición de una identidad individual:

*"... para los adeptos del <amor cortés>, el matrimonio era un yugo injusto que esclavizaba a la mujer, mientras que el amor fuera del matrimonio era sagrado y confería a los amantes una dignidad espiritual... es claro que el <amor cortés> no confería a las mujeres derechos sociales o políticos, no era una reforma jurídica: era un cambio en la visión del mundo. Al trastocar el orden jerárquico tradicional, se tendía a equilibrar la inferioridad social de la mujer con su superioridad en el dominio del amor"*¹⁰.

El amor cortés recurría así al arte, a la poesía, a la tragedia amorosa, para manifestarse como un modelo alternativo a la moral imperante. De ahí el poder del mito, de ahí que historias como la de *Tristán e Isolda* se convirtieran en símbolo. Las leyendas contadas por los *troubadours* eran generalmente historias de amor y de muerte que proponían un ideal: la relación amorosa.

El medio de combate fundamental de los *troubadours* no eran las armas, no eran los púlpitos, no era el llamado a la acción política ni al cambio de leyes, sino la palabra. Así, también se inaugura el discurso amoroso occidental (del

⁹ Paz, O. *La llama doble; amor y erotismo*. México, Seix Barral, 1993, p. 100, 101

¹⁰ *Ibidem*, p. 93, 94

que más adelante nos ocuparemos más ampliamente). Es ese discurso el que creó una nueva identidad: la amorosa; en donde la gente interpretaba su propia situación con base en historias como la de *Tristán e Isolda*, en donde a través de los cantos y recitales se propone un estilo de vida alternativo. Retomemos a Fournier en este punto:

"... la légende de Tristan et Iseut est devenue, au sens forte du terme, un mythe, c'est-à-dire porteuse d'un secret dont la signification réelle se serait perdue... l'état supérieure de l'amour c'est l'amour se révélant par le langage, c'est l'amour conceptualisé, objet de discours et reconnu..."¹¹

Uno de estos significados escondidos detrás del mito tiene que ver con el reclamo de exclusividad en el amor, esta condición de amar a una sola persona y de exigir la reciprocidad en la relación amorosa (correspondencia no siempre lograda y de ahí su carácter trágico) implica nuevamente el ideal de libertad de elección, pero a la vez nos habla de la posibilidad de vivir una vida relativamente autónoma. Paz es enfático en este sentido:

"la exclusividad es la exigencia ideal y sin ella no hay amor...el amor es individual o, más exactamente, interpersonal: queremos únicamente a una persona y le pedimos a esa persona que nos quiera con el mismo afecto exclusivo. La exclusividad requiere la reciprocidad, el acuerdo del otro, su voluntad. Así pues, el amor único colinda con otro de los elementos constitutivos: la libertad"¹²

¹¹ (la leyenda de Tristán e Isolda se convirtió, en el sentido fuerte del término, en un mito, es decir, portador de un secreto del cual el significado real se habría perdido... el estado superior del amor es el amor revelándose por el lenguaje, es el amor conceptualizado, objeto de discurso y reconocido). Fournier, F. *op.cit.*, p. 152, 156

¹² Paz, O. *op.cit.*, p. 117, 118

Todas estas ideas fueron introducidas poco a poco en la estricta moral europea del medioevo. El amor cortés se manifestaba por un tipo de vida que en ese momento (s.XII) no tenía mucha cabida dentro del orden social imperante, pero que con el tiempo, esos ideales fueron retomados y se impusieron como emblema y símbolo de la modernidad siendo aceptados como valores universales.

Tanto el movimiento cátaro como el del amor cortés significaron grandes precedentes de lo que serían después, por un lado, el movimiento reformista en contra de la institución eclesiástica romana y, por el otro, el amor romántico de los siglos XVIII y XIX. El amor provenzal ha sido identificado como responsable de estos procesos gestacionarios en lo referente a la evolución moral de occidente moderno. Sin embargo, no queda claro que los *troubadours* que, como ya hemos dicho, fueron los principales impulsores de la idea del amor cortés tuvieran una relación directa con el movimiento cátaro (aunque sí existe evidencia de que fueron fenómenos que coincidieron en tiempo y en espacio).

Dentro del grupo de autores que ligan a los cátaros con el amor cortés provenzal destaca Denis de Rougemont (De Rougemont,op.cit.) y R. Nelli (Nelli,1975). Con dicha visión disiente Octavio Paz (Paz,op.cit.) argumentando que por ciertos aspectos como el desprecio del cuerpo en favor del alma en la filosofía cátera, no podríamos ligarlos con los *troubadours* quienes veían al cuerpo como una expresión del alma.

Un estudio histórico que discute algunos de los supuestos de los trabajos analizados anteriormente y que ejemplifica y documenta las relaciones de tipo no-autorreferencial* de dicha época, es el estudio de Georges Duby titulado *El amor en la Edad media y otros ensayos* (Duby, op.cit.). En él se analiza al fenómeno de la unión conyugal directamente relacionado con las instituciones de las que dependía en la época; el amor y el matrimonio eran fenómenos que, según este autor, eran claramente diferenciados.

El estudio de Duby, desde una posición historiográfica de tipo culturalista, analiza el periodo comprendido entre los siglos X al XV aproximadamente. Su trabajo no resulta significativamente distinto al de Fournier o al de Paz, solamente que, a diferencia de estos dos últimos autores, el interés de Duby se centra no en los movimientos contestatarios sino en las instituciones predominantes en la época, (hay que tener en cuenta que la influencia del amor cortés en la conducta social fue un proceso lento, es decir, no llegó a desestabilizar inmediatamente la moral feudal).

El matrimonio en esa época constituía una institución que se encontraba "*prisionera de un estricto armazón de ritos y prohibiciones...*"¹³. Los mundos de lo secular y lo religioso estaban profundamente imbricados, las convenciones sociales hacían del matrimonio un contrato, un pacto que no tenía mucho que ver con la idea de amor-pasión. De hecho, Duby propone que, para fines de una comprensión más amplia de los fenómenos culturales que aborda en su ensayo, el matrimonio fuera entendido como un acto que pone en juego

* La cuestión de la autorreferencialidad del amor será una temática constante a lo largo del presente estudio, más adelante en este capítulo se dará una introducción al concepto de relación amorosa autorreferencial.

¹³ Duby, G. *El amor en la Edad Media y otros ensayos*. Madrid, Alianza Universidad, 1992, p. 14

una compleja red de relaciones y convenciones sociales que imperaban en la época, a este respecto escribe lo siguiente:

“El matrimonio es un acto social... ya que se trata de un problema social, me parecería perjudicial para el éxito de la investigación que no fuesen examinadas, en la indisociable globalidad que constituyen un sistema de valores y un modo de producción, las representaciones ideológicas y las bases materiales que aquéllos dominan...”¹⁴.

La preeminencia de un orden eclesiástico rígido hacía que se tuviera una estricta normatividad moral. El pacto matrimonial, entonces, no era un proceso en el cual los contrayentes tuvieran incidencia; en cambio, fue utilizado, sobre todo entre las élites aristocráticas para asegurarse los beneficios que pudieran ser producto de este enlace. La normatividad legal secular con respecto a las leyes de la herencia y de acceso a bienes materiales era también producto de este impulso moral promovido en la época medieval. Así, podemos afirmar que el matrimonio...

“... se trata de una estrategia a largo plazo, previsor, lo que explica que a menudo el acuerdo entre las dos parentelas, las promesas intercambiadas, preceden en mucho tiempo a la consumación del matrimonio...”¹⁵.

En cuanto a la conducta sexual, la diferencia de género resulta importante y, en este sentido, un factor que también determina la conducta dentro de las relaciones amorosas; mientras que para la mujer se imponía un código de conducta encaminado a la fidelidad en el matrimonio y respeto del compromiso

¹⁴ *Ibidem*, p.16

¹⁵ *Ibidem*, p.18

social adquirido (conservación de la virginidad, fomento de la constancia); al varón, en cambio, se le permite tener una diversidad de parejas y de “aventuras” fuera del lazo matrimonial (es muy común el concubinato, los amores domésticos y la prostitución).

Hablando del amor cortés, éste era un privilegio masculino que se expresaba en la conducta de los *juvenis* y no de los *seniores*. Esto quiere decir que:

“... amor, deseo ardiente, acuciante, que, según las convenciones cortesanas, asedia a un juvenis miles... el amor del que aquí se habla no cuadra al hombre que tiene esposa... el matrimonio no es el lugar de lo que se definía entonces como amor, ya que los esposos no podían abalanzarse uno sobre otro llenos de ardor y vehemencia... en el matrimonio radica lo serio, la gravedad, el placer debe ser <contenido, serio y mezclado con cierta severidad>...”¹⁶.

Así, este amor cortés del que nos llegan historias épicas (nuevamente el ejemplo más significativo es el de *Tristán e Isolda*), esta galantería que se fincaba en el deseo, era propiamente un juego; un juego que el hombre puede jugar y en donde la mujer sólo es un “señuelo”. Ella se divide entre dos clases de amores: el espiritual, que es el amor hacia Dios y que es además intransferible y el que tiene que ver con la entrega de su cuerpo (al marido).

La mujer entonces sólo es parte de un concurso, es el premio por una competición. He aquí una de las principales diferencias de enfoque entre el trabajo de Duby y el de Fournier o Paz; mientras que los últimos resaltan la posibilidad de elección de la pareja dentro de los valores del amor cortés, Duby

¹⁶ *Ibidem*, p.40,41,42

en cambio, concentra su atención en la escasa posibilidad que la mujer tenía de involucrarse activamente en esta nueva lógica.

En resumen:

“amante es un juvenis: los hombres casados están fuera del juego... el amor, el amor refinado, ese juego educativo, está reservado a los varones solteros... el matrimonio no era el lugar donde se producía el arrebató del cuerpo...”¹⁷.

Así, para Duby, el amor cortés era elemento fundamental de un “ensayo prenupcial” en donde al varón le era permitido experimentar con su sexualidad. El orden social permitía las prácticas galantes para asegurar que se continuara con un orden que tendía a garantizar la fuerza de las instituciones de la época.

Para terminar esta sección, resta una cuestión que a mi juicio resulta importante: la consolidación del ideal del amor cortés en su forma de amor romántico. No fue sino hasta alrededor de cuatro siglos después de la desaparición de la civilización provenzal (que se sitúa entre los siglos XIV y XV) que el amor pasión tiene un revaloramiento en su forma romántica.

El romanticismo, corriente filosófico-literaria que se extendió de finales del siglo XVIII a todo el siglo XIX, incorpora al imaginario del amor un elemento que se convertirá en tema primordial en la discusión y tratamiento del tema de la vida amorosa: la sexualidad.

¹⁷ Ibidem, p.44

Por primera vez temas como el del placer sexual y sus manifestaciones, el de la homosexualidad, el de las relaciones sexuales extra-maritales, entre otros, son llevados a debate público e incorporados tanto en la literatura científica (sobre todo en la médica) como en la no-científica (novelas románticas, manuales de conducta, etc.).

En el segundo capítulo se revisarán algunos aspectos dentro de esta relación amor-sexualidad. Por el momento, digamos únicamente que los historiadores del amor reparan en el hecho de que en el periodo romántico se enaltecen los ideales propios del amor cortés: autonomía, respeto a la individualidad, libertad y exclusividad, añadiendo además elementos derivados del desarrollo político, económico y social de la época.

I.2.2: La filosofía del amor contemporáneo.

*“La phénoménologie divulguait
le drame métaphysique qui se
joue dans les petits riens de la vie”*

Alian Finkielkraut. *La sagesse de l'amour*. París, 1984

*“cada uno exige estar solo, cada vez
más solo y simultáneamente no se
soporta a sí mismo, cara a cara”*

Gilles Lipovetsky. *La era del vacío*. París, 1983

La filosofía ha sido una disciplina que tradicionalmente se ha ocupado del fenómeno amoroso como parte de las preguntas que se plantea en torno a “lo humano”. En occidente, desde la antigüedad griega, el amor es tema de reflexión importante (no hay que olvidar la tradición platónica) para el quehacer filosófico.

Es mi intención comentar aquí dos paradigmas que desde la filosofía moderna discuten la pertinencia del amor en el mundo contemporáneo. El primero de ellos es la fenomenología de tradición husserliana y, como ejemplo de ésta, se analizará el libro de Alain Finkielkraut *La sagesse de l'amour* (Finkielkraut,1984). Para el análisis del segundo: la filosofía posmoderna, se eligió el libro *La era del vacío* de Gilles Lipovetsky (Lipovetsky,1986). Estas dos obras me parecen representativas de dos de las visiones sobre las relaciones afectivas (y en especial las amorosas) más difundidas por el discurso filosófico de finales del siglo XX.

El trabajo de A.Finkielkraut, si bien se sitúa en la tradición fenomenológica, no recurre directamente a Husserl sino a un filósofo de éste siglo: Emmanuel Lévinas. La obra filosófica de Lévinas es constantemente aludida por Finkielkraut a lo largo del libro citado y es esta referencia el eje principal de las reflexiones sobre el *otro* y la existencia propia.

Finkielkraut parte del hecho de que la fenomenología se ocupa de la revelación del ser a través del rostro del *otro*. El ser y su existencia es desnudado por la mirada externa, aquella mirada desde la cual él no se podrá ver jamás. Esto produce una angustia y descontento y, por lo tanto conflicto:

"le fait même d'autrui...ce fait et violence... face à autrui, qui me possède en me voyant comme je en me verrai jamais, je suis <projet de récupération de mon être>... tout est combat, même les moments les plus doux, même les gestes

*idylliques qui paraissent célébrer la paix, même la mélodie câline de la transparence des âmes ou de la fusion des corps*¹⁸

La cita anterior nos habla de la incomodidad de saberse descubierto por un ente ajeno a nuestro propio ser, pero la relación que se establece con ese *otro* no es unilateral, es una relación interpersonal, es decir, no sólo quedamos desnudos ante la mirada de él sino que a través de la nuestra también lo develamos.

Al entrar en contacto con el rostro del *otro* éste se vuelve cercano, y ello, según Finkielkraut, implica más que confrontación con él, una responsabilidad conmigo mismo. El *otro* se convierte en mi prójimo, es decir, alguien que me concierne.

Detengámonos ahora un poco para contestar algunas interrogantes importantes para la comprensión de la relación entre fenomenología y amor según Finkielkraut, estas interrogantes son: ¿cuál es la sabiduría del amor de la que nos habla este autor? y ¿qué papel juega el amor en este entramado fenomenológico?.

El amor, es descrito como incertidumbre, como falta de precisión para la caracterización del rostro del *otro*. Así, se presenta una aparente contradicción: mientras que, en el amor, el *otro* se impone sobre mí como una mirada que me

¹⁸ (El hecho mismo de la otredad... ese hecho es violencia... frente al otro, que me posee viéndome como yo nunca me veré, soy <proyecto de recuperación de mi ser>... todo es combate, aún los momentos más dulces, aún los gestos idílicos que parecen celebrar la paz, aún la melodía mimosa de la transparencia de las almas de la fusión de los cuerpos) Finkielkraut, A. *La sagesse de l'amour*. Paris, Éditions Gallimard, 1984, p.26,27

obsesiona, al mismo tiempo mi aprehensión de ese rostro que me mira (y que miro) es parcial, es decir, queda fuera todo tipo de caracterización acabada. En palabras de Finkielkraut:

"L'amour manque la connaissance de l'Autre, mais la connaissance manque son altérité...l'amoureux est donc cet être bizarre, oublieux du visage qui l'obsède, et qui n'ayant d'yeux que pour un(e) autre en sait pas le décrire. L'amoureux est un piètre artiste, un peintre empêché, un poète vaincu par l'inqualifiable...la représentation est le privilège de celui qui n'aime pas... le visage aimé est trop vivant pour se laisser apprivoiser même par sa propre magnificence. L'excès d'attention brouille le regard amoureux"¹⁹

El rostro amado se aparece ante mí recurrentemente, pero siempre de una manera ambigua, ésa es la sabiduría del amor. ¿Por qué sabiduría?, porque nos protege de la reacción totalitaria que proviene del conocimiento y tipificación del otro.

Los ejemplos históricos de reacciones totalitarias y etnocéntricas ante la alteridad, son vistos por Finkielkraut como una falta de amor. Las personas perseguidas por los distintos grupos, partidos, Estados o gobiernos fundamentalistas (no solamente de corte reaccionario sino también de corte progresista), lo son, ante todo, por su condición de seres completamente aprehendidos y caracterizados simbólicamente.

¹⁹ (al amor le falta el conocimiento del otro, pero al conocimiento le falta su alteridad... el enamorado es, pues, ese ser singular que olvida el rostro que lo tiene obsesionado y que teniendo ojos solamente para un(a) otro(a) no sabe describirlo(a). El enamorado es un pobre artista, un pintor impedido, un poeta vencido por lo incalificable... la representación es el privilegio de áquel que no ama... el rostro amado es demasiado vivaz para dejarse aprehender siquiera por su propia magnificencia. El exceso de atención hace borrosa la mirada del enamorado) *Ibidem*, p.54,55,56

Dos casos aparentemente sin relación alguna el uno con el otro son analizados por Finkielkraut para discutir esta idea de aprehensión total del *otro*. El primero de ellos es el de la guarda carcelaria Germana Stefanini, secuestrada y ejecutada por las Brigadas Rojas italianas en 1983; el otro, el antisemitismo europeo desde el caso Dreyfus en Francia hasta el Nacional Socialismo alemán.

¿Por qué ligar estos dos fenómenos?, para Finkielkraut la razón es simple: los dos son casos de caracterización totalitaria del *otro*. En el primero, tras capturar a la guarda de 67 años, las Brigadas Rojas le realizaron un juicio sumario, en donde ningún argumento que aduciera en su favor la podría salvar. Ella no era juzgada porque tuviera una participación activa en la encarcelación de los involucrados en la Revolución de Rebbibia. Se le juzgaba por lo que representaba, es decir, la represión Romana en contra de las fuerzas de insurrección comunista.

Durante el proceso realizado por sus captores (y del que se encontró tiempo después una grabación), Germana Stefanini nunca tuvo una posibilidad real de demostrar su inocencia. Las palabras en defensa propia no contaban, su llanto no conmovía, la expresión desesperada de su rostro no producía ninguna reacción a su favor. A propósito de la posición asumida durante el juicio por parte de los brigadistas italianos, Finkielkraut escribe:

"Dans le monde où ils vivent, la parole ne parle pas, mais reflète. Elle est le signe muet d'une appartenance...ce qui attache les minables brigadistes à la grande tradition révolutionnaire, c'est le fait d'interner les êtres dans leur identité"

*sociale... les inculpés, on dirait qu'ils sont silencieux malgré leur vocabulaire, et que le procès se déroule en leur absence... dans le monde totalitaire, chacun est un accusé potentiel, et nul n'est en mesure de produire sa défense...*²⁰

El problema del antisemitismo europeo es explicado de la misma manera: como una caracterización del rostro como el *rostro verdadero*, es decir, aquél que revelamos completamente, aquél que se nos presenta de forma irrevocable. Este *rostro verdadero* es contrario al rostro del amor, en él no cabe la ambigüedad, la incertidumbre, conocemos todo de él y por eso lo des-subjetivizamos.

Sin embargo, antes de rechazar a este hombre de *rostro verdadero*, debemos primero asumirlo como prójimo, en otras palabras, el judío debió ser primero incorporado simbólicamente a la sociedad europea, considerado como un ser cercano, como rostro que miraba de frente a Europa, para después ser visto desde su "totalidad". Lo que hacía peligrosa la presencia del judío no era sus diferencias sino su proximidad. En el caso Dreyfus, Barrès, el principal intelectual francés antidreyfuista expresa este fenómeno en sus acusaciones:

"En Dreyfus, Barrès, n'exècre pas la différence, mais cette proximité... avant d'être intolérance à la diversité, la haine de l'autre homme (dont l'antisemitisme

²⁰ (En el mundo donde ellos habitan, la palabra no habla sino refleja. Es el signo mudo de la pertenencia... lo que liga a los lastimosos brigadistas a la gran tradición revolucionaria es el hecho de incluir a los seres en su identidad social... se podría decir acerca de los inculpados que guardan silencio a pesar de su vocabulario y que el proceso que se les sigue se desarrolla en su ausencia... en el mundo totalitario cada uno es un acusado potencial y ninguno tiene la posibilidad de producir su defensa) *Ibid.* , p.99,100

forunit le modèle) manifeste l'intolérance du moi devant sa propre responsabilité."²¹

Es curioso el hecho de que, al descubrirse el *rostro verdadero*, el siguiente paso promovido por el totalitarismo es eliminar completamente el poder del rostro. En el caso de los campos de concentración instalados por los nazis, la finalidad era desindividualizar a los sujetos enviados a la cámara de gas mediante dos estrategias concretas: la desnudez masiva de cuerpos y la concentración de una gran cantidad de estos cuerpos expuestos ante los ojos de sus verdugos. El fenómeno responde a una voluntad de aniquilamiento simbólico del *otro*:

*"...le corps une masse organique qui mange le visage...il s'agit bien d'empêcherle face-à-face de la force et du visage...dans la nudité érotique, le corps de l'Autre devient tout entier visage, et la relation sexuelle est l'expérience de son inviolabilité. La nudité concentrationnaire a la mission rigoureusement inverse d'engloutir dans son corps le visage de l'Autre"*²²

En suma, la postura fenomenológica actual se convierte en una crítica de la despersonalización del sujeto. Esta despersonalización se presenta como una concepción totalitaria y una de las respuestas más poderosas para combatirla resulta de la caracterización inacabada del *otro* que se da en la relación amorosa.

²¹ (En Dreyfus, Barrès no aborrece la diferencia sino la proximidad... antes de ser intolerancia de la diversidad, el odio del otro hombre (del cual el antisemitismo suministra el modelo) manifiesta la intolerancia del Yo frente a su propia responsabilidad.) Ibid., p. 162

²² (El cuerpo, una masa orgánica que devora el rostro... se trata de impedir el cara a cara de la fuerza y del rostro... en la desnudez erótica, el cuerpo del *otro* se convierte completamente en rostro, y la relación sexual es la experiencia de su inviolabilidad. La desnudez concentracionaria tiene la misión rigurosamente inversa de aglutinar en su cuerpo el rostro del *otro*) Ibid., p. 166

El *rostro verdadero* no nos complica el entendimiento del prójimo, pero es precisamente la complejidad la que nos protege de reacciones fundamentalistas. En un capítulo posterior se profundizará sobre la importancia de la fenomenología (ahora desde su vertiente sociológica) en el estudio de las parejas contemporáneas. Por el momento, quisiera terminar esta revisión de la fenomenología como corriente filosófica, precisando sobre la definición de *rostro verdadero* y de *sabiduría del amor*, siguiendo en todo momento la obra de Finkielkraut:

“sagesse de l’amour: rencontre du visage; bêtise totalitaire: dévoilement du vrai visage. Le visage parle; le vrai visage se trahit... on peut donc appeler totalitaire une pensée qui, dans la parole, n’entend que celui qui la parle...l’être aimé, est en état de résurrection permanente. Je le déchiffre sans cesse, mais il sort de l’encerclement, il en coïncide jamais parfaitement avec le discours tenu à son sujet, il se relève de tous mes efforts pour l’entourner ou pour le circonvenir. L’amour, oubli de tout, est un rappel à l’Autre”²³.

Pasaré ahora a abordar la segunda obra que se propuso para esta sección: *La era del vacío* de Gilles Lipovetsky. Sin ser mi intención hacer una descripción profunda de la filosofía posmoderna, sí me gustaría plantear algunas de las problemáticas que, acerca de las relaciones afectivas en las sociedades contemporáneas, son tratadas por los llamados filósofos de la posmodernidad.

²³ (Sabiduría del amor: encuentro del rostro; tontería totalitaria: develación del rostro verdadero. El rostro habla; el rostro verdadero se traiciona...podemos entonces denominar totalitario un pensamiento que, en la palabra no oye más que a aquél que la habla. El ser amado está en un estado de resurrección permanente. Lo descifro sin cesar, pero sale del cerco, nunca coincide perfectamente con el discurso sobre él, se libra de todos mis esfuerzo por englobarlo o por circunscribirlo. El amor, olvido de todo, es un llamamiento al otro) Ibid., p.96,106

Lipovetsky, autor sumamente criticado por unos y elogiado por otros, nos habla de la imposibilidad contemporánea de establecer vínculos afectivos genuinos. Para él, las sociedades industrializadas de occidente se rigen bajo un modelo de tipo narcisista que dificulta, sino es que impide, las relaciones interpersonales.

Las características que este autor distingue dentro de las sociedades *posmodernas* son en realidad un acentuamiento del ideal modernista de individuación; pero sin la invención y la vanguardia. La sociedad contemporánea es, según Lipovetsky, una sociedad que ya no lucha por defender la individualidad (entendida ésta como singularidad), es en cambio una sociedad hedonista, basada en el consumo de masas, con una sobrevalorización del aislamiento narcisista, de la abulia, la monotonía y el desencanto .

Todo esto opera en una lógica de atomización del individuo y de seducción por medio de los medios masivos de comunicación, lógica que el autor de *La era del vacío* explica de la siguiente manera:

"...la seducción posmoderna es una operación sistemática de personalización, dicho de otro modo, de atomización de lo social o de expansión en abismo de la lógica individualista... el individuo posmoderno oye música de la mañana a la noche, como si tuviese la necesidad de permanecer fuera..."²⁴

La segunda mitad del siglo XX es vista desde esta postura como un periodo de indiferencia, de culto al placer, de necesidades creadas a través del consumo

y a través de la figura del *experto* (Cfr. Giddens, 1997). El psicoanalista, al igual que la televisión se convierten en autoridades posmodernas. El Yo ocupa un lugar que hasta ahora no había tenido: es el eje existencial del individuo.

La reflexión filosófica posmoderna se centra en la necesidad de una seguridad ontológica frente a la angustia metafísica del vacío. El diagnóstico de Lipovetsky es el de una sociedad que, al romper con las instituciones tradicionales y aún con las modernas (Iglesia, Estado, matrimonio, partidos políticos, etc.) se encuentra de frente con la *nada*.

La época moderna, (que este autor sitúa entre 1880 y 1930) al realizar el distanciamiento con los marcos valorativos aceptados hasta el momento, propuso nuevas formas de concebir al mundo. El arte jugó un papel fundamental en esta crítica promovida por la modernidad y, así, desde las vanguardias en artes plásticas, arquitectura, literatura o cine se impuso una necesidad de renovación imaginativa. Sin embargo, la vanguardia no puede institucionalizarse, y, al hacerlo, se convierte en parodia de sí misma, desaparece todo sesgo de subversión en ella:

*"... se acabó la gran fase del modernismo, la que fue testigo de los escándalos de la vanguardia. Hoy la vanguardia ha perdido su virtud provocativa...la masa cultural ha institucionalizado la rebelión moderna, entramos a la cultura posmoderna, el momento en que la vanguardia ya no suscita indignación, en que las búsquedas innovadoras son legítimas, en que el placer y el estímulo de los sentidos se convierten en los valores dominantes de la vida corriente"*²⁵

²⁴ G. Lipovetsky. *La era del vacío*. Barcelona, Anagrama, 1983, p.23

²⁵ *Ibidem*, p.105

El individuo contemporáneo padeció la institucionalización modernista convirtiéndose, bajo la óptica de los teóricos de la posmodernidad, en un ser centrado en su propio Yo. La seducción posmoderna no es, entonces, sino un proceso cultural que transforma los modelos de vida del hombre contemporáneo. De esta manera, la posmodernidad, como categoría utilizada en las ciencias sociales y en la filosofía, parte de nociones provenientes de las artes²⁶ para hacer una crítica del sentido existencial del individuo.

Lipovetsky, reconoce que en el desencantamiento posmoderno existe una nueva figura aún más seductora que la del amado, se trata de la figura de uno mismo, pero no como ser observado por el *otro* (como lo exponen los fenomenólogos), sino mediante la elevación de una figura mítica, la de Narciso:

“Don Juan ha muerto; una nueva figura, mucho más inquietante, se yergue, Narciso...se acabó el tiempo en que la soledad designaba las almas poéticas, soledad se ha convertido en un hecho, una banalidad al igual que los gestos cotidianos,... hoy Narciso es, a los ojos de un importante número de investigadores, el símbolo de nuestro tiempo... hoy vivimos para nosotros mismos... únicamente la esfera privada parece salir victoriosa de ese maremoto apático”²⁷

Las bases teóricas del tan mencionado narcisismo moderno²⁸, las encontramos en la teoría psicoanalítica de principios del siglo XX. La

²⁶ En particular del modernismo y posmodernismo en arquitectura que se presenta como una ruptura con los estilos clásicos o tradicionales en favor de las vanguardias.

²⁷ Lipovetsky, op.cit., p.33,47,49,51

²⁸ Además del trabajo de Lipovetsky, el narcisismo contemporáneo es tema recurrente de teóricos importantes de la posmodernidad como son Scott Lasch o Richard Sennett. Cfr. Lasch, S. *The culture of Narcissism*. New York, Warner Books, 1979; Sennett, R. *Les Tyrannies de l'intimité*. Paris, Ed. du Seuil, 1979

psicología moderna, en particular el psicoanálisis, constituye la tercera y última de las revisiones disciplinarias no sociológicas que se presentan en el presente capítulo. La explicación de la conducta del hombre contemporáneo a partir de una visión integral de la cultura moderna, hace del psicoanálisis un terreno muy fértil para la comprensión de la vida cotidiana en la época contemporánea.

Por otro lado, habría que subrayar que fenómenos como el amor, no escapan al análisis de los grandes teóricos psicoanalistas como son Sigmund Freud y Jacques Lacan.

I.2.3: La psicología del amor.

"Amor es dar lo que no se tiene a quien no lo es"
Jacques Lacan.

"El psicoanálisis es una clínica del amor"
Antonio Aguirre Espínola y Edmundo Vega Simont.

La contradicción es un elemento que permea a todo estudio sobre el fenómeno amoroso. Uno de los ejemplos más significativos de esta característica del amor nos lo aporta el psicoanálisis a través de los escritos de Freud sobre las pulsiones. Freud trata de demostrar el carácter ambivalente que da lugar a las distintas relaciones de amor (o de Eros).

"... las pulsiones no pueden ser todas de la misma clase, vale decir: junto al Eros, (se presenta también) una pulsión de muerte... la pulsión de muerte que hemos descubierto junto al Eros... comparte con éste el gobierno del universo..."²⁹.

Es este elemento de pulsiones encaminadas en direcciones opuestas, que sin embargo conviven en todas las acciones del hombre, el que permite el

desarrollo de la cultura, ya que, si bien se da una renuncia pulsional, esto posibilita nuevos vínculos que permiten la convivencia humana en sociedad. De este modo, al ser sometidas las pulsiones agresivas:

"... se alcanza cierta protección del sufrimiento por el hecho de que la insatisfacción de las pulsiones sometidas no se sentirá tan dolorosa como la de las no inhibidas. Pero a cambio de ello, es innegable que sobreviene una reducción de las posibilidades de goce (satisfacción pulsional equivale a dicha)"³⁰.

De esta manera, la cultura significa también una serie de renunciaciones, de sacrificios pulsionales; pero a la vez constituye la base del establecimiento de lazos de convivencia e intimidad de muy diversa índole.

Al mencionar estos aspectos de la teoría del psicoanálisis clásico, parecería que nos estuviéramos alejando de nuestra preocupación primaria, del amor; sin embargo, y por el contrario, los señalamientos de Freud nos permiten entender la complejidad del estudio de las relaciones sociales a través de los impulsos amorosos.

En la renuncia pulsional se abre la puerta para el sostenimiento de relaciones muy importantes en la vida cotidiana de todos los hombres, me refiero aquí a las mociones amorosas de meta inhibida. Entre las más importantes destacan: el amor entre padres e hijos, las relaciones de camaradería y amistad, los vínculos de colaboración cercana entre hombres y mujeres, etc.; todas ellas son producto del desplazamiento de la pulsión. Se da así un nuevo tipo de amor que "fue en

²⁹ Freud, S. *El malestar en la cultura*. Buenos Aires, Amorrortu Editores, p.84,88

³⁰ *Ibidem*, p.39

su origen un amor plenamente sensual, y lo sigue siendo en el inconsciente de los seres humanos... ”³¹ .

Otro elemento importante que el psicoanálisis aporta al estudio sobre el amor tiene que ver con la figura de la *falta* que está directamente ligada al Narcisismo originario. El Narcisismo deriva del hecho de que la pulsión erótica siempre está dirigida hacia la imagen de un *otro* idealizado, en ese objeto de amor se busca algo que no se tiene.

Se da entonces, lo que Antonio Aguirre Espíndola y Edmundo Vega Simont describen en su libro *Amor y saber; pasión por la ignorancia* (Aguirre y Vega, 1997) como *un juego de espejos*. Es decir, el Narcisismo no es una admiración por la imagen real de sí mismo o un egoísmo exacerbado (como pudiera ser la idea de Lipovetsky y otros); dicho de otra forma, no es un impulso obsesivo dirigido hacia la propia persona sino hacia un objeto inexistente que se presenta frente a nuestros ojos como deseo de completud, puede ser que la imagen del espejo refleje nuestra figura, pero ésta siempre será una figura idealizada:

“el amor siempre está dirigido a un otro, sea éste un semejante y/o la representación que se hace el sujeto de sí mismo. Se juega en el campo de una dialéctica simple bajo el signo de la alteridad, el enamorado ve en el objeto de amor no lo que éste es, sino la imagen idealizada que ha forjado del ser amado...lo que se ha instalado es un dispositivo especular, un juego de espejos... la demanda de amor es el pretexto que recubre imaginariamente el vuelco inexorable hacia el deseo de completud”³²

³¹ *Ibidem*, p.66

³² Aguirre Espíndola, A. y Vega Simont, E. *Amor y saber; pasión por la ignorancia*. México, Plaza y Valdés Editores, 1997, p.50,51

Vemos que el psicoanálisis, al igual que la fenomenología, se interesa por la relación del ser y su alteridad. Sin embargo, la diferencia principal entre estas dos corrientes de pensamiento la encontramos en que, mientras para la fenomenología el carácter simbólico asignado al *otro* deriva de su cercanía (de ahí la importancia de la mirada); para el psicoanálisis, en cambio, lo importante es la pérdida, es decir, algo que trasciende al rostro en tanto que no se expone a la vista; es más, se trata de algo que ya no existe.

La pérdida deriva de aquellas pulsiones primarias de carácter estrictamente sensual que fueron inhibidas antes de representar un obstáculo para el desarrollo de la cultura. Es durante la práctica con sus pacientes, cuando el psicoanalista distingue rasgos de este tipo de pulsiones que permanecen en nuestro comportamiento y que de vez en vez se manifiestan como signos de conducta. Así, por ejemplo, el concepto de transferencia entre analizado y analista nos da la pauta para ver, en las reacciones inconscientes del paciente, una muestra de las pulsiones inhibidas. Al caracterizar al analista como el objeto amado se vuelve a la angustia de la pérdida del *Otro* originario. La transferencia nos conduce, entonces, a pensar que el amor freudiano se basa en la vuelta un pasado remoto:

*"en la concepción freudiana del amor, encontrar el objeto de amor es repetir. Es decir, Freud ve la cara imaginaria de la transferencia y, en consecuencia, extiende su tesis al fenómeno amoroso"*³³

³³ *Ibidem*, p. 79,80

El amor resulta ser un estado en que ese *Otro* (con mayúsculas), que corresponde al Goce originario, se asimila como Falta a partir de la figura del *otro* (con minúsculas). En este sentido, el amor tiene una cualidad que lo distingue en todo momento: la insaciabilidad.

El amor busca lo que no se tiene (ver el epígrafe de Lacan en este apartado), y lo hace obsesivamente, sin tregua alguna. Es su destino no encontrar nunca lo buscado (que por otro lado es indefinible), y de ahí que no existan para él límites:

"El amor no se sacia en sí mismo, no es un fin, su aspiración parece quedar de lado cuando se posesiona del objeto amado, ...el amor no funda sus propios límites y, en ese sentido, es insaciable..."³⁴

Entre el ser amado y el que ama se da un juego de seducción-búsqueda, en donde el que busca (amante) nunca encuentra y el que seduce (amado) ofrece lo que nunca tendrá. El psicoanálisis propone de esta forma un concepto del amor no como realidad sino como metáfora de una época perdida:

"el otro del amor nos da lo que no tiene y le ofrecemos como garantía de compromiso nuestra carencia. Nunca, pues, se está seguro de que lo que nos dan sea signo de amor, como de que lo que damos también sea tomado como prueba amorosa... el amor es una mascarada al erotismo, un carnaval del Logos, una intriga palaciega que aspira al trono del imperio de los sueños; finalmente no es más que una metáfora"³⁵.

³⁴ Ibid., p.58

³⁵ Ibid., p.59,82

Una vez hecha esta revisión del discurso psicoanalítico en torno al amor, y con esto finalizado el análisis del discurso contemporáneo no sociológico sobre el tema; a continuación, se expondrán algunas de las problemáticas que se presentan para abordar al amor desde la sociología.

I.3 Trascendencia social del amor

I.3.1: la intimidad.

Si se considera el elemento de la complejidad, tendríamos que admitir también que los fenómenos en los cuales se objetiva el amor en la sociedad son igualmente complejos. En particular es importante hacer mención aquí de las condiciones en que se desarrolla la vida afectiva y cómo el amor trasciende su carácter individual para convertirse en un fenómeno social.

Al utilizar el término *intimidad* se hace referencia al espacio en donde se pueden desarrollar las relaciones amorosas, ese espacio implica fundamentalmente un proceso de comunicación y de consenso en donde se establecen reglas, fronteras o límites determinados por los actores que se involucran en una situación amorosa, que definen lo permitido dentro de la misma. A este respecto Anthony Giddens reflexiona en su obra *The Transformation of Intimacy* (Giddens, 1992):

"Defining personal boundaries is regarded as fundamental for a non-addictive relationship... Intimacy is not being absorbed by the other, but knowing his or her characteristics and making available one's own. Opening out to the other,

*paradoxically, requires personal boundaries, because it is a communicative phenomenon...*³⁶

Más adelante se tratará el tema del amor como comunicación, lo que me interesa por el momento subrayar es la primera parte de esta cita: la necesidad de establecer límites o fronteras personales para el establecimiento de una unidad interpersonal dentro de la relación de pareja. Si la cuestión radica en el amor en sí mismo; en los contextos de intimidad en general (el amor siendo sólo uno de ellos); o bien, en el proceso de gestación del fenómeno amoroso, todo esto constituye elementos sobre los cuales se tendrá que profundizar en el curso de esta investigación.

Por lo pronto se anota solamente que la idea de los sujetos que conservan su identidad, su autonomía e independencia al involucrarse en una relación particular con otra persona es un aspecto básico al hablar del fenómeno amoroso.

El hecho de que, al abordar la relación amorosa, se haga referencia al fenómeno más individual de una colectividad y al mismo tiempo al más colectivo de la vida individual nos remite a la discusión recurrente en teoría sociológica sobre el predominio del estudio de los actores o el de las estructuras. Es decir, la frontera entre lo individual y lo social, entre el dominio de lo público y lo privado, resulta ser siempre difusa cuando se comienza a

³⁶ (El definir límites personales es visto como un aspecto fundamental para una relación no-adictiva... Intimidad no es ser absorbido por el otro sino conocer sus características y hacerlas compatibles con las propias. "Abirse" al otro, paradójicamente, requiere de límites personales, porque se trata de un fenómeno comunicativo) Giddens, A. *The transformation of intimacy*. Stanford, Stanford University Press, 1992, p.93,94

hablar del encuentro amoroso. La pareja constituye la forma primaria (pero no por ello más sencilla en su estudio) dentro del entramado de relaciones sociales.

Erich Fromm al ver el problema de la situación unión-diferencia en el amor apunta lo siguiente:

*"en contraste con la unión simbiótica, el amor maduro significa unión a condición de preservar la propia integridad. El amor es un poder activo del hombre... lo capacita para superar su sentimiento de aislamiento y separatividad, y no obstante, le permite ser él mismo, mantener su integridad"*³⁷.

Esta apreciación se asemeja mucho a la de Alberoni, quien en su obra *Enamoramiento y amor* (Alberoni, 1996a) sostiene:

*"... el enamoramiento tiende a la fusión, pero a la fusión de dos personas diferentes. Para que exista se necesita la diversidad... cada persona individual, somos diferentes de todas las otras y lo sabemos; pero sólo en el enamoramiento nuestra individualidad irreductible es aprehendida y apreciada de manera total..."*³⁸.

Si lo propuesto por Fromm y Alberoni es válido para hablar acerca de la relación que se da al interior de una pareja, sus posiciones, aunque parecidas no son estrictamente análogas ya que, Alberoni no centra su atención en el amor sino en el proceso de enamoramiento.

³⁷ Fromm, E. *El arte de amar*. México, Ed. Paidós, 1996, p.30

³⁸ Alberoni, F. *Enamoramiento y amor*. Barcelona, Gedisa, 1996, p.40,41

Pueden distinguirse con fines metodológicos y analíticos tres formas de abordar el amor desde el debate sociológico: la primera tiene que ver con el amor como parte del sistema de valores, la segunda se refiere al amor como comunicación y la tercera da cuenta del fenómeno amoroso desde la discusión de la modernidad.

I.3.2: El amor y sus revoluciones.

"El amor, se presenta, casi siempre, como una ruptura o violación del orden social; es un desafío a las costumbres y a las instituciones de la comunidad"

Octavio Paz, *La llama doble*. México, 1993

La sociología comprensiva de Weber aborda ya el mundo afectivo como un problema que tiene que ver con los valores y que constituye un tipo específico de acción social.

Respecto a esta última, en *Economía y sociedad* Weber da la siguiente definición:

*"La acción social se orienta por las acciones de otros, las cuales pueden ser pasadas, presentes o esperadas como futuras... no toda clase de contacto entre los hombres tiene carácter social: sino sólo una acción con sentido propio dirigida a la acción de otros"*³⁹.

³⁹ Weber, M. *Economía y sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica, primera reimpresión, 1969, p.18,19

La tipología propuesta por Weber contempla cuatro tipos de acción social: 1) racional con arreglo a fines; 2) racional con arreglo a valores; 3) afectiva y 4) tradicional. (Weber, 1969:21).

Si bien esta clasificación contempla al mundo emotivo (en el que podríamos inscribir al amor), la acción afectiva no es desarrollada por Weber sino en ciertos aspectos concernientes al carisma (Cfr. Weber, 1969).

Sin embargo, la aportación weberiana con respecto al tema que abordamos aquí la podemos buscar no solamente en este tipo de acción social. Es más, el que Weber considere a los valores como parte iniciadora de conocimiento científico hace que la síntesis de la sociología comprensiva ponga a discusión la importancia del estudio de los valores en la teoría sociológica. Esto ha afectado la idea del estudio de fenómenos como el de los movimientos sociales.

¿A qué viene todo esto?. Quisiera discutir brevemente el fenómeno del amor dentro del estudio de los contextos valorativos. Para esto es pertinente regresar a lo que plantea Alberoni. Para él, las motivaciones de la acción amorosa conducen a la división amor-enamoramiento. El segundo de estos conceptos se define de la siguiente manera: *“el enamoramiento es el estado naciente de un movimiento colectivo de dos...”*⁴⁰. Los movimientos colectivos son entendidos como grandes transformaciones en los códigos valorativos que dan lugar a cambios importantes dentro de las instituciones sociales existentes. En este sentido, “el estado naciente” significa revolución, transformación, un

⁴⁰ Alberoni, F. Op.cit.2, p.9

cuestionamiento del marco social que hasta ese momento regía el accionar del hombre es, también, apostar, arriesgarse: *"es la revelación del ser que dice sí. No hay ningún motivo para la afirmación, ninguna garantía, pero lo hace..."*⁴¹.

Así, el enamoramiento puede ser comparado, por la exaltación que produce, con otros movimientos colectivos como son: revoluciones, movimientos sociales, etc. Sin embargo es pertinente hacerse aquí una pregunta, ¿este cuestionamiento valorativo al que se hace referencia es propio únicamente del enamoramiento o es en realidad característica de un tipo específico de amor?. Ésta es una de las principales interrogantes que permiten ahondar en la discusión de algunas de las tipologías del amor propuestas en diversos trabajos científicos.

De esta manera, el estado de exaltación y urgencia que Alberoni atribuye al enamoramiento, Giddens lo relaciona con una clase en particular de amor: el **amour passion**: *"... passionate love is marked by an urgency which sets it apart from the routines of everyday life with which, indeed, it tends to come into conflict..."*⁴²

No pretendo afirmar que lo que Giddens denomina *passionate love* sea o no radicalmente diferente al enamoramiento del que habla Alberoni. El que la ruptura sea considerada como un elemento anterior al amor en sí mismo no significa que el fenómeno que distinguen estos dos autores sea cualitativamente

⁴¹ *Ibidem*, p.37

⁴² (El amor pasional es marcado por una urgencia que lo aleja de las rutinas de todos los días con las que, ciertamente, tiende a entrar en conflicto). Giddens, A. *Op.cit.* , p.37

distinto. Lo que podemos encontrar aquí es el fundamento explicativo para un fenómeno que considero un referente importante en nuestro estudio del amor: la irrupción, el cambio que produce. La noción de enamoramiento permite dar cuenta de este proceso, en donde...

"... el Eros es una fuerza revolucionaria aunque limitada a dos personas; y en la vida, se llevan a cabo pocas revoluciones... el enamoramiento desafía las instituciones en el plano de sus fundamentos de valor... la nueva estructura desafía a la antigua radicalmente, la degrada a algo que carece de valor. Paralelamente funda la nueva comunidad sobre la base de un valor y un derecho absolutos y reorganiza alrededor de este derecho otra cosa"⁴³.

Pero, el argumento de Alberoni tiene cuidado en resaltar el hecho de que esta situación de enamoramiento no es perenne, es decir, se presenta de manera transitoria, como cualquier estallido revolucionario. Al cuestionar lo establecido rompe con las rutinas impuestas por las instituciones que le preceden, se rebela en contra de ellas para crear su propio código; pero llega un momento en que debe él mismo rutinizarse, pasar por un proceso de institucionalización, (en el sentido que Weber le daba a la institucionalización del carisma (Cfr. Weber,1969)). De esta manera, el estado naciente enamoramiento se transforma paulatinamente en lo que conocemos como amor. Así, el amor es visto como una especie de prolongación del enamoramiento activo. Alberoni se pregunta:

⁴³ Alberoni, F. Op.cit.2, p. 18,22,29

“¿El enamoramiento puede transformarse en un amor que conserva, durante años, la frescura de éste?”⁴⁴.

A lo que contesta:

“... Sí. Puede ocurrir cuando las dos personas llevan juntas una vida activa y nueva, aventurera e interesante, en la que descubren juntos cosas diferentes y luchan juntos contra las dificultades exteriores... se encuentran luchando hombro con hombro por un proyecto común... la energía creativa, fluida del estado naciente, se transforma así en estructura, en norma”⁴⁵

La posición de Alberoni representa en sí misma la construcción de un *tipo ideal* de relación de pareja; pero, por lo mismo, representa varios problemas: por un lado ¿qué pasaría si la respuesta a la última pregunta fuera un “no”?; ¿podría distinguirse los peligros y limitaciones de la relación amorosa al perder esta frescura original del enamoramiento?

Las muestras de relaciones que podrían llamarse patológicas (no en términos de Durkheim sino en su acepción común), nos enseñan que los fenómenos de exaltación podrían no irse institucionalizando en su sentido positivo en forma de amor, sino derivar en celos, lucha, codependencia o adicción. Estas son sin duda formas de relación que se presentan en la actualidad; pero que habría que develar si tienen o no que ver intrínsecamente con la idea universal del amor; o, si por el contrario, constituyen directamente la antítesis de la relación amorosa.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 131

⁴⁵ Alberoni, F. *Op.cit.* 1, p. 233

Esta discusión se retomará en otro capítulo; por ahora dejémosla como un cuestionamiento a la idea de amor de Alberoni. Otro cuestionamiento que podría realizarse con respecto al tratamiento del amor como movimiento colectivo es, precisamente, la noción de lo que es esta clase de movimientos.

En primer lugar, al considerar en una misma categoría a todo marco valorativo en cuestionamiento, se corre el riesgo de tratar a fenómenos de muy distinto orden como iguales: es decir, los movimientos colectivos incluyen casi todo: guerras, movimientos urbanos, campesinos, rompimiento con las instituciones del Estado, abandono del hogar, etc.

Si se quiere hacer un análisis profundo de las posibles transformaciones que, desde el ámbito de la realidad amorosa, producen resultados en otros niveles de la sociedad contemporánea. O si por el contrario, se busca indagar si las instituciones y formas de relación social que sufren rupturas y transformaciones a lo largo de la historia han ido cambiando la idea de amor; no se puede partir en nuestro análisis de que el amor se encuentra en todas partes en una diversidad tan grande de situaciones. Debe definirse primero qué es lo que caracteriza al fenómeno en sí mismo, que lo diferencia de otros ámbitos.

Es aquí donde puede hacerse uso de otras posiciones teóricas que también reflexionan sobre este tema dentro de las ciencias sociales; en particular desde la teoría sociológica. Dentro de ellas, destaca la idea de autorreferencialidad del amor que, curiosamente encontramos en dos de las teorías más discutidas en la actualidad por la comunidad de sociólogos, la teoría de sistemas de Luhmann y la teoría de la estructuración de Giddens.

I.3.3: El amor y su autorreferencialidad.

Anteriormente hablamos de los elementos de diversidad que conlleva la relación amorosa; sin embargo ahora quisiera considerar el otro extremo: la unidad que define al amor, la “idea universal del amor” que le da coherencia al discurso de lo amoroso.

Niklas Luhmann en su teoría de sistemas considera la *cerradura operacional* como parte constitutiva de la idea del amor. Esta característica se da únicamente en los sistemas autopoieticos:

“La teoría general de los sistemas autopoieticos exige que se indique con precisión la operación que realiza la autopoiesis del sistema y que de este modo delimita al sistema con respecto a su entorno. En el caso de los sistemas sociales, esto sucede mediante la comunicación”⁴⁶.

La evolución de la sociedad es vista como rasgo importante; pero no se habla aquí de una evolución cronológica de tipo lineal sino de la complejización operacional que sufre un sistema.

El amor, se analiza como un Medio de Comunicación Simbólicamente Generalizado (MCSG) que facilitan las posibilidades de comunicación. Luhmann los define de la siguiente manera:

⁴⁶ Luhmann, N. y de Georgi, R. Teoría de la sociedad. México, U. de G.-UIA, p.45

"...cuando hablamos de los MCSG, nos estamos refiriendo a instituciones semánticas que hacen posible que comunicaciones aparentemente improbables puedan realizarse con éxito, pese a ese escaso índice de posibilidad..."⁴⁷.

De esta manera, los MCSG convierten las probabilidades de "no" en probabilidades de "sí". Sin embargo, para ello necesitan de una semántica específica para cada uno de ellos, es decir, cada MCSG contiene un código propio por medio del cual realiza un proceso de selección y de motivación que hace posible la comunicación.

Hablando específicamente del amor, Luhmann comenta:

"Puede decirse que <el medio de comunicación> amor no es en sí mismo un sentimiento, sino un código de comunicación de acuerdo con cuyas reglas se expresan, se forman o se simulan determinados sentimientos... para el <medio de comunicación> amor el problema estriba en el carácter altamente personal de la comunicación que requiere el amor..."⁴⁸.

El problema de la comunicación en el amor requiere de un tratamiento más profundo; sin embargo, la autorreferencialidad del amor tiene que ver con lo que Luhmann expone en su teoría de la sociedad. Debe recalcarse sobre este aspecto, el hecho de que este autor considera que el amor llega a desarrollar una semántica propia a partir de esa evolución sistémica a la que nos referimos anteriormente. Es por eso también que deja de ser un sentimiento al volverse autorreferencial siendo que:

⁴⁷ Luhmann, N. *El amor como pasión*. Barcelona, Ed. Península, 1985, p.19

⁴⁸ *Ibidem*, p.21,22

"... el amor sólo es motivado por el amor: el amor se relaciona con el amor, busca el amor, crece y se desarrolla en la medida en que encuentra correspondencia en el amor y sólo puede realizarse como amor en el amor. La reflexividad se realiza en el amor...(asi), el amor se justifica a sí mismo como nexo de comunicación autorreferencial... no se ama a alguien por su belleza, sino que ese alguien es bello porque es amado"⁴⁹.

Hasta aquí, vemos que el aspecto de autorreferencialidad del amor es un elemento importante en el tratamiento del tema desde la perspectiva de la teoría luhmanniana; sin embargo, este aspecto lo comparten otros autores.

En la teoría sobre la sociedad de la llamada modernidad tardía, Anthony Giddens inscribe al amor dentro de lo que llama **relación pura**, que define de la siguiente forma:

"... a pure relationship has nothing to do with sexual purity... it refers to a situation where social relation is entered into for its own sake, for what can be derived by each person from a sustained association with another"⁵⁰.

Así, en primer lugar, la relación pura es autorreferencial, y en este sentido, Giddens coincide con la posición de Luhmann acerca de que el amor constituye un *sistema internamente diferenciado*.

Las relaciones puras, no dependen ya para su mantenimiento de factores externos a las mismas. El amor en este sentido, no se realiza como en otras

⁴⁹ *Ibidem*, p.33,48

⁵⁰ (una relación pura no tiene nada que ver con la "pureza sexual", se refiere más bien a una situación en donde una relación social es establecida por su beneficio propio, por lo que puede aportar cada persona a una asociación sostenida con otro), Giddens, A. *Op.cit.* , p.58

épocas siguiendo criterios externos como lo eran el social, el económico, las diferencias de culto religioso, raciales, de género etc., la época moderna exige un nivel de compromiso fuerte ya que la relación pura “*se busca sólo por lo que ella puede aportar*”⁵¹. Pero, en la historia, la demanda de relaciones puras es relativamente reciente. Existen periodos en que las convenciones externas han permeado la relación pareja de manera más fuerte que en otros, pero de alguna u otra manera determinan su existencia; siendo que, a lo largo de la historia, es difícil encontrar alguna época en donde no hayan influido en el establecimiento de lazos amorosos.

La proliferación de parejas homosexuales y los movimientos de liberación femenina han producido que, en la actualidad, la institución del matrimonio se conciba de una manera radicalmente distinta. Hoy en día si no es por el amor gran cantidad de matrimonios no tienen asegurada su duración.

Si se considera que el tipo de *relación pura* se establece sin otra motivación que lo que de ella misma se pueda obtener, este hecho presupone la *entrega y compromiso* de los contrayentes, Giddens define a la persona entregada en el seno de una relación íntima como:

“... alguien que reconociendo las tensiones inherentes a una relación en su forma moderna, está no obstante dispuesto a no perder la oportunidad de mantenerla (y a aceptar que sus únicas recompensas serán las propias de la relación misma)”⁵².

⁵¹ Giddens, A. *Modernidad e identidad del Yo*. Barcelona, Ed. Península, 1997, p. 34

⁵² Giddens, A. *Op.cit.2*, p. 120

Lo que supone la autorreferencialidad de la relación amorosa es que ésta corre numerosos peligros en cuanto a su ruptura (la proliferación del número de divorcios y separaciones lo comprueba); sin embargo, los lazos que crea también son más fuertes de lo que eran en otras épocas. En este trabajo, se compartirá la tesis de la autorreferencialidad sobre todo en torno a la discusión de las transformaciones de la modernidad, situando esta posición dentro de un debate que ha ocupado gran parte de la discusión entre algunas corrientes teóricas dentro de la sociología en respuesta a aspectos propios de la filosofía posmoderna.

Entre las posibilidades que se abren para el desarrollo de las relaciones afectivas de la actualidad; la *relación pura* produce importantes fenómenos. Uno de los que considero más importantes es que el individuo se hace consciente de la posible terminación del lazo que lo une con otra persona, por eso debe tratar de desarrollar compromisos de respeto y más aún de autonomía y democracia al interior de la propia relación amorosa.

I.3.4: Las relaciones afectivas en la modernidad tardía.

Con lo hasta aquí planteado se tiene ya una idea general de los problemas a desarrollar en los siguientes capítulos; sin embargo, no se ha dado respuesta a la pregunta inicial ¿por qué estudiar el amor?.

Encuentro necesario plantear aquí las líneas teórico-metodológicas que fundamentan y dan cohesión a la presente investigación, para ello se desarrollará en los siguientes dos apartados el *por qué* y el *cómo* de nuestro

trabajo. Podrá desentrañarse así la validez de un estudio que, desde la complejidad, se acerque al tratamiento del tema del amor de pareja en la sociedad de fin de siglo. También es importante establecer que nuestro universo de estudio tiene que ver con el acercamiento teórico a sociedades de tipo urbano y particularmente a problemas que son característicos de clases medias o medias altas.

Los últimos elementos que hemos abordado, nos muestran que los reclamos de la modernidad no solamente pueden ser analizados desde los planos económico o político, sino que se presentan también en contextos más elementales de la vida cotidiana. De esta forma, sigamos a Giddens cuando dice que:

"...the possibility of intimacy means the promise of democracy... the structural source of this promise is the emergence of the pure relationship... in the arena of personal life, autonomy means the succesful realisation of the reflexive project of self..."⁵³.

Los contextos en donde se desarrolla la vida amorosa, aunque pudieran parecer en una primera instancia poco importantes para dar cuenta de lo social; al ser uno de los referentes más inmediatos en el proceso en que los actores sociales se relacionan con otros y, por extensión, producen y reproducen instituciones, su estudio resulta muy revelador para hacer un diagnóstico sociológico de estructuras sociales más complejas.

⁵³ (la posibilidad de intimidad significa la promesa de democracia... la fuente estructural de esta promesa es la emergencia de la relación pura... en la arena de la vida personal, la autonomía significa la exitosa realización del proyecto reflexivo del yo). Giddens, A. *Op.cit.* 1, p.188,189

Algunas de las argumentaciones más importantes que se desarrollarán en capítulos subsecuentes tienen, como uno de sus principales ejes, la idea aportada desde la teoría de la estructuración acerca del papel reflexivo de los actores y del concepto de la *doble estructura*.

Giddens introduce estos conceptos para romper con una vieja discusión que contraponía por un lado la macrosociología (ligada al objetivismo), y por el otro la microsociología (ligada al subjetivismo).

La macrosociología es identificada no con individuos particulares (y sus acciones cotidianas); sino con estructuras generales y externas que *determinan* la perpetuación de instituciones. Es decir, no se atiende a las prácticas y rutinas de los agentes sociales como medio de explicación de aquellas otras prácticas ya sedimentadas en la sociedad.

El actor lego es así despojado de su capacidad reflexiva con respecto a los eventos de los que él mismo es partícipe. Así pues, la macrosociología se olvida de las prácticas cotidianas en su afán por centrar su discusión en el nivel estructural; olvida también el hecho de que, para que toda institución permanezca en el tiempo, debe haber agentes que actúen día con día.

Por otro lado, la microsociología tampoco da cuenta de estas rutinas de una manera integral, ya que desde la posición subjetivista los investigadores sociales abordan únicamente los factores de carácter interno al individuo

(motivos o elementos inconscientes), así como interacciones en contextos de co-presencia muy reducidos.

Es a partir de esto que Giddens propone como alternativa la dualidad de estructura; donde este dualismo micro vs. macro debe ser superado en tanto que las prácticas de los agentes realizadas día a día no pueden ser desvinculadas con el nivel de reproducción institucional. Los agentes así, a través de sus rutinas, contribuyen no únicamente a la producción, sino también a la reproducción de las estructuras. En palabras de este autor:

“... la fijeza de las formas institucionales no existe a despecho de los encuentros de la vida cotidiana, ni fuera de estos, sino que está envuelta en esos encuentros mismos...”⁵⁴.

La teoría de la estructuración, al contemplar los dos niveles: el estructural y el del actor; puede ser de gran utilidad al profundizar acerca de las relaciones afectivas (como el amor de pareja); las relaciones que se establecen en torno a la pareja pueden permitirnos hablar tanto de cómo el amor considerado como un conjunto de prácticas rutinizadas puede alterar profundamente las instituciones políticas, económicas, culturales de las sociedades contemporáneas; o bien, cómo estas instituciones inciden directamente en el accionar de los involucrados en una relación amorosa.

El estudio del mundo afectivo, aquel que incide en los sujetos dentro de sus contextos íntimos de vida, deja también de ser un problema que se refiera únicamente a la conciencia individual (y por ello deja de ser exclusivo de la

psicología), ya que, en el establecimiento de tal o cual posición con respecto a los demás agentes en el trato cotidiano interviene el elemento consciente y reflexivo, aspecto que no podría desarrollarse fuera de la convivencia en sociedad.

Consideremos finalmente la idea de estructura propuesta por Giddens, para él...

“... las estructuras no deben conceptualizarse simplemente imponiendo coerciones a la actividad humana, sino en el sentido de permitirla”⁵⁵... estructura se entiende siempre como una propiedad de sistemas sociales... pero no ocurre que los actores creen sistemas sociales: ellos los reproducen o los transforman, y recrean lo ya creado en la continuidad de su praxis...”⁵⁶.

Por todo lo anterior, considero que la investigación realizada por la sociología acerca de las sociedades contemporáneas debe ocuparse del estudio de estas “microsituaciones” de carácter afectivo con base en la dualidad de estructura en donde...

“... las instituciones sociales no se explican como agregados de <microsituaciones>... (pero), por otro lado, pactos institucionalizados de conducta se entretajan profundamente aun en la más efímera y limitada de las <microsituaciones>...”⁵⁷.

⁵⁴ Giddens, A. *La constitución de la sociedad*. Buenos Aires, Amorrortu, 1995, p.350

⁵⁵ Giddens, A. *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires, Amorrortu, 1993, p.164

⁵⁶ Giddens, A. *Op.cit.*3, p.201

⁵⁷ *Ibidem*, p.172,173

De esta forma, el retomar lo propuesto por Giddens acerca de la doble estructura, nos permite considerar como válido (e incluso necesario) que la sociología se haga cargo del tema del amor en su búsqueda de explicaciones para la multiplicidad de contradicciones y fenómenos sobre los que tradicionalmente ha reflexionado, y que, además, busque estas explicaciones no únicamente por medio del desarrollo de preocupaciones que pudieramos llamar clásicas o recurrentes en sus discusiones, sino que pueda también reflexionar acerca de la época en que vivimos y sus nuevas problemáticas.

Si el amor no nos permitiera hablar sobre las sociedades contemporáneas, no tendría sentido su tratamiento desde una investigación sociológica. Así pues, en el desarrollo de esta tesis se tendrá siempre como referente no solamente las teorías actuales que dan fundamento a los argumentos que se exponen, sino en sí mismos los fenómenos que se presentan en sociedades altamente complejas y en constante transformación.

La intención es, ante todo, abordar el fenómeno amoroso desde la sociología, sin que esto quiera decir que no se contemplen elementos desde los cuales se ha discutido el tema por otras disciplinas. Sin embargo, lo que le dará sentido a los argumentos que se plantearán será situar siempre la discusión con base en fenómenos que permitan hablar de la organización, constitución y transformación de las sociedades actuales.

I.3.5. La relación amorosa como fenómeno complejo.

Si la teoría de la estructuración de A.Giddens nos permitió justificar el por qué de nuestro estudio, todavía nos resta una pregunta metodológica básica: ¿cómo abordaremos el problema del amor-pasión?; ¿en qué perspectiva teórico-metodológica se ubica nuestro acercamiento al tema de las relaciones de pareja contemporáneas?

La respuesta inmediata a esta dos preguntas puede formularse de la siguiente manera: analizaremos el tema del amor-pasión contemporáneo desde el paradigma de la complejidad propuesto por Edgar Morin. Dicho lo anterior, a continuación se expondrán brevemente las ideas fundamentales que nos llevaron a establecer el vínculo entre el amor-pasión y el pensamiento complejo. Empecemos por desarrollar ¿qué es la complejidad?.

En primer término, valdría decir que la obra de E.Morin parte del desarrollo de la cibernética y de la teoría de sistemas para proponer una nueva metodología *integradora* del conocimiento científico, el cual, a su juicio, es actualmente simplificado y mutilado por la extremada especialización disciplinaria. Por esta razón, el interés por la complejidad es entendido como una reacción en contra de la lógica imperante en la ciencia desde el periodo de la Ilustración:

“La metodología dominante produce oscurantismo porque no hay más asociación entre los elementos disjuntos del saber... si el pensamiento simplificante se funda sobre la dominación de dos tipos de operaciones lógicas: disyunción y reducción,

ambas brutalizantes y mutilantes, los principios del pensamiento complejo, entonces, serán necesariamente los principios de distinción, conjunción e implicación. La complejidad es el tejido de eventos, acciones, interacciones, retroacciones, determinaciones, azares, que constituyen nuestro mundo fenoménico, se presenta con los rasgos inquietantes de lo enredado, de lo inextricable, del desorden, la ambigüedad, la incertidumbre. La dificultad del pensamiento complejo es que debe enfrentar lo entramado, la solidaridad de los fenómenos entre sí, la bruma, la incertidumbre, la contradicción”⁵⁸

Podemos distinguir en esta primera definición del concepto de complejidad, por una parte, una voluntad de no-mutilación del saber y, por otra, una preocupación por el tratamiento de zonas “olvidadas” por el conocimiento científico tradicional como son: la contradicción, la incertidumbre, el desorden.

Morin distingue en la racionalidad científica un principio *ordenador* que reduce la realidad y la transforma en fenómenos simples, es decir, se construye objetos de estudio con el fin de hacer asequibles fenómenos que se relacionan infinitamente unos con otros. De esta forma, la ciencia genera un pensamiento reduccionista que se rige bajo el segundo principio de la Termodinámica. Dicho de otra manera, el quehacer científico opera bajo el principio de la entropía, o sea, degrada y separa el conocimiento transformándolo en unidades elementales “manejables” o “abordables”. Este proceso contribuyó al avance de la racionalidad científica de los dos últimos siglos y no deja de ser importante para entender nuestra época actual; sin embargo, para Morin, la parcelización y disyunción del saber es insuficiente para el desarrollo futuro, teórico-epistemológico, de las ciencias.

⁵⁸ Morin, E. *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona, Gedisa, 1994, p.31-33, 110

Uno de los principios fundamentales del pensamiento complejo es aquél que Morin define como *principio dialógico*. A partir de la idea de diálogo, de asociación, el paradigma de la complejidad plantea la posibilidad de abordar analíticamente el problema de los contrarios, de la paradoja. El principio dialógico no es un intento por desconocer la contradicción, sino más bien un esfuerzo por demostrar que las oposiciones son complementarias. A propósito de este principio escribe lo siguiente:

“Orden y desorden son dos enemigos: uno suprime al otro, pero, al mismo tiempo, en ciertos casos, colaboran y producen la organización y la complejidad. El principio dialógico asocia dos términos a la vez complementarios y antagonistas... la complejidad es la unión de la simplicidad y de la complejidad; es la unión de los procesos de simplificación que implican selección, jerarquización, separación, reducción, con los contra-procesos que implican la comunicación, la articulación de aquello que está disociado y distinguido, la complejidad se halla en el corazón de la relación entre lo simple y lo complejo porque una relación tal es, a la vez, antagonista y complementaria”⁵⁹

Más adelante se desarrollará cómo este principio dialógico opera también entre tradiciones o escuelas de pensamiento en la sociología. Por lo pronto apuntemos solamente que, a lo largo de nuestro análisis del amor-pasión, intentaremos llevar a la práctica la comunicación entre elementos contradictorios y opuestos.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 106, 143, 144

Veamos ahora el segundo principio de la complejidad: el *principio hologramático*. Éste parte de considerar que la realidad opera como un holograma, es decir, que cada una de sus partes contiene el todo y que ese todo no puede ser concebido sin sus partes. En palabras de Morin el principio hologramático es definido de la siguiente forma:

“No solamente la parte está en el todo, sino que el todo está en la parte. La idea, entonces, del holograma, trasciende al reduccionismo que no ve más que las partes, y al holismo que no ve más que el todo...Tenemos conocimientos simples que no ayudan a conocer las propiedades del conjunto, no solamente la parte está en el todo, ¡el todo está en el interior de la parte que está en el interior del todo!”⁶⁰

Si queremos seguir este principio debemos impedir la parcelación del conocimiento, debemos combatir la falta de comunicación entre las partes. Pero debemos estar conscientes de que tampoco podemos caer en análisis generalistas, eclécticos o vacíos. En resumen, el estudio de las partes también nos habla de cómo éstas se integran y se comunican en un todo complejo, a pesar de sus diferencias; además, estas diferencias no dejan de existir al asociarse unas con otras. Morin no nos invita a destruir fronteras sino a dejar de ponerlas en primer plano, esto con el fin de analizar aspectos contradictorios de la realidad que nos permitan construir explicaciones complejas. Así, la atención pasa de las fronteras al núcleo.

El tercer principio de la complejidad es el de la *causalidad recursiva*. Éste es, de los tres, el que se relaciona más directamente con las teorías sistémicas y de la información. La causalidad recursiva considera a los fenómenos

complejos como *auto-eco-organizados*. Esto último implica que la comunicación entre aspectos dispersos de la realidad se da a partir de las ideas de orden y desorden que actúan de manera simultánea y paralela. Además, la causalidad recursiva integra los principios de la entropía (degeneración/disyunción) con los de la neguentropía (regeneración/organización).

A partir del concepto de causalidad recursiva, Morin plantea una teoría de los sistemas abiertos en donde sistema y ambiente no sólo se comunican sino que se incluyen, se abarcan mutuamente⁶¹. La complejidad, según esta óptica, es una relación paradójica en donde aquello que fue tomado del ambiente y degenerado para la asimilación del sistema, tiene que ser regenerado y organizado autónomamente desde el interior del mismo:

“La única manera de luchar contra la degeneración está en la regeneración permanente, dicho de otro modo, en la aptitud del conjunto de la organización de regenerarse y reorganizarse haciendo frente a todos los procesos de desintegración”⁶²

Así, un sistema complejo funciona tanto entrópica como neguentrópicamente. Es decir, se producen irritaciones en el sistema generadas por su ambiente y visceversa; pero esto hace que se de una organización estructural interna y una interdependencia entre degradación y regeneración que se repite sin cesar. Eso

⁶⁰ *Ibidem*, p.107,125

⁶¹ Esta noción de sistemas abiertos se opone a la de los sistemas autopoieticos formulada por N.Luhmann, a lo largo de nuestro trabajo analizaremos en qué consiste la cerradura operacional de los sistemas. Digamos ahora solamente que si nos situamos en el paradigma de la complejidad podemos incluso referirnos a los sistemas autopoieticos desde los sistemas abiertos ya que la complejidad no rehuye la contradicción.

⁶² *Ibidem*, p.126

es el “bucle” articulador de los sistemas abiertos que funcionan de manera paradójica bajo los principios de orden/desorden y neguentropía/entropía.

Una vez analizados, a grandes rasgos, los principios de la complejidad planteados por Morin, podremos ahora introducir cuáles serán las implicaciones de este método para el tratamiento del fenómeno *amor-pasión* de nuestra época.

En primer lugar, al considerar al amor-pasión como un objeto de estudio construido desde la racionalidad científica, estaremos haciendo referencia a la necesidad de apertura comunicativa entre disciplinas para su tratamiento analítico. Bajo la perspectiva de la complejidad, ninguna ciencia puede imponerse de manera totalizadora sobre las demás ya que “la totalidad es la no verdad”⁶³. Así, aunque nuestro estudio utilice mayoritariamente algunas teorías o ideas propias de la sociología contemporánea, no podemos dejar de lado el principio dialógico que las relaciona con las aportaciones de otras ciencias en el análisis de la pareja urbana contemporánea. Reconociendo dicha relación de distinción/complementariedad entre los saberes, recurrimos también a la historia, la filosofía y el psicoanálisis para entender al amor-pasión en tanto fenómeno complejo.

Dado lo anterior, los trabajos de F.Fournier (Fournier, 1993), así como los de G. Duby (Duby,1992) y O. Paz (Paz, 1993) nos sirvieron para considerar al amor-pasión occidental como un proceso socio-histórico. Nuestro interés por explicar la complejidad de las relaciones afectivas en sociedades urbanas de

⁶³ *Ibidem*, p.137

finales del siglo XX nos llevó a presentar los modelos de relación de pareja que antecedieron e incidieron en la conformación del tipo ideal de pareja liberal moderna que se expresa en la forma de *relación pura*. Se podría decir que la relación de pareja ha transitado por tres grandes etapas antes de llegar al modelo característico de la sociedad industrial moderna. Dichas etapas son:

- a) Amor cortés (siglo XII d.C.)- Etapa de origen de la noción occidental del amor cuyos impulsores fueron los *Troubadours* de la región Provenzal europea.
- b) Amor romántico (siglos XVII-XIX d.C.) .- Etapa en la que se integra la sexualidad a la noción de amor. La pasión se erige como fundamento de la relación de pareja.
- c) Amor moderno (Finales del siglo XIX-siglo XX).- El amor se desliga del matrimonio perdiendo así su referencia institucional. Se dan movimientos sociales que centran sus demandas en un cambio en los estilos de vida íntimos.

El amor-pasión es también un tema que tiende puentes de debate entre la filosofía y la sociología. Nuestro interés por abarcar dos escuelas de pensamiento filosófico contemporáneo (la fenomenología a través de A. Finkielkraut y la filosofía posmoderna a través de G.Lipovetsky) es muestra de la voluntad de integración de saberes. La sociología puede dialogar y debatir tanto con la idea posmoderna de la incomunicación y el narcisismo contemporáneo como con los problemas de otredad señalados por la filosofía fenomenológica. El diálogo no significa sin embargo la unificación sino la asociación y relación de saberes dispersos.

Por su parte, el psicoanálisis también ha reflexionado sobre la importancia simbólica del amor, sobre el significado de las nociones de narcisismo y del

otro como Falta. A través de estos conceptos psicoanalíticos (introducidos por S.Freud y retomados por sus sucesores, entre los que destaca J.Lacan) se puede incluso llegar a plantear una integración disciplinaria acerca del amor-pasión que incluya saberes propios de la filosofía, de la psicología y de la sociología ya que sólo abriendo los conceptos podremos seguir la invitación de Morin para la no-parcelización del conocimiento.

Por otra parte, a propósito de los principios de causalidad recursiva y hologramático, podemos afirmar que en el amor-pasión existe una relación paradójica de unidad-diferencia en la que el todo y las partes se contienen mutuamente. Los miembros de una pareja construyen una relación *sui géneris* que depende de lo que cada uno de los dos pueda aportar al otro y, al mismo tiempo, su vida en pareja se puede ver como un todo que se define de manera autónoma. Así, la autorreferencialidad se presenta como un aspecto constitutivo del amor contemporáneo.

La comunicación al interior de la pareja es también uno de los elementos que nos permiten concebir al amor como un fenómeno complejo. Esto debido a que la comunicación ha sido un tema que se presenta de forma paralela al amor en la discusión propia de diversas disciplinas y teorías. Por eso, en la última parte de nuestro trabajo, abordaremos el proceso comunicativo entre amantes como fenómeno que da cuenta de la complejidad del amor. Con este propósito se integrarán elementos provenientes de las teorías de la comunicación de masas (R.Gubern), de la teoría sociológica contemporánea (N.Luhmann, U. Beck y E. Beck Gersheim; A.Giddens; L. Jamieson; E.Goffman), del psicoanálisis (J.G.

Lemaire), así como de estudios que abordan la historia contemporánea del amor (S.Seidman, C.Gurméndez).

En resumen, a lo largo de los siguientes capítulos se analizará el amor-pasión como una relación que involucra los principios básicos de la complejidad expuestos por E.Morin. Esta manera de acercarnos a nuestro tema nos permitirá *tender puentes* entre los conocimientos generados por distintas escuelas de pensamiento que se han ocupado del análisis científico de la pareja urbana contemporánea. A través de temas como la unidad en la diferencia, el discurso de la *relación pura* o la comunicación entre amantes, se pretende abrir fronteras entre saberes hasta ahora dispersos.

II. El papel de la paradoja en el estudio del amor.

*"Las paradojas son el camino de la verdad.
Para poner a prueba la realidad, debemos
verla sobre la cuerda floja. Cuando las
verdades se convierten en acróbatas, podemos
juzgarlas"*
Oscar Wilde

*"Las teorías no saben convivir unas con
otras. Nosotros no sabemos, en el plano de
las ideas, convivir verdaderamente"*
Edgar Morin. **Introducción al pensamiento complejo.**

Antes de empezar a hablar de las relaciones amorosas de nuestro tiempo y su condición paradójica, debemos hacer una reflexión básica: ¿por qué se considera importante hablar de la *paradoja* como categoría analítica para el estudio del amor?, y más aún, ¿qué significa para nosotros este término?

Para dar respuesta a dichas interrogantes es necesario tomar en cuenta, nuevamente, los principios del *pensamiento complejo* desde los cuales abordamos nuestro objeto de estudio (ver I.3.5.). En su libro *Ciencia con consciencia* Edgar Morin nos dice lo siguiente acerca del análisis de la complejidad (Morin, 1984):

"La totalidad es la no-verdad, el principio de complejidad no sólo impide toda teoría unificadora, sino que reconoce la imposibilidad de eliminar la contradicción, la incertidumbre, lo irracionalizable"⁶⁴

⁶⁴ Morin, E. *Ciencia con consciencia*. Barcelona, Ed. Anthropos, 1984, p.23

Partimos pues del hecho de que el amor-pasión, como fenómeno complejo, tiene elementos contradictorios, inciertos e irracionalizables. No obstante, el paradigma de la complejidad propuesto por E. Morin no considera que dichos aspectos sean un obstáculo para su análisis científico. Por el contrario, aquéllos que pretendan construir un objeto de estudio desde la complejidad deberán realizar un esfuerzo de integración de los distintos planos desde los cuales pueden abordarlo.

Esa integración no significa sin embargo un intento por llegar a una unificación totalizadora, es decir, no se pretende llegar a "unir contrarios" para integrarlos en un *Todo* homogéneo. Morin nos invita, más bien, a considerar que la realidad se nos presenta ya de por sí de manera sumamente parcial como para que además la estudiemos con criterios analíticos "fragmentarios" que nos impidan abordarla en su complejidad.

El problema de la paradoja se inscribe entonces en la condición contradictoria del amor-pasión contemporáneo. La paradoja no es una mera oposición de aspectos ambivalentes que se presentan en una realidad determinada, sino cómo éstos actúan simultáneamente para modificarla. Así, la complejidad de la sociedad contemporánea nos invita a ver en la relación amor-pasión un conjunto de fenómenos que se pueden analizar desde el estudio de sus distintas dicotomías paradójicas. Tengamos pues en cuenta que desde distintas disciplinas y tradiciones teóricas se propone el tratamiento del tema amoroso con base en relaciones entre conceptos ambivalentes como son: unidad-diferencia; comunicabilidad-incomunicabilidad; egoísmo-altruismo;

socialización-narcisismo; individuo-colectivo; tradición-modernidad; exclusión-inclusión.

El objetivo de los siguientes dos capítulos es profundizar sobre lo paradójico de la relación amorosa contemporánea desde una discusión teórica sobre algunos de los fenómenos que caracterizan a la vida afectiva de nuestros días. Al realizar esta tarea, nos encontramos curiosamente con una paradoja más: el análisis puede ser planteado al mismo tiempo desde el problema del actor y del sistema.

Frente a la división analítica actor-sistema, los autores que reflexionan acerca de la llamada sociología del conocimiento se dividen, tomando partido entre estas dos grandes posibilidades que en su oposición evolucionan también de forma paralela. Así pues, la paradoja surge desde el primer momento en que queremos aprehender, utilizando las herramientas conceptuales sociológicas, alguna parte de la complejidad de las sociedades contemporáneas.

En las conclusiones de este estudio se retomará la argumentación acerca de la pertinencia del empleo de las paradojas como elemento importante del análisis teórico de la sociología. Pero, empecemos ahora revisando algunas de ellas que, en particular, nos son de utilidad para el manejo del tema de la relación amor-pasión contemporánea.

II.1. La unidad en la diferencia.

II.1.1: La teoría de sistemas y la inversión de la óptica unidad-diferencia.

“ La unidad del código (del amor) postula la unidad del sistema social de las relaciones íntimas, y la unidad de este sistema es la unidad de la diferencia”

N. Luhmann. **El amor como pasión.**

Como ya se ha dicho, la sociología contemporánea se puede ver de una manera muy general como una serie de escuelas, tradiciones y posturas teórico-metodológicas que toman partido dentro de la oposición actor-sistema.

En el análisis teórico actual, podemos distinguir posturas como el interaccionismo simbólico de G.H. Mead o de E.Goffman, la fenomenología de lo social de A.Schutz, la doble hermenéutica de A.Giddens, todas ellas inclinadas por el lado del estudio del sujeto social (algunas veces denominado actor, actor lego, agente social, entre otros términos utilizados por estas escuelas de pensamiento). Y, por otro lado, se encuentra la postura que ve en el sistema una forma de explicación que se aleja de una visión subjetivista de los fenómenos sociales. Así, la teoría de sistemas de T.Parsons y, principalmente, la de N.Luhmann se oponen al estudio de lo social desde el actor.

Ante esta división de la reflexión conceptual actual de la sociología, vemos que los especialistas en teoría sociológica se sienten obligados a tomar una u otra postura, criticándola, defendiéndola, comparándola con su contraparte;

dicho de otra forma: se trabaja argumentando su validez o invalidez para explicar a este vasto universo que se define como "lo social".

Tomando en cuenta lo anterior, para muchos sociólogos contemporáneos, el hacer un análisis que, sin intentar ser un estudio comparativo que demostrase la pertinencia de alguno de los dos lados de esta diferencia de origen, buscara explicar una parte de lo social desde ambas ópticas (la sociología del actor y la del sistema), resultaría una grave falta al rigor conceptual, o bien un eclectisismo simplista. Sin embargo, si ese análisis parte de la idea de la complejidad y la paradoja se puede analizar a actor y sistema desde la idea de la distinción, es decir, se puede considerar esta relación como una diferenciación funcional en donde se marquen los dos lados de la observación. En este sentido, lo paradójico no es la oposición de teorías sino cómo éstas se presentan para explicar un mismo fenómeno complejo. Se parte entonces de una valoración de la riqueza de enfoques no sólo diferentes sino incluso contradictorios.

Así, aunque el actor y el sistema permanecen siendo unidades funcionales diferenciadas (que por otra parte no se determinan causalmente), no podríamos entender la complejidad de lo social sin dar cuenta de cada uno de los dos referentes de observación, ya que uno actúa de la mano y simultáneamente al otro como el medio sin el cual la oposición no podría ser percibida. De esta manera, cuando hablemos de la unidad en la diferencia desde la teoría de sistemas y posteriormente tratemos el problema de la *otredad* desde la fenomenología, no pretendemos solapar teorías sino plantear cómo ellas pueden ser empleadas de forma paralela en el análisis de un fenómeno complejo.

En el caso del amor, la relación de pareja se vuelve también una unidad funcional marcada por una distinción, creando una situación paradójica. Pero vayamos por partes: ¿A qué nos referimos cuando se habla de la *unidad en la diferencia*? Para desarrollar dicho término, utilizaré como base la teoría de sistemas de Niklas Luhmann, ya que es en ella donde se hace referencia a este concepto.

En primer lugar, habría que mencionar que el trabajo teórico de N.Luhmann renuncia a la explicación de lo social a partir de la acción del actor. Para él la fenomenología y las demás escuelas y tradiciones sociológicas que privilegian al sujeto y que, incluso hablan de la *intersubjetividad*, confunden en su análisis las operaciones básicas que definen a lo social con aquéllas que definen lo psicológico.

Si la operación que define lo subjetivo es la conciencia y, por otra parte, lo que define a la sociedad es la comunicación; entonces tenemos dos sistemas que a pesar de las distintas relaciones que puedan establecer entre sí, son funcional y operacionalmente diferenciados. Así, cada sistema se vuelve *individual* si tomamos en cuenta la unidad que lo define y, por otro lado, no puede rebasar sus propias operaciones. Dicho de otro modo, si cada conciencia es una unidad diferenciada no puede rebasar este límite en una relación que abarque a las demás. He aquí lo que Luhmann argumenta en contra de los análisis de la llamada *intersubjetividad*:

"... la <<intersubjetividad>> sirve para introducir en una teoría que parte de la subjetividad de la conciencia algo que ésta no puede concebir: <<inter>> y <<sujeto>>. De este modo, en un mismo movimiento, se está anulando el concepto de sujeto y apelando a un fundamento teórico que de ningún modo se ofrece, sino sólo se insinúa... el problema de la intersubjetividad se plantea sólo en el contexto y terminología de la teoría sujeto; pero exhorta implícitamente a abrogar esta misma teoría. El <<inter>> contradice al <<sujeto>>; o dicho con más exactitud: cada sujeto tiene su propia intersubjetividad..."⁶⁵

De lo anterior, podemos concluir que, al menos según esta posición teórica, la subjetividad de la conciencia marca un límite que no permite inducir lo social de lo que se presente en ella, pero que tampoco permite explicar una conciencia por su relación con otras. En este sentido, se habla de sistemas autopoieticos (ver capítulo 1). Lo que le interesa a Luhmann no es partir de los elementos comunes a los sistemas, sino entender la relación que se crea entre ellos partiendo de la idea de *distinción*.

La distinción separa y diferencia dos sistemas estableciendo su cerradura operacional y, al mismo tiempo permite que se de una doble observación : la heterorreferencia y la autorreferencia. La distinción sirve entonces, de manera general, para marcar los dos lados divididos por ella: el sistema y el entorno. Bajo esta noción, lo social y lo subjetivo, en tanto sistemas autopoieticos, es decir, sistemas cuyas operaciones funcionales son distintas y creadas por el propio sistema, no se determinan uno al otro sino que establecen relaciones de tipo *irritación*. Los dos se observan entre sí y se autoobservan; pero no se traslapan o se confunden.

⁶⁵ Luhmann, N. *Complejidad y modernidad; de la unidad a la diferencia*. Madrid, Ed. Trotta, 1998, p.32

Vemos entonces que la teoría de sistemas no parte de una supuesta unidad que integra al actor con lo social; sino, por el contrario, parte de la noción de diferencia operacional que contribuye a que los sistemas, en tanto constituyentes de una de las dos partes de la distinción, construyan a la vez su propia unidad. Es decir:

"... la teoría de sistemas se interesa por las relaciones entre la reproducción autopoietica del sistema (producción y conservación de la unidad) y la observación de estos y otros contenidos por medio de distinciones...(pero) la unidad sigue siendo más débil que la división. Vivimos instalados en la diferencia, no en la unidad..."⁶⁶.

Pero ¿qué implicaciones teórico-metodológicas importantes conlleva el ver a la unidad desde la diferencia y no a la diferencia desde la unidad? En primer término, recordemos el problema propuesto por la fenomenología de Finkelkraut acerca de la exclusión a partir de la incorporación anterior de ciertos grupos a un todo social homogéneo. En este caso, para demostrar y marcar la diferencia se da primero una unidad. Es decir, bajo la perspectiva del sujeto, la unidad antecede a la diferencia.

Sin embargo, aún cuando parece que, al menos en este tópico, el análisis fenomenológico y el sistémico se distancian en forma radical; si hacemos un análisis profundo de las dos posturas, vemos que estos aparentes obstáculos epistemológicos que nos impedirían reflexionar en paralelo sobre el enfoque

⁶⁶ *Ibidem*, p. 25,33

que pone el actor en el centro y el de los sistemas, no son tan fuertes como parecen serlo.

En primer lugar, habría que decir en favor del enfoque subjetivista que, aún y cuando la unidad ocupa una posición hegemónica para la integración o exclusión social, la diferencia de costumbres, formas de ser, sentir y actuar se da por entendida. Ilustremos esto con uno de los ejemplos proporcionados por la fenomenología de Finkelkraut que se revisaron en el capítulo anterior:

En el caso del problema judío en Europa, se dijo que, antes de su separación y segregación, había existido un proceso importante de incorporación de este grupo étnico-religioso a la sociedad europea decimonónica como nunca se había dado en la historia. Aún y cuando los europeos de finales del siglo XIX se acostumbraron al hecho de la presencia judía, se tenían bien claro que este grupo tenía particularidades y rasgos comunes que los identificaban entre sí. Así, la incorporación judía a la cultura europea lleva implícita la aceptación de una diferencia que le precede.

La diferencia entonces entre la fenomenología de lo social y la teoría de sistemas luhmanniana, al menos en lo que concierne a la relación unidad-diferencia, radica principalmente en dos elementos: la observación sociológica como un problema de posición y, la hegemonía de uno u otro lado de la paradoja. En cuanto al primero de estos elementos es claro que estas teorías son excluyentes una de la otra (una toma un lado de la paradoja y la otra el contrario) y, en cuanto al segundo, el problema es de prioridad: o se presenta la unidad como valor principal o su lugar es sustituido por el de la diferencia.

Sin embargo, estos aspectos de divergencia no son tan radicales ya que, como se dijo anteriormente, las dos posturas son concientes de la existencia de su opuesto y, en cierta medida se reconocen en esa diversidad.

Hasta aquí, se ha revisado el problema de la dialéctica unidad-diferencia considerando la inversión de perspectiva que implica ver a esta relación desde una posición sistémica como la de Luhmann. Sin embargo, si la distinción determina qué es lo que será considerado parte del sistema y qué su entorno y si cada sistema debe crearse y evolucionar autopoieticamente, entonces ¿qué operación define la unidad de cada sistema? y aún antes, ¿a qué nos referimos con el concepto de operación cuando hablamos de sistemas autopoieticos? Para esclarecer esta cuestión, recurramos directamente a Luhmann, quien escribe a este respecto lo siguiente:

"... por operación entiendo el proceso actual de reproducción del sistema. En los sistemas autopoieticos, todo lo que es usado como una unidad por el sistema, incluyendo las operaciones elementales, es también producido como una unidad en el sistema. Por observación, por otra parte, quiero significar el acto de distinguir para la creación de información. Operación y autoobservación es un problema central. Ambas nociones apuntan a una selectividad forzosa. La complejidad significa que toda operación es una selección, sea intencional o no, esté controlada o no, sea observada o no..."⁶⁷

Así, el problema de la paradoja unidad-diferencia entre sistema *sociedad* y sistema *sujeto* nos remite a la idea de la selectividad que se produce en una

⁶⁷ Ibidem, p.27

relación sistema-entorno. El sistema recibe irritaciones del entorno, se comunica con él y así selecciona mediante una doble observación (autorreferencia y heterorreferencia) sus operaciones constitutivas. De esta manera todo sistema es una unidad, es decir, cada sistema autopoiético se presenta frente a su entorno como individualidad. Podríamos afirmar entonces que tanto el sistema de la sociedad como el del actor son en realidad sistemas individuales.

Si la operación que define la unidad del sistema del sujeto es la conciencia, tendríamos que definir también la operación que le da unidad al sistema social. En este sentido, la teoría de sistemas de Luhmann ve en la *comunicación* la operación constitutiva de lo social:

"... nuestro problema de la unidad de aquello que constituye lo social se troca en la tarea de caracterizar con precisión a través de qué tipo de operación es producida y reproducida esta unidad. La pregunta se puede contestar con el concepto de comunicación, siempre que se respete una condición: que no se entienda la comunicación como una <<transmisión>> de algo desde un sujeto a otro...es obvio que conciencia y comunicación dependen de diversas y profundas maneras la una de la otra, pero estas dependencias son de carácter ecológico,... la sociedad es el sistema que engloba todas las comunicaciones, aquel que se reproduce autopoiéticamente mediante el entrelazamiento recursivo de las comunicaciones y produce comunicaciones siempre nuevas y distintas."⁶⁸

Habría que precisar algunos aspectos de lo anterior: el primero de ellos es que la comunicación como operación constitutiva del sistema social implica que

⁶⁸ *Ibidem*, p.40,43,44,59

ésta incide directamente en el aumento o disminución de la complejidad de dicho sistema. En este sentido, la sociedad evoluciona conforme lo hace la comunicación. El segundo de ellos es que, por relación de tipo "ecológico" debemos entender aquella relación de irritación mutua de sistema-entorno. Esta relación se da entre operaciones de los sistemas que se encuentran en contacto el uno con el otro, pero en ella no se ve envuelta la especificidad de cada uno de ellos. Las operaciones constitutivas no se ponen en contacto y tampoco se <<transmiten>> información. Pero esto no representa que los actores no se puedan comunicar, por el contrario, la comunicación se posibilita gracias a la figura de los medios de comunicación simbólicamente generalizados (ver capítulo anterior).

Una vez revisados, a grandes rasgos, los elementos que, para la teoría de sistemas, definen la unidad en la diferencia, podremos ahora empezar con el análisis de esta paradoja en lo referente a la relación de pareja expresada en la fórmula: amor-pasión.

Por un lado, tenemos que el amor pasión concebido como MCSG posibilita una comunicación que de otro modo sería improbable. Los actores sociales, al no poder interrelacionarse plenamente a nivel de la conciencia (problema que ni la fenomenología ni otra tradición subjetivista ha resuelto), tienen que establecer códigos particulares que les permitan actualizar el sistema social, es decir, por medio de los MCSG el actor y el sistema se irritan y se posibilitan en su observación mutua.

**ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA**

Estos MCSG, permiten (de nueva cuenta) la unidad en la diferencia ya que aseguran que de un lado se creará una unidad en donde los participantes en cierta comunicación (y no otra) se sientan identificados entre sí y se distingan de todos los demás. Ese es una de las principales consecuencias de la intervención de los MCSG en el proceso comunicativo, ya que,

"A través de las generalizaciones simbólicas es posible combinar identidad y no-identidad, y de este modo representar la unidad en la pluralidad y hacerla esperable como limitación de lo posible"⁶⁹.

Los códigos de los MCSG, que representan una selección entre un sinnúmero de comunicaciones posibles, son utilizados siempre que una comunicación esté en proceso y pueden involucrar a distintos subsistemas o a algún sistema y su entorno. De esta manera, por ejemplo: el subsistema economía y el subsistema jurídico se pueden comunicar a través del código del medio de comunicación dinero, o bien, el subsistema político con su entorno conciencia a través del código del medio de comunicación lenguaje. Entre estos códigos, que facilitan la existencia de *contactos irritantes* entre subsistemas, uno de los que ha actuado de forma importante en la época contemporánea es precisamente aquél que establece la selección entre unidad y diferencia en el amor: la pasión.

La forma amor-pasión implica, desde su origen, que dos conciencias se irritan mutuamente y que éstas, a su vez, actúan en un medio social. Es decir, el sistema social (comunicación) y su entorno (conciencia) se relacionan y se establece algo que de otra forma sería difícil: su acoplamiento estructural. Por

⁶⁹ *Ibidem*, p.111

acoplamiento estructural se entiende la reacción de un sistema hacia los cambios en su entorno, siendo que ésta no se da de forma heterorreferencial sino autorreferencial, es decir, el entorno nunca hace que el sistema modifique sus operaciones fundamentales, sino que, a través de ellas se pueda dar una comunicación efectiva entre lo social y lo subjetivo.

Si consideramos al amor-pasión como un MCSG, debemos ver primero que el amor selecciona, mediante un código propio, los elementos que le permiten a los amantes establecer una relación de pareja. Esto se da en un proceso en el que la sociedad evoluciona de una manera tan compleja que el contacto entre una persona y otra, es decir, sus acoplamientos estructurales se hacen muy difíciles.

Pero ¿cuál sería la selección del código amor-pasión?, Luhmann propone a este respecto lo siguiente:

“Tú y ningún/a otro/a... el esquematismo binario constitutivo reside aquí no en la dualidad de personas sino en que cada una de las partes tiene una persona de referencia, que puede distinguir de todas las demás personas... la paradoja romántica de la coincidencia de necesidad y azar, de inevitabilidad y libertad en el amor hace las veces entonces de ciframiento de la constelación atributiva específicamente amorosa: la selección de Alter, dado que debe ser querida con toda su idiosincracia como vivencia, no le es atribuida a él ni es respuesta bajo presión del cambio; uno/a ama a Alter <<tal y como es>>. La adopción de la actitud conveniente a esta reducción exige, en cambio, una acción libre, para poder de algún modo perfilarse como amor.”⁷⁰

⁷⁰ *Ibidem*, p. 114, 115

Por lo anterior, se puede afirmar que la forma *tú y ningún otro* como selección propia del amor se impone a los individuos como un elemento sistémico. Es decir, independientemente de quiénes sean los amantes, el amor es autorreferencial y éste depende de su propia evolución y no de quién lo actualice. Digamos que "*el amante es en sí mismo fuente de su amor*"⁷¹, pero que no podría ser amante sin el amor.

Esta fórmula puede ser examinada desde algunas de las preocupaciones importantes de nuestros días. Entre ellas la de la dificultad en la elección de pareja, la de la incomunicación contemporánea entre cónyuges, la del establecimiento y disputa de la autoridad al interior de la pareja, la de la relación amor-matrimonio en las sociedades contemporáneas, etc.

En la relación establecida a través del amor-pasión (que, como se vio en el capítulo anterior, tiene una historia que corre en paralelo con la de las instituciones sociales de la llamada *modernidad*), resalta el hecho de la dificultad para definir cómo y por qué se elige, de entre tantos otros, a la persona amada. Ante esta situación problemática, la teoría de los sistemas autopoieticos de N.Luhmann no sólo resulta pertinente, sino que se pronuncia por una sociedad que en su complejidad permite el establecimiento de comunicaciones de tipo afectivo. Es decir, la visión sistémica no es de ningún modo una negación del sujeto y de su parte afectiva. En realidad, a lo que se opone no es a la unidad del sujeto sino a que ésta se confunda con la unidad del

⁷¹ Luhmann, N. *Op.cit.* 1, p.176

sistema social. El amor permite una comunicación entre estos dos ámbitos: lo social y la conciencia, ésta es una de sus principales virtudes.

Tenemos entonces que, el amor entendido como relación autorreferencial, se aleja definitivamente de las presiones exteriores desde donde se analizaba la vida conyugal hasta hace poco tiempo. De acuerdo con esta visión sobre las relaciones amorosas, la economía en la vida cotidiana de la pareja ya no resulta ser una categoría importante que defina al amor, lo mismo podemos decir del aspecto de estratificación social, de preferencia política, de filiación religiosa, etc. Así, encontramos que:

*"... el amor se convierte en la base del matrimonio y el amor vuelve a ser, de nuevo, mérito del amor... el apoyo externo queda disminuido y, por el contrario, se acentuarán las tensiones internas"*⁷²

Efectivamente, se habla de un código particular del amor en donde no intervienen directamente otros subsistemas. Esto no significa que no existan los acoplamientos estructurales en la relación de pareja, por el contrario, en tanto MCSG el amor los facilita, pero el amor se define por su operación fundamental: la pasión. Así, la relación amorosa sólo se puede dar en tanto el lazo que una a dos sistemas diferentes con sus respectivos entornos (amante y amado) involucre dicha operación constitutiva.

La idea de autorreferencialidad del amor es propia del debate sociológico contemporáneo en torno a la modernidad tardía o posmodernidad. Para autores

⁷² *Ibidem*, p. 166, 176

como A.Giddens⁷³ o Francesco Alberoni⁷⁴ el amor se ha constituido como medio privilegiado de la vida cotidiana de la mujer y del hombre contemporáneos precisamente porque se ha alejado de las referencias externas con las que se le definía en épocas pasadas.

Esta autorreferencialidad provoca un doble efecto que permite vislumbrar otra paradoja: por un lado, la relación, en tanto sistema cerrado, se hace más difícil de sostener; los amantes dependen, para seguir unidos, de la relación en sí misma, de la pasión que exista en ella, en otras palabras, de su amor. Esto hace que las rupturas conyugales sean cada vez más comunes, los divorcios ya no espanten a nadie⁷⁵ y que se tenga que negociar, establecer acuerdos día con día para que el amor siga siendo una motivación con el fin de lograr esa unidad en la diferencia. Si no hay comunicación no existe el amor. Pero, por otra parte, (y este es el otro lado de la paradoja), la relación en su fragilidad se hace más fuerte. Es decir, reconociendo la dificultad que impone el amor, aquellas parejas que logren establecer una comunicación sólida de tipo pasional lograrán estar juntos por el amor mismo y no por algún tipo de dependencia externa.

Los roles tradicionales de la pareja, que analizaremos más tarde, son cuestionados bajo la noción de *amor por el amor mismo*, la relación entre amantes pasa así a un nivel de discusión que no se había dado en el pasado. Por primera vez, la noción misma de autoridad dentro de la relación es debatida, se

⁷³ Cfr. Giddens, A. *The transformation of intimacy*. Stanford, Stanford University Press, 1992

⁷⁴ Cfr. Alberoni, F. *Enamoramiento y amor*. Barcelona, Gedisa, 1996

⁷⁵ Una reflexión importante sobre el divorcio la podemos encontrar en la obra Helen Fisher, quien desde una visión antropológica busca los fundamentos de la separación y del adulterio en factores tanto sociales como hereditarios. A pesar de que en el presente trabajo nos separemos de los supuestos de Fisher, no dejamos de considerar la investigación de esta étologa como uno de los trabajos mejor documentados sobre el tema. Cfr.

establece así una política de acuerdos en donde los dos integrantes de la pareja reclaman espacios de diálogo y autonomía. Al irse complejizando el escenario de la vida en pareja, los amantes renuevan estos acuerdos que resultan siempre propicios para su actualización y reconstrucción constante. Es decir, la vida en pareja de la época actual depende de pequeñas o grandes negociaciones que están destinadas a ser fenómenos de corta duración y, por lo tanto, se ponen en la mesa de debates de una manera periódica. Esta es una de las principales consecuencias del amor visto como unidad en la diferencia. A decir de Luhmann:

“En el lugar de la autoridad parece emerger algo que podría denominarse política de acuerdos. Los acuerdos son soluciones negociadas, a las que se puede apelar durante cierto tiempo. No implican el consenso ni constituyen soluciones racionales o siquiera sólo correctas de determinados problemas. Sólo establecen puntos de referencia no disputados para otras controversias, en las que pueden formarse, nuevamente, coaliciones y oposiciones. Comparados con cualquier empleo de autoridad, los acuerdos tienen una gran ventaja: que no pueden desacreditarse, sólo tienen que ser negociados de nuevo”⁷⁶

De esta manera, la división de tareas en el hogar: trabajo doméstico, cuidado de los hijos, gastos comunes, etc., forman parte de estas comunicaciones a negociar donde finalmente lo que se busca no es llegar a *estar de acuerdo*, sino que, ante un problema de entendimiento, éste no paralice la comunicación amorosa.

Fisher, H. *Anatomía del amor. Historia natural de la monogamia, el adulterio y el divorcio*. Barcelona, Anagrama, 1994, 400p.

⁷⁶ Luhmann, N. *Op.cit.*, p. 161

El hecho de que los participantes en el amor sean dos y reclamen la exclusividad del *tú* y *ningún(a) otro(a)*, hace que las demandas y expectativas crezcan; pero este fenómeno se da en forma bidireccional. O sea, ninguno de los dos participantes tiene una posición privilegiada o de autoridad, los dos son igualmente responsables del éxito o fracaso de su amor y los dos comparten riesgos y posibilidades.

En un apartado posterior analizaremos las críticas a esta noción del amor autorreferencial. Pero ahora me gustaría analizar el otro lado de la visión sociológica acerca de la unidad en la diferencia, el que se da desde la sociología del actor.

II.1.2: La fenomenología sociológica y el problema de la diferencia. El amor-pasión: entre la comunión y la otredad.

*“La identidad no es posible consigo mismo,
sino con otro, objetivada para realizar la
unidad en la perfecta diferencia”*
Carlos Gurméndez, *Estudios sobre el amor.*

En el capítulo anterior mencionábamos que una de las escuelas contemporáneas del pensamiento filosófico desde las que se está pensando el problema del amor-pasión contemporáneo es sin duda la fenomenología. La obra de Emmanuel Levinas y de Alain Finkielkraut constituye un referente importante para caracterizar el rumbo de los ensayos fenomenológicos sobre las relaciones íntimas de la actualidad.⁷⁷ Pero esta fenomenología, con todo y

⁷⁷ Cabe señalar que esta parte de la fenomenología, cuya principal referencia es la obra de Husserl, no es la única que se preocupa por el tema del amor y la otredad. Estudios filosóficos como el de Carlos Gurméndez introducen un debate sumamente rico con la fenomenología de Hegel y su dialéctica de la Naturaleza para

sus preocupaciones sociales, no llega a abordar el problema de una construcción social de la realidad. Dicho de otro modo, para entender la importancia y vigencia de la fenomenología como tradición teórica de la modernidad, podríamos recuperar no sólo los trabajos de los filósofos de esta escuela sino, también aquellos de los sociólogos que se han acercado a ella.

La obra de autores como Alfred Schutz, Peter Berger y Thomas Luckmann, contribuye a acentuar el lado social del análisis fenomenológico, asignando un lugar importante dentro de sus reflexiones a los contextos sociales desde donde el hombre dota de significado a la acción de los demás. Se construye así, una sociología que, partiendo del lado simbólico de las relaciones sociales, se preocupa por temas planteados ya por los filósofos como Husserl o Levinas como son: la otredad, la construcción simbólica de la realidad, el mundo de la vida, entre otros conceptos comunes a esta tradición de pensamiento.

En cuanto al tema que nos ocupa en esta parte del trabajo (la unidad en la diferencia), se podría plantear esta dicotomía como un problema de comunión y otredad. Esta perspectiva nos da pie para reflexionar acerca de algunas de las principales contribuciones de la sociología fenomenológica para el tratamiento de las relaciones afectivas de tipo amoroso. Empecemos pues con este ejercicio: ¿Por qué hablar de *otredad* cuando hablamos de la relación de pareja?

A lo largo de este apartado trataremos el problema del amor romántico desde una perspectiva que dé cuenta fundamentalmente de su parte simbólica. De las relaciones entre los participantes y las caracterizaciones y objetivaciones que hacen uno del otro. De este modo lo que se desarrollará a continuación tiene que ver con el problema de la *diferencia* visto desde la sociología del actor. Se tratará de argumentar por qué las relaciones amorosas pueden incluso conllevar fenómenos de alteridad y de enfrentamiento a la par de su lado cohesionador.

Siguiendo la argumentación del primer capítulo y recordando lo que Giddens apunta en su libro *La constitución de la sociedad* (Giddens, 1995) quisiera sólo subrayar la conveniencia de tener en mente en todo momento a lo largo de este trabajo el concepto de dualidad de estructura:

*"... la fijeza de las formas institucionales no existe a despecho de los encuentros de la vida cotidiana, ni fuera de estos, sino que está envuelta en esos encuentros mismos..."*⁷⁸.

Una de las posiciones teóricas sociológicas que rescata la importancia de la vida cotidiana es sin duda la fenomenología. Berger y Luckmann en su libro *La construcción social de la realidad* (Berger y Luckmann, 1988) comentan a este respecto:

*"... La vida cotidiana se presenta como una realidad interpretada por los hombres y que para ellos tiene el significado subjetivo de un mundo coherente..."*⁷⁹.

⁷⁸ Giddens, A. *La constitución de la sociedad*. Buenos Aires, Amorrortu, 1995, p.103

⁷⁹ Berger, P. y Luckmann, T. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 1988, p.36

De la fenomenología se retomarán varios elementos que se utilizarán para argumentar al mundo de las relaciones amorosas como uno de los lugares en donde los actores sociales caracterizan al *otro*. Los ejemplos de carácter histórico que se abordarán son pertenecientes principalmente a periodos cercanos a la época contemporánea; esto nos permitirá hacer ese análisis que propone Giddens en dos niveles: el nivel de las prácticas rutinizadas de la vida cotidiana (cercano al análisis simbólico de tipo fenomenológico); y, por otro lado, el nivel estructural (que nos habla de las transformaciones de la sociedad contemporánea).

Antes de entrar en materia, cabe únicamente señalar que, el universo de estudio al que haremos referencia es aquél de las parejas de clase media intelectual que se relacionan en sociedades urbanas de tipo industrial; que aunque cada vez representan sectores más participativos en la vida social son grupos poco tomados en cuenta por el campo de las ciencias sociales.

II.1.3: El amor como unidad en la diferencia desde la perspectiva del actor.

“Nos acunamos con el sueño de que la igualdad y la fraternidad reinarán un día entre los hombres, sin que se comprometa su diversidad.”

Claude Lévi- Strauss

Podríamos decir que al hablar del amor, la frontera entre lo individual y lo social, entre lo público y lo privado, es siempre difusa. La pareja es entonces una de las formas más simples (y paradójicamente de las más complejas en su tipificación sociológica) dentro del entramado de relaciones sociales.

Anteriormente se mencionaban varias ideas entorno de la unión-diferencia: la de Erich Fromm y la de Francesco Alberoni (ver capítulo primero) y, por otro lado la de la teoría de sistemas autopoieticos de Luhmann. Se apuntaba también que, la tradición filosófica fenomenológica (sobre todo la que toma como referencia el trabajo de Husserl), ve en la unidad de la diferencia un problema de cohesión social a través de la integración o la exclusión simbólica de comunidades y sectores sociales enteros que se identifican como el *otro*. Surge entonces la pregunta de ¿cómo podemos realizar esta aprehensión de la individualidad potenciada en ese *otro*?. El concepto propuesto por los fenomenólogos para realizar esta tarea es el de *objetivación* de lo real. Según esta postura teórico-metodológica:

*"...la realidad de la vida cotidiana se presenta ya objetivada, o sea, constituida por un orden de objetos que han sido designados como objetos antes de que yo apareciera en escena..."*⁸⁰.

Lo importante en el proceso de objetivación es la significación que se hace de la realidad, la aprehensión de la acción social se da entonces mediante un proceso hermenéutico de parte de los actores, en donde se actualiza la conducta del *otro* de tal o cual manera dependiendo de los distintos contextos de significación de la realidad. De esta manera, para objetivar su conducta, se da cuenta de los dos niveles de significado que distingue la fenomenología: el significado objetivo (que es general y universalmente construido, es decir el significado estándar) y, sobre todo, el significado subjetivo (que depende de la

⁸⁰ Berger, P. y Luckmann, T. *Op.cit.*, p.39

interpretación de las acciones del otro con base en contextos particulares, cambiantes en espacio y tiempo).

El tiempo fenomenológico, por su parte, no es aquél medido en términos convencionales; es decir, no es el que podemos dividir en años, meses, días, etc., en cambio, la vida cotidiana crea su propia cronología basada en el concepto de la *durée*. Para esto, las ciencias de lo social lo que realizan es un “corte” en el tiempo para darle a la acción un carácter intersubjetivo.

“la intersubjetividad tiene también una dimensión temporal en la vida cotidiana. El mundo de la vida cotidiana tiene su propia hora oficial, que se da intersubjetivamente”⁸¹.

Hablamos entonces de que, a diferencia de la teoría de sistemas, la fenomenología de lo social no sólo si se interesa por la intersubjetividad sino que la considera como una categoría fundamental para sus explicaciones. Como ejemplo característico de este nivel de análisis se encuentra precisamente el de las relaciones amorosas. En este tipo de relaciones no solamente encontramos el tiempo fenomenológico que se hace más corto o largo dependiendo de los lazos específicos que se establezcan, también se relativiza la duración de todos los eventos de la vida cotidiana. Si el amor crea sus propios códigos internos se cumple con un precepto básico de la sociología, que en palabras de Alfred Shutz (Shutz, 1972) puede enunciarse de la siguiente manera: “... *es evidente que la comprensión observacional de la conducta exterior de la otra persona no basta*”⁸².

⁸¹ *Ibidem*, p.44

⁸² Shutz, A. *Fenomenología del mundo social*. Buenos Aires, Paidós, 1972, p.57

¿Qué quiere decir esto último? Entre otras cosas, volvemos a considerar al amor como fenómeno autorreferencial, es decir que dentro de una relación amorosa se construyen códigos, operaciones y significados que dotan de sentido a la misma sin que nos tengamos que remitir para la interpretación de la conducta del *otro* al significado exterior (objetivo) de su acción.

Un ejemplo que nos permite aclarar el argumento anterior puede venir del lenguaje utilizado dentro de la vida de la pareja. Considerando que el lenguaje es un medio privilegiado de aprehensión del otro en el proceso de objetivación, definamos lo que representa para el análisis de tipo fenomenológico.

En primer lugar, por lenguaje no debemos entender únicamente el medio de comunicación oral, en este sentido no representa sólo un sistema de signos compartidos. Su papel en el contexto intersubjetivo va más allá, constituye un mecanismo privilegiado para dotar de orden y dar sentido a la vida cotidiana ya que, mediante reglas de utilización precisas, nos permite dar cuenta de la subjetividad del *otro*. Berger y Luckmann analizan la importancia del lenguaje en el mundo de la vida cotidiana de la siguiente manera:

*"... el lenguaje usado en la vida cotidiana me proporciona continuamente las objetivaciones indispensables y dispone el orden dentro del cual éstas adquieren sentido y dentro del cual la vida cotidiana tiene significado para mí... el lenguaje marca las coordenadas de mi vida en sociedad y llena esa vida de objetos significativos..."*⁸³.

⁸³ Berger, P. y Luckmann, T. Op.cit., p.39

El discurso amoroso, tiene entonces su propia lógica, entendida y construida únicamente por los amantes en el contexto intersubjetivo de su relación. En el libro *Las palabras dulces (el discurso del amor)*, que fue producto de una serie de ponencias dictadas en 1990 dentro del Cuarto Encuentro de Problemas de Análisis del Discurso; Noé Jitrik en su intervención titulada *El discurso del amor y no el discurso amoroso*, aborda el problema sobre la especificidad del discurso del amor y sus relaciones con otros tipos de discurso. Jitrik menciona que:

"... el amor, bien puede ser objeto del discurso político o literario sin que por asumir ese objeto dejen de ser lo que son... hay discursos del amor dentro de cientos de discursos mejor caracterizables... pero no obstante, decimos 'discurso del amor' y no sólo todos entendemos de qué se trata sino que nos estamos refiriendo a algo bien concreto"⁸⁴.

Siguiendo esta misma línea argumentativa, la participación en el Encuentro de María Stopen resulta sumamente pertinente para desarrollar la especificidad del lenguaje amoroso. La ponencia de Stopen se da a partir del análisis del filósofo Roland Barthes (en particular se discute su libro *Fragmentos de un discurso amoroso*). Como su título lo indica, esta obra se compone de pequeños extractos de textos y citas de autores que hablan acerca del amor desde distintas ópticas. Stopen indica que:

"... esta estructura fragmentaria del libro habla de la propia del discurso amoroso: a pesar de su constancia, el discurso amoroso es fragmentario: carece de continuidad; es 'un polvo de figuras que se agitan según un orden imprevisible a la

manera de las trayectorias de una mosca en una habitación' (imagen tomada de Barthes). Sin embargo, retrospectivamente, el sujeto puede reconstruir un continuum (sic), una secuencia, como si fuera una novela... ”⁸⁵.

Ese continuum (sic) es precisamente el punto de referencia para abordar el tiempo de la vida cotidiana desde el análisis fenomenológico. Al cuestionarnos sobre cómo aprehender el discurso del amor en su significación social, la sociología interpretativa (en especial la fenomenología) resulta ser una herramienta analítica fundamental.

Los signos que se utilizan en el lenguaje amoroso (que incluye palabras, gestos, caricias, e incluso olores), no pueden entenderse como elementos aislados sino como parte constitutiva de un sistema de signos que les da significado. En este sentido, el ordenamiento de la vida cotidiana implica el saber qué signos se deben utilizar en el contexto de la relación amorosa y cuáles en otro contexto, se puede decir así que:

“... el lenguaje tiene una expansividad tan flexible como para permitirme objetivar una gran variedad de experiencias que me salen al paso en el curso de mi vida... ”⁸⁶.

En la vida de pareja la flexibilidad del lenguaje rebasa toda regla gramatical y estilística. Un “sí” puede representar un “no”. El lenguaje entonces se relativiza, sus significados se vuelven autorreferenciales, sus interpretaciones

⁸⁴ Jitrik, N. “El discurso del amor y no el discurso amoroso” en Jitrik, N. (comp.). *Las palabras dulces (el discurso del amor)*. México, FCPyS, UNAM, p.18

⁸⁵ Stoopen, M. “un ingreso a la zona discursiva: Presentación de Roland Barthes” en Jitrik, N. *Op.cit.*, p.32

⁸⁶ Berger, P. y Luckmann, T. *Op.cit.*, p.57

diversas. La labor hermenéutica se dificulta pero también, paradójicamente, se posibilita al interior de la propia relación. De esta forma: *“el análisis consiste pues en desentrañar las estructuras de significación y en determinar su campo social y su alcance”*⁸⁷.

La fenomenología, como ya hemos visto, centra su análisis en la acción simbólica; sin embargo, no es el único medio por el cual podemos analizar dicha acción. La antropología cultural, en especial aquella que ocupa la hermenéutica como herramienta en la investigación, puede servirnos también para dar cuenta de fenómenos culturales complejos como lo es el amor. Clifford Geertz nos habla a cerca de la similitud entre el hermeneuta que se dedica a descifrar textos y el antropólogo que se ocupa de la cultura:

*“... hacer etnografía es como tratar de leer (en el sentido de “interpretar un texto”) un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis... la cultura, ese documento activo es pues pública...”*⁸⁸.

El fenómeno cultural es aquél que tiene que ver con un proceso de construcción social de una realidad. Proceso que se da en el mundo de lo simbólico. Es en este plano en que las rutinas de la vida cotidiana adquieren otra dimensión, por medio de la cual el científico social puede estudiar la acción de los hombres tomando en cuenta el valor y sentido con los que éstos rigen su conducta en sociedad.

⁸⁷ Geertz, C. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 1992, p.24

⁸⁸ *Ibidem*, p.24

II.1.3.1 Género y otredad en las relaciones amorosas.

Cuando se habla de las diferencias genéricas, comúnmente se remite a la distinción entre hombres y mujeres como un fenómeno de alteridad de tipo ordinario. Lucian Boia en su libro *Entre el ángel y la bestia*. (Boia, 1995), caracteriza a la otredad ordinaria de la siguiente manera:

“... es corriente y trivial. Pone de relieve, por un procedimiento de simplificación y amplificación, una serie de rasgos biológicos y culturales que se inscriben indiscutiblemente en el seno de la especie humana. La mujer respecto del hombre (como un ejemplo de este tipo de alteridad)... el juego semejanza-desemejanza con sus infinitas variaciones, está bien anclado en el espíritu humano y en el alma de las sociedades...”⁸⁹.

Como se ha venido mencionando al analizar la relación unión-diferencia en el amor, la comunión de hombres y mujeres se da, en un primer instante, como reconocimiento de la otredad. Sin embargo, en situaciones históricas determinadas puede verse que esta relación no constituye únicamente una alteridad ordinaria. Analizaremos el periodo de principios de siglo, y el feminismo de los años setenta como muestras de cómo hombres y mujeres pueden asumirse como un *otro* radical. El ideal etnocéntrico de exclusión también se da en la vida íntima y la distinción de género puede llevar a la exclusión, anulación simbólica, marginación e intolerancia.

⁸⁹ Boia,L. *Entre el ángel y la bestia*. Santiago de Chile, Andrés Bello, 1995, p.12

II.1.3.2: El ideal moderno de la sexualidad y roles genéricos.

Antes de comenzar con el tratamiento de los fenómenos específicos de la relación de pareja promovida por la moral moderna y de lo que representó para la adopción de roles genéricos específicos, me parece importante introducir a qué nos referimos cuando hablamos de un "rol". Para la definición de este concepto, recurriremos nuevamente a la fenomenología de Berger y Luckmann. De acuerdo con ellos, el papel del "rol" es importante en el proceso de aprehensión del mundo de la vida, en tanto que los roles son caracterizados como medios privilegiados para la socialización de regiones particulares del conocimiento socialmente transmitido:

"El individuo, en virtud de los "roles" que desempeña, tiene que penetrar en zonas específicas de conocimiento socialmente objetivado. Así pues, cada "rol" brinda acceso a un sector específico del acopio total de conocimiento que posee la sociedad. Lo dicho implica una distribución social del conocimiento."⁹⁰

El "rol" le permite al individuo actuar de una manera específica en un contexto socio-histórico determinado. De ese mundo de la vida que comprende la totalidad del conocimiento objetivado, se selecciona espacios que dotan de sentido a las actuaciones particulares de cada sujeto. Así pues, la noción de "rol" para la fenomenología es un concepto que implica a la vez una relación entre la vida cotidiana y los procesos "macro", y, por otro lado, implica también la historicidad de los fenómenos sociales, ya que la acumulación de conocimiento social varía en espacio y tiempo. De este modo, el concepto de

⁹⁰ Berger, P. y Luckmann, T. op.cit., p.101

“rol”, lejos de tener una carga ideológica determinada, indica un proceso de doble estructura parecido al trabajado por Giddens:

“El análisis de “roles” tiene particular importancia para la sociología del conocimiento porque revela las mediaciones entre los universos macroscópicos de significado, que están objetivados en una sociedad, y las maneras como estos universos cobran realidad subjetiva para los individuos”⁹¹

Si seguimos esta idea, la adopción de “roles” depende de valores simbólicos hegemónicos de una época o periodo histórico determinado y de cómo los individuos interiorizan estos valores incorporándolos a sus acciones cotidianas. Así, el análisis de los roles, problema que nos ocupa en esta sección, nos remite necesariamente a un “corte epistemológico” de la historia. En este caso, nos interesa confrontar el proyecto de la modernidad (y en particular las reglas morales acerca de la sexualidad) con la adopción de ciertos “roles genéricos” específicos de nuestro tiempo. Para ello, se hará referencia principalmente al trabajo de Steven Seidman *Romantic longings; love in America, 1830-1980* (Seidman, 1991), que resulta por demás ilustrativo de la moral victoriana fundadora de la modernidad.

La época de principios del siglo XX, aunque fue un periodo histórico en el que la sexualidad empieza a considerarse fundamental dentro de las relaciones amorosas, resulta ser un periodo histórico muy contradictorio.

⁹¹ *Ibidem*, p. 103

El discurso científico, y en particular el médico comienzan a tener un gran auge y aceptación entre las clases medias urbanas. Se trataba de terminar con las normas severas que había impuesto la moral victoriana:

"Sex became a primary basis of marriage. Marriage was thought to originate from mutual sexual desire and attraction... although love involved intellectual, moral and social bonds, it is the changed place of sex in relation to love that signals the most dramatic departure from Victorian ideals of intimacy..."⁹².

Los llamados *"reformistas"* del siglo XX, se jactaron de introducir cambios fundamentales en las relaciones matrimoniales. Sin embargo, a pesar de ellos se siguió teniendo una moral hegemónica que impuso reglas tan o más excluyentes que las de sus predecesores.

En lo que respecta a las relaciones entre hombre y mujer, a pesar de que esta última pudo acceder a mundos que le eran vedados (como el de la política, el campo laboral, educación, entre otros), se esperaba que dentro de la relación de pareja siguiera cumpliendo con un papel fundamental: el de madre. Seidman comenta al respecto:

"Many white middle-class men of this period sought in women not only the qualities of their mother but a love that was maternal-like... despite affirming an ideal of companionate marriage, many men resisted its full implications; they

⁹² (el sexo se convirtió en una base fundamental del matrimonio. Éste fue pensado como resultado de un mutuo deseo y atracción sexual... a pesar de que el amor envolvía lazos de tipo social, intelectual y moral, fue el cambio en el papel del sexo en relación al amor lo que representa la ruptura más dramática frente al ideal de intimidad de la época victoriana) Seidman, S. *Romantic Longings*. New York. Routledge, 1991, p.79,82

sought to accomodate it to a Victorian gender order that identified womanhood with the domestic sphere"⁹³.

Los logros de grupos organizados de mujeres en varios campos de la vida social, en lo que respecta al matrimonio, eran totalmente ignorados. Ahora si la mujer quería salir a trabajar, lo podía hacer sin mayores dificultades, **siempre y cuando** cumpliera además con el papel de ama de casa que era considerado como "propio" de su condición de género.

Lynn Jamieson en su libro *Intimacy* (Jamieson,1998) analiza este mismo fenómeno de manera todavía más radical:

*"Divisions of labour between men and women were not frozen in time. Contemporary married women are often earners as well as mothers;... (despite this) there is no dominant romanticized image of a dual-earner household to replace the once dominant image of the happy family with the full-time mother at home"*⁹⁴.

Fundamentalmente, vemos que en esta época se siguió dando una posición etnocéntrica de parte del hombre hacia la mujer. La mujer de principios de siglo vivió una época en donde los cambios a nivel social le crearon muchas y cada vez más diversas expectativas y, sin embargo, su situación en el hogar no cambió de manera importante: seguía siendo el *otro* en un mundo dominado por

⁹³ (muchos hombres blancos de clase media de este periodo buscaban en las mujeres no sólo las cualidades de su madre sino un amor que fuera de tipo maternal... a pesar de que afirmaban un ideal de matrimonio basado en el compañerismo, muchos hombres se resistieron a las implicaciones totales de este hecho, ellos buscaban acomodar este tipo de relaciones a un orden genérico victoriano que identificaba el ser mujer con la esfera doméstica) *Ibidem.*, p.104,105

⁹⁴ (la división del trabajo entre hombres y mujeres no se congeló en el tiempo. Las mujeres casadas de la época contemporánea eran a menudo "asalariadas" a la vez que madres,... y, sin embargo, no existió una imagen romántica dominante de un hogar en que ambos cónyuges contribuyeran al gasto familiar que

hombres. Esto hizo que surgieran cada vez más grupos de mujeres descontentas y combativas ante esta situación, misma que se acrecentó con la llamada revolución sexual de los años sesenta.

Del periodo posterior a la segunda guerra mundial, podemos decir que fue la culminación del proceso social que se estaba dando desde principios de siglo. En materia sexual, la difusión de nuevas formas de ejercer la sexualidad (desde el onanismo, las relaciones premaritales, hasta el sado-masochismo o la utilización y masificación de juguetes eróticos y pornografía), hizo que se diera un gran cambio: la separación definitiva del campo del amor y el de la sexualidad.

Si la época contemporánea (1890-1950) representó la sexualización del amor; ahora, se podía disfrutar del placer sexual sin necesidad de involucrarse en una relación afectiva duradera. Seidman comenta acerca del periodo de la revolución sexual lo siguiente:

"The post-World War II period witnessed a movement to uncouple sex from romance and love... there did occur one major change: the appearance of discourses and representations carrying public authority that legitimated sex as a domain of pleasure, self-expression and communication apart from a context of intimacy or love..."⁹⁵.

reemplazara la alguna vez dominante imagen de la familia feliz con la madre de tiempo completo en el hogar). Jamieson, L. *Intimacy*. Cambridge, Polity Press, 1998, p.31

⁹⁵ (el periodo posterior a la segunda guerra mundial fue testigo de un movimiento que separó al sexo del romance y el amor... ocurrió un cambio fundamental: la aparición de discursos y representaciones cargadas de autoridad pública, que legitimaban al sexo como dominio de placer, expresión del propio ser y comunicación fuera del contexto de la intimidad o del amor) Seidman, S. *Op.cit.*, p. 121,124

El ideal en lo que respecta a la sexualidad, dejó de ser el amor y el matrimonio. Los medios masivos de comunicación jugaron un papel primordial en el proceso; ejemplo de ello lo encontramos en la proliferación de revistas cuyo contenido se clasificó como sexualmente explícito. Estas revistas, del tipo de Playboy y Hustler, eran publicadas fundamentalmente para el mercado de varones de clase media. Seidman cita a una feminista norteamericana contemporánea, Barbara Ehrenreich, quien comenta acerca de la nueva cultura promovida por este tipo de publicaciones:

*"Playboy's message was that the good life could be had without marriage and its extended commitments and responsibilities, Playboy was, in addition, a response by a younger generation of single middle-class men maturing in a boom economy and in a culture that featured hedonistic and expressive values"*⁹⁶.

El marco estaba dado para un posicionamiento de sectores excluidos por esta cultura. Para el feminismo, que había logrado fortalecer sus posiciones en lo político, el que el mundo de la sexualidad se reservara mayoritariamente al sector masculino representaba un retroceso, un estancamiento. Las mujeres no sólo se veían a sí mismas como un sector poco participativo en los cambios en materia sexual, sino que incluso grandes grupos de mujeres vieron en la ética reformista un mecanismo planeado específicamente para asegurar el control social ejercido sobre ellas. En los años setenta la fricción entre géneros se hizo evidente, siendo que:

⁹⁶ (El mensaje de *Playboy* era aquél que decía que se podía tener una buena vida sin el matrimonio y los compromisos que conllevaba así como fuera de sus responsabilidades... *Playboy* era además una respuesta de una generación más joven de hombres clase medieros que maduraban en una economía en crecimiento y dentro de una cultura que promovía valores hedonísticos y de auto-expresión) *Ibidem*, p.133,134

"radical feminists framed sex as a site of gender politics... many radical feminists interpreted the evolving culture of eroticism as an effort by men to impose upon society a basically male sexual ideology that would deny or greatly limit women's sexual and social autonomy..."⁹⁷.

En otras palabras, podríamos caracterizar al feminismo radical de los setenta como una respuesta a la ética promovida por los reformistas de principios de siglo en lo que respecta al papel de la sexualidad en la pareja. Se da, ante todo, un proceso de objetivación, en donde la apropiación simbólica de las conductas propias de la revolución sexual son interpretadas como mecanismo de dominación y legitimación del poder masculino.

Veamos entonces otro aspecto en que la fenomenología nos puede ser útil para analizar el problema de la *otredad* en sus distintos niveles. En el caso de los estudios de género, encontramos que resulta una buena veta de investigación el considerar al proceso de aprehensión del otro como ejemplo de una forma de alteridad radical. Los ejemplos de los que hemos hablado nos permiten argumentar al respecto.

Para los hombres de principios de siglo, acostumbrados a las normas victorianas que regían la relación amorosa, los logros alcanzados por la mujer fueron vistos como amenaza a su orden simbólico, al sentido que tenía su vida. Las palabras de Mary Douglas sobre la contaminación simbólica, podrían ser muy útiles para caracterizar esta posición:

⁹⁷ (las feministas radicales enmarcaban al sexo como la arena donde se reproducía la política de género... muchas de ellas interpretaban la cultura imperante del erotismo como un esfuerzo de los hombres para imponer ante la sociedad básicamente una ideología machista que negara o limitara grandemente la autonomía sexual y social de las mujeres) *Ibidem*, p.138

*"... nuestro comportamiento de contaminación es la reacción que condena cualquier objeto o idea que tienda a confundir o a contradecir nuestras entrañables clasificaciones..."*⁹⁸.

La reacción del feminismo radical no se sale tampoco de este tono, aunque se pueda argumentar que fue una respuesta justificada frente a una forma de ejercer el poder donde las mujeres eran ignoradas y anuladas por el capital simbólico imperante (que se materializaba en la posición que ocupaban en la relación amorosa), esta reacción también estaba basada en la idea de contaminación y peligro. Los hombres llegaron a ser objetivados como agentes contaminadores de un orden social pensado en términos de superioridad genérica.

Para finalizar con el análisis de la sexualidad y los roles me parece pertinente mencionar, de manera breve, otro aspecto del amor ligado a la sexualidad que genera un campo amplio de debate en torno a la caracterización y construcción social del *otro*. Me refiero a la homosexualidad. Para esto se compararán nuevamente aspectos de la época victoriana en contraposición al periodo moderno.

La idea del amor, tal y como la concebían los apologistas de la moral puritana que caracterizaba la época victoriana, nada tenía que ver con el amor romántico y pasional. El amor era un asunto que acercaba al hombre con la divinidad, y por lo tanto, iba más allá de los deseos mundanos.

⁹⁸ Douglas, M. *Pureza y peligro*. Madrid, S.XXI, 1973, p.55

Si estas normas pueden resultar en extremo severas (restringiendo la actividad sexual y creando prohibiciones rígidas e inflexibles); en otros aspectos, la sociedad victoriana era más permisiva que las sociedades posteriores. Este es el caso de la homosexualidad; en particular del amor entre mujeres.

En el caso del lesbianismo, éste no era mal visto en tanto que el amor no implicaba necesariamente la sexualidad. Las mujeres, cuya realización y éxito social dependía de la seguridad que obtuvieran mediante el matrimonio, debían llegar emocionalmente “preparadas” para dar este paso. Por eso, el que establecieran relaciones emotivas entre ellas representaba un reforzamiento de lo que se pretendía fuera la “moral femenina”.

En otras palabras, el lesbianismo era un tipo de lazo que se parecía más a la amistad que al amor-pasión. Las relaciones entre mujeres solteras preparaba a las participantes para asumir el rol social que caracterizaba a la mujer como ser espiritual por excelencia, ya que la sociedad depositaba en ella la mayor parte de la responsabilidad para llevar a buen cauce el futuro de la institución matrimonial. Así:

“Although female love relations were taken seriously, Victorian did not consider them to be the moral or social equivalent of heterosexual love... middle-class women were expected to marry... female love relations were accepted because they were not consider to be a genuine threat to heterosexual love... female love

relations may have been permitted as complementary to heterosexual love, but their status remained secondary... ”⁹⁹.

Este es, al menos, un aspecto de la moral victoriana que nos da cuenta de la complejidad de convenciones y prácticas de la época. La homosexualidad femenina se toleraba en el marco de una moral encaminada hacia la heterosexualidad. Esto, aunque pudiera parecer contradictorio, no lo es tanto si consideramos que las prácticas amorosas entre mujeres estaban supeditadas a una moral más amplia en donde no representaban peligro alguno.

Por otro lado, si bien es cierto que la concepción reformista del matrimonio introdujo una serie de nuevas posibilidades para el goce de la vida en pareja, en varios aspectos en cambio, la sociedad urbana (sobre todo la norteamericana) de principios de siglo siguió siendo profundamente excluyente e intolerante con grupos que cuestionaran los preceptos morales básicos de la época. Uno de ellos tiene que ver con el carácter heterosexual del amor.

Al resaltar la importancia de la actividad sexual en la pareja, la homosexualidad ya no era construida simbólicamente como una relación afectiva de tipo “amistoso”; sino que, en tanto que implicaba contacto sexual continuo (que se podía presentar en muy diversas formas y grados), al homosexual se le ve como un peligro; como un transgresor; más aún, como un ser patológico.

⁹⁹ (A pesar de que las relaciones amorosas entre mujeres eran tomadas con seriedad, los victorianos no las consideraban como un equivalente moral o social del amor heterosexual... se esperaba que las mujeres de clase media contrajeran matrimonio... el amor entre mujeres era aceptado porque no se consideraba como un peligro genuino frente al amor heterosexual... las relaciones amorosas entre mujeres pudieron ser permitidas como complementarias al amor heterosexual; sin embargo su estatus siguió siendo secundario) Seidman, S. *Op.cit.*, p.53

Revisando algunas de las publicaciones médicas más reconocidas en materia de sexualidad en esta época, Seidman hace una síntesis de cuál era en términos generales la caracterización de la nueva idea de sexualidad del siglo XX:

“The scientific-medical discourse on homosexuality had achieved such a level of public authority that the everyday meaning of same-sex love began to reflect some of its basic concepts: same-sex love was taken as indicative of an abnormal psychosexual condition... same-sex desires were interpreted as a sign of a deviant identity”¹⁰⁰.

Este discurso público fue cada vez más difundido, proceso en el que los medios de comunicación masivos, cada vez más extendidos, tuvieron mucho que ver. El proceso de segregación hacia los homosexuales derivó a la larga en la conformación de una comunidad gay que, al defenderse, se hizo cada vez más combativa.

La comunidad gay cuestiona profundamente el carácter intolerante y centrado en la práctica de carácter heterosexual en el que se sustenta el discurso científico contemporáneo que apela a la razón como eje de su posición hegemónica.

Al cuestionar el orden simbólico propio, la homosexualidad nos habla de la posibilidad de estilos de vida distintos al promovido por la moral dominante.

¹⁰⁰ (El discurso científico y médico sobre la homosexualidad adquirió tal nivel de autoridad pública que el significado cotidiano del amor entre personas del mismo sexo empezó a desarrollar algunos de sus postulados básicos: este tipo de amor fue tomado como indicador de una condición psico-sexual anormal, los deseos que producía fueron interpretados como una identidad “desviada”) *Ibidem*, p.110

Es así como se pretende negar la existencia del homosexual caracterizándolo como el *otro*. Esto responde al hecho de que lo propio se considera como valor universal y modelo a seguir. En nuestra idea de lo “normal” no cabe la posibilidad de inclusión de lo radicalmente diferente. Es ahí donde surgen los odios, los enfrentamientos, la caracterización del homosexual como víctima propiciatoria.

Ante una época en donde la epidemia del Sida ha generado miedos colectivos altamente extendidos, las prácticas y rutinas seguidas por comunidades como la gay son blanco de condenas morales ante el desconocimiento generalizado de las causas de la enfermedad.

La idea de contaminación y peligro, es retomada entonces por la lógica científica que cubre con su discurso sustentado en la razón un posicionamiento de carácter totalmente simbólico fincado en el orden de significaciones, en donde todo lo ajeno es potencialmente peligroso, y por lo tanto se convierte en un tabú, en lo innombrable, en aquello que profana el territorio sagrado de lo propio.

En resumen, encontramos nuevas formas de estudiar el fenómeno del amor. Formas que difieren de la interpretación estrictamente psicológica y que nos permiten caracterizar a las relaciones afectivas de este tipo como un elemento inscrito en la cultura. Es decir, desde una perspectiva fenomenológica, el amor tiene que ver fundamentalmente con un proceso de objetivación de lo real por medio del cual los actores sociales dan sentido y orden a sus acciones.

El estudio de la relación unidad-diferencia nos remite a la importancia de la caracterización del *otro*. En este sentido, el presente capítulo expuso el problema del amor considerando los dos niveles de alteridad propuestos por Lucian Boia.

Es decir, se reconoce en los lazos amorosos no únicamente una otredad de tipo ordinario o trivial sino también el otro nivel de otredad, es decir el amor puede objetivar al *otro* como un ser radicalmente diferente, siendo que en la relación amorosa se le puede llegar a significar desde una posición excluyente y etnocéntrica. Acerca de esto último, se revisaron principalmente aquellos elementos de la moral del siglo XX correspondientes a la diferencia de preferencias sexuales y género que sirvieron para construir la idea de lo que Lynn Jamieson denomina como el “otro inferior”:

“Feminists have argued that in many times and places men have routinely and successfully represented women as the lesser ‘other’, to the point of denying women subjectivity... the notion of the lesser ‘other’, whether it be women or peoples of other classes, ethnic groups or religions, is a legitimating representation of the world created by those who are trying to dominate or to maintain their more favourable position...”¹⁰¹.

Lo que describían autoras como Simone de Beauvoir o Susanne Kappeler provocó varias reacciones entre grupos feministas; algunas de las posturas más radicales de estas comunidades de mujeres organizadas respondieron, como ya

¹⁰¹ (Las feministas han argumentado que en muchas épocas y lugares los hombres han frecuente y exitosamente representado a la mujer como el ‘otro inferior’ al punto de negar su subjetividad humana. El concepto de ‘otro inferior’ ya sea en torno a las mujeres o personas de otras clases sociales, grupos étnicos o religiones, constituye una representación que legitima un mundo creado por aquellos que tratan de dominar o mantener una condición más favorable) en Jamieson, L. *Op.cit.*, p. 7

hemos analizado, objetivando de la misma manera a quienes no pertenecían a su “nosotros” genérico; siendo que, en el radicalismo feminista de los setenta, encontramos la misma posición de negación simbólica que se había pensado era propia únicamente de los hombres.

En resumen, vemos que la complejidad del análisis fenomenológico del amor nos lleva hacia varias reflexiones, una de las más interesantes es aquella de la construcción social del otro en las relaciones que se establecen en el mundo de la vida cotidiana.

Si en el ámbito <macro> social estamos demandando sociedades más tolerantes, abiertas hacia las necesidades de autonomía y respeto hacia la diferencia; en el ámbito de las situaciones <micro> sociales debemos considerar también las prácticas y rutinas que siguen estando enraizadas profundamente en un sustento etnocéntrico en donde reina la intolerancia hacia el *otro*.

La sociología interpretativa, en particular aquella que tiene que ver con el estudio del mundo de lo simbólico, puede ser entonces herramienta importante para caracterizar los fenómenos sociales contemporáneos y pensar así sobre las sociedades futuras. Si en busca de la explicación de estos procesos, olvidamos aquellas rutinas de la vida cotidiana, estaremos perdiendo un nivel fundamental en el estudio de lo social.

III. Otras paradojas

III.1. El amor: ¿Libertad individual vs. compromiso colectivo?. El problema de la modernidad y la tradición en la relación de pareja.

*"...la liberté n'est pas un bien individuel,
mais le produit du rapport intersubjectif"*

Eugène Enriquez **La belle excentrique**

Esta parte del trabajo continuará la discusión de los apartados anteriores acerca de las paradojas de la forma amor-pasión, al mismo tiempo, se referirá a uno de los problemas fundamentales que se derivan del tratamiento del tema del amor desde las ciencias sociales. ¿La relación amorosa en su forma de "relación pura" no implica también una sobre-estimación de la vida íntima en detrimento de relaciones comunitarias más extensas?¹⁰².

Para el análisis de los fenómenos asociados con esta interrogante, se abordarán a continuación dos propuestas concretas: la de Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim (Beck y Beck-Gernsheim,1995) y la de Lynn Jamieson (Jamieson,1998).

Ambos estudios parten del análisis de la pareja en las sociedades de fin de siglo. Su referente conceptual es precisamente la idea giddensiana de

¹⁰² A propósito de la dicotomía relación pura-intimidad, Giddens comenta: "La relación pura se centra en la intimidad, que es una condición importante para lograr cualquier estabilidad a largo plazo entre quienes la mantienen... la intimidad es la otra cara de la privacidad, o, al menos, sólo es posible -o deseada- cuando se da una privacidad considerable" Cfr. Giddens, A. *op.cit.* 2, p.122

*Disclosing intimacy**, que este autor inglés identifica como un elemento fundamental del amor de fin de siglo.

Empecemos pues nuestro análisis del fenómeno del amor con base en la individualización de los sujetos sociales producto del proyecto modernizador de principios del siglo XX.

Beck y Beck-Gernsheim distinguen un proceso de ruptura valorativa de la sociedad industrial con respecto a las sociedades anteriores, y en este sentido la sociedad actual y sus consecuencias sobre la vida cotidiana, es analizada de una forma similar a la que vimos al abordar la obra de Steven Seidman¹⁰³.

Uno de los elementos de este proceso, que tiene que ver en mayor medida con nuestro tema, es el de la división del mundo de lo privado y de lo público. La moral reformista de principios de siglo, buscaba no sólo un cuestionamiento hacia las instituciones sociales que “*restringian*” la libertad individual sino también se pretendía que el individuo fuera dueño de su propia biografía y, por lo tanto, asumiera nuevas responsabilidades:

“biographies are removed from the traditional precepts and certainties, from external control and general moral laws, becoming open and dependent on

* Que podríamos traducir como intimidad expuesta o intimidad revelada. En *The transformation of intimacy* Giddens señala: “... *intimacy means the disclosure of emotions and actions which the individual is unlikely to hold up to a wider public gaze...*” (Intimidad significa el revelamiento de emociones y acciones que el individuo difícilmente sostiene bajo la mirada de un público más amplio). En Giddens, A. *Op.cit.*, p. 138

¹⁰³ Cfr. Seidman, S. *Op.cit.*

*decision-making, and are assigned as a task for each individual...standard biography is transformed into 'choice biography'...*¹⁰⁴

Al “individualizar” la vida cotidiana y sus relaciones, la modernidad acentuó una serie de diferencias y “roles” entre las parejas de principios de este siglo. La división del trabajo es un ejemplo de este fenómeno: se apuesta por una especialización de las labores en vista del *bien colectivo* (E. Durkheim es uno de los impulsores de esta idea¹⁰⁵); en lo que toca a la vida conyugal esta división de labores implicó el desarrollo de un proceso de iniquidad genérica y de grandes tensiones que posteriormente derivaron en movimientos de reivindicación (como el feminista y el homosexual).

En lo que respecta a las particularidades del proceso de industrialización avanzada, concernientes a la tensión hombre-mujer, podemos seguir a Beck y Beck-Gernsheim cuando dicen que, durante los primeros años del siglo XX:

*“... the young women are highly motivated to get professional qualifications and find good jobs, only to be faced with the opposite tendencies in the labour market...the principles of individual freedom and equality are withheld from one gender and ascribed to the other at birth... industrial society is always half industrial and half feudal. This feudal side is not a relic but a precondition and result of splitting up work and home life...”*¹⁰⁶

¹⁰⁴ (las biografías son liberadas de las certezas y preceptos tradicionales, del control externo y de leyes morales generales, se abren a y dependen de la toma de decisiones, y son designadas como tarea para cada individuo... la biografía “standard” se transforma en ‘biografía de elección’) en Beck, U. y Beck-Gernsheim, E. *The normal chaos of love*. Cambridge, Polity Press-Blackwell Publisher, 1995, p. 5

¹⁰⁵ Cfr. Durkheim, E. *La división del trabajo social* (1893). Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993, 508pp.

¹⁰⁶ (las jóvenes eran fuertemente motivadas para obtener calificaciones profesionales y conseguir buenos trabajos (todo esto) sólo para ser enfrentadas con la tendencia opuesta en el mercado laboral... los principios de la libertad individual y de la equidad eran restringidos para un sexo y concedidos al otro desde el nacimiento... la sociedad industrial es en parte industrial y en parte feudal. La parte feudal no es una

Las carreras profesionales fueron cada vez más numerosas y especializadas, el requerimiento de gente en el mercado de trabajo tuvo que ver en mayor medida con el grado de capacitación de los demandantes. De esta manera, las carreras de corte “liberal” (leyes, administración, medicina) fueron las más valoradas para acceder a un nivel de vida “ejemplar”¹⁰⁷, el acceso a puestos de decisión estaba vedado para aquéllos que elegían carreras como literatura o pedagogía, entre otras, a las que la población femenina accedía con mayor frecuencia.

Así, la mujer de principios de siglo accedió efectivamente a un mercado laboral más amplio y, sin embargo, su papel dentro de éste no era valorado de igual forma al del hombre. No obstante la importancia de estos procesos que trajo consigo la *modernidad*, es preciso señalar que la nueva condición laboral de la mujer llevaba consigo un problema paralelo, el del “doble trabajo” femenino.

Al referirse al “doble trabajo” se hace alusión a la división hogar-trabajo. El modo de vida promovido por la sociedad industrial era aquél en donde la actividad laboral se separó espacialmente de las labores del hogar. Surgió así la figura del padre ausente, del padre como el que sale día a día a ganar el sustento de la familia.

A la mujer no le estaba vedado el salir también ella a trabajar y así contribuir al presupuesto familiar y, no obstante, su trabajo se tipificó como un

“reliquia” sino una precondición y resultado de separar el trabajo de la vida familiar) en Beck y Beck-Gernsheim *Op.cit.*, p.19, 27

¹⁰⁷ Cfr. Beck y Beck-Gernsheim, *Op.cit.*

complemento o una necesidad (sobre todo nos referimos a familias de escasos recursos o a madres solteras). Pero tanto en el caso de la mujer incorporada al mercado de trabajo como de aquélla que permanecía en el hogar, las tareas de la casa no fueron también compartidas.

Así, fue surgiendo un sentimiento de “sobrecarga” que se evidenció como protesta en la segunda mitad del siglo XX: la mujer no sentía que la libertad y la autonomía prometida por la modernidad representara la posibilidad de expresar su individualidad potenciada. Por el contrario, el tener que dividir sus actividades entre el trabajo fuera del hogar y el de dentro representó para la mayoría de las mujeres que asumieron el estilo de vida “moderno” (en su mayoría de clase media urbana) una presión mayor y una mayor cantidad de responsabilidades.

Tomando en cuenta este proceso, Lynn Jamieson recurre al trabajo de investigadores como Arlie Hochschild (Hochschild,1990) o al de Lilian B. Rubin (Rubin, 1976) para sustentar mediante trabajo empírico (encuestas, entrevistas y cuestionarios) la tesis de la “doble carga”:

“...many women complained about the ‘double shift’ or ‘double burden’... women’s entry into paid work had not been matched by changes in men’s behaviour...”¹⁰⁸
Hochschild perceives men’s lack of help as actually destabilizing the marriage because women experienced it as lack of gratitude and care”¹⁰⁹

¹⁰⁸ (... muchas mujeres se quejaron acerca del “doble peso” o la “doble carga”... la entrada de las mujeres al trabajo asalariado no fue correspondida por cambios en la conducta de los hombres...) Hochschild, Arlie. *The second shift: Working parents and the Revolution at Home* citado por Jamieson, Lynn. Op.cit., p.143,144

¹⁰⁹ (Hochschild percibe que la falta de apoyo de parte de los hombres, de hecho, desestabiliza el matrimonio porque las mujeres la experimentan como una falta de gratitud y de atenciones) Ibidem, p. 144

El papel de la mujer dentro de la relación de pareja, y sobre todo, la percepción que ella misma se hace de esta última nos hablan de un aspecto importante de la modernidad: la diferencia entre el discurso público del *deber ser* y los estilos de vida que se experimentan día a día en las relaciones interpersonales.

Cuando hablabamos anteriormente del llamado *discurso amoroso* nos referimos al hecho de que este discurso no es fácilmente tipificable y que, en realidad, se podía decir que abarcaba y era abarcado por varios otros discursos. Este discurso también construye la idea de un tipo ideal de pareja que se constituye en el *modelo a seguir* en una época determinada. Así, al momento de articular un discurso sobre el amor, se considera una forma ejemplar de relacionarse en pareja, esta forma puede ser tomada de la situación social vigente o bien, se puede hacer alusión a un proyecto a realizar en el futuro, es decir, al construir discursivamente el amor se crean las expectativas que sobre él tenemos como sociedad.

Así, investigaciones empíricas sobre las parejas modernas¹¹⁰ nos hablan de un *desfase* entre lo que entendemos por amor y las conductas y actitudes de hombres y mujeres que se involucran en una relación amorosa en el contexto del mundo contemporáneo (ya sea como cónyuges, compañeros sentimentales o parejas sexuales). Es decir el plano teórico y la evidencia empírica no siempre nos hablan del mismo fenómeno.

¹¹⁰ Cfr. Morris, 1990; Wheelock, 1990; Vogler, 1994; Pahl, 1989; Hochschild, 1990 entre otros autores citados por Lynn Jamieson en Jamieson, L. op.cit.

El discurso social articulado por los defensores de la modernidad en torno a la pareja contemporánea puede resumirse en la definición de L.Jamieson:

"In the late twentieth century the term 'couple' is typically used to mean people committed to maintaining a sexual and domestic partnership, people who may well can each other 'partner'." ¹¹¹

Esta idea supone un nivel de equidad entre los cónyuges. En la *relación pura* no debe existir un posicionamiento de alguno de ellos que le provoque un sentimiento de superioridad o de "monopolio del control". A nivel de lo estrictamente sexual, Eugène Enriquez en su ensayo *La belle excentrique* (Enriquez, 1995) retoma también esta idea de igualdad entre amantes:

"... dans le domaine du rapport corporel se joue un apprentissage à deux, difficile, où chacun des deux partenaires en doit se mettre dans le rôle du maître mais où tous deux sont amenés à faire l'expérience de rapports égaux..." ¹¹²

Sin embargo, el problema de la autoridad en la pareja no es de forma alguna un problema resuelto por la modernidad. Si los teóricos que hablan de la pareja contemporánea concuerdan en que la relación de pareja al hacerse autorreferencial implica un grado de negociación de acuerdos más complejo, en donde idealmente no surja una posición hegemónica, esto no quiere decir que esas posiciones de empoderamiento por parte de uno de los amantes no se den en la práctica cotidiana de las parejas de finales del siglo XX.

¹¹¹ (en la segunda mitad del siglo veinte el término "pareja" es típicamente utilizado para referirse a personas comprometidas a mantener una relación de índole sexual y doméstica, personas que pueden bien llamarse entre ellos "compañeros") *Ibidem*, p. 136

¹¹² (en lo que respecta a la relación corporal se juega un aprendizaje a dos, difícil, en donde cada uno de los dos compañeros no se debe poner nunca en el papel del maestro, sino que los dos son llevados a hacer el experimento de relaciones igualitarias) Enriquez, Eugène "La belle excentrique" en Moulin, M. y Eraly, A. *Sociologie de l'amour*. Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1995, p. 31

A este respecto, el psicólogo Jean G. Lemaire en su obra *La pareja humana; su vida, su muerte, su estructura* (Lemaire,1999) nos habla de un proceso de ocultación retórica de la autoridad conyugal. A lo largo de años de trabajo como terapeuta de parejas Lemaire se da cuenta de un elemento que tiene que ver con el lenguaje subjetivo de las parejas que atiende en su consultorio; pero que en el fondo no es sólo un problema de falta de entendimiento entre amantes: los cónyuges matizan sus expresiones para no *sonar* autoritarios; sin embargo, en realidad ejercen un sinnúmero de presiones para que sus opiniones particulares sean “aceptadas” por el otro.

Así, se puede decir que el discurso de la modernidad impulsó las ideas liberales en el interior de la pareja, haciendo que la opinión pública viera como una conducta condenable la imposición violenta (sea física o psicológicamente) de la autoridad al interior de la relación conyugal. Esto generó un rechazo hacia aquéllos que se dirigieran a su pareja con expresiones como: “te ordeno...”, “porque yo quiero...”, entre otras.

Ante esta situación, J.G.Lemaire considera que los amantes contemporáneos han introyectado ya estas demandas de la modernidad y han modificado en varios sentidos su forma de dirigirse entre sí. Pero en el fondo, el nuevo discurso amoroso puede lograr que expresiones tan sutiles como un “me gustaría...” sean interpretadas como una forma de presión muy poderosa. Es decir, los amantes se han hecho de otras estrategias para conservar una relación de poder fincada en la dependencia emocional. Podría decirse entonces que:

"...una modificación de las relaciones de dependencia afectiva produce un importante cambio en la distribución del poder en el interior de la pareja... parece cierto que la autoridad ya no se ejerce de la misma manera que antes, ni en la sociedad civil ni en las familias: un poder que se hace ostensible tiende a producir hoy un cuestionamiento que lo disminuye; si es inteligente la autoridad para mantenerse, debe quedar velada, modesta. Para evitar que se le ataque, la autoridad se proclama liberal, y hasta carente de poder... "A mí me gustaría mucho que tú..." ha sustituido el "te ordeno que..." o el, "hazme esto..."¹¹³

Lo anterior nos lleva a pensar que el discurso elaborado en torno a la vida afectiva en la modernidad tardía puede llegar a ser un referente importante para determinar en buena medida las pautas de conducta de los amantes. Sin embargo, la pareja, como espacio de disputa del poder, sólo se ajusta a las demandas sociales del discurso de la relación pura. Es decir, las prácticas cotidianas en el terreno de la intimidad han sufrido efectivamente una transformación importante en cuanto al respeto de las normas socialmente aceptadas, pero en el fondo la hegemonía de uno u otro cónyuge sigue siendo un punto de discordia al interior de la vida de pareja.

Por otro lado, el fenómeno de la disputa de autoridad tiene que ver también con la idea muy extendida de la primacía del espacio individual por sobre lo colectivo. El individuo de la modernidad tardía tiende a considerar los espacios de intimidad como fuentes importantes de libertad en el marco de su vida cotidiana. En dichos espacios, el individuo busca afirmarse frente al otro y, por ello, el mínimo desacuerdo entre los miembros de la pareja puede llegar a ser

¹¹³ Lemaire, J.G. *La pareja humana; su vida, su muerte, su estructura*. México, F.C.E., 1999, p.309, 310

interpretado como una coacción o una imposición arbitraria de la postura de uno de los dos.

La intimidad resulta entonces un tema recurrente en el debate sociológico en torno a la vida cotidiana de finales del siglo XX. Y es aquí donde aparece una nueva paradoja: la vida en pareja conlleva fenómenos de potencialidad tanto de la vida en común como de los espacios personales. En el amor, se presentan aspectos de participación en la vida en sociedad en que los actores se comunican al mismo tiempo en el plano de lo privado y de lo público, en el plano de las relaciones exclusivas con el amante (poco extensas) y en el de las relaciones con otros grupos sociales (más extensas).

La relación individuo-comunidad ha sido tratada por sociólogos que analizan la época contemporánea como una serie de cambios en lo social que implican a la vez transformaciones importantes en la vida cotidiana. El trabajo de varios de estos autores se ha enfocado a la discusión de conceptos introducidos por la teoría de la estructuración de Giddens como el de *relación pura* o el de *mecanismos de desenclave* que nos hablan de esa comunicación entre lo personal y lo colectivo en el marco del discurso liberal de la modernidad.

Giddens plantea los espacios íntimos en la sociedad de fin de siglo como una realidad que se impone en la acción de los agentes sociales por sobre contextos más amplios de participación en la vida social. El amor-pasión concebido como *relación pura* (ver capítulo primero) permite que los hombres y mujeres que viven de acuerdo con los cánones de la modernidad tardía, integren sus acciones rutinizadas en un continuum de vida social que comparten con

otros¹¹⁴. En esta vida en común, los actores establecen todo tipo de comunicaciones con los otros, pero esta ya no necesariamente es *cara a cara*, en tanto agentes sociales distantes uno del otro pueden relacionarse entre sí.

Los mecanismos de desenclave (entre los que destacan los medios de comunicación masiva) permiten hacer significativo al *otro* aún y cuando éste no se encuentra en nuestra presencia; la difusión de información a través de estos conductos pone en contacto entre sí a gran cantidad de personas y, sin embargo, esto no significa que las relaciones que se busca establecer a través de ellos dejen de ser íntimas. Pongamos un ejemplo de lo anterior: un ciudadano chino asume que la acción de una teleserie norteamericana o la ficción de un filme inglés son cercanas a su propia realidad (en China); pero no sólo eso, sino que se involucra de forma afectiva con los personajes sintiéndolos como parte de su vida íntima. En este sentido, la modernidad promete cercanía, no sólo en lo espacial, sino también como proximidad en el aspecto emocional.

De esta forma, los problemas que se hacen significativos son, por lo regular, aquellos que se pueden caracterizar como *problemas personales*. La tesis del imperio de la intimidad sostiene que nunca como ahora la sociedad puede ser entendida desde el mundo de la vida cotidiana. En palabras de Giddens esta tesis se resume de la siguiente manera:

¹¹⁴ Esta vida en común, que además se da como algo "natural" que precede a los hombres, y que los dota de una mínima seguridad para saber que las cosas van a ser como se espera, resulta muy similar al concepto de mundo de la vida propuesto por los fenomenólogos. Cfr, Schutz, A. op.cit.

“los problemas personales, los juicios, las crisis personales, las relaciones personales ¿qué nos dicen y qué expresan acerca del paisaje social de la modernidad?... las circunstancias sociales no están separadas de la vida personal ni constituyen un medio externo a ella. Al luchar con sus problemas íntimos, los individuos ayudan activamente a reconstruir el universo de actividad social que los rodea...”¹¹⁵

A partir del trabajo de Giddens acerca de la intimidad en la sociedad actual, se puede considerar que el concepto de dualidad de estructura, en donde la acción de los agentes sociales no sólo reproduce las instituciones sino que contribuye a producirlas, tiene como ambiente primordial el ámbito de lo *personal*, de lo íntimo, de lo que se experimenta día con día en las rutinas propias de la vida cotidiana, que hacemos *muestras*. Además, al operar los mecanismos de desenclave la frontera entre lo universal y lo local se hace difusa; más adelante analizaremos el problema de los medios de comunicación masivos y el papel que juegan en este proceso, baste ahora señalar el hecho de que, para los partidarios de la visión de Giddens acerca de la vida cotidiana en la modernidad tardía, la vida de pareja representa una expresión de la búsqueda del espacio íntimo del individuo contemporáneo.

Sin embargo, la crítica a esta visión parte precisamente de considerar que la relación pura, al privilegiar la vida íntima apuesta por un distanciamiento entre el individuo y su comunidad. Lynn Jamieson señala que el trabajo de autores como A.Hochschild (Hochschild,op.cit.) entre otros, reaccionan contra Giddens porque consideran que a partir de su afán por ver las relaciones personales desde el “yo” se entra en la lógica del individualismo radicalizado

¹¹⁵ Giddens, A. *Modernidad e identidad del Yo*. Barcelona, Península, 1997, p.23

propuesto por el liberalismo. La búsqueda y preocupación por la satisfacción personal y la autoprotección, según ellos, es muestra de la falta de compromiso hacia una relación social más extensa con los demás, además de que esta misma preocupación excesiva por el “yo” contribuye a reforzar los conflictos e iniquidades genéricas:

“Giddens’s vision of a possible future draws selectively from the range of available evidence and only briefly discusses aspects of the wider context which perpetuate inequalities between men and women... the self-reflexivity which Giddens discusses with optimism is interpreted with pessimism by some authors (Bauman,1987; Bellah et al.,1985; Hochschild,1994; Strathern, 1992 a,b: cfr. Jamieson,L. op.cit) . For these authors the constant monitoring of the self by the self is part and parcel of a rampant self-obsessive individualism...they fear a future in which concern with self-satisfaction or self-protection renders impossible the necessary compromise involved in commitment to another”¹¹⁶

Otro autor que analiza el impacto de las relaciones íntimas en la vida contemporánea de los sujetos sociales es el sociólogo francés Jean-Claude Kauffmann (Kaufmann,J.C.,1994), para él, la sociedad contemporánea conduce a una división entre los que viven en pareja y los que no. Esta división marca en buena medida el nivel de socialización extensa del individuo en sociedades urbanas industriales. La relación amorosa de tipo pasional impulsa al sujeto a hacer girar su vida afectiva en torno al cónyuge. Además, las relaciones

¹¹⁶ (La visión de Giddens traza un posible futuro de acuerdo con un rango selectivo de evidencia y sólo discute brevemente aspectos de un contexto más amplio que perpetúa iniquidades entre hombres y mujeres...la reflexividad del Yo que Giddens discute con optimismo es interpretada con pesimismo por algunos autores (Bauman, 1987; Bellah et al., 1985, Hochschild, 1994; Strathern, 1992 a,b) Para estos autores el monitoreo constante del Yo por el Yo es parte y parcela de un individualismo rampante y obsesionado por el Yo... ellos temen un futuro en el que la preocupación por la satisfacción personal o la autoprotección hagan imposible el compromiso envuelto en la relación con el otro) en Jamieson,L. op.cit., p.40

sociales se organizan en un círculo de contactos estrechos en los que los amigos íntimos sustituyen en grado de frecuentación a la familia.

La reflexión que se puede obtener del trabajo de Kauffman acerca del aislamiento del individuo en las ciudades europeas modernas refuerza la tesis de Giddens de la primicia del espacio íntimo en la época contemporánea. El fenómeno que se presenta detrás de la investigación sociológica acerca del aislamiento y sociabilización de los sujetos sociales es en realidad el del impacto del discurso liberal en torno a la vida cotidiana y relaciones afectivas del siglo XX. Veamos por qué.

En primer lugar, el discurso de la modernidad apostó por el establecimiento de lazos afectivos fuertes. Se buscó entonces promover la intensificación de aquellas relaciones que garantizaran una mayor *cercanía* entre las personas. Se identificó a las relaciones eróticas como aquéllas que, en tanto que involucraban el aspecto sexual, representaban en mayor medida este ideal. La moral moderna, como ya apuntábamos al discutir el texto de S. Seidman, no se pronunció por la ruptura del nivel institucional de la pareja (el matrimonio), pero sí dio una importancia a la actividad sexual como no la había tenido hasta entonces la historia de occidente. Así, la pareja representaba el modelo de relación social que sostenía el discurso de la intimidad.

En segundo lugar, las relaciones familiares extensas, en tanto símbolos de las formas de organización social *tradicional*, fueron rechazadas por los promotores de la modernidad liberal. En ese contexto, la vida en familia nuclear se constituyó en el arquetipo de estilo de vida moderno. La relación con tíos,

primos, o incluso con padrinos, compadres, etc., no dejó de ser un fenómeno común (sobre todo en países periféricos), pero se convirtió en una práctica ligada al tradicionalismo de las sociedades que se iban incorporando al proyecto de occidente.

Los efectos de este cambio de eje en la vida afectiva provocaron un reacomodo de las instancias de socialización de la mujer y el hombre modernos, así, por ejemplo, los primos fueron sustituidos por *amigos íntimos*. Este cambio garantizaba una cierta proximidad emocional pero sin la responsabilidad y compromiso de que las relaciones fueran “de por vida”. Además, se garantizaba el respeto del espacio íntimo, aquél que sólo puede ser compartido con el amado o amada.

El no acceder al espacio íntimo que proporciona la vida en pareja queda siempre como una posibilidad, quedando así marcada la distinción entre la gente que vive de acuerdo al discurso moderno y aquellas que lo hacen bajo estilos de vida que, sin ser considerados pre-modernos, sí tienen dejos de tradicionalismo. Así, de acuerdo con Kaufmann:

“... les personnes en vivant pas en couple peuvent remédier à l'absence de lien conjugal par la constitution d'un lien fort familial substitutif, notamment en formant un ménage avec un ou plusieurs membres de la famille: la personne sans lien conjugal est intégrée dans le ménage parental ou dans celui d'un colatéral”¹¹⁷

¹¹⁷ (las personas que no viven en pareja pueden remediar la ausencia de un lazo conyugal mediante la constitución de un lazo familiar fuerte substitutivo, sobre todo formando un hogar con uno o varios miembros de la familia, la persona sin lazo conyugal es integrada al hogar de los padres o a uno colateral) en Kaufmann, J-C. “Vie hors couple, isolement et lien social: figures de l'inscription relationnelle” dans *Revue française de sociologie*, octobre-décembre 1994, XXVV-4, p.602

Las *parejas modernas* se distinguen entonces por la capacidad de establecer esa ruptura con lo tradicional, ruptura que, en muchos casos, es producto de la presión moral impuesta por el discurso liberal de nuestro tiempo. Se ve en el contacto estrecho con las redes de socialización familiar una amenaza a la independencia y autonomía proporcionada por la vida "a dos". Sin embargo, lo que propone la modernidad tardía no es el aislamiento total sino la protección del espacio privado de la pareja. De esta manera, en el contexto de una ruptura de los lazos conyugales (divorcio, separación temporal, viudez), o incluso ante una disputa entre los miembros de la pareja, el retorno al círculo familiar se percibe como un "mal necesario" que protege al individuo de la soledad total, catalogada, aún más, por la moral hegemónica, como un fracaso. Para Kauffman, esto se resume de la siguiente forma:

*"Face au risque d'isolement, le soutien familial fonctionne de façon duale: il constitue un lien fort holistique, permettant de conjurer à la fois l'exclusion et l'isolement radical, mais cette protection se paye d'un affaiblissement de la capacité d'autonomie individuelle et d'une diminution de l'accès aux liens opératoires spécialisés."*¹¹⁸

La paradoja modernidad-tradición se expresa en la dificultad de los amantes contemporáneos en llevar a cabo los estilos de vida propuestos (e impuestos discursivamente) por la moral hegemónica. Dicho de otra forma, las parejas de fin de siglo han interiorizado el deber ser liberal, pero esto no significa que las

¹¹⁸ (frente al riesgo de aislamiento, el sustento familiar funciona de manera dual: constituye un lazo holístico fuerte, permitiendo conjurar a la vez la exclusión y el aislamiento radical, pero esta protección se paga mediante un debilitamiento de la capacidad de autonomía individual y una disminución del acceso a lazos operativos especializados) *Ibíd.*, p.603

relaciones sociales que se consideran premodernas hayan sido dejadas de lado. Esta es la tesis que autores como Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim (Beck y Beck-Gernsheim, op.cit) o Lynn Jamieson (Jamieson, op.cit.); en sus trabajos, ellos ven que los ideales de la moral contemporánea deben ser pasados por las prácticas cotidianas para considerarlos realmente como habituaciones o conductas institucionalizadas. Hay pues una relación bidireccional entre el discurso público y las prácticas privadas en donde no podríamos asegurar que las parejas modernas hayan interiorizado de manera radical el estilo de vida “nuevo” propuesto por los apologistas de la intimidad. De acuerdo con Jamieson:

“...if private lives are affected by public stories, then so also are public stories dependent on being heard and retold in every-day lives. Practices, private stories and public stories are not neatly separate but interconnected and mutually creating... intimacy remains a great deal more complicated than most claims to mutual knowing and understanding”¹¹⁹

Lo anterior nos permite dar un paso más en el análisis teórico del amor-pasión propio de esta época: la relación tradición-modernidad de las “parejas ideales” en la sociedad urbana contemporánea se acerca en buena medida al modelo de relaciones histriónicas propuesto por el interaccionismo simbólico de Erving Goffman. El modelo interaccionista nos es de gran ayuda si ligamos la discusión sobre el amor-pasión contemporáneo con algunos de los

¹¹⁹ (si las vidas privadas son afectadas por las historias públicas (discurso público), asimismo esas historias públicas dependen de ser escuchadas y reformuladas en la vida cotidiana. Las prácticas, las historias privadas y las historias públicas no están completamente separadas sino interconectadas y se crean mutuamente...la intimidad sigue siendo un asunto más complicado que la mayoría de las demandas de comprensión y conocimiento mutuo) en Jamieson, L. op.cit., p. 159,161

principales supuestos de esta teoría. Mediante este ejercicio se pretende cerrar la discusión sobre las paradojas de la modernidad tratadas en este apartado.

En primer lugar, valdría la pena retomar los fundamentos de la idea de Goffman acerca de la sociedad como una constante puesta en escena de representaciones de tipo teatral mediante las cuales el individuo y su equipo actúan de cierta manera frente a un auditorio. Bajo esta óptica, los hombres y mujeres modernos se interesan por dar una imagen del “sí mismo” ante los otros, con el fin de ajustarse a las reglas y convenciones socialmente definidas. En este proceso el individuo interioriza las normas sociales que validan su acción,

“...cuando el individuo se presenta ante otros, su actuación tenderá a incorporar y ejemplificar los valores oficialmente acreditados de la sociedad...en su calidad de actantes, los individuos se preocuparán por mantener la impresión de que actúan de conformidad con las numerosas normas por las cuales son juzgados ellos y sus productos. Nuestra actividad atañe en gran medida, por lo tanto, a cuestiones de índole moral, pero como actantes no tenemos una preocupación moral por ellas. Como actantes somos mercaderes de la moralidad”¹¹¹¹²⁰

En el caso de las parejas actuales, esta condición de “mercaderes de la moralidad” se hace todavía más marcada; las llamadas “parejas nuevas” o “parejas diferentes” aceptan representar ante el auditorio de familiares, conocidos o incluso gente extraña a ellas, el papel impuesto por la moral liberal. Es decir, se acepta como guión válido el modo de ser tolerante, autónomo, independiente, igualitario, comprensivo, etc., esto no significa que

se esté convencido de querer vivir bajo esas normas, pero si hay una conciencia de querer representar ese papel. Regresemos sobre este punto a la crítica de las dificultades de la relación pura hecha por L.Jamieson. Por medio del análisis de estudios empíricos realizados con parejas británicas, se ve una necesidad por traducir prácticas tradicionales bajo el discurso de la modernidad:

“Some of these couples (parejas diferentes) sought a sense of equality and disclosing intimacy and yet recreated conventional gender inequalities, many of the couples studied by Mansfield and Collard had barely discussed their arrangements; they justly “fell into place” and could be justified by referring to circumstances (like the person who gets home cooks dinner) competences (the person who’s best at it does it), and preferences (the person who enjoys doing it does it). Each of these justifications, concealed the recreation of domestic work as women’s work”¹²¹

Cabe señalar que, a pesar de que por medio de las razones aludidas en las entrevistas, se pretenda actuar ante los otros como una pareja “liberal”, las responsabilidades domésticas (en especial aquellas identificadas mayormente con el sexo femenino como: cocinar, planchar, ayudar a los hijos con sus deberes escolares) recaen generalmente en la mujer. Sin embargo, no se pretende aquí llegar al análisis de género al que se llega tradicionalmente al trabajar con este tipo de evidencia empírica, sino más bien a lo que se quiere

¹²⁰ Goffman, E. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Amorrortu, 1994, p.47,267

¹²¹ (Algunas de estas parejas buscaron un sentido de equidad y de intimidad expuesta (recordemos que el término disclosing intimacy es introducido por A.Giddens) y sin embargo recrearon iniquidades genéricas convencionales... muchas de las parejas estudiadas por Mansfield y Collard han discutido poco sus acuerdos, ellos sólo se “dan de repente” y pudieron ser justificados refiriéndose a las circunstancias (como la persona que llegue a casa, prepara la cena) las competencias (la persona que lo hace mejor lo hace) y las preferencias (la persona que disfruta haciéndolo, lo hace). Cada una de estas justificaciones conllevan la recreación del trabajo doméstico como trabajo de la mujer) en Jamieson, L. *op.cit.*, p.145

llegar es al grado de “solidaridad” histriónica que establece la pareja al ser cuestionada sobre su intimidad.

Independientemente del grado de convencimiento personal con el que los amantes defiendan su prácticas cotidianas, lo que interesa para explicar las contradicciones de la “relación pura” es el que la pareja actúa como equipo. He aquí otro elemento destacado por Goffman:

“... el equipo puede ser definido como un conjunto de individuos cuya cooperación íntima es indispensable si se quiere mantener una definición proyectada de la situación. El equipo es un grupo, pero un grupo no en relación con una estructura social o una organización social, sino más bien en relación con una interacción o una serie de interacciones en las cuales se mantiene la definición pertinente de la situación”¹²²

El equipo formado por los amantes responde de una manera en que, lejos de una valoración moral de su propia conducta social, actúan bajo la idea de presentar una región anterior (que es aquella compuesta de las acciones visibles al auditorio) favorable a su representación. Las regiones posteriores, que pudieran darnos una idea más precisa del proyecto personal de los actores es reservada al espacio íntimo de la relación.

Así pues, el discurso que elaboran las parejas actuales en lo que respecta a temas como la división del trabajo doméstico, aparte de poderse ver como un problema de resistencia al cambio que la moral urbana de tipo liberal define como “deseable”, puede ser interpretado también como una forma de expresión

de la “visión compartida del mundo” de los miembros de la pareja. En las parejas que se definen a sí mismas como “diferentes”, ambos amantes saben lo que se espera de ellos y de la forma de relación que establecen el uno con el otro, por eso existe la necesidad de actuar de esa forma, sin embargo en muchas ocasiones la misma actuación llega a ser tan intensa que a los mismos amantes les es difícil identificar sus regiones anteriores y las posteriores:

“podemos estar tan habituados a la actividad de nuestra propia región anterior (y a su carácter) que tal vez nos sea necesario manejar como una actuación incluso el momento de descanso”¹²³

Analicemos en este contexto de actuación en equipo, dos casos ilustrativos de parejas que se definen a sí mismas como “parejas liberales” o “parejas que hacen las cosas diferente” y que se presentan ante el auditorio como representantes de esta “nueva moral” .

La primera de ellas L y B es una pareja de jóvenes con formación universitaria (ella (L): estudiante de la licenciatura de pedagogía, él (B): licenciado en comunicaciones), ambos de familias de clase media-alta, ambos

¹²² Goffman, E. op.cit., p.116

¹²³ *Ibíd.*, p.145

* Las entrevistas que se plantearon fueron realizadas como “historias de vida” de tipo parcial o temática (cfr. Lines, M., et.al. “La historia de vida” en De la Garza Toledo, E. (coordinador). *Hacia una metodología de la reconstrucción*. México, UNAM-Porrúa, Antologías para la actualización de los profesores de licenciatura, 1988, p.89-98) conforme a una idea de entrevista de tipo cualitativo en donde lo que interesaba no era tanto el verificar la veracidad de las respuestas, sino la forma de interacción de la pareja como *equipo de actuación*, por esta razón era importante realizar estas sesiones de manera conjunta y no por separado. Para ello se seleccionaron parejas de clase media intelectual urbana cuyo conocimiento previo nos hablaba de ciertas dificultades para establecer acuerdos de vida cotidiana y, que sin embargo, al sentir que interactuaban como equipo, en el momento de hacer la entrevista, creaban lazos de solidaridad para mantener la imagen de “sí mismos” frente al auditorio (en este caso, el investigador). La transcripción de los elementos significativos de las entrevistas, que nos sirvieron para corroborar la hipótesis de la actuación en equipo, se encuentra al final de este trabajo (ver anexo).

trabajan en empresas relacionadas con el área de publicidad-medios de comunicación. Su convivencia cotidiana no es permanente (porque B vive en Toluca y L en la Ciudad de México), sin embargo, por lo general conviven en el departamento de L los fines de semana que pasan juntos.

Un dato que se conocía de la relación de L y B previo a la entrevista** era las dificultades de establecer acuerdos para decidir las actividades conjuntas a seguir en el momento en que se veían. Mientras que L se "quejaba" de que B no gustaba de realizar actividades que ella disfrutaba (como salir a bailar, asistir a conciertos, etc.), B consideraba que, en tanto no se reunían durante toda la semana, L no cuestionaba su negativa a acompañarla a las mismas y, en cambio, apoyaba sus iniciativas de permanecer siempre juntos en casa.

Durante la entrevista (ellos sabían únicamente que se estaba realizando un estudio sobre el amor) surgieron preguntas diversas sobre su relación, dentro de las cuales fueron intercalados cuestionamientos sobre cómo se daban el tipo de acuerdos cotidianos antes referidos. En sus respuestas podemos encontrar elementos significativos de la actuación en equipo: al sentir que la imagen conveniente a ese tipo de público era la de la pareja moderna (es decir, aquella liberal, comprensiva hacia el otro y tolerante de la diversidad, en busca de constituirse como seres autónomos e independientes), la actuación fue entonces dirigida en este sentido.

Las demandas de L relacionadas a la falta de atención y comprensión por parte de B fueron dejadas a un lado frente al entrevistador. Con esto no se

** dato referido por información que L transmitía en ausencia de B

pretendió verificar que L hubiera cambiado o no su percepción de la situación, al sentirse intimidada por la presencia directa de B. Lo que interesaba para los fines de la investigación era más bien el desenvolvimiento del trabajo en equipo de esta pareja. Su reacción no deja de ser lógica: en la coyuntura del interrogatorio que supone la entrevista se trata de evitar lo más posible aquellos puntos de discordia en que los actuantes dejen ver (ante una audiencia externa legitimadora) la falta de acoplamiento y comunicación entre ellos, para ello se requiere de una cierta disciplina y lealtad dramática¹²⁴.

Así, las opiniones de L y las de B siguieron el modelo de endogrupo-exogrupo¹²⁵, modelo que nos muestra hasta qué punto la moral de la *intimidad revelada*, de la *relación pura*, se ha convertido en el discurso hegemónico contemporáneo sobre las relaciones de pareja.

El otro caso que se analizó empíricamente fue el de E (ella) y F (él), una pareja de 38 y 40 años respectivamente, resulta un ejemplo igualmente ilustrativo de la actuación en equipo de las parejas contemporáneas ya que ellos se asumen también como una pareja “diferente” y responden a las preguntas formuladas teniendo en cuenta ese papel y no otro. En principio, su caso parece más radical que el de L y B porque, mientras estos últimos piensan en la posibilidad de casarse en un futuro, E y F decidieron romper totalmente con la institución matrimonial, por lo que viven en unión libre desde hace

¹²⁴ Al respecto citemos de nuevo a Goffman cuando nos dice que “*En presencia del auditorio, los actuantes tienden a dirigirse utilizando un ritual favorable...el actuante disciplinado es un hombre con <autocontrol>, capaz de reprimir su respuesta emocional ante sus problemas personales, ante sus compañeros de equipo cuando estos cometen errores, y ante los miembros del auditorio cuando suscitan en él hostilidad o sentimientos adversos. En otras palabras, es capaz de reprimir sus sentimientos espontáneos a fin de dar la impresión de que se atiene a los lineamientos afectivos, al statu quo expresivo, establecido por la actuación de su equipo*” en Goffman, E. *op.cit.*, p. 185, 232

aproximadamente 20 años, ellos tienen dos hijos (uno de 20 y otro de 13 años), y se ven a ellos mismos como ejemplo de esas nuevas formas de vida de las parejas contemporáneas.

Sin embargo, su caso nos enseña de nueva cuenta cómo la moral de la *relación pura* puede llegar a presentar una serie de contradicciones entre el discurso liberal de fin de siglo y las prácticas cotidianas de la pareja. En la vida de E y F hay una serie de decisiones importantes (la vida en unión libre, el enfrentamiento con familiares por esta razón), que nos hablan de un grado alto de convencimiento para vivir bajo un estilo de vida liberal. No obstante, existen otros elementos en su relación que resultan indicativos de formas tradicionales de convivencia entre cónyuges.

Dichos aspectos “tradicionales” son puestos en segundo plano en el discurso elaborado en conjunto, acentuando en mayor medida las rupturas con la institución del matrimonio; pero para nuestra investigación resultan sumamente valiosos ya que ilustran una vez más el problema de la racionalización (conforme al discurso liberal de la modernidad) de las prácticas cotidianas de la pareja. De esta manera, lo que se trató de indagar por medio de la entrevista realizada a E y F fue, precisamente, ese desfase entre modernidad y tradición en sus relaciones íntimas.

En primer término, habría que señalar, que E y F forman parte de una generación intermedia entre aquella de los años sesenta y la de los noventa. En el momento de tomar la decisión de hacer una vida en pareja tomaron como

¹²⁵ *Ibidem*, p.186

referencia a otros miembros de su generación a los que veían “desencantados” por los resultados de los movimientos juveniles de las décadas anteriores.

E y F consideraban que los ideales de movimientos como el hippie, el de la llamada “liberación” femenina, el gay, entre otros, exigían un compromiso consigo mismos, un compromiso que tenía que ver con un cambio en sus prácticas cotidianas, en sus formas de convivencia diaria. Además, veían que gente cercana a ellos (que habían defendido los mismos ideales) aceptaban ahora formar parte de una sociedad normada por instituciones sociales tradicionales. He ahí el primer enfrentamiento entre tradición-modernidad que nos proporciona su caso.

Pero, en definitiva, lo que nos permite establecer un vínculo entre esta pareja y la de L y B tiene que ver con los acuerdos necesarios para la vida en común. Para E y F las decisiones más importantes al interior de la pareja se dieron a partir de la llegada de su primer hijo. Los dos eran aún estudiantes y, ante el embarazo de E tuvieron que ajustar sus planes para el futuro. Él estudiaba medicina (carrera profesional larga) y, ante la nueva situación decidió cambiar su carrera por una más corta y que le permitiera trabajar de medio tiempo. Así, decidió estudiar antropología. Ella, por su parte, estudiaba pedagogía y decidió dejar la carrera.

Estas decisiones, importantes para su vida familiar posterior, nos dan una idea más o menos precisa de cómo el discurso moderno, el de la *disclosing intimacy*, se enfrenta a formas de relación conyugal tradicionales y, de ninguna manera se podría decir que se impone a ellas de manera absoluta. Por una

parte, la decisión de E de abandonar sus estudios para hacerse cargo del cuidado de los hijos supone una aceptación, al menos implícita, de roles genéricos tradicionales: la madre como responsable principal del cuidado de los hijos y del hogar y el padre como aquél que procura el sustento de la familia.

Por otra parte, la actuación de equipo durante la conversación se dio en un tono similar al de la otra pareja entrevistada. En este caso, la división de tareas en el hogar se presentaba como una situación de preferencias o de aptitudes. En otras palabras, vemos que en este caso se repite el fenómeno de justificación verbal de la división genérica de responsabilidades en el hogar, de la cual nos hace referencia L.Jamieson en su obra.

En suma, a través de estos dos casos, se puede corroborar la existencia de contradicciones entre el discurso de la *relación pura* (como tipo ideal de convivencia entre los miembros de las parejas actuales) y, el estilo tradicional de vida conyugal. Así, se encuentra, en un extremo, el ideal moderno de las relaciones amorosas contemporáneas y, en el otro, las prácticas rutinizadas al interior de la pareja en las que las normas de conducta tradicionales ocupan todavía un lugar importante¹²⁶.

Además, se seleccionaron casos de parejas que se veían a sí mismas como parte de estas "parejas que hacen las cosas diferente". De esta forma, tanto el ejemplo de E y F como el de L y B nos sirven para verificar el grado de

¹²⁶ Sin embargo, no se pretende llegar a hacer generalizaciones a partir de estos ejemplos, sino más bien señalar la existencia de estas contradicciones propias de las parejas de nuestras sociedades actuales. Investigación empírica posterior podría plantearse qué tan representativos son los fenómenos de modernidad-tradición en el seno de las parejas urbanas contemporáneas.

introyección del discurso acerca de la vida íntima contemporánea y de cómo éste contribuye a la actuación en equipo de la pareja frente a una audiencia externa.

Pasemos ahora a la última de las relaciones paradójicas de las que nos ocuparemos en el presente estudio: la comunicación-incomunicación.

III.2. Comunicación-incomunicación: una falsa paradoja.

En el capítulo primero de este trabajo se adelantaba que uno de los temas eje del mismo era precisamente el problema del amor como comunicación. En ese contexto, se habló de la contribución de la teoría de sistemas de N. Luhmann a la discusión sociológica sobre este tema. Sin embargo, no es sino hasta después de haber discutido la idea del amor contemporáneo en el marco de la relación entre el discurso de la *relación pura*, y las formas tradicionales de relación amorosa, que me gustaría retomar el fenómeno del amor-pasión como una red de elementos comunicativos.

Es pertinente también señalar que, si nos atenemos al concepto de Luhmann acerca de la comunicación como operación constitutiva de lo social, la paradoja de comunicación-incomunicación queda resuelta desde antes de plantearse. Dicho de otro modo, en tanto que sin la comunicación no se puede entender el mundo de lo social, no es posible entonces no comunicarse, por eso hablamos de una falsa paradoja:

“Sólo con ayuda del concepto de comunicación puede concebirse un sistema social como sistema autopoietico; es decir, como un sistema consistente sólo de elementos (a saber, comunicaciones) que él mismo produce y reproduce a través del entrelazamiento de estos elementos precisamente...la comunicación no se agota, pues con cada paso más bien produce, en cierto modo a través de una autoprovocación, la bifurcación entre la aceptación y el rechazo”¹²⁷

Sigamos entonces la invitación de este autor, reformulando la paradoja de la que partimos. Esta podría ser plantada más bien como: aceptación/rechazo de comunicaciones particulares y no como comunicación/incomunicación. Es interesante señalar que, para Luhmann, el que una comunicación sea planteada no implica que ella deba ser aceptada y de ahí que, si trasladamos esto al fenómeno amoroso contemporáneo, lo que vemos es que se tiene que dar una negociación entre los amantes para determinar qué comunicaciones se aceptan y cuáles se rechazan al interior de su relación (que bajo esta perspectiva se da de forma autorreferencial):

“ya no se trata necesariamente, del logro de de la reciprocidad plena, sino de asegurar la aceptación exitosa de comunicaciones. La comunicación presupone que los comunicantes no son idénticos, así como también, por ello, la diferencia de perspectivas y la imposibilidad de una congruencia completa de las vivencias”¹²⁸

Resulta importante entender esto último para poder analizar los problemas de comunicación de la pareja actual no como problemas para comunicar sino como problemas para actualizar aquellas comunicaciones indispensables para llegar a los acuerdos de vida cotidiana. La propuesta de Luhmann y de otros

¹²⁷ Luhmann, N. op.cit.2, p. 57,58

¹²⁸ *Ibidem*, p. 102,104

sociólogos contemporáneos se opone entonces a la idea de narcisismo contemporáneo planteada desde la filosofía posmoderna, es decir, se rechaza la existencia de una incapacidad total de comunicación entre las mujeres y los hombres de nuestra época.

Los ejemplos que hemos visto de parejas de las sociedades urbanas contemporáneas (tanto las entrevistadas específicamente para este estudio como los referidos por Seidman, Jamieson, Beck y Lemaire), nos permiten hablar de una necesidad de las ciencias sociales para analizar las relaciones amorosas como relaciones comunicativas complejas.

De esta manera, si tomamos como referente las evidencias empíricas proporcionadas por la experiencia en el diván de psicoterapeutas de parejas (Lemaire, J.G., op.cit.) se puede identificar varios de los problemas de la pareja contemporánea como *problemas de comunicación*. Lemaire nos dice al respecto:

"... "no se puede no comunicar". Sin embargo, para tratar de no comunicar, hay que utilizar toda una serie de estrategias que constituyen por sí mismas una comunicación destinada a impedir otra... la dificultad de las comunicaciones dentro de la pareja se hace patente ante ciertos tipos de comportamiento donde el valor afectivo está sujeto a interpretaciones contradictorias..."¹²⁹

Surge entonces el problema de la codificación y decodificación constante de las comunicaciones emitidas (e interpretadas) tanto al interior de la pareja como hacia el exterior. En este proceso, se tiende a delimitar un "dentro" y un

“fuera”; es decir, se separa los códigos de comunicación exógenos y endógenos. Nos encontramos así frente a la dicotomía inclusión/exclusión que sirve como mecanismo de selección de las comunicaciones “adecuadas” para una situación determinada. Para entender esta relación paradójica sigamos de nueva cuenta a Luhmann:

“<inclusión> indica, entonces, la cara interna de una forma, cuya cara externa es la <exclusión>. Por consiguiente, sólo es pertinente hablar de inclusión si hay exclusión”¹³⁰

En este sentido, la pareja *comunica* todo el tiempo, pero realiza una selección de lo que comunica dependiendo de si se encuentran solos, uno frente al otro, o bien, ante una audiencia externa determinada. “No se puede no comunicar”, pero sí es posible distinguir grados de comunicación. Así, se puede comunicar de más o de menos. Esto dependerá en cierto sentido del *para quién* o el *para qué* se comunica. Encontramos aquí, de nuevo, que la pareja puede actuar solidariamente cuando se pretende dar una imagen determinada de sí misma y puede reservar ciertas comunicaciones al interior para proteger su intimidad frente a la mirada del *otro*. En este sentido, la idea de Goffman de la actuación en equipo resulta útil para distinguir estos grados de comunicación:

“Uno de los objetivos finales de todo equipo es sustentar la definición de la situación suscitada por su actuación. Esto implica la sobrecomunicación de ciertos hechos y la comunicación insuficiente de otros”¹³¹

¹²⁹ Lemaire, J.G., *op.cit.*, p. 261, 270

¹³⁰ Luhmann, N., *op.cit.*, p. 171, 172

¹³¹ Goffman, E., *op.cit.*, p. 171, 172

Para sistematizar lo anterior resulta importante hacer dos observaciones: la primera es que no debemos confundir la información con la comunicación (el que se llegue a tener ante sí un gran volumen de información no garantiza poder comunicarse de manera exitosa con el *otro*); la segunda es que la comunicación oral expresada a través del lenguaje no es más que uno de tantos códigos de comunicación.

A propósito de estos dos aspectos, el trabajo de Román Gubern, quien ha dedicado gran parte de su obra al estudio de los medios masivos de comunicación, resulta pertinente para discutir la utopía de la llamada sociedad de la información¹³². En su libro *El eros electrónico* (Gubern,2000), el autor nos plantea la necesidad de repensar el proceso de comunicación como una posibilidad de contacto entre las personas y no como un acceso a la “sociedad de los quinientos canales” promovida por los medios audiovisuales modernos.

Al discutir la imposibilidad de las nuevas tecnologías en telecomunicaciones para constituirse como esos canales de transmisión multidireccional de emociones y experiencias cotidianas, Gubern sigue pensando que la comunicación “cara a cara” (aquella de la que hablamos en el apartado sobre fenomenología del capítulo anterior) es hasta ahora el medio de comunicación más completo. Esto último lo sustenta considerando que sólo ante la presencia física del otro se puede lograr una comunicación que involucre el conjunto de nuestras facultades emocionales y sensitivas (olfato, vista, tacto, olor, e incluso

¹³² El término “sociedad de la información” fue tomado de la obra del sociólogo español Manuel Castells. Cfr. Castells, M. *La era de la información*. México, Siglo XXI, 1999

sabor). De esta forma, ni la Realidad Virtual, ni la red informática moderna (Internet), han podido reemplazar el nivel de comunicación de las caricias, los gestos o los olores que intervienen en la experiencia erótica del hombre. Así pues, lo que Gubern critica es la simplificación del proceso comunicativo, reduciéndolo al lenguaje visual de la televisión, el video o el internet:

“Las emociones desempeñan una función decisiva en la atención selectiva, la percepción, la cognición, la motivación, el aprendizaje y la creatividad del ser humano. En la comunicación verbal, lo que se dice, el contenido semántico del mensaje, supone sólo una quinta parte del proceso comunicativo, pues el resto atañe al cómo se dice, que no es sólo una cuestión de prosodia y de entonación de la voz, sino también de lenguaje no verbal (miradas, gestos, etc.), de alto valor emocional. Y en el hombre comprender es también sentir y los significados que maneja en sus operaciones comunicativas trascienden su dimensión semántica...”¹³³

La comunicación afectiva es pues, una realidad que rebasa el nivel de comunicación de masas. Por eso, Gubern, al igual que Luhmann, rechazan la visión reduccionista acerca del proceso comunicativo, promovida desde el discurso mediático contemporáneo; volvemos a ver que los MCSG no son los medios masivos de comunicación de masas, sino canales que permiten la relación “cara a cara”.

El mundo contemporáneo se complejiza, se hace cada vez más disperso y descentralizado¹³⁴ y pretende que la utopía de las redes de información resuelva las dificultades del individuo para comunicarse. Sin embargo no es sino en el

¹³³ Gubern, R. *El eros electrónico*. Madrid, Taurus, 2000, p.100

nivel de las relaciones cotidianas en donde los problemas de comunicación se ponen a discusión en favor del tipo de comunicación afectiva. Por más promesas que puedan hacernos los apologistas del amor por correo electrónico, de los *hot chats* o del sexo virtual, los “logros” más espectaculares de estas tecnologías aún no pueden acercarse, aún mínimamente, al nivel de expresión emocional transmitido por el rostro del *otro*.

A partir de esta idea, se puede pensar de otra forma la discusión entre los filósofos posmodernos (Lipovetsky, Baudrillard, entre otros) y los sociólogos defensores del tipo de amor moderno autorreferencial (Giddens, Luhmann, Beck). Mientras que, para los primeros, la sociedad de masas “aplata” al mundo afectivo, al mismo tiempo que enaltece el narcisismo del individuo¹³⁵, para los segundos, la complejidad de la sociedad de fin de siglo posibilita la valorización de la comunicación emocional frente a los fenómenos políticos o económicos .

La idea misma de *relación pura* que hemos venido discutiendo a lo largo de este trabajo no sólo supone la comunicación afectiva, sino que ve en ella su principal fuente de realización. Este tipo de relación, al establecerse sin otra motivación que lo que ella misma pueda aportar a los “contrayentes”,

¹³⁴ Cfr. Giddens, A. *Modernidad e identidad del Yo*. Barcelona, Península, 1995

¹³⁵ Desde la perspectiva de los estudios sobre las nuevas formas de identidad amorosa de la modernidad, también es recurrente la cita de la figura de Narciso para definir al sujeto amoroso contemporáneo. Un ejemplo de este tipo de estudios nos lo ofrece el italiano Giampiero de Vero quien escribe lo siguiente: “*Amore non è più cieco, ma si vede Narciso... l'amore romantico è morto: ove praticato, si riconosce ormai come Narciso. La cerca dell'altro si rovescia, al culmine del suo cammino, in riconoscimento del Sé*” (El amor no es más ciego sino que ve a Narciso... el amor romántico está muerto: Donde es practicado, se reconoce desde ahora como Narciso. La búsqueda del *otro* se vuelca, al final de su camino, en el reconocimiento de sí mismo.) en De Vero, Giampiero. “Il triangolo quadrilatero. Il mito d'amore nella crisi della ragione borghese” en Maffesoli, M. et al. *Immagini del politico*. Milano, Savelli Editori, 1981, pp.182-192

presupone la *entrega* de parte de los mismos, y esa *entrega* implica forzosamente la búsqueda de una comunicación amplia. Giddens define a la persona entregada en el seno de una relación íntima como:

*"... alguien que, aun reconociendo las tensiones inherentes a una relación en su forma moderna, está no obstante dispuesto a no perder la oportunidad de mantenerla (y a aceptar que sus únicas recompensas serán las propias de la relación misma) "*¹³⁶

En resumen, la discusión que se ha planteado en este capítulo tiene que ver fundamentalmente con la idea de *relación pura* como proyecto hegemónico del amor-pasión de la segunda mitad del siglo XX. En ella, confluyen algunas de las promesas más significativas del discurso de fin de siglo acerca de las relaciones de vida cotidiana contemporáneas. Hemos discutido el hecho de que mediante el concepto de *relación pura* se privilegia el espacio íntimo de la pareja por sobre otras formas de relación social más extensas, sin embargo es importante también tomar en cuenta que no se puede hablar de *relación pura* si ésta no favorece una comunicación abierta entre los involucrados, en este sentido, lo que nos ofrece este discurso es, también, la posibilidad de encontrar mejores canales de comunicación emocional entre los individuos:

*"The imperative of free and open communication is the sine qua non of the pure relationship; the relationship is its own forum"*¹³⁷

¹³⁶ Giddens, A. *op.cit.* 2, p. 120

¹³⁷ (el imperativo de una comunicación libre y abierta es el *sine qua non* de la relación pura; la relación es su propio foro) en Giddens, A. *op.cit.* 1, p. 194

El problema de comunicación en la pareja dista mucho de ser un problema resuelto por el discurso liberal contemporáneo. Sin embargo, ese reconocimiento de la incapacidad de la *relación pura* para explicar, en su conjunto, las formas en que se relacionan la mujer y el hombre de finales del siglo XX, no nos impide el introducir éste y otros conceptos en el debate acerca del mundo contemporáneo. Así, si aceptamos que la sociedad se complejiza de forma paradójica podemos fortalecer una crítica seria sobre los procesos comunicativos de carácter afectivo como los que hemos discutido a lo largo de este trabajo.

En este sentido, las aportaciones de la gente que, desde distintas disciplinas, reflexiona sobre dichos procesos, contribuye a enriquecer la explicación que la sociología puede aportar al respecto. De este modo, la obra de comunicólogos, filósofos o historiadores de nuestro tiempo resulta un referente importante para fortalecer y confrontar los supuestos de los que parten teóricos importantes de la sociología como son A. Giddens, N. Luhmann, Ulrich Beck o Lynn Jamieson.

La intención de este capítulo fue pues, presentar parte del discurso sociológico contemporáneo que trata el problema de la pareja en las sociedades urbanas de tipo industrial y cómo existe una moral acerca de las relaciones personales que permea la vida cotidiana de los actores, influyendo en varias ocasiones en su actuación social frente a los otros.

Si el capítulo anterior lo concluimos con un llamado al respeto de la diversidad entre hombres y mujeres, la reflexión final de este capítulo es mucho más "abierto". Es decir, la discusión sobre la modernidad y su discurso lejos de

señalamos un problema principal, nos indica varias preocupaciones que pueden ser fuente de una investigación posterior más amplia. Así pues, concluyamos solamente señalando que la relación amor-pasión no va desligada de la discusión tradición-modernidad y, al mismo tiempo, es expresión de una complejidad en donde persisten los reclamos de una mejor comunicación afectiva entre los individuos. Estos son temas que rebasan por mucho los límites de este estudio; pero que en tanto estudiosos de las ciencias sociales no podemos dejar de lado al momento de plantear nuestras reflexiones sobre la vida cotidiana y las relaciones que se establecen en ella.

Conclusiones.

*"La complejidad es una palabra problema
y no una palabra solución"*

Edgar Morin. **Introducción al pensamiento complejo.**

El análisis del amor-pasión nos permitió abordar distintos fenómenos pertenecientes al mundo afectivo de los hombres y mujeres contemporáneos, esto desde una perspectiva que consideró a la pareja (dentro de sus relaciones con los demás) como una unidad social particular, compleja y paradójica.

El reconocimiento de estos dos elementos de la relación amorosa (la complejidad y la paradoja), nos permitió sistematizar el estudio de aspectos de la vida cotidiana de las parejas en sociedades urbanas. Durante el desarrollo de la investigación encontramos que existían varios problemas que, a partir de estas dos ideas centrales, podían ser abordados desde el discurso sociológico contemporáneo. Por eso, la lógica del estudio fue la del tratamiento de dicotomías paradójicas que, además de indicar las particularidades del amor de fin de siglo, también nos permitieran señalar la pertinencia de algunas teorías sociológicas para la explicación y comprensión de la modernidad como un proceso socio-histórico complejo.

A continuación, se enumerarán las principales conclusiones a las que se llegó a partir del tratamiento de los cuatro temas fundamentales que componen esta

tesis: el amor-pasión como unidad en la diferencia, la relación pura como problema de autorreferencialidad, el amor como discurso de la modernidad y, finalmente, el amor como una red compleja de comunicación.

Aunque el ejercicio de síntesis de los principales argumentos que conforman este trabajo se realizará separadamente para cada una de las cuatro partes antes señaladas, esto no significa que nuestras conclusiones deban ser consideradas como aspectos aislados uno del otro; por el contrario, al tratar la relación de pareja en su complejidad se considera que esta realidad se construye a partir de un tejido en donde se entrelazan distintos aspectos dependientes entre sí. Así, los distintos planos desde los que se analiza una complejidad sirven también para identificar a nuestro objeto de estudio como una realidad *sui generis*.

a) El amor-pasión: expresión del tránsito de la unidad a la diferencia.

Comúnmente, cuando se habla de la relación amorosa, se destaca el hecho de que, a partir de un estado naciente sumamente intenso (el enamoramiento del que nos habla F.Alberoni), se logra crear un vínculo sólido entre los amantes. Sin embargo, lo que mantuvimos en este trabajo es que, además de ese aspecto cohesionador existente en toda relación amorosa, se da también, a la par, una tendencia a la discordia, a la disputa de espacios al interior de la pareja e, incluso a la imposición de la autoridad, producto de un reconocimiento de que la unidad parte de una diferencia inicial.

La teoría de sistemas de Niklas Luhmann nos fue de gran utilidad para argumentar cómo el amor crea sus propias comunicaciones amorosas, lo que

permite, en todo momento, tener dos puntos de referencia (la heterorreferencia y la autorreferencia) y marcar una forma; es decir, indicar qué se considera parte de la pareja y qué de su entorno. Así, la elección del *otro* en el amor no se da sino por un proceso de selección complejo en el que los amantes se distinguen como un todo y, sin embargo, no dejan de ser básicamente distintos. En otras palabras, no podemos hablar de que el amor *funde* al amante con su amado ya que nunca dejan de ser individuos separados.

La primera distinción del amor es precisamente la elección de pareja, en ella, los amantes *seleccionan*, de entre una diversidad de posibilidades, a ese *otro* con el que compartirán sus vínculos pasionales. Así llegamos a la operación básica propuesta por Luhmann : "tú y no otro"; pero la identidad que se genera entre ambos amantes significa, también, partir del hecho de que su unidad se dará a partir de dos individualidades completamente distintas. La teoría de sistemas nos sirve pues, para reconocer que el amor no sólo crea unidad sino también reconoce la diferencia.

La fenomenología social, desde la perspectiva del actor (contraria en sus supuestos básicos a la perspectiva de los sistemas), también se ocupa del problema de la unidad frente a la diferencia. Curiosamente, la relación de amor es uno de los ejemplos más característicos de un tema recurrente en el trabajo de los fenomenólogos: la construcción simbólica del *otro*. Así, problemas como el de la alteridad ordinaria y la radical, nos muestran cómo, desde la sociología que se ocupa del actor, también podemos indicar la importancia de la unidad y la diferencia en las sociedades contemporáneas.

La distinción entre *diferencias ordinarias* y *diferencias radicales* (conceptos que tomamos del trabajo de Lucien Boia), nos ayuda a explicar hasta qué punto aspectos como el de la división genérica de las labores domésticas pueden llegar a crear conflictos constantes en la pareja. El *otro* del amor ya no es únicamente ese ser “ideal” y comprensivo que nos acompaña y nos complementa, sino que puede llegar a ser caracterizado como un agente perturbador del orden simbólico propio, pasa entonces de ser un *otro* ordinario a ser un *otro* radical y, por lo tanto, puede verse inmerso en un proceso de exclusión simbólica.

En este sentido, vemos cómo las demandas modernas de equidad de géneros, respeto a la autonomía e independencia propias, respeto a la diversidad y a las preferencias sexuales, entre otras, conviven con prácticas cotidianas que se les oponen. Aquí se presenta una paradoja importante de la sociedad urbana de finales del siglo XX: un discurso que apuesta por la inclusión (como es el del amor) produce conflicto, tensión y, finalmente exclusión.

De esta manera, se puede decir que la alteridad sigue siendo no sólo un aspecto importante, sino un tema central dentro del debate contemporáneo acerca del amor. Atendiendo a la *doble estructura*, si hablamos en términos <macro> de sociedades más equitativas, más justas y con un mayor grado de tolerancia hacia el *otro* debemos entonces poner atención a las contradicciones que, sobre estos procesos, se presentan en contextos <micro>.

b) La evolución del amor-pasión hacia la autorreferencialidad.

Otro de los resultados de nuestra investigación tiene que ver con el proceso histórico de la idea de amor. Para llegar a hablar de la idea de autorreferencialidad y de *relación pura*, debimos antes dar un panorama de la evolución del concepto de amor en el mundo occidental. Si bien, el *amor cortés* del siglo XII inaugura la visión europea del amor como fundamento de la pareja, no fue sino hasta los siglos XVIII y XIX en donde el *amor romántico* pone a la pasión como la base de la relación de pareja.

Una vez distinguido este proceso, lo que nos interesó es discutir la institucionalidad del amor-pasión. Así, el matrimonio, en cuanto institución social legitimadora de la relación amorosa, ocupó buena parte de nuestra discusión. En este sentido, el debate sobre la modernidad y el cambio institucional giró en torno al paso de la heterorreferencia a la autorreferencia del amor en el siglo XX.

Este cambio, permite considerar a la pareja (independientemente de su conformación genérica), como una entidad autónoma e independiente de las presiones externas que pudieran determinar sus propias decisiones. El tránsito hacia la autorreferencialidad tiene mucho que ver con movimientos sociales importantes como el de las mujeres de los años 60, el de la comunidad gay a partir de los años 70, así como con el desarrollo de los medios masivos de comunicación y la desmistificación, producto de la racionalidad científica, de

prácticas sexuales alternativas a las heterosexuales, entre otros fenómenos del siglo XX.

La posibilidad de conformación y mantenimiento de la vida en pareja, como nunca antes, es considerada por sus aspectos internos, es decir, por la posibilidad de establecer entre cónyuges una comunicación afectiva de colaboración mutua, una garantía de realización emocional y sexual, y no, como hasta el siglo XIX por la dependencia económica de uno de los miembros de la pareja, la imposición de criterios políticos o de clase social, etc., esa es la idea principal que conlleva la noción de *relación pura*.

Sin embargo, este tipo de relación también presenta sus propias paradojas; por un lado, la relación autorreferencial involucra un alto grado de negociación constante de los pequeños y grandes acuerdos de vida cotidiana que se dan al interior de la relación de pareja, esto puede llegar a derivar, en la práctica, en la imposición por medio de la palabra de la “visión del mundo” de alguno de los dos amantes, se da entonces una disputa en donde cada amante pretende imponerse frente al *otro* en el contexto de sus discusiones diarias¹³⁸. Por otro lado, en caso de que no se logre una negociación satisfactoria para ambas partes, se puede recurrir cada vez más fácilmente a un último recurso: la separación o el divorcio.

Así, la pareja contemporánea, se encuentra inmersa en un proceso en que, al mismo tiempo, se trata de garantizar un vínculo fuerte que los mantenga unidos,

¹³⁸ Para Carlos Gurméndez, ésta es una de las características del amor: “El amor subjetivo intenta siempre convertir al otro en sujeto obediente y pasivo, sin que llegue a ser esclavo” en Gurméndez, C. *op.cit.*, p.50

y, se enfrenta día con día a una posibilidad latente de desintegración. De esa manera, la *relación pura*, concepto en el que se sintetiza la idea de autorreferencialidad de las relaciones de amor-pasión, promete un grado de intimidad fuerte entre los amantes, pero nunca con la seguridad de éxito. Esta es una de las principales características del discurso moderno acerca del amor.

c) El amor-pasión como parte del discurso liberal de la modernidad y el fenómeno de la actuación de equipo de las parejas contemporáneas.

Para la discusión del último capítulo de esta tesis, recurrimos a algunos de los trabajos que confrontan la idea de *relación pura* con evidencia empírica acerca de las formas de vida de las parejas urbanas en sociedades industriales. A partir de estudios como el de L.Jamieson (1998), los de J.C. Kauffman (1994), J.G. Lemaire (1999) o el de Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim (1995) se analizó el discurso de la modernidad y sus implicaciones en la conformación de un "tipo ideal" de relación de pareja.

La lógica de este capítulo, nos llevó a interpretar los testimonios obtenidos por medio de entrevistas con distintas parejas de clase media urbana (tanto las referidas por los estudios antes citados como las que nosotros mismos pudimos hacer), todo ello con el fin de verificar qué tan importante es para las parejas de nuestros días mantener el discurso de la *relación pura* como un valor primordial a defender ante la presencia de un agente externo (auditorio).

Así, la idea de E.Goffman de *actuación en equipo* nos permitió analizar varios casos de parejas quienes, a pesar de reproducir al interior de su relación, prácticas tradicionales en sus rutinas diarias, al momento de ser entrevistados,

normalizaron su discurso adaptándolo a la idea de “parejas diferentes” que viven de acuerdo con los cánones de la *relación pura*. Es decir, aún existiendo varios aspectos en su relación cotidiana que se oponen a ideas básicas del “tipo ideal” de pareja pregonado por el discurso liberal, como son: la repartición equitativa de responsabilidades en el hogar, el respeto a la autonomía, la plena comunicación afectiva, la tolerancia a la diferencia, etc., en el contexto de su actuación frente a un agente externo (el entrevistador), ambos amantes reaccionan de una forma solidaria, ocultando sus puntos de discordia o aquéllos que pudieran indicar la presencia de conductas ajenas a la imagen de “pareja que hace las cosas diferente”.

Tras este análisis sobre el nivel de interiorización (por parte de mujeres y hombres contemporáneos) del discurso de la *relación pura*, la principal reflexión que nos queda es la necesidad existente en las parejas de actuar conforme a lo “políticamente correcto”. Se puede afirmar entonces que, los reclamos modernos de autonomía, comunicación y autogestión se extienden al nivel de la vida íntima, ordenando la presentación del “nuevo” tipo de pareja ante sociedades que demandan la aceptación de las formas de vida dictadas por el discurso democrático de fin de siglo.

Con esto, no pretendemos hacer un juicio valorativo acerca de la conveniencia o no del modelo de *relación pura*, únicamente señalamos que el proyecto modernizador construyó un discurso sobre la relación de pareja, y que, en la práctica, ese discurso convive día a día con su contraparte tradicional. En otras palabras, no podemos afirmar que la *relación pura* signifique el fin de las prácticas pre-modernas de convivencia íntima entre amantes. Así pues,

llegamos de nuevo a una paradoja: la idea moderna de intimidad va de la mano de prácticas tradicionales de relación entre los miembros de las parejas de nuestros días.

Si bien, frente a la discusión sobre el Narcisismo contemporáneo pregonado por los filósofos posmodernos, nuestra postura fue la de defender la posibilidad de seguir pensando en la relación de pareja como parte fundamental de las relaciones sociales de fin de siglo, también llegamos a la conclusión, parafraseando la ya célebre frase de F.Fukuyama, de que la *relación pura* no es el fin de la historia para el amor.

d) El amor-pasión entendido como una red compleja de comunicación.

La discusión con la que se cierran las reflexiones de esta investigación tiene que ver con los problemas de comunicación de la pareja. Para hablar de este aspecto de la relación amorosa recurrimos no sólo al trabajo teórico que aborda el tema de la comunicación como fundamento de lo social (como lo es sin duda la teoría de sistemas de N.Luhmann), sino que, también se trató de seguir con el debate sobre la modernidad a través de sus implicaciones en las formas de comunicación entre amantes.

Para lograr una comprensión, más o menos precisa, de esta última parte de nuestro trabajo, valdría la pena regresar al punto de donde partió esta tesis: ¿qué significa abordar un tema desde su complejidad?. En los antecedentes del primer capítulo se hablaba del fenómeno del amor como un "complejo" según

la idea de E. Morin del amor como un tejido que expresa un aspecto de la realidad social que no se puede tratar de una manera *simplista* o *reduccionista*; pero que el hecho de ser complejo tampoco significa que la ciencia deba rehuir a su tratamiento teórico, sino más bien llevar a la práctica un nuevo tipo de racionalidad, la del *pensamiento complejo*:

*“El pensamiento complejo está animado por una tensión permanente entre la aspiración a un saber no parcelado, no dividido, no reduccionista, y el reconocimiento de lo inacabado e incompleto de todo conocimiento”*¹³⁹

La idea de complejidad también nos conduce a la necesidad de un pensamiento integrador, que busque seriamente la multiplicidad de enfoques para el tratamiento conceptual de un tema. En ese sentido, el presente trabajo trató de “llevar a la práctica” esa invitación de E. Morin al *multienfoque*, e incluso al esfuerzo transdisciplinario. La necesidad actual de la no parcelación del conocimiento se explica por la inquietud de no mutilar un saber intelectual complejo. Así pues, a lo largo de nuestro estudio sobre el amor, compartimos ese interés por el desarrollo teórico no parcelado al momento de cuestionarnos sobre aspectos del amor-pasión contemporáneo. Es verdad que se discutieron aspectos sobre los que la sociología ha aportado una parte importante de sus reflexiones para el debate y, sin embargo, no consideramos en ningún momento que el discurso sociológico se impusiera por sobre otros que, como el filosófico, el histórico, el psicológico, el antropológico, el de las ciencias de la comunicación, entre otros, también se hacen cargo del estudio del amor-pasión contemporáneo.

¹³⁹ Morin, E. *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona, Gedisa, 1994, p.23

El tema de la comunicación afectiva en la pareja resultó entonces uno de los elementos *punte* a los que se recurrió para poner a “dialogar” a especialistas de distintas disciplinas y tradiciones conceptuales, ya que, de alguna manera, todos ellos se han acercado al tema de los fenómenos de comunicación entre amantes. Para ilustrar esta preocupación multidisciplinaria, se abordó la comunicación como un aspecto central para la comprensión del presente y el futuro de la relación de pareja.

De esta forma vemos, por ejemplo, que, a la hipótesis posmoderna de la incomunicación contemporánea entre mujeres y hombres, se responde de muchas maneras: una de ellas es hablar, más que de la imposibilidad de la comunicación interpersonal, de la necesidad de hacer una crítica a la visión totalitaria acerca de las nuevas formas tecnológicas de comunicación, impuesta por los apologistas de los *mass-medias* (visión que, por otra parte, sí implica en varios sentidos un grado importante de aislamiento social del individuo, pero que no consideramos que sea la única salida ante el problema de la falta de comunicación contemporánea) (R.Gubern); otra es la de considerar la importancia de una comunicación cualitativamente más amplia entre los miembros de la pareja en lugar de buscar un aumento cuantitativo de las personas con quienes nos comunicamos (A.Giddens); otra más nos indica cómo las formas de comunicación (verbal o no verbal) crean lenguajes subjetivos entre la pareja que les permiten llegar a acuerdos mínimos de vida cotidiana y actuar de una manera precisa y consensada ante los otros, por lo que no se puede hablar de problemas para la comunicación sino, más bien, de comunicaciones problemáticas (Lemaire, Goffman).

En fin, el problema del amor como un tejido o red de comunicación, implica esa parte de la complejidad que hace de su análisis algo inacabado e incompleto. Las herramientas conceptuales propias de nuestra disciplina (la sociología) nos sirven para discutir este tema; pero no pretendamos agotarlo y decir “la última palabra” sobre él. Nos hace falta el ejercicio constante del diálogo con otras ciencias. Nuestro llamado final es a ejercer el multienfoque que seguramente enriquecerá nuestras observaciones como científicos sociales. Acordémonos pues que, *la complejidad es una palabra problema y no una palabra solución.*

Bibliografía.

- AGUIRRE Espíndola, Antonio y VEGA Simont, Edmundo. **Amor y saber; pasión por la ignorancia.** México, Plaza y Valdés Editores, 1997, 253pp.
- ALBERONI, Francesco. **Enamoramiento y amor.** Barcelona, Ed. Gedisa, 1996, 167p.
- _____ . **Te amo.** Barcelona, Ed.Gedisa, 1996, 284pp.
- Ariès, Philippe y Duby, Georges. (coord.) **Histoire de la vie privée. 5. De la Première Guerre mondiale à nos jours.** Paris, Éditions du seuil, 1999, 635p.
- BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas. **La construcción social de la realidad.** Buenos Aires, Amorrortu, 1988, pp.36-65
- BOIA, Lucian. **Entre el ángel y la bestia.** Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1995, pp.11-38
- DE ROUGEMONT, Denis. **El amor y occidente.** Barcelona, Ed.Kairós, 1997, 438pp.
- DE VERO, Giampiero. “Il triangolo quadrilatero. Il mito d’amore nella crisi della ragione borghese” en Maffesoli, M. et al. **Immagini del político.** Milano, Savelli Editori, 1981, pp.182-192
- DOUGLAS, Mary. **Pureza y peligro.** Madrid, Siglo XXI, 1973, pp.13-61
- DUBY, Georges. **El amor en la Edad Media y otros ensayos.** Madrid, Alianza Universidad, 1992, 226pp.

- FINKIELKRAUT, Alain. **La sagesse de l'amour**. Paris, Éditions Gallimard, 1984, 198pp.
- FOURNIER, François. "*La formation du sujet amoureux en Occident*" en **Société No.11**, été 1993, Montreal, U.Q.À.M., p.143-180
- FREUD, Sigmund. "El malestar en la cultura" en **Obras Completas** (tomo XXI). Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1993, p.15-116
- FROMM, Erich. **El arte de amar**. México, Ed.Paidós, 1996, 128p.
- GEERTZ, Clifford. **La interpretación de las culturas**. Barcelona, Gedisa, 1992, pp.19-40
- GIDDENS, Anthony. **La constitución de la sociedad**. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1995, 412p.
- _____. **Las nuevas reglas del método sociológico**. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1993, 172p
- _____. **Modernidad e Identidad del Yo**. Barcelona, Ed.Península, 1997, 291pp.
- _____. **The Transformation of Intimacy**. Stanford, Stanford University Press, 1992, 212p.
- GOFFMAN, Erving. **La presentación de la persona en la vida cotidiana**. Buenos Aires, Amorrortu, 1994, 273 p.
- GUBERN, Román. **El eros electrónico**. Madrid, Ed.Taurus, 2000, 225p.
- GURMÉNDEZ, Carlos. **Estudios sobre el amor**. Barcelona, Ed. Anthropos, 1994, 223p.
- HOCHSCHILD, Arlie. **The second shift: Working Parents and Revolution at home**. London, Ed. Piatkus, 1990
- JAMIESON, Lynn. **Intimacy. (Personal relationships in Modern Societies)**. Cambridge, Polity Press, 1998, 209p.

- JITRIK, Noé (compilador). **Las palabras dulces (el discurso del amor)**. México, FCPyS, UNAM, 1993, 372p.
- KAUFMANN, Jean-Claude. "Rôles et identité: l'exemple de l'entrée en couple" dans **Cahiers internationaux de sociologie**. Juillet-Décembre 1994, Volume XCVII, Nouvelle série, quarante et unième année. Paris, 1994, - pp.301-327
- _____. "Vie hors couple, isolement et lien social: figures de l'inscription relationnelle" dans **Revue française de sociologie**. octobre-décembre 1994, XXXV-4, Paris, 1994, pp.593-615
- LEMAIRE, Jean-Guy. **La pareja humana: su vida, su muerte, su estructura**. México, Fondo de Cultura Económica, 1999, 358p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. "*Raza y cultura*" en **Mirando a lo lejos**. Buenos Aires, Emecé Editores, 1986, pp.21-45
- LEVINAS, Emmanuel. **La huella del otro**. México, Ed.Taurus, 2000, 117p.
- LINES, Monserrat. et al. "*La historia de vida*" en De la Garza Toledo, E. (coordinador) **Hacia una metodología de la reconstrucción**. México, Universidad Nacional Autónoma de México-Ed.Porrúa, 1988, pp.89-98
- LIPOVETSKY, Gilles. **La era del vacío; ensayos sobre el individualismo contemporáneo**. Barcelona, Editorial Anagrama, 1983, 220pp.
- LUHMANN, Niklas. **Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia**. Edición y traducción de Josetxo Beriain y José María García Blanco. Madrid, Editorial Trotta, 1998, 257p.
- _____. **El amor como pasión**. Barcelona, Ediciones Península, 1985, 237p.
- _____. y DE GIORGI, Raffaele. **Teoría de la sociedad**. México, Universidad de Guadalajara- Universidad Iberoamericana, 1998, 445p.

- MORIN, Edgar. **Amour-Poésie-Sagesse**. Paris, Éditions du Seuil, 1997, 78p.
- _____ . **Introducción al pensamiento complejo**. Barcelona, Gedisa, 1994, 167p.
- _____ . **Ciencia con consciencia**. Barcelona, 1984, 369p.
- MOULIN, Madeleine y EARLY, Alain (comp.). **Sociologie de l'amour**. Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, Institut de Sociologie, 1995, 134p.
- NEILLI, R. **L'amour et les mythes du coeur**. Paris, Hachette, 1975
- PAZ, Octavio. **La llama doble. Amor y erotismo**. México, Ediciones Seix Barral, 1993, 223pp.
- RUBIN, Lillian. **Erotic wars: What happened to the sexual revolution?** New York, Farrar, 1990
- SEIDMAN, Steven. **Romantic longings. (love in America, 1830-1980)**. New York, Routledge, 1991, 247p.
- SHUTZ, Alfred. **Fenomenología del mundo social**. Buenos Aires, Paidós, 1972, 277p.
- WEBER, Max. **Economía y Sociedad (Tomo I)**. México, Fondo de Cultura Económica, 1969, 660pp.

Anexo

Entrevista a: L (ella) y B (él)

-Presentación:

L: Yo soy estudiante de pedagogía, del tercer semestre en la U.P.N., trabajo en las tardes en una oficina de investigación de mercados y...al mes yo creo que vivo como con seis mil pesos, vivo en la Condesa, comparto gastos con una amiga.

B: Yo me gradué de la licenciatura de Ciencias de la Comunicación, ahorita estoy poniendo un negocio de proveedores de servicios de internet, en mis tiempos libres trabajo como investigador y analista de mercado, y mensualmente mis ingresos son más o menos como de diez mil pesos.

-¿A qué clase social consideran que pertenecen?

L: Yo creo que yo, media, tirándole a alta.

B: Igual, media, media-alta.

- L, ¿cómo defines tu relación de pareja, en términos de tradicional o no-tradicional?

L: ... mira, yo creo que en muchas cosas sí es muy diferente, o sea, por un lado somos muy chiquitos, como si fuéramos novios chiquitos o novios adolescentes, es decir cada quien tiene su casa y tiene sus “ondas” y hay cosas que no les decimos a los papás y cosas así; pero por otro lado somos también como novios muy adultos porque yo vivo sola y entonces hemos compartido muchas cosas de casa y... no sé... cosas desde ir al super , desde “ahora cómo pago la renta”... como que estamos también muy juntos... medio somos novios, medio estamos casados, medio somos cuates.

-¿Consideras que su forma de vivir en pareja es representativa del común denominador de las demás parejas con su mismo nivel socio-económico?

L: ...yo creo que no... porque además la situación de cada uno es como no representativa...o sea que no son situaciones comunes, bueno ahorita por ejemplo B está allá otra vez en su casa de Toluca, viviendo con su familia y

todo, pero estuvo un tiempo viviendo aquí también fuera de su familia, trabajando.

-¿Por qué crees que las demás parejas, aún siendo jóvenes y del mismo nivel socio-económico y cultural, generalmente no viven como ustedes?

L: ...pues... yo creo que porque les ha tocado vivir cosas diferentes, ...bueno, por ejemplo, a mí cosas que me han marcado mucho ha sido que mi mamá haya muerto, muchas broncas con mi papá... y aparte, bueno mis "rollos" internos ¿no? producto de todo eso y de mis invenciones, y la situación de B también es diferente: tener a un papá viviendo en un lugar y a otro papá viviendo en otro lado... y haber conseguido la chamba fuera de su casa.

-¿En términos de vida cotidiana, cómo se organizan?

L: Mira, generalmente nos vemos los fines de semana y la mayor parte de las veces nos vemos aquí, en México, porque tenemos más "chance" de convivir. Allá aunque sí estamos juntos estamos con la mamá y con el hermano y con la novia del hermano... es así como un ambiente más familiar y aquí tenemos más "chance" de estar nosotros solitos ... a veces vamos a ver a alguno de sus primos o a los hijos de su papá o vemos cuates de repente, vamos al cine o al tianguis del oro.

-En cuanto a las tareas de la casa, ¿cómo se las reparten?

L: ... como que en realidad no hay mucha exigencia, o sea, si alguien quiere tender la cama pues la tiende y si no pues no se tendió la cama ¿no?, generalmente hacemos... cuando uno cocina el otro lava los platos.

-¿Cómo deciden qué actividad hace cada uno?

L: el que pida lo hace: "yo cocino, a ti te toca lavar"... yo creo que ese es así el único que tenemos establecido, generalmente B tiende la cama porque es mucho mejor para tender camas que yo, pero a mí de repente, por ejemplo, me entra la hiperactividad y a las once de la noche me da por ponerme a lavar ropa o por ...no sé... decido lavar el edredón o recoger la cocina o cosas así.

-¿quién cocina?

L: ...cocinar... generalmente yo, bueno... cuando cocinamos algo así más elaborado generalmente lo hago yo, pero de repente B también dice: "hoy yo hago de cenar", y entonces hace quesadillas o sandwiches, monchis y comemos mucho.

-B, ¿qué tipo de pareja consideras que sea la tuya?

B: ...bueno, yo definitivamente considero que no es una pareja convencional o tradicional ¿no?... siento que ya este término, de entrada, ha ido desapareciendo, no en su totalidad, pero, bueno por las circunstancias que viven actualmente los jóvenes... (no digo que las parejas poco tradicionales o poco convencionales sean mayoría) pero creo que esto está cambiando ¿no?

-¿a qué atribuyes este cambio?

B: ...pues... es lo que tienen que vivir los jóvenes, por ejemplo, las parejas divorciadas, al menos de la edad de nuestros padres, creo que han ido aumentando últimamente y es muy común que los padres estén divorciados, eso muchas veces cambia la forma de ver, de percibir el mundo por parte de los hijos. Creo que ése ha sido mi caso, o sea, mis padres, al estar separados, más que mis padres se han vuelto mis amigos, o fueron mis amigos... bueno, más mi madre que fue finalmente con la que viví gran parte del tiempo y con la que aprendí a ser muy independiente, muy autosuficiente, rompiendo un poco los esquemas de la pareja tradicional... en esa época el esposo trabajaba y la mamá no se animaba a salir... se dedicaba más a las tareas del hogar, a cuidar a los hijos, etc., pero por la situación del divorcio obviamente mi madre tuvo que romper esos esquemas, dejó de ser ama de casa para volverse una mujer que trabaja, que mantiene una familia, que tiene que sacar adelante muchas cosas, obviamente también por un lado con la ayuda de mi padre, pero cambia sus esquemas y creo que eso en cierta forma influyó mi forma de ser, o sea, realmente a mí desde muy pequeño, tanto por el lado de mi madre como por el lado de mi padre me enseñaron a ser muy autosuficiente, realmente hacer mis cosas por mí mismo, valerme por mí solo y cooperar en todo lo que se pueda para salir adelante.

Creo que además he corrido con suerte porque la vida me ha dado todo en bandeja de plata, no he tenido que echarle muchas ganas para tener lo que tengo actualmente, pero bueno, finalmente las enseñanzas de mi padre y mi madre ahí están y creo que eso se ha reflejado un poco en la pareja, ¿no?... es decir, finalmente yo me he dado cuenta que el que alguna de las dos partes se

vuelva dependiente de la otra afecta muchísimo a la parte dependiente si llega a haber un rompimiento, como un divorcio. Entonces aprendes a ser autosuficiente, a que la relación de pareja sea cincuenta y cincuenta por ciento en todo... cincuenta por ciento y cincuenta por ciento en trabajo, cincuenta y cincuenta en el cuidado de la casa, cincuenta y cincuenta en cuidado y educación de hijos, o sea, realmente la responsabilidad yo no creo que sea de una sola persona, tiene que ser de los dos y tiene que ser parejo para que realmente la cosa funcione.

-Hablando a futuro, ¿cómo se dará la negociación de ese cincuenta y cincuenta por ciento en su pareja?

B: ...mira...yo no creo que siquiera tenga que haber una negociación... digo, ya las cosas han cambiado y la forma de pensar de muchos de los jóvenes es muy diferente... creo que ya es algo dado, o sea, no es de que llegues con la pareja: "a ti te va a tocar el cincuenta por ciento de los quehaceres de la casa, tú vas a trapear, a limpiar, a lavar ropa y yo cocino", yo creo que no va por ahí, o sea, es algo menos consciente... son cosas que ya no se hablan o que ya no te tienes tú que poner de acuerdo, lo haces de forma natural, al menos yo lo veo desde ese punto de vista.

-¿Esto implicaría que las tareas se dividieran de acuerdo al ánimo, disposición, aptitudes... de cada uno de ustedes en el momento?

B: ...sí... digo, obviamente entiendes también la situación de la otra persona... si dices, bueno a lo mejor la otra persona está cansada, se siente mal, pues no le vas a exigir que haga algo, pero las cosas creo que se van dando. A lo mejor si yo veo que L ese día cocinó, bueno, a lo mejor yo lavo los platos. Las cosas ya se dan de forma natural, no hay un acuerdo o un convenio para hacer o no las cosas. Yo en donde lo vería a lo mejor un poco más complicado (porque bueno obviamente decirlo suena muy fácil, ya hacerlo hasta que te toca es muy diferente) será cuando realmente nos toque mantener un hogar y educar y mantener unos hijos. Finalmente el mezclar esas cosas con el trabajo, con la convivencia diaria, creo que ahí realmente va a ser donde no va haber obviamente, como te digo, una negociación, pero sí necesitaríamos ver y organizarnos de alguna forma para realmente poder participar cincuenta y cincuenta en todo esto, ¿no?.

-¿Piensan a menudo sobre su vida de pareja en el futuro?

B: Sí, la posibilidad ahí está y ahora sí que, desgraciadamente la sociedad... te pide y te exige todavía muchas cosas, o sea, a lo mejor nosotros tenemos un esquema que queremos de vida ¿no?, como te digo, el realmente dividir esta vida de pareja en dos, o sea, hacer las cosas en conjunto, pero que todo realmente sea responsabilidad de ambas partes.

El problema es que la sociedad no creo que esté preparada todavía para eso, o sea, está tendiendo hacia eso ¿no?, el papel de la mujer ya ha cambiado, ya es activa económicamente hablando, ya trabaja... a los hijos, pues a lo mejor los dejas ahí con alguien más que los cuide, etc., o sea, como que estos papeles, estos roles que juegan ya una parte de la sociedad están empezando a cambiar, pero hay ciertas cosas con las que al menos creo que nosotros no coincidimos. Es decir, yo no quiero dejar a mis hijos, por ejemplo, con una persona extraña que los cuide, que los eduque, ¡no!, realmente sí quiero ser participe de este tipo de cosas, entonces ahí es donde yo no sé realmente todavía cómo vaya a funcionar, ¿no?. Pues...porque... ese tipo de cosas, realmente hasta que las veamos no vamos a saber cómo va a estar el asunto, que es el único punto donde yo vería esto un poco más complicado, digo, independientemente que se tienen los planes y es lo que se quiere hacer, todavía no sé realmente cómo lo vayamos a llevar a cabo, ¿no?, porque la sociedad hay veces que no te lo permite, o sea, yo no sé si pueda llegar a mi trabajo y decir: “¿sabes qué?, pues yo voy a trabajar de cuatro a ocho, porque de nueve a tres me toca cuidar a los chamacos” ...y llevarlos a la escuela, ese tipo de cosas... no sé todavía cómo podamos organizarnos para poder realizar la vida de pareja como lo tenemos planeado.

-Con respecto a sus expectativas profesionales, ¿creen que éstas representen un impedimento para su vida como pareja o como padres?

L: Yo creo que sí es difícil, porque desafortunadamente no tenemos una herencia millonaria para vivir a gusto y no tener que estar “amarrados” a un horario... o a un rumbo, además tienes por un lado el compromiso de una “chamba” y aparte las ganas... el desarrollo profesional a mí me interesa mucho, ¿no?, yo sí tengo muchas ganas de trabajar en mi carrera y de hacer muchas cosas como pedagoga; pero también tengo muchas ganas de tener una familia, entonces está medio complicado (también como dice B, ¿no?) a lo mejor cuando llegues y les digas “pues yo trabajo de cuatro a nueve, porque en la mañana cuido a mis hijos”, lo más probable es que no te den “chance”.

Entonces, yo creo que hay que “echarle mucho coco”, y mucha creatividad y muchas ganas como para encontrar el punto donde no tengas que sacrificar ninguno de los dos lados (ni el aspecto profesional ni el aspecto familiar) y obviamente, pues tampoco la relación.

-¿Si se llegara a presentar la disyuntiva entre trabajo y familia, cómo lo resolverían?

L: ...pues no lo hemos hablado... bueno, yo no me veo sin ninguna de las dos partes... más bien mi “tirada” es: si me llegan a ofrecer el puesto de mis sueños, o una “chamba” muy importante para mí, yo creo que pospondría el tener hijos, ¿no?, si ya hay hijos, pues entonces hay que ver qué posibilidades hay, a lo mejor B tiene algún “chance” de un horario más flexible, o yo tengo alguna oportunidad para negociar horarios o viajes o cosas así.

B: ...bueno... yo creo que... todo a su debido tiempo, ¿no?. Digo, lo de los hijos y lo de la vida en pareja está planeado, pero finalmente ahora no tenemos esa responsabilidad realmente.

A lo que voy es que tenemos todavía “chance” realmente de ver por el lado profesional qué es lo que queremos: una cuestión de una maestría, un doctorado...no sé, irte a trabajar al extranjero un tiempo, etc. Todavía creo que se puede planear o hacer... al menos cumplir esta realización profesional antes de meterte a un compromiso de... no de familia, ¿no?, porque, bueno la familia está ya cuando vives como pareja, no necesariamente es tener hijos; pero ya de los hijos, creo que eso lo puedes planear lo suficientemente bien como para acabar de hacer o tratar de realizarte ya profesionalmente y posteriormente, bueno, ver ya lo de los hijos y ver cómo combinas ya las dos cosas, pero no creo que una trunque el camino de la otra.

-¿Han visto la posibilidad de casarse?

B: ...pues, mira...mi familia es cristiana, yo soy creyente, pero soy medio “rebeldón”; hay muchas cosas con las que no comulgo desde el punto de vista religioso. Digo, si tú me hubieras preguntado esto hace unos cinco años yo te hubiera dicho que sí y novia de blanco, iglesia y todo el “rollo”, pero creo que son cosas que van cambiando.

La vida de pareja no la haces tú solo (por eso se llama así), la haces con la otra persona, con la otra mitad; y las cosas creo que se van dando de acuerdo a las dos personas, ¿no?, y a la combinación de creencias porque no puedes

obligar a la otra persona a hacer algo o imponerle tu forma de pensar o de creer, etc. Entonces, creo que es algo que se va armando poco a poco entre las dos partes... digo, en el caso de L, pues no es muy creyente que digamos, es más bien "rebeldona", yo sé que a ella eso de casarse por la Iglesia no le importa y yo a lo largo del tiempo y a raíz de que conocí a L, realmente cambia tu forma de ver las cosas y de pensar...pues es algo que no me importa, es decir, no siento que sea como un requisito para realmente vivir con la otra persona y realmente ser familia y ser pareja... sé que al menos nos iremos a casar por lo civil, eso... no sé si tanto por gusto o como por cumplir con ciertas reglas sociales que todavía no están abiertas, ¿no?, digo, yo sé que a mi familia le volvería loco el que yo me casara por la Iglesia, yo no comulgo con eso...pero bueno, sé que socialmente hablando, el "rollo" es muy diferente si dices: "bueno pues, sí, sí están casados, por lo civil, pero están casados; no viven arrejuntados".

Eso es lo que te digo, la sociedad todavía no está preparada para aceptar o vivir o comulgar con ciertos estilos de vida, independientemente de que realmente no le afecten o de que no sea la vida de ellos, es tú vida... pero bueno, finalmente para ir a llevarlo creo que sí hay que cumplir, a lo mejor con ciertos puntos... "bueno, pues ya me casé por lo civil y ya que se hagan bolas" ¿no?. Entonces para poderla llevar y para ser aceptado... hay muchas empresas (hablando de lo profesional) en que todavía, "casado o soltero" no incluyen esto de unión libre en sus formas para pedir trabajo. Hay unas que ya lo están haciendo, te digo, es esa parte que está cambiando y que se está aceptando otras formas de vida, pero todavía hay estas barreras. Entonces, como para llevarla más tranquila... como no complicarnos tanto la vida nosotros mismos, pues, por eso nos casamos por lo civil, pero nada más, lo demás creo que ya es un rollo más personal, ¿no?.

L: Yo si tengo ganas de casarme... en realidad la firma del papelito pues no se me hace tan vital, pero sí tiene razón B en que si estás viviendo en unión libre con una persona muchas veces no te toman en cuenta, o sea, eres o soltero o eres casado, no hay media. Entonces...sí por cuestiones de trámites y esas ondas, yo creo que sí hay ventaja en estar casado más que vivir en unión libre. A mí lo que se me haría "padre" de casarnos es que es, por un lado, el pretexto para estar con toda la gente querida (yo tengo amigos super queridos que viven en Toluca y tengo mucha familia en Monterrey y muchos amigos y tengo amigos aquí y tengo amigos como por todos lados), entonces, sí se me hace un pretexto muy "padre" como para juntar a todos los mundos, conectarlos a todos en un punto, y aparte se me hace "padre" compartir la felicidad de que

ya decidimos que vamos a pasar nuestra vida juntos y que vamos a compartir todo y queremos compartirlo también con nuestra gente, ¿no?; y además el “rollo” espiritual y simbólico... no sé hay muchas “ondas”, de “la bendición de no sé qué para los amantes” y de “ondas” de esas en lugar del “rollo” de la iglesia que... yo no sueño con casarme de blanco y la iglesia y ...

B: de hecho, hablando de la pareja poco o mucho tradicional creo que es algo al menos que está cambiando en los jóvenes, no en todos, finalmente hay ciertos valores, ciertas creencias que inculca la familia; pero... yo no creo, por ejemplo que necesites casarte, tener un papel o estar casado ante la Iglesia para que exista responsabilidad como pareja, no comulgo con eso definitivamente.

L: sí, no que seas más o menos responsable desde que firmas, finalmente... eres pareja desde antes independientemente de lo que firmes, o de lo que bailes, o de lo que...

-¿Qué piensan que tenga que pasar para que la sociedad acepte otro tipo de relación de pareja?

L: Yo creo que de entrada las parejas tendrían que ponerse mucho más de acuerdo porque, por ejemplo, cuando yo digo en casa de mis tíos... *unión libre*, bueno, se les paran los pelos porque lo ven así como: “¡Ay!... pues mientras... por mientras, a ver qué pasa”, cuando para mí pensar en unión libre es pensar en algo mucho más comprometido. Entonces eso, como que está muy satanizado, pero... yo no sé... yo creo que si a la sociedad le “valiera”, pues, a lo mejor igual me casaba porque se me hace bonito. Aparte, mi familia ha sido siempre muy informal, o sea, he tenido familias con las que estoy todo el tiempo y soy muy cercana, pero no somos “legalmente” una familia y yo sí tengo ganas de pertenecer a la institución... no sé... es medio chistoso, pero es como si vas a una escuela de oyente todos los días y ya te echaste la carrera, pero no estás inscrito.

B: ... vuelvo a lo mismo, creo que el compromiso es de la pareja... independientemente del papelito o de la Iglesia, o sea, el compromiso real debe ser entre las dos personas que piensan vivir juntos, que piensan formar una familia, que piensan tener ciertas responsabilidades, ¿no?... Yo creo que aunque la sociedad cambiara... pues, me daría lo mismo el casarme o no, no lo veo como un requisito.

-¿Cómo se ponen de acuerdo para decidir las actividades que realizan, es decir ir al cine, a una fiesta, etc.?

B: Creo que uno de los puntos principales dentro de la relación de pareja, y en cualquier relación, es que exista comunicación, si no hay comunicación aunque nunca hayas tenido una bronca yo creo que todo se viene abajo... y cuando hay diferencias de ese tipo, de que:... “ a mí no me gusta ir a bailar, pero a mí me encanta”, se platican las cosas y uno no es que imponga, pero como que cedes terreno... o sea, si yo sé que a L le encantan las pachangas y le encanta ir a bailar y al relajo (aunque a mí, personalmente no me guste), no tengo por qué no hacerlo, si sé que es algo que ella disfruta, pues lo hago y trato de disfrutarlo, trato de volverme parte de sus gustos, de sus pasatiempos. Y creo que igual pasa del otro lado, o sea, a L le choca el deporte (al menos por televisión) y yo sí soy de que el domingo: “¡Ay el basketball!”, ella preferiría irse a bailar o ver documentales de animalitos en la tele... pero igual cedés, dices: “bueno, no me afecta que vea su partido de basketball, pues yo en el “inter” o convivo con él y veo a los jugadores en short que andan brincando para arriba y para abajo o me pongo a leer un libro”... ¿sí me explico?, o sea, no se impone. Yo creo que se llega a un acuerdo y se cede, y tratas de... compartir y de decir: “bueno, pues este qué le ve al partido, ¿no?, por qué le gusta, por qué los domingos desde las diez está aquí viendo nada más que hay en la televisión”, o sea, como tratar de entender los gustos de la otra persona y tratar de ser parte también de eso, de compartirlo, de verlo y a lo mejor sí entiendo por qué lo ve, a lo mejor a mí también me gusta, ¿no?. Y haces ya las cosas juntos.

L: Sí, yo creo que sí es mucho de negociarle, ¿no?. A veces a mí sí me dan ganas de decir: “¡NO!, no vamos a ver football americano y punto”, pero pues no se puede, o sea, no se me hace justo porque me pongo en sus zapatos y digo: que él me diga a mí: “no vas a ver programas de animalitos y punto”, y sí me revuelco del coraje. Entonces, como que si vas cediendo, de repente dices: “ya le toca a él, está bien le voy a dar “chance” y ya me pongo yo a hacer otra cosa”. Pero de repente también lo hacemos con toda la intención de que el otro sea feliz, no nada más de me toca ceder, sino de que : “sí, ahora tengo ganas de que él vea sus cosas y de que él haga lo que quiera”. Como que ves por la felicidad del otro.

- *Al ceder en algunas decisiones ¿hay necesidad de que esto se haga recíprocamente?*

L: pues yo creo que hay de todo, depende de qué cosas, pero yo creo que sí tienen que ir así, de los dos lados. Por ejemplo, si yo convivo con su familia espero que él tenga la disposición de hacer lo mismo con la mía, o... que cada uno intente hacer feliz al otro.

No es de que "yo cedí una vez, ahora a ti te toca ceder", sino que se va dando, o sea... la conciencia: "ya hizo el sacrificio de irse conmigo a bailar", lo valoro, "ahora yo tengo ganas de hacer algo que sepa que a ti te hace especialmente feliz".

- *¿ Ha habido alguna vez que sientan esta situación injusta (dispareja)?*

L: Sí, sobre todo al principio, como que al principio era el impulso del berrinche, pero pues ya lo pienso tantito más y ya me cae el "veinte" de que no son así las cosas, ¿no?.

B: Sí, bueno, de que luego me he sentido, sí, sí lo sientes, ¿no?... o sea, una relación, como te decía, es cincuenta y cincuenta y es tanto dar como recibir y no que sea una obligación ya que cuando quieres a la otra persona lo haces por gusto, ¿no?. Das y la otra persona te regresa lo que estás dando por gusto no porque : "yo cedí pues ahora tiene que ceder el otro".

Pero, finalmente, creo que la pareja tiene que entender que también existe esta individualidad. Finalmente eres tú como persona y tú tienes tus gustos, tus creencias y etc. Entonces, independientemente de que haya veces que digas "sí, bueno, ahora lo vamos a hacer juntos,... ahora me toca ir a bailar porque sé que a la otra persona la hace feliz" hay veces que también dices: "No ahora no voy a bailar y hoy quiero dedicarme a pintar toda la santa tarde" y la otra persona es libre tanto para decir: "Orale, yo me voy a ir a bailar sola o con mis amigos, o me voy a poner a hacer mis cosas, ¿no?... eso por un lado. Y, ¿cómo lo arreglamos cuando hay diferencias?, pues, lo platicas, o sea, igual no llegas a nada, ¿no?, pero lo platicas. Finalmente es ver la opinión de la otra persona y pues llegar a un acuerdo, o sea: "no, pues no quiero ir a bailar, bueno por qué, pues porque hoy de veras no tengo ganas, estoy muy cansado"... o "ya había yo quedado de salir con mis cuates, etc." y siempre se llega a un acuerdo. Siempre que hay comunicación y que realmente entiendes y conoces a la otra persona yo no creo eso sea motivo de discusión o de bronca, o sea, yo creo que hay cosas

más importantes por las que se pueda llegar (en dado caso) a discutir que gustos personales o realizar cierta actividad, ¿no?

¿Cómo es su convivencia como pareja con los otros (amigos de B, amigos de L, familiares, etc.)?

L: Ahorita que B está en Toluca convive menos con mis amigos, antes era bastante más común, de repente: "¡Ay!, pues vamos a echarnos todos un café" y de repente nos íbamos, o nos juntábamos aquí, o nos íbamos cualquier día a casa de su familia, ¿no?. Pero, ahora como nos vemos sólo los fines de semana... a mí, por ejemplo, lo que me pasa es que no me dan ganas de compartirlo con nadie, o sea, lo quiero todo para mí. Digo, igual de repente salimos y nos la pasamos bien, porque también es padre estar como en un subgrupo, estar en un grupo más grande.

¿Salen más con familia o con amigos?

L: ... yo creo que más con su familia y con mis amigos... igual por la situación, de que yo aquí no tengo demasiada familia para convivir y cuando yo veo a mi familia es entre semana. Entonces, los fines de semana generalmente veo más a mis cuates de aquí o a mis cuates de Toluca.

B: ... creo que por la situación es un poco... nada mas vemos los fines de semana y ni siquiera el fin de semana completo, porque todavía trabajo el sábado. Eso sí complica un poco las cosas, ¿no?. Y digo, lo mismo pasa con mis amigos. Gran parte de mis amigos ya no están en Toluca, hay muchos que no sé ni siquiera por dónde andarán, unos están en Monterrey... el amigo con el que sí convivo mucho y trabajo, su situación es también muy por el estilo: a la novia casi no la ve entre semana, nada más la ve los fines de semana, entonces las actividades se dividen, ¿no?, ya no es tan fácil decir: "Oye, pues vamos a tomarnos un café" a lo mejor ya la novia también tenía planes para él. Como dice L, llega un momento en que dices: "bueno, pues nada mas lo quiero para mí, y si finalmente el fin de semana es el único día que lo veo, pues quiero pasármela con él", ¿no?.

Pero, sí creo que mayoritariamente salimos con la familia cuando salimos en grupo o con los amigos de L. Y principalmente, porque la mayoría de las veces nos vemos en México y bueno, mis muchos o pocos amigos viven en Toluca, entonces el mezclar, el salir con ellos es un poco más complicado.

¿De dónde provienen las relaciones con sus amigos (escuela, trabajo, vecinos, etc.)?

L: Mira, yo aquí tengo amigos de la escuela, que son así como mis amigos más cercanos, tengo algunos amigos en el trabajo, pero de mi edad no hay nadie, ¿no?, yo creo que nada más un cuate, pero tampoco convivo mucho con él. Tengo algunos amigos así de que: “¡Ay! me habló no se quién y le hablé, entonces nos hicimos cuates y luego me presentó a sus amigos”, ondas así, pero mis amigos de antes de vivir en México sí están relacionados con la escuela, o sea, mis amigos de Toluca son de la escuela, mis amigos de Monterrey son de la escuela, y aunque ya no estamos en esa situación seguimos siendo grandes cuates.

B: Yo creo que, la gran mayoría, al menos de mis amigos, son de lo que haces cotidianamente, o sea, creo que está comprobadísimo que es más fácil de entablar o de iniciar una amistad o una relación con una persona, cuando convives realmente con ella, entonces la gran mayoría de mis amigos los conozco de toda la vida, hasta fueron compañeros míos de primaria... obviamente Toluca no era muy grande, entonces, generalmente todos estuvimos en la primaria, la secundaria, parte de la preparatoria, parte de la carrera juntos, entonces realmente, al menos mis amistades, realmente surgieron de ahí, o sea, mis verdaderos amigos surgieron de ahí.

No los veo seguido, desgraciadamente, creo que llega un momento en que cada quien tiene que hacer su vida, ¿no?, “¡Chin!, pues es que lo que yo quiero estudiar como carrera, pues no está en Toluca, pues me voy a Monterrey”, y bueno, tratas de seguir en contacto, y si realmente se entabló una relación con bases en un principio, a lo mejor no lo veo en cinco años, pero cuando lo vuelvo a ver parece que no han pasado esos cinco años de tiempo en que no nos hemos visto, que fue ayer cuando lo dejé en su casa y “¡Chin!, nos vemos mañana!, o sea, no creo que sea ese un problema, pero no realmente a mis amigos los veo poco, fuera de con los que convivo en el trabajo. Y bueno, gran parte de mis amigos han surgido por parte de mi familia, ¿no?, que generalmente ves a los primos y los primos tienen su grupo de amigos y te identificas con ellos, y finalmente se vuelven parte del grupo, pero no, en realidad los veo poco y principalmente porque cada quien tomó su rumbo y vivimos en ciudades diferentes y no hay mucha oportunidad para hacerlo.

-¿Cómo consideran que son vistos como pareja por sus amigos, familiares, etc.?

L: Yo creo que sí nos ven como una pareja fuera de lo normal, por ejemplo, a mí me han dicho muchas veces, que sí somos raros y que no perdamos tales o cuales cosas, ¿no?; mi abuelo dice que soy muy cariñosa con él porque me le sienta en las piernas, y entonces... muchas cosas de nosotros, que para nosotros son perfectas y son parte de lo que hace que la relación sea tan padre, para ellos están mal porque no están acostumbrados. Yo siento que sí nos ven como una pareja atípica.

B: En mi caso, no que nos consideren una pareja normal porque no lo somos, pero tampoco atípica. Por ejemplo, mis papás, como te digo, más que mis padres son mis amigos y son de la idea de que: "si tú me pides una opinión te la doy, pero finalmente es tu vida. Tú sabrás qué está bien y qué está mal para ti, mientras tu seas feliz yo estoy bien." Eso me ha dado (valga la redundancia) la libertad de tener una pareja un poco más libre en ese sentido, digo, no sé cuántos papás le den permiso a su hijo de decirle: "Oye ¿sabes qué papá?, pues me voy a pasar el fin de semana a casa de mi novia." "¡Ah, sí!, pásale." Yo creo que la familia tradicional te dice: "¡Estás loco!, ¿cómo se te ocurre?". Entonces por ese sentido, que podría venir siendo lo más raro o lo más atípico como pareja, mis padres no lo ven así. Yo creo que lo raro viene en el sentido de que, bueno, por mi forma de ser ellos pensaban que "¡Ay!, pues se va a buscar una novia típica.", o sea, hija de familia, que pida permiso para salir todas las noches, que la tienes que dejar a las diez en su casita, ese tipo de cosas, ¿no?, y no es así, o sea, la verdad ¡qué aburrido si te buscas una persona igual a ti!, te la pasarías durmiendo todo el día. Entonces yo creo que lo atípico o lo raro como pareja es eso, que a lo mejor esperaban que yo buscara otro tipo de pareja, una pareja más parecida a mí, más pasiva (por llamarlo de alguna manera), pero ya como pareja no lo ven raro, o sea, dices: "bueno, pues sí finalmente, con eso está a gusto, eso es lo que él quería, ésa es la forma que quería para vivir, pues está bien, además son jóvenes, las cosas cambian..." en ese sentido, mis amigos quisieran lo que yo tengo (hasta cierto punto), hace poco un amigo me decía: "¿Quién te viera, a ti que te veía con una novia típica y con una relación típica, resulta ser que puedes hacer lo que se te venga en gana con tu vida. Y yo, yo sí me tengo que apegar un poco más a las reglas de la novia a las diez de la noche". Entonces como que a ellos les gustaría romper con esa normalidad o con lo que es típico, en cuanto a relación y en cuanto a familia e irse a algo más radical (por decirlo de alguna forma), entonces lo ven normal, o sea, me dicen: "pues, no lo veo raro, lástima que yo no lo pueda

hacer, pero eso es lo que a mí me gustaría tener como pareja” lo raro es en el tipo de pareja que finalmente me adjudiqué.

¿Piensan que con su relación rompieron o cambiaron ciertos valores familiares y si es así cuáles serían esos valores?

B: Yo creo que más que romper con valores rompes con costumbres, por ejemplo, no sé en el caso de la familia de L, pero el hecho de que le diga a mi mamá: “¿sabes qué mamá?, me voy a México con mi novia y voy a estar con ella el fin de semana” no rompe con los valores que ella me ha inculcado, o sea, a lo mejor: honestidad, responsabilidad, etc. los valores con los que realmente tratas de edificar una familia, no creo que se vengán abajo porque yo a diferencia de lo que podía o no podía hacer mi madre me vaya yo a pasar el fin de semana con mi novia, ¿no?. Yo creo que es más romper con costumbres y con formas de ver el mundo. Te digo, yo he corrido con suerte, o sea, mis padres sí lo ven desde ese punto de vista, no por el hecho de que porque yo no lo hiciera así está mal hecho, las cosas cambian, la forma de vivir y de ser cambia y las personas realmente tienen que adecuarse o adaptarse a lo que les esté tocando vivir y a lo que más les convenga para desarrollarse tanto como personas como profesionalmente. Entonces, creo que los valores ahí están, o sea, lo que me inculcaron, lo que me educaron... el “rollo” es más sentirte bien contigo mismo y no ir en contra de lo que tú creas, ahí está la diferencia, eso sigue, o sea, yo soy o sigo firme a lo que yo creo, que finalmente es mucho de lo que me enseñaron mis padres lo demás es romper con costumbres nada más, no creo que vaya en contra de sus valores o ni siquiera moralidad o ese tipo de cosas, pues no, no creo que vaya en contra de todo eso.

¿Qué tan fácil fue para tus padres asimilar ese cambio de costumbres del que tu hablas ?

B: ... es chistoso, del primer matrimonio somos dos hermanos, yo soy el mayor le llevo cuatro años a mi otro hermano. Como en toda familia, generalmente el primero, que es el mayor, es el responsable (entre comillas), el estudioso (entre comillas), el que hace todo siguiendo las reglas, ¿no?, entre comillas porque no es así, pero esa es la imagen que quieren o ven tus padres en ti, finalmente eres el más responsable y ¡chin! viene el hermano pequeño y ya tienes que ser el ejemplo y el otro se vuelve más rebeldón, es el que se le escurre la vida, es “yo voy hacer lo que yo quiera”, etc., ¿no?, obviamente cuando vas creciendo las cosas se van empatando, o sea, el hermano menor ya

no es tan relajiento, ya le cae el veinte (o a lo mejor el veinte le había caído desde un principio, pero pues no quería ser así), ya igual es más responsable, etc., etc. Pero los padres le ponen ciertas barreras, “¡no, no, no!, este fue el relajiento”, o sea, si mi hermano le dice a mi mamá: “mamá, me voy a pasar el fin de semana con mi novia”, mi mamá yo creo que se cuelga de la lámpara, porque tiene otro concepto de mi hermano, era el más relajiento, el más rebeldón, “no, quién sabe que es lo vaya a hacer”. Como tenían otra imagen de mí, en este caso, el más responsable, el que no mataba ni una mosca, “pues, se va a ir con la novia, ok, pues que se vaya”, digo, y no porque no tengan a lo mejor el temor de que vayas a meter la pata (lo que tu quieras y mandes), ¿no?, de que al rato “¿sabes qué mamá?, ya me voy de la casa y me voy a vivir con mi novia”, no, pero como que te dan otro tipo de libertades. Entonces, en mi caso este cambio fue muy sencillo, como le decía a mi hermano el otro día: “Brother, es que yo no pedí permiso, yo dije lo voy hacer les guste o no les guste” y ni siquiera me preguntaron “ok, pues es tu vida, si con eso estás tú a gusto, llégale” y lo aceptaron, yo no digo que a lo mejor haya sido sencillo para ellos, pero hacia mí me lo hicieron fácil, o sea, no me pusieron ni peros ni nada, y platicándolo con mi mamá, ella me dice: “Oye mamá, a mí me tocaron unos padres bien liberales”, me dice: “bueno, sí y no, o sea, sí somos liberales, porque finalmente es tu vida y nosotros estamos contentos si tú estás contento y sabemos que estos valores que te inculcamos van a hacer que a pesar de que tú rompas con ciertas costumbres hagas lo que mejor te convenga, o sea, y lo que realmente te ayude a ti para salir adelante, etc.”, pero, sí finalmente pesa su educación o sus costumbres. Una cosa es que a mí me permitan hacerlo y que lo vean bien, a que de repente no les cause ruido, o sea, mi mamá sí me lo dice: “¿sabes qué?, pues sí, tú puedes hacer lo que tu quieras y es tu vida y sé que lo que te enseñé ahí está, o sea, no se ha perdido”, pero igual de repente, mi mamá se cuestiona: “¡hijole!, ¿no le estaré dando como mucha rienda suelta al asunto?”, ese tipo de cosas, ¿no?, digo, ya no estamos como en edad de que nos anden jalando las riendas, pero a veces sí se lo llegan a preguntar o se cuestionan ese tipo de cosas “¿no estaré siendo demasiado liberal, o no le estaré dando demasiadas libertades?”; pero bueno, esas preguntas se terminan cuando analizan si realmente nos educaron bien o no, cuando realmente tenían que hacerlo o debían hacerlo, entonces cuando ven que esas bases están bien puestas, que los cimientos sí están ahí, en cuanto a valores, en cuanto a que sabes qué te conviene y qué no te conviene, la mejor forma de salir adelante, que eres conciente sobre los problemas sociales, sobre lo que puede y no te puede pasar, etc., entonces lo demás ya lo dejan a un lado, ¿no?.

L: Yo tengo una opinión medio diferente, yo creo que por el lado de su mamá, por ejemplo, sí ha sido muy fácil, pero yo creo que al papá si le ha dado mucho más el siroco, sobre todo al principio, ¿no?, que: “papá me voy a quedar con mi novia” y : “¿Cómo mi hijito?!, pero entonces ¿qué onda? y..”, y bueno, hasta donde yo recuerdo, sí fue también medio conflicto para B, el hacer lo que él quería, pero también no dejar a un lado a la familia, o sea, como estar en el punto medio para tener a todos contentos.

¿Tienen como pareja un plan de vida para el futuro?

L: Yo creo que tenemos algunas ideas, pero como muy generales, como por ejemplo: “¡Ay, que bonito!, vamos a tener dos hijos y un día nos podemos ir hacer una maestría a algún lado juntos a otro país o yo quiero hacer esto mientras tú haces esto...” y ondas así, pero yo creo que estamos los dos muy conscientes de que todo el tiempo cambian las cosas, la situación, lo que puedes o no puedes hacer y lo que quieres y no quieres hacer. Entonces como que tenemos la idea general de “¡Ay!, pues sí, que “padre” sería esto o que “padre” sería tal cosa”, pero pues abierto a que igual y es diferente.

B: Como que creo que siempre te fijas metas o te fijas objetivos, pero no les das tiempo, o sea, no los metes dentro de un lapso, o sea, bueno sí yo sé que quiero tener una familia, que quiero tener un negocio, etc., pero no sé cuándo, eso ya se va dando y lo vas viendo y lo vas tratando de hacer conforme la situación se vaya tornando, ¿no?, a lo que te vayas enfrentando.

¿Sus proyectos profesionales los piensan en función de su relación de pareja, o separando su vida profesional de su vida en pareja?

B: Yo creo que en el momento en que entablas una relación tratas de (no digo que sea fácil) realizarte tanto como persona y también que eso beneficie o ayude a que te realices como pareja. Yo no lo veo diferente a como lo veía antes, o sea, finalmente sí es entenderte como pareja, pero también es entender que eres un individuo, entonces el plantearte metas como hacer una maestría, bueno ahí está, y cuando llegue el momento se buscaría la forma de poder conjugar el realizarte profesionalmente y el que esto no afecte tu vida como pareja, ¿no?, pero no creo (al menos en mi caso) que sea forzoso, por ejemplo: “¡hijole!, L se quiere ir a hacer una maestría a España”, bueno a mí me encantaría, a lo mejor, poderme ir con ella, ¿no? y hacer yo la maestría también

en España, pero tampoco me causa ruido si eso no se puede hacer, yo podría dejar que L se vaya a hacer su maestría y yo hacer, pues lo que tenga que hacer en ese momento y después de que eso ya se realice seguir con lo mismo, o sea, ese tipo de cosas yo no veo que rompan o te hagan detener la vida en pareja, obviamente se trata de conjugar o de buscar la forma en que todo embone, pero si no puede yo no lo veo como un problema, no es que sea a lo mejor lo más óptimo o lo que más quieras en ese momento, pero no lo veo tampoco como un problema.

L: Mira, yo siento que de entrada, para tú hacer feliz a alguien tienes que hacerte feliz a ti primero y si tú no estás completo, pues tampoco vas a poder completar a la otra persona ni nada que hagan juntos. Yo cuando pienso en irme a algún lado, bueno, ahora lo pensaba para el siguiente semestre a lo mejor, ¿no?, de irme a algún lado y si dije: “bueno, seis meses, tal vez sí lo soporto”, pero no es nada más cuestión de decir...para mí no es nada más de “¡Ah!, ahora tengo que hacer la maestría y la maestría”, sino que es un “rollo” como más extenso, como que tiene que ver más con tu felicidad, por ejemplo, a lo mejor me puedo ir cinco años a vivir a China, pero no estaría completa porque para mí la pareja y B es parte de mi felicidad y yo ahorita por lo menos, yo creo que son cosas sin las que no puedo vivir igual de feliz.

¿Entonces tú postergarías un plan para estar bien en tu relación de pareja?

L: Yo creo que yo sí estaría dispuesta a posponerlo, no sé, depende mucho de la situación en ese momento, por ejemplo hace un año a lo mejor te hubiera dicho: “No, no me voy nunca jamás” y este semestre dije: “Sí, pues estaría padre irme un semestre a otro lado”, no sé, a lo mejor en tres años que acabe la carrera digo: “¿sabes qué?, que sí tengo muchas ganas de irme” o ya no se me antoja, depende mucho. Pero yo sí soy muy flexible en esos “rollos”.

¿Creen que el común de las parejas de su edad en la Ciudad de México tienen las mismas posibilidades de tomar esas decisiones?

B: Yo creo que hasta cierto punto el “rollo” socio-económico sí te restringe, sí influye mucho si tienes o no tienes dinero en que te puedas ir al extranjero a hacer una maestría o puedas poner una casa o a lo mejor, bueno, pues no tuviste la educación adecuada, pero creo que también son cosas que vas haciendo, que vas formando, o sea, yo no creo que el nivel socio-económico

restrinja tanto a una persona como para dejar de hacer tal o cual cosa, o sea, creo que sí es algo que se pueda, hasta cierto punto, cambiar, no totalmente, porque tenemos que ver todos los problemas, todo lo influye realmente en la vida de una persona y qué limitantes te pone la sociedad y el nivel socio-económico en que vives y la forma de educación que recibiste, etc. Aunque sí te limita, no creo que sea algo que no puedas cambiar, algo que no puedas hacer nada al respecto. A lo mejor para algunas parejas o para algunos jóvenes, pues es un poco más complicado el tomar cual o tal decisión para seguir con su vida, para desarrollarse personalmente, para desarrollarse como pareja o a lo mejor se les complica más, pero no creo que definitivamente no lo puedan hacer.

L: Yo creo que la situación económica sí te restringe mucho de qué puedes hacer, porque desafortunadamente la realidad es necia, ¿no?, entonces, pues por mucho que quieras hacer algo, si te metes al periférico en contra, sí te matas, ¿no?, entonces te tienes que ir apegando a limitantes de "lana", por ejemplo, o de estilo de vida o de oportunidades que salen por azar o por destino o por lo que quieras.

B: Yo creo que te va postergando más en cuanto a tiempo, o sea, sí te limita, pero, a lo mejor una oportunidad que se te presente ahorita si no tienes los medios para llevarla a cabo, a lo mejor lo dejas para después, ¿no?.

¿Qué piensan sobre la educación y los valores de la parejas actuales en la Ciudad de México?

L: Mira, yo sí tengo amigos muy raros, de hecho un día estábamos diciendo: "si yo fuera hombre, andaría con alguna de mis amigas, ¡seguro!". Porque, yo creo que en los grupos que buscamos o en las parejas de las que somos amigos comparten muchas cosas de valores, por ejemplo, de expectativas o de metas, como el estarte echando porras todo el tiempo y de que estar en pareja no es estar compitiendo, sino al contrario...

B: Yo creo que hay de todo, o sea, es muy normal que escuches decir a los adultos: "¡Ay!, es que los jóvenes están perdiendo los valores y la familia se está desintegrando", yo creo que no va por ahí, o sea, hay de todo, yo creo que la desintegración familiar viene desde antes y, por lo que le ha tocado vivir a los jóvenes ahorita, a lo mejor ven obviamente a la relación de pareja como otra cosa, ya no piensan en el matrimonio como una institución y como

necesidad para que puedas hacer una familia. Pero, me ha tocado ver de todo, o sea, parejas que piensan muy parecido a como pensamos nosotros, o sea, que sí la relación es otro boleto, es más de apoyo, es más de cooperación mutua. Tengo amigos que siguen pensando de la forma tradicional (por ponerle algún adjetivo) de “¡Ay!, si no te casas, no lo puedes agarrar ni de la manita”, ¿no?, y “yo trabajo y tú te dedicas a la casa y pobre de ti si tú utilizas dinero para...” me ha tocado ver de todo. No creo que haya algo predominante en... Creo que la sociedad sí esta volviendo a las personas un poco más hostiles, como decía L, independientemente de los “rollos” de pareja y de la forma en que veas las cosas, la gente sí está un poco más como a la defensiva, ya como que te cuidas de todo mundo y dices: “¡Chin!, pues esta chava a lo mejor sí es lo que quiero como pareja, ¿pero me estará diciendo la verdad?, o sea, ¿sí es cómo dice ser o me estará ocultando algo?”, como que ya te vas con más cuidado, más a tientas.

¿Para ustedes, cuáles son los valores fundamentales?

L: Para mí, entre los más importantes son: el amor y el respeto y la libertad, yo creo. Son así, como los tres más fuertes. Yo creo que el amor engloba muchas cosas, o sea, cuando hablas de amor hablas de responsabilidad hacia los demás (los conozcas o no) y yo creo que ahí se incluye la libertad y la empatía y el respeto. Pero, yo creo que para mí esos son los tres fundamentales, son como las cosas que siempre pienso en si las estoy respetando o no, para saber si estoy actuando de acuerdo con mis valores, si estoy actuando con amor, si estoy respetando a los demás y si estoy siendo libre yo y dejando a los demás ser libres.

B: Esto de los valores luego es muy subjetivo, pero, pues yo creo que de los principales: la honestidad, la sinceridad y el respeto. Yo el amor, de entrada, no lo vería como un valor, yo creo que es algo que se da cuando respetas, eres sincero con la persona, etc., yo creo que es el resultado de muchas cosas. Pero, principalmente serían esos tres, el ser sincero, honesto, contigo mismo y con los demás.

¿Cuáles son los valores que rechazan?

L: Yo creo que una de las cosas que yo rechazo mucho es la obediencia ciega, que por ejemplo, para mi papá yo creo que hasta hace poco o a lo mejor

todavía era un valor importante, "Tú para ser una persona valiosa tienes que obedecer ciegamente" y es algo con lo que yo me peleo mucho.

B: Yo creo que sería la contraparte, o sea, el ser deshonesto, el no ser sincero, el no respetar...

¿Qué opinan del divorcio?

L: Por lo que me ha tocado, yo creo que es mucho mejor un buen divorcio a tiempo que una vida juntos horrible. Digo, no se me hace lo más "padre", obviamente yo creo que se trata de evitar mucho, no a toda costa, no a costa de la felicidad, yo creo que no es "padre" ni fácil, pero también creo que si necesitas divorciarte hay que hacer lo más posible por seguir teniendo una relación sana, sobre todo si tienes hijos.

B: Tiene que ver con lo que te decía, del hecho que no acepto que por el simple hecho de estar casado no aceptes que la relación no funciona. Yo no lo veo mal, digo, no creo que sea lo más... lo veo como ya una medida desesperada, o sea, la relación no funciona o funciona, si desde un principio respetas a la persona, tienes comunicación, etc. yo creo que el divorcio nunca se va a dar, o sea, si la relación se lleva tal cual, pero si no, bueno, creo que es más sano para las dos personas, es más sano para los hijos. A lo mejor el choque inicial es muy fuerte, pero a la larga es más sano que sus papás no vivan juntos, les afecta menos a su forma de ser, lo que ven diariamente, su escala de valores, etc. Yo creo que es lo más sano para todos habiendo o no habiendo hijos.

B: ... de hecho, tenemos conocidos que son pareja y no viven juntos, porque la vida, o sea, juntos de verse las 24 horas en la misma casa no funcionaba, pero tú los ves y se ven todos los días, o sea, no duermen en la misma casa, pero se ven todos los días y salen juntos a todos lados y conviven con los hijos como pareja, es decir, es encontrar ese equilibrio, ese punto en donde todo funcione, donde todo camine.

Entrevista a E (ella) y F (él).

Presentación.

E: Actualmente trabajo como empleada en el Gobierno. Mis ingresos mensuales son de \$4 500.00 aproximadamente y aparte de trabajar, pues también estudio por las tardes y mi edad es de 38 años.

F: Yo trabajo en el Instituto Nacional de Antropología como director de desarrollo de proyectos en la Coordinación Nacional de Antropología. Mis ingresos mensuales son aproximadamente de \$17 000.00. Tengo 40 años de edad.

-¿Cómo se ven ustedes mismos como pareja?

F: Pienso que para nada es una pareja convencional, por muchas razones, ¿no?, para empezar: tal vez es una pareja que empezamos bastante jóvenes, no partiendo del concepto tradicional de pareja donde se casan..., más bien pensando en una especie de autogestión, no muy ligados a las instituciones, pero sí muy convencidos de la importancia del querer estar... y del amor principalmente.

E: Bueno, yo igualmente... y bueno, desde un principio F y yo pretendimos ser una pareja que estuviera juntos pero por convicción, no por presiones de ningún tipo: ni de papeles ni de nadie. Entonces yo creo que nosotros estamos juntos porque estamos a gusto, porque nos gusta estar juntos.

-¿Cómo creen que son vistos en el medio en el que se desarrollan?

F: Bueno, yo me he dado cuenta de una percepción ambivalente (incluso de los mismos amigos). Yo puedo recordar que cuando platicaba con mis amigos adolescentes todos estaban de acuerdo en que no era necesario casarse, incluso platicábamos mucho acerca de eso, yo les decía que a veces podía ser hasta perjudicial.

Veía en las parejas que firmaban, que iban a la Iglesia, que se producían una serie de fenómenos que los llevaban a la ruptura. Curiosamente yo observaba que la gente que vivía en unión libre permanecía más..., como que estaba más por compromiso real, por querer hacerlo, que por la presión que ejercía la

sociedad por medio de las instituciones. Todos estaban de acuerdo (yo me acuerdo), sin embargo nosotros somos los únicos que no nos casamos y eso generaba por un lado cierta admiración por haberlo hecho, pero al mismo tiempo una visión un poco negativa en el sentido de que... tal vez porque ellos sí se habían casado, pero sí percibí que no estaban tampoco muy de acuerdo, pensaban: "Bueno, ya pasó cierto tiempo, ya se pueden casar, ahora sí ya cásense", como si el objetivo hubiera sido una simple rebeldía de momento, de adolescencia, "...y ahora ya que maduraron, pues ya se pueden casar". Esa es un poco la percepción de los amigos, obviamente si hablamos de la familia pasó un fenómeno curioso también: había un rechazo total en un principio (sobre todo digamos, de las partes más tradicionales de nuestras familias), quienes lo veían mal definitivamente y auguraban un fracaso tremendo. Con el paso del tiempo lo fueron aceptando y si los cuestionáramos ahora se les haría algo normal, claro ya han pasado más de 20 años; pero ya es algo que está aceptado, incluso yo puedo referir casos de hermanos míos donde yo les recomendaba que no se casaran, los que me hicieron caso..., una de mis hermanas... al fin de cuentas, su pareja terminó, pero no porque no se haya casado sino por otras razones. Ya después mis propios padres que se oponían muchísimo a que yo viviera sin casarme, con ella decían: "Que bueno que no se casó porque tienen esta serie de problemas y ahorita estaría en problemas más grandes si se hubiera casado". Entonces esa es la percepción que yo siento de la parte externa.

E: Bueno, yo creo que depende mucho de cómo lo manejes tú, o sea, no tienes que llegar a decir "yo vivo en unión libre", Tú hablas de tu pareja como cualquiera que estuviera casado bajo el rito que sea porque lo más importante es el respeto y el amor que le tengas a tu pareja. Entonces yo creo que es muy determinante la actitud que tú tomes en cualquier lugar: con tu familia, tus amigos. Yo no digo: "yo no me he casado", yo digo: "F o mi esposo..." porque finalmente, al igual que si tuviera un papel no tendría que estar rindiendo cuentas de cómo es y por qué, cada quien sabe por qué ... si por algún interés..., si realmente por amor.

Entonces yo creo que yo nunca he tenido problemas de ese tipo, incluso cuando los tuvimos con la familia porque F y yo decidimos desde un principio que no nos queríamos casar precisamente porque estábamos en desacuerdo con que fuera de una manera coercitiva, sino que siempre fuera por acuerdo mutuo. Cuando me preguntan yo les puedo decir "yo no me he casado", lo tomo como una cuestión muy natural para mí, pues aunque la gente se sorprenda, así ellos

lo asumen. Yo creo que nunca he tenido problemas para decir eso, creo que es cuestión de actitud.

-Hablando de su vida cotidiana, ¿Cómo se organizan para las labores domésticas?

F: Bueno, aquí hay que considerar también el problema del tiempo. No es tanto el hecho de ver quién lo hace mejor o no, sino quién está en más posibilidades. En este caso nos repartimos el trabajo con nuestros hijos en la medida que ellos puedan porque esto es más o menos irregular. Si procuramos por lo menos los fines de semana ponemos todos a trabajar en eso. Por ejemplo sí hay algunas tareas que nos hemos repartido "a alguien le toca el baño, otro lava los trastes, otro barre y trapea el comedor y la sala"; pero fundamentalmente E porque aquí sí es definitivamente la que mejor lo hace, yo muy raras veces... lo que me sale mejor. Cuando están solos nuestros hijos ellos se tienen que, o calentar lo que E preparó un día antes o bien prepararse algo ellos mismos. Por ejemplo cuando los dos salimos les dejamos lo suficiente para que se hagan algo ellos mismos.

Nuestro hijo mayor, hasta que este año estuvo solo en el extranjero empezó a prender porque nunca se había dedicado a hacer algo, ya que le surgió la necesidad, aprendió.

...¿y antes de tener hijos?

F: La comida la hace sobre todo E porque ella la hace mejor y yo muy raras veces..., pero sí lo hago, o sea no me molesta, lo que sí me molesta un poco más es lavar los trastes porque tengo traumas de infancia (risas) imagínate, nosotros éramos 14 hermanos y nos turnábamos los trastes, cuando te tocaba prácticamente pasabas todo el día lavándolos, luego cuando comíamos mole o cosas así, pues imagínate. Pero bueno, en términos generales sí hay acuerdo. A veces llega a haber conflictos, como en todos lados, que alguien no cumplió y no hay trastes limpios, o que nuestros hijos no arreglan su cuarto y está todo tirado, pero no es un problema fundamental, no es algo que nos genere un gran conflicto. Eso es como yo lo percibo, a ver qué dice E.

E: Yo creo que a últimas fechas sí sucede así, pero en un principio sí fue muy difícil porque al mismo tiempo que uno está por convicción no se desea que nadie te obligue a hacer algo, entonces sí fue como... un proceso porque primero sí había muchas discusiones del tipo: "yo no puedo hacer esto"... "yo

tampoco”, pero después ya llegamos a un acuerdo de que a cada quien le tocaba hacer algo en la casa, sus propias cosas, lavar su ropa; entonces cada quien lava su ropa. Pero si hay funciones específicas, por ejemplo yo que... sí tengo que cocinar porque... porque si me gusta (no tengo mucho tiempo luego), pero sí prefiero que coman cosas que yo quiero que coman, que a mí se me hace que son necesarias. Pero en términos generales en la casa cuando hay que hacer limpieza sí colaboran todos.

-Al no casarse, ¿nunca temieron una posible separación?

F: ... yo estoy convencido y recuerdo que desde ese momento estaba convencido que incluso el amor se acaba y que las relaciones pueden terminar y el final de una relación está presente en todo momento tanto como la muerte está presente en la vida. Yo no creo que uno pueda plantearse nunca un amor eterno y “vamos a estar juntos toda la vida” aunque con el amor sí te generas esas expectativas de una manera romántica, creo que sí es importante también tener una visión clara de la realidad en ese sentido: la relación se puede terminar y tal vez, al tener claro esto, se produzca que pueda mantenerse más tiempo porque no partes de una seguridad absoluta de que tu pareja está contigo y va a tener que estar contigo para toda la vida y entonces tú ya puedes hacer lo que se te dé la gana o ya no tomarla en cuenta. Aunque a veces, a lo largo de 20 años uno pasa por muchas etapas: de repente te alejas, después pasa algo y te vuelves a acercar. Si pasan muchas cosas, pero el hecho de estar conciente que en cualquier momento la relación se puede terminar te hace tomar conciencia de que si tú la quieres conservar tienes que hacer algo. Esto puede plantearse como renovar el pacto de amor cada determinado tiempo o simplemente tener atenciones que de repente por la cotidianidad se pierde. Algo así como hacer una reconfirmación de la relación de pareja cada determinado tiempo.

En la gente que se casa, parece ser que el papel o el contrato de matrimonio da tanta seguridad a uno u a otro que hace que, en algunos casos, dejen de preocuparse por mantener a su pareja como sucedía en el noviazgo por ejemplo, ¿no?, donde sí se cuidaban de hacer muchas cosas para no desagradarla.

E: Yo me acuerdo que cuando todavía no habíamos decidido vivir juntos, ni teníamos hijos alguna vez yo le pregunté a F: “¿Tú crees que nosotros podamos envejecer juntos?”. Él me dijo “No sé, a lo mejor sí”, pero precisamente yo preguntaba porque yo considero, igual que F, que efectivamente las cosas no

son eternas y que se acaban y en el caso del amor (y yo creo que él y yo lo hemos experimentado) sí ha habido muchas ocasiones en que nosotros hemos estado a punto de decir “ pues ya, ya hasta aquí llegué”, pero yo creo que lo hemos superado porque finalmente hemos hecho el balance de todo lo que ha pasado y lo más importante es que todavía ha habido amor ¿no?. Entonces, efectivamente, es muy importante en cualquier relación no solamente de este tipo sino, en las que tienen papeles o en la que sea, si ya no hay amor ya no se puede salvar nada. Por mucha disposición que tengas lo más importante es eso, entonces creo que a pesar de las adversidades sí hemos podido tener una buena comunicación.

F: Algo que quisiera agregar es que no tienes que mantener la pareja a fuerza. Es lo más natural que si realmente el amor se acaba la pareja se separe, de preferencia en los mejores términos. Porque de repente la gente va a terapias de pareja cuando ya no hay nada que los una, cuando ya no tienen cosas en común que compartir entonces lo más sano es que la pareja se disgregue. Mientras existan afinidades, cosas en común, no solamente los hijos es importante hacer algo, pero si el amor ya no está no tiene caso seguir como lo diría la Iglesia católica: “Hasta que la muerte los separe”, yo plantearía más bien: “Hasta que el amor se acabe”.

-¿Por qué consideraron que el matrimonio no era una buena opción para ustedes?, ¿alguna vez pensaron en casarse para evitarse problemas familiares?

F: Bueno, creo que esto más o menos lo planteamos en principio... yo me acuerdo que mucho antes de que existiera... incluso antes de conocer a E yo había llegado a la conclusión de que... casarse o firmar porque una institución y la sociedad misma te lo exige como que no. Yo sentía sin tenerlo muy claro o muy bien definido que no era lo mejor o lo que yo quería hacer, que en todo caso yo si me unía a alguien era porque había amor y una serie de cosas que compartir y que incluso podría ser perjudicial para mi o para mi relación de pareja tener el aval de las instituciones. Podría ser perjudicial por esto que te comentaba de que te da una seguridad sin bases que te hace dejar de preocuparte en tu pareja, no quiere decir que toda la gente que se case y firme produzca este efecto, pero yo veía eso en las parejas que yo conocía que estaban casados, de repente los conocías de novios: tú ves que se adoran, se aman profundamente y un año después de que se casan se están odiando,

pelean y después creo que los beneficiados son fundamentalmente los abogados que cobran para el divorcio.

Yo lo que pensaba en ese tiempo era que si tú tenías la opción de terminar fácilmente en cualquier momento simplemente diciendo: "¿Sabes qué?, yo creo que la relación ya no da para más, se termina". Tú te cuidarías mucho más de mantener a tu pareja de considerarla, digamos.

Definitivamente hubo muchos problemas, al principio la oposición fue tremenda, o sea, era tanto de parte de mi familia como de la de E pasó una verdadera batalla, incluso me acuerdo que mi mamá me llegó a decir que ella no iba a considerar que mis hijos eran sus nietos porque yo no estaba casado, o sea, cosas duras para mi en ese momento pues éramos demasiado jóvenes, pero también yo sentía que eso había que mantenerlo a como diera lugar porque si tú tienes una convicción de algo y no lo llevas a cabo yo lo sentía como una especie de frustración y pérdida de libertad de poder ejercer lo que yo realmente pienso. Yo quería demostrar a la vida y demostrarme a mí mismo que esto era posible y eso sólo lo podíamos hacer aguantando hasta el final porque incluso hubo otro tipo de presiones a nivel..., o sea, por decirte algo, cuando E entró a trabajar al banco yo no podía hacer uso del deportivo porque no estábamos casados, detalles así, o sea la misma sociedad te va generando presiones para que tú te metas al redil, y yo conozco gente también de mis amigos que originalmente no se casaron y después por estas presiones ya lo hicieron. Muchos dijeron este discurso de: "Bueno, no me cuesta nada por darle gusto a mi mamá o a fulano de tal nos casamos, pero no es porque nosotros lo consideremos valioso". Yo sentía que esa no era una razón suficiente, yo sentía que más bien había que pelear contra eso y convencerlos de lo que nosotros estábamos convencidos. Obviamente para mis papás era muy difícil aceptarlo, pero ahora yo puedo decirles con conocimiento de causa: "Ya ves como no era necesario casarse". Bueno ya pasaron más de 20 años, nuestros hijos no están perdidos, o sea, tú puedes hacer buenos hijos, puedes hacer una buena vida de pareja sin el papel y yo quería demostrar eso demostrármelo a mí mismo incluso. Y sí las versiones son muchas no creo que ese argumento de por darle gusto a alguien sea válido porque es tu vida, eso es algo que yo creo que es fundamental que tú tomes las decisiones sobre tu vida, aunque tus padres y todos son gente muy importante para ti, también deben entender que tu vida es tu vida y las decisiones las tienes que tomar tú sobre tu vida, sobre todo si ya eres mayor de edad y una serie de cosas.

E: Bueno yo creo que las presiones siempre han existido, ahora la gente que nos conoce ya lo toma como lo más natural. Pero es cierto cuando yo estuve en

el banco F no podía hacer uso del deportivo porque yo no tenía una acta de matrimonio, también cuando fuimos a registrar a nuestro hijo mayor como no teníamos acta de matrimonio tenía que ir mi mamá porque yo era menor de edad y... o sea, sí hemos tenido que enfrentar así a mucha gente en diferentes lugares que se han opuesto, que nos han visto así como: "Están locos". Pero realmente yo creo que eso es lo que menos nos ha importado, al contrario eso ha hecho que nosotros precisamente a ellos tenemos que demostrarles que no es necesario casarse y nosotros hemos sabido superarlo porque como yo lo había dicho anteriormente, es cuestión de actitud, de uno mismo, entonces como uno está convencido que eso no es importante, pues yo así lo he manejado. Cuando a mi me dijeron: "Bueno, si quieres que vaya F y no están casados pues me tienes que hacer una carta donde me expliques que estás viviendo con él." Y así como que me decían: "¡Oye! ¿pero cómo la vas a hacer?", "Pues la voy a hacer y voy a decir yo tengo tantos años viviendo con él, él es el padre de mis hijos y pues nosotros así queremos vivir." Y sí la aceptaron a pesar de que en el banco es una mentalidad más conservadora, yo hable con la persona encargada y me dijo: "Sí, está bien." Y lo aceptaron. Hace poco una amiga me invitó por el fin de año a su casa y ella precisamente también vive en unión libre y ella me comentaba: "¿Sabes qué?, quiero que vengan ustedes porque yo soy su admiradora número uno, es que ustedes ya llevan mucho tiempo" y ella me preguntó: "¿No piensan casarse?" y le digo: "Pues no, porque realmente nunca hemos pensado en eso" incluso me comentó eso: "Es que las presiones y luego ya ves que te dicen..." y yo le dije eso: "Eso de pende de cómo tú lo manejes, si tú estás con él porque realmente no te quieres casar, porque lo quieres yo no le veo ningún problema, pero si te interesa más lo que diga la gente ahí sí es un problema personal".

F: Creo que algo que también hay que considerar. Hace veintitantos años tal vez había un mayor nivel de intolerancia en este tipo de cosas, yo siento que ahorita como que ya es más fácil tomar esa decisión. Paradójicamente me doy cuenta que los jóvenes ni siquiera se cuestionan el matrimonio simplemente se casan. También veníamos de una generación donde uno de los aspectos de la rebeldía se manifestaban en la unión libre, entonces como que pasó esta moda y ahora ya los jóvenes se casan sin siquiera cuestionarlo, como algo que tienen que hacer, o sea nuevamente se volvió a esa institucionalidad en la mente de los jóvenes que no cuestionan. Nosotros veníamos muy cerca del 68, o sea, mis maestros del CCH habían participado en el 68 y traían ese rollo más rebelde que obviamente muchos no lo llegaron a concretar de una manera estructural porque luego ellos mismos después se casaban, pero yo sí lo entendí muy bien.

No es tampoco el hecho de estar en contra de las instituciones nada más porque sí, sino, más bien ese rollo de autogestión, de realmente decidir por tu vida sin que una institución te tenga forzosamente que determinar que es lo que puedes o no hacer.

-¿Creen que la de la unión libre fue una discusión generacional?

E: Bueno en ese momento así como nosotros lo vivimos sí, pero pues yo creo que la gente que se cuestiona todo no nada más esto sí se lo llega a plantear. Entonces lo más importante es que él esté realmente convencido de porque lo quiere hacer y que significa para él amar a una persona y estar con una persona tenga o no tenga el papel. Yo creo que eso es lo más importante e inclusive la gente que se casa pues lo hace, tiene relaciones antes y después... y muchos de ellos se comportan como que no es así, como que han manejado los valores de la virginidad y que no sé que, aunque no sea cierto. Entonces creo que lo más importante aquí es ser honesto con uno mismo y decir: "Bueno sí quiero esto o no quiero esto, pero porque lo quiero." Y eso puede ser en cualquier época.

F: Bueno yo estoy de acuerdo, efectivamente sí hay un rollo (como te decía hace rato) de generación. Mucha gente un poco anterior y digamos de los que te digo que me dieron clase en el CCH que eran muy jóvenes y después de los que estuvieron conmigo en la escuela o que eran amigos de mi generación se planteaban más no casarse, yo incluso ahorita encuentro gente de mi edad que vive en unión libre (es raro, pero sí encuentro) o sea, era más lo que se pensaba en ese momento, como te digo ahora yo siento que los jóvenes ya ni siquiera lo cuestionan simplemente se casan salvo que hayan tenido esa formación crítica. Por ejemplo: mi hijo mayor no está en una generación que se plantee críticamente el matrimonio, pero yo dudo que el plantee casarse. Igual no sé a fin de cuentas, pero se me hace difícil que él piense en casarse como una prioridad, en firmar y todo, incluso cuando nosotros les explicamos a ellos, ellos siempre supieron que no estábamos casados y les decíamos porque les creaba cierto conflicto porque percibían por un lado la ideología dominante a favor del matrimonio y veían en su casa algo diferente, como esto paso con muchas otras cosas ellos como que empezaron a acostumbrarse y como todo se los explicábamos ampliamente hasta se ponían muy contentos después de que ellos no eran como los demás o se planteaban la vida de una manera más crítica. Entonces yo siento que si tienes ciertas bases independientemente de la generación que seas, si tú estás acostumbrado a cuestionar de alguna manera la sociedad en la que vives, pues no es tan importante.

-De los valores que les transmitieron sus familias o la sociedad, ¿cuáles rechazaron o cuestionaron?

F: Fundamentalmente... bueno: valores que yo siento que sostienen este planteamiento es el amor como expresión universal esencialmente humana y la sinceridad, o sea un nivel alto de sinceridad o de coherencia entre lo que piensas acerca de algo y lo que haces en la práctica. Bueno yo puedo ver que no sólo en mi familia, sino prácticamente en todas las familias que conozco se predica por un lado el amor, la pareja, casarse y el estar toda la vida juntos, pero en la realidad esto es un infierno, es una especie de doble juego, de mala fe en términos de Sartre donde no hay una correspondencia entre lo que piensas y lo que haces y sin embargo al exterior siempre se maneja esa apariencia, esa especie de actitud hipócrita ante el qué dirán que a mi me molestaba mucho, incluso por eso siempre decía con orgullo “Yo vivo en unión libre” o “No yo no estoy casado, nunca me he casado”... “Pero tienes dos hijos, ¿cómo dices eso si tu esposa yo la conozco?”... “No, pero no estoy casado, nunca firmé”... me sentía un poco orgulloso de eso, de poder manejar honestamente que no necesitas cubrir ese requisito de apariencia que se maneja o se manejaba mucho todavía en un tiempo, no yo creo que todavía es así... como cierta deshonestidad donde le das mucha más importancia a la cuestión formal, a lo que se ve hacia el exterior que a lo que realmente estás viviendo o estás sintiendo. Entonces yo encontraba casos donde matrimonios se habían sostenido por 40 años, pero de esos 40 años 10 habían sido de verdadero martirologio para alguno de los dos, entonces se habían mantenido como una cuestión de verdadero sacrificio por mantener una imagen de pareja bien avenida, una imagen ante los hijos que era fundamentalmente falsa.

E: Sí, yo creo que los valores más importantes son la honestidad no solamente para decidir con quien estar, sino también para hacer lo que sea. Yo creo que es importante ser honesto y congruente con lo que uno piensa y con lo que hace.

-¿Qué costumbres o hábitos en la vida cotidiana creen que su pareja tiene en común con las demás parejas de su generación?

F: Por un lado el matrimonio... precisamente por eso no nos casamos porque lo consideramos una cuestión más bien formal... ya la realidad de la pareja, pues yo creo que no hay mucha diferencia entre la demás, sobre todo entre las parejas que nosotros compartimos como amistades, hay una serie de elementos

que te hacen estar mejor como pareja no sé, compartir el deporte, compartir lecturas, cine, una serie de intereses, la educación de los hijos, pero para eso no tienes que estar en unión libre o casado simplemente son elementos que yo creo que es importante incorporar a cualquier pareja. Partiendo de que el firmar un contrato es una cuestión formal no afecta esencialmente lo que es la constitución de la pareja en sí.

E: Pues sí, porque yo creo que no vamos y decimos: “¿Saben qué?, somos diferentes porque no estamos casados”, tenemos muchos amigos casados y entonces las relaciones son exactamente iguales.

-¿Cómo se organizaron para llevar a cabo sus actividades profesionales?

F: En un principio la determinación económica se hizo muy clara y patente, yo estaba estudiando medicina, tenía que trabajar, esto hace complejas las cosas para un estudiante y sobre todo si te has planteado muchas metas académicas y quieres lograrlas no es tan sencillo, definitivamente el tomar una decisión así a esa edad te complica la vida. Sí haces a fin de cuentas gran parte de lo que te has planteado, pero con mucho más trabajo. Obviamente es mucho más recomendable mantenerte un buen tiempo como estudiante y no echarte la bronca de tener que pagar renta y todo lo que implica. Entonces sí fue complejo al principio, nosotros dábamos prioridad a la universidad, pero era una prioridad que venía tras otra que era la subsistencia, pero siempre estuvimos pensando en eso. A fin de cuentas lo que produjo fue que yo tuve que dejar los estudios de medicina y estudiar otra carrera un poca más accesible en términos de tiempo, E también tuvo que dejar pedagogía para darle tiempo a los hijos que eso era fundamental...

E: Yo creo que lo más difícil fue al principio porque los dos queríamos seguir estudiando y en la realidad eso no se puede, entonces sí hay que decidir entre asumir la responsabilidad en el rol que estábamos jugando en ese momento que era: uno de los dos tenía que ocuparse de los niños y el otro tenía que trabajar y estudiar. En ese caso él y yo siempre hemos trabajado, pero no podíamos trabajar y estudiar, entonces F sí tuvo que cambiar de carrera y bueno yo creo que en algún momento lo platicamos, yo le dije que mejor yo ya no seguía en la escuela porque mi hijo mayor ya estaba en primaria y él era un buen estudiante desde primero, entonces sí recuerdo que yo le dedicaba mucho tiempo porque además fue mi conejillo de indias en Pedagogía, entonces pues realmente yo ahora que lo platico y lo puedo decir con mucha satisfacción de que en ese

momento que lo platicamos ... para mí era importante porque yo quería seguir en la escuela, pero yo sabía que no podía seguir y F también porque se necesita mucho más tiempo y cuidar a los niños, entonces en aquel momento yo le dije: "Bueno, mejor yo los cuido y ya tú terminas tu carrera y ya después yo retomo la que no terminé o hago otra" finalmente decidí tomar otra, pero en ese entonces dije: "Es que va a ser una contradicción, yo no me voy a sentir bien de terminar y ver que yo acabé pedagogía y que tengo unos hijos que están bien de la fregada" y yo dije: "Pues eso sólo el tiempo me va a decir si fue una buena decisión" y yo creo que sí, pero sí fue muy difícil.

-¿Qué pensaste de esta decisión que tomó E?

F: En un principio yo me opuse a que ella dejara la carrera porque yo sentía que cuando alguien dejaba de estudiar en ese mismo momento dejaba de crecer, yo estaba convencido de que uno no podía dejar de estudiar en ningún momento. Sin embargo la realidad sí imponía, nosotros encontrábamos ya problemas en nuestro hijo mayor porque prácticamente quien le estaba dando una educación por tiempo era la mamá de E. Entonces había una serie de cosas en las que no estábamos de acuerdo y nosotros ya las veíamos en nuestro hijo porque no estábamos con él, entonces eso es muy fuerte también. A fin de cuentas llegamos al acuerdo de que no terminara la carrera y bueno cuando tú quieres terminar a final de cuentas lo haces. Lo que te comentaba hace rato es que siempre es más complejo, te lleva más tiempo, tal vez no tienes el rendimiento que quisieras cuando ya tienes que atender otras cosas, pero sí es una decisión que nosotros tomamos y ya estaba el hijo en ese momento ahí y también para nosotros era fundamental que el pudiera recibir los beneficios de todo eso que estábamos aprendiendo, particularmente E que estaba estudiando pedagogía me acuerdo que tenía currículum de estimulación precoz antes de que nuestro hijo entrara a la primaria ya sabía leer y escribir porque nosotros nos habíamos preocupado por encontrar métodos de estudio para él que estuvieran vinculados al juego, o sea estábamos interesados en que saliera bien, en sacarlo... digamos, algo que de repente pasa mucho entre los académicos es que están tan clavados que a sus hijos no los pelan y los hijos para nada de la academia porque no tuvieron esa atención y nosotros no queríamos que pasara eso, queríamos que nuestros hijos participaran de esto que a nosotros nos estaba procurando tanto placer que era el aprender o el ampliar tus horizontes dentro de la ciencia o la academia y que ellos participaran de esos beneficios.

-¿En ese momento ya habías cambiado de carrera?

F: No, yo estaba estudiando medicina y trabajaba también, y particularmente con medicina era tremendo: mantener el ritmo de la carrera y aparte trabajar llegó un momento en que físicamente yo ya troné, me quedaba dormido en cualquier lugar y a cualquier hora, claro que tenía un promedio de horas de sueño muy bajo, o sea, hacía traducciones por ejemplo cuando hacía guardias en el hospital, yo trabajaba haciendo traducciones toda la noche y luego en el día las clases a veces dormía dos horas o tres, llegaba un momento de que después de semanas o meses, pues truenas. Entonces fue ahí cuando yo pensé que tenía que suspender la carrera un tiempo para ahorrar y luego retomarla, a fin de cuentas ya no retomé medicina porque me di cuenta que tendría que ser estudiante de tiempo completo sobre todo si quieres sacar muy bien la carrera de medicina, si tienes grandes aspiraciones no puedes plantearte estudiar medio tiempo ahí si tiene que ser de tiempo completo, sin embargo otras carreras donde no tienes que estar toda la noche... donde no tienes tanta práctica y tanta teoría (porque en medicina tienes que aprender cirugía que es una cuestión de estar aprendiendo la técnica y aparte toda la cuestión teórica) y, una ciencia social es mucho más teórica aunque tienes que hacer trabajo de campo pero no es algo que te quite tanto tiempo y que lo tengas que hacer todos los días, a toda hora, tal vez es más importante que tengas una buena disciplina de lectura y asistas a la escuela que fue lo que me decidió a estudiar antropología.

-¿Qué es el amor para ustedes?

F: Yo te comentaba también hace rato que es uno de los elementos fundamentales de la esencia humana... de lo que nosotros podemos adjudicar al hombre como ser social, creo que es una de las bases fundamentales para que exista o para su reproducción como ser humano. Es bastante compleja la pregunta, definitivamente estoy hablando del amor, no sólo del amor de pareja, sino con el amor a la humanidad (en eso estoy de acuerdo con Erich Fromm) dicho amor te permite tener un verdadero amor de pareja. Obviamente tiene su contraparte que sería el no amor que es lo que provoca tantos problemas en la humanidad, sin embargo yo soy optimista y pienso que el amor prevalece que es lo que nos mantiene como especie humana en este planeta.

E: Bueno yo diría del amor de pareja que cuando hay amor, pues igualmente hay otras cosas, o sea hay deseo, hay respeto por la persona, admiración por la persona con la que estás, no sé son muchas cosas que representan para ti la otra persona y que si tú no vas incrementando esa admiración, ese respeto pues

entonces es como se va acabando el amor y yo creo que es muy difícil mantenerlo porque, efectivamente, en esta sociedad tan consumista donde te orillan a comportarte de cierta forma, a comprar cosas que no tienen nada que ver con el amor, entonces como que hay una concepción muy equivocada de cómo tu pareja se debe comportar contigo y lo digo porque yo he platicado con muchas mujeres más chicas que yo, de la misma edad que yo y tienen muchos problemas de parejas porque si su pareja no las complace en llevarlas a cierto lugar y en comprarles no sé que, ellas no ven realmente lo que es la esencia del amor, lo que realmente tú buscas en la otra persona: identificarse, realizarse como mujer, como hombre... pero, pues yo diría que para mí el amor es realmente tener esa emotividad, ese deseo por la otra persona y esas ganas de hacer cosas con ella.

-Hablen ahora del amor de pareja.

F: El amor de pareja es tal vez el más complejo de todos. El amor a los hijos, por ejemplo, es algo que prácticamente no tienes que cuestionar y no se ve involucrado en conflictos, difícilmente tú llegas a plantearte “a mi hijo lo voy a dejar de querer”; pero a la pareja sí, o sea, la pareja es alguien que no comparte tu sangre, es alguien que llega a incorporarse a tu persona desde el exterior y que más fácilmente puede entrar en conflicto; sin embargo, en términos universales es el mismo amor el que se diversifica y tú lo puedes experimentar de una manera con tu pareja, de una manera con tus hijos, con la patria, etc. El elemento que une a todos estos tipos de amor es el hecho de que el amor es ese elemento esencialmente humano, que tiene su expresión cultural y sus expresiones individuales.

E: Sí estoy de acuerdo con F y sí creo que el amor de pareja es una manifestación muy particular... la máxima expresión del amor de un ser humano.

-A grandes rasgos ¿cuáles son sus actividades cotidianas?

F: Yo me levanto, me baño, salgo de la casa, llego a la oficina y me pongo a trabajar. Llego a la oficina entre nueve y nueve y media, depende... a veces tengo reunión, pero en promedio nueve y media. A veces nos vemos ya hasta la noche. Mi trabajo actual me absorbe muchísimo, pero nos hablamos por teléfono y generalmente nos vemos para comer porque trabajamos cerca. Ocasionalmente vamos a la casa a comer con nuestros hijos. Llegamos a la

casa en la noche y discutimos a veces las noticias, leemos el periódico, compartimos comentarios acerca de algunas lecturas, nos peleamos con nuestro hijo menor porque no hizo la tarea o porque llegó tarde. A veces se nos hace tarde platicando, nos dormimos muy tarde por estar platicando cuando hay algo que lo amerita.

E: Yo, ... (estoy despierta) desde muy temprano, más temprano que F porque a mí me toca preparar el desayuno, la torta, los jugos. Ya de ahí me tengo que ir a una clase que tomo en la mañana y luego me voy a trabajar, yo salgo temprano, salgo a las cuatro y a esa hora nos vamos a comer juntos, platicamos un rato y después F regresa a su trabajo y yo me voy a la escuela. A veces él pasa por mí a la escuela y vamos al super, compramos lo que haya que comprar de las tortas y... sí, platicamos un rato, sobre todo si nuestro hijo mayor llega temprano. Pero sí estoy procurando, si no tengo clase, volver a la casa en la tarde porque siento que es importante estar con mi hijo menor, porque sí siento que le falta un poco de tiempo a él