



UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO



# **Amor romántico: discurso, práctica cultural y ritual de interacción. Una propuesta analítica desde la sociología y el género**

**TESIS**

Para obtener el grado de Licenciatura en Sociología

Presenta: Roxana Itzel Castro Carmona

Director de tesis: Dr. Leonardo Olivos Santoyo

Ciudad Universitaria, México. D.F, 2015.



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**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.



# Agradecimientos

Agradezco profundamente a mi familia. A mi padre y mi madre, cuyos valores me formaron como la mujer que soy el día de hoy. Estoy orgullosa de su forma de ver la vida y por impulsarme siempre a buscar la justicia, la equidad y la igualdad. Gracias por todas sus enseñanzas.

A mi hermano, confidente y proveedor de risas. Por formar parte de mi vida desde hace tiempo y compartir tanto conmigo, especialmente por tu apoyo en la realización de esta tesis.

A mi amada familia Ulloa Montemayor, quienes han sido pilares de fe y esperanza para mi vida. Por hacerme parte de su familia, por el amor tan grande que me brindan y por acompañarme en mi caminar. Especialmente le agradezco a Beatriz, mi hermana, con quien he compartido mi vida. Por tu amor y amistad, gracias güera.

A mi comunidad, quienes en fe me han acompañado y apoyado en cada decisión de mi vida. A los jóvenes, por su amistad sincera. Especialmente a Maya por su apoyo incondicional.

A mi familia materna y mi familia paterna, cuyo cariño siempre ha estado presente en mi vida.

A Rubén. Por tu vida, por el amor y cariño que me das, por apoyarme, escucharme y querer caminar conmigo. Gracias por construir un camino nuevo a mi lado.

A mis amigas politólogas, con las que compartí grandes momentos. Por las pláticas, las enseñanzas y las risas, hicieron mis días en la facultad maravillosos.

A María José, Aranzazú, Beatriz, Samuel, Ezequiel, Daniel y Julio. Por las aventuras compartidas, las pláticas y risas infinitas, por compartir sus vidas conmigo.

A Gustavo, Sarai, Camilo, Brenda, Horacio y Rubén. Por las ideas, enseñanzas, sus risas y abrazos. Sociólogos con corazones enormes, gracias por adoptarme y hacerme parte de su familia.

A Daniel, David, Carlos, Galia, Olivia, Karina y Daniela. Por compartir conmigo grandes experiencias universitarias. Especialmente a David, por todo su apoyo en la realización de esta tesis, gracias por todas tus ideas y abrazos.

Agradezco profundamente a la Universidad Nacional Autónoma de México y por la oportunidad de poder estudiar en sus aulas. Gracias por todo el aprendizaje, tanto en las clases como afuera de ellas.

Le doy gracias a aquellos profesores que condujeron en mi formación como socióloga. Especialmente agradezco a Carlos Imaz y Teresa Rodríguez, por su acompañamiento constante.

A mi director de tesis el Dr. Leonardo Olivos Santoyo, por su apoyo, sus enseñanzas, su paciencia y su disponibilidad.

A mis síndos. Mónica Guitián Galán, Sandra Oceja Limón, Margara Millán Moncayo, y Teresa Ordorika Sacristán. Por sus consejos, preguntas y por su guía en el proceso de finalización de esta tesis.

La investigación realizada fue posible gracias al Programa de Apoyo a Proyectos de investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) de la UNAM; proyecto con clave IN302214, titulado *Investigación diagnóstica para la elaboración de un modelo de UNAM segura*, cuyo responsable es la Dra. Martha Patricia Castañeda Salgado. Le agradezco a la Dra. Castañeda por todo su apoyo. Así mismo, a la DGAPA-UNAM por la beca recibida.

# Índice

Introducción preliminar.....	9
Planteamiento del problema .....	10
Objetivos de la investigación .....	12
Aparato metodológico .....	12
Importancia disciplinar de la investigación.....	19
<b>CAPÍTULO I. El amor en occidente: una reconstrucción histórica del amor romántico para comprenderlo como discurso</b>	
<b>1.1</b> Introducción: el amor hecho discurso .....	21
<b>1.2</b> El amor cortés: estrategias del régimen conyugal.....	37
<b>1.3</b> El amor en la sociedad capitalista y la moral burguesa: la unificación del amor y el matrimonio .....	40
<b>1.4</b> El amor romántico: la subversión romántica .....	43
<b>1.5</b> Las reproducciones y discontinuidades del amor romántico en la actualidad.....	45
<b>1.6</b> Conclusiones.....	53
<b>CAPÍTULO II. El amor romántico como práctica cultural atravesada por el género</b>	
<b>2.1</b> Introducción: ¿qué es cultura? ¿Qué es género? .....	57
<b>2.2</b> Cuerpos materializados y la performatividad del género.....	65
<b>2.3</b> La constante decisión del amor y la fuerza emocional del enamoramiento.....	71

2.4 El amor romántico; práctica cultural imbricada en el género.....	78
2.5 Conclusiones .....	80
 <b>CAPÍTULO III.</b> El amor como experiencia constructora y configuradora de afectividades. La Teoría de Rituales de Interacción (TRI) y la sociología de las emociones como sustentos del análisis sobre el amor romántico.	
3.1 Introducción: importancia de los actores sociales y de la interacción social para comprender y explicar la experiencia amorosa.....	85
3.2 El amor romántico y su carácter emocional: la importancia de las emociones.....	92
3.3 ¿Cómo comprender las Cadenas de Rituales de Interacción (CRI)? .....	101
3.4 ¿La experiencia romántica es un Ritual de Interacción?.....	113
3.5 Conclusiones.....	128
 <b>CAPÍTULO IV.</b> Conclusiones. La performatividad de la experiencia romántica	
4.1 La relación entre discurso, cultura y Cadenas de Rituales de Interacción..	131
4.2 Conclusiones finales, problemáticas y preguntas .....	139
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	143
<b>ANEXOS</b> .....	149

*Morimos. Ese es quizás el significado de la vida.  
Pero hacemos lenguaje. Ésa es quizás la medida de nuestras vidas.*  
Morrison. T.



# Introducción preliminar

Al inicio de esta investigación el problema de análisis era distinto, el interés se encontraba en comprender las relaciones *poliamorosas* a través de ciertas narrativas de varones y mujeres que vivían en tales relaciones. Sin embargo, a causa de falta de tiempo y de ciertos conflictos con respecto a encontrar información sustancial, el tema de investigación se fue reestructurando hasta constituir la problemática a analizar en esta investigación. Así, el tema en cuestión es la comprensión del amor romántico en la actualidad como un constructo social, negando cualquier proposición que lo coloque como natural o algo ya dado; lo cual implicaría ubicarlo como inamovible, determinado y determinante, imposible de ser resignificado y, por lo tanto, transformarlo.

Permitir la naturalización del amor implica naturalizar ciertas relaciones de poder y dominación que se dan dentro de ese ámbito, posicionando a unos actores sobre otros. El tema en cuestión no será la discusión entre concepciones biologicistas con respecto a las sociológicas o antropológicas sino pensar al amor romántico como producto de las relaciones y prácticas sociales y, por ende, posible de ser comprendido desde la sociología, ya que ésta parte de la idea de que toda realidad, de ser comprensible, deviene de que la sociedad le dote significado.

El interés radica en la puesta en escena de distintas categorías y distintas teorías sociales sobre las cuales se puede llegar a comprender el tema en cuestión. Lo grato es encontrar que distintos conceptos tales como lenguaje, amor, discurso, género, cultura, rituales, performatividad, estructura, acción y sujeto; así como distintas teorías como las teorías posestructuralistas de Michel Foucault y Jaques Derrida, la teoría de la performatividad del sexo y la sexualidad de Judith Butler, la teoría de cadenas de rituales de interacción de Randall Collins, el interaccionismo simbólico de Erving Goffman y George Mead, la teoría de la estructuración de Anthony Giddens y la teoría configuracional de Norbert Elias, discuten e imbrican las unas con las otras para poder dar respuesta al tema del amor romántico dentro de la discusión sociológica.

Es importante señalar que el tema del amor ya ha sido abordado desde la sociología por autores tales como Anthony Giddens, Zygmunt Bauman, Niklas Luhmann y Ulrich Beck. Por cuestiones de tiempo, síntesis e interés, en la investigación se retomó a los dos primeros, pero para una investigación más profunda sería necesario retomar a estos autores y otras propuestas sociológicas enfocadas en el tema. La bibliografía usada fue basta pero para una investigación fu-

tura habría que profundizar y agregar más elementos bibliográficos que ayuden a la discusión sobre el amor.

Sin embargo, más que respuestas surgen muchas más preguntas del mismo, lo cual da cuenta de cómo el tema como cualquier otro tema social, no es perecedero y puede llegar a ser problematizado, interpretado, resignificado y conceptualizado constantemente, debido a que la estructura social siempre está en constante movimiento porque no es más que el producto de las relaciones sociales inscritas en la historia.

En tanto que el tema no es agotable, la forma en que se estudió en esta tesis al amor romántico no es la única, puede ser estudiado desde diferentes posturas teóricas y metodológicas, por lo tanto, el análisis propuesto puede ser cuestionado desde diferentes posicionamientos epistemológicos.

### **PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA**

Lo que hoy conocemos como amor tiene en su seno un devenir histórico. El significado y la experiencia del amor se van transformando a través de la historia y los cambios sociales. El amor romántico conformado en la edad media y consolidado en el capitalismo se fue legitimando en las sociedades occidentales. Así, se realizará un análisis del amor romántico en occidente en la modernidad tardía centrado a finales del siglo XX y principios del XXI; pensando en occidente no sólo como Europa sino como la extensión de esta cultura hacia otras regiones, tal es el caso de América del Norte, América central y América Latina, regiones que fueron colonizadas por la cultura europea y han sido influenciadas por la misma; naciones occidentalizadas. Tomando en cuenta esto, se retomará la idea de que México es un país ya imbricado en occidente, una nación occidentalizada. De tal manera, esta tesis parte de la construcción de un andamiaje teórico y conceptual sociológico y de género para pensar al amor romántico.

Dicho análisis se centra en la configuración del amor romántico como producto social, de las relaciones e interacciones sociales, reproduciéndose a través de la historia. Se construye a partir de una serie de símbolos y representaciones, configurándose como discurso y cultura dentro de las sociedades occidentales. Se ha constituido, entonces, como una estructura social que ordena la acción de los actores y la realidad social actual. Sin embargo, no se habla del amor romántico como una estructura fija sino una que es estructurada y reestructurada por los

sujetos mismos en su interacción. Estamos pensando en términos de Anthony Giddens, en la *dualidad de la estructura*: “Por dualidad de la estructura entiendo que una estructura social es constituida por el obrar humano, y al mismo tiempo, es el medio mismo de esta constitución.”<sup>1</sup>

La apuesta de esta tesis se encuentra en ver cómo el amor romántico, visto como experiencia social, puede llevar a cabo un proceso de *estructuración*, en términos de Giddens. Es decir la reproducción en las prácticas de los discursos, la cultura y los mandatos de género establecidos en la modernidad tardía, al mismo tiempo que pueden ser modificados a partir de la interacción social y su constante repetición, lo que serían los *actos performativos* para Judith Butler quien dirá: “(...) Una acción social requiere de una *performance* repetida. Esta repetición es a la vez reactuación y reexperimentación de un conjunto de significados ya socialmente establecidos.”<sup>2</sup>

Se tomará a la experiencia amorosa como *cadena de rituales de interacción*, desde el interaccionismo simbólico de Erving Goffman y la Teoría de Rituales de Interacción de Randall Collins. Se trata de un análisis teórico-conceptual en donde se intentará ver al amor romántico como estructura social que interpela a los agentes sociales pero que es configurada y reconfigurada por las prácticas de las y los actores que viven la experiencia amorosa; es un análisis en donde la estructura y la agencia se entrelazan.

Como parte del trabajo se hizo un ejercicio cualitativo para poder notar si el apartado conceptual se podía ver reflejado en la vida cotidiana de los agentes sociales que se encuentran inmersos en este tipo específico de relaciones.

Se realizaron entrevistas a profundidad a dos parejas, ambas parejas son egresadas de la facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) en Ciudad Universitaria, dentro del Distrito Federal. Estas parejas se encuentran en una relación heterosexual, monógama y estable, pensando en que estas formas de vivir el amor son la puesta en escena de los discursos y prácticas culturales hegemónicos dentro de occidente. Dichas entrevistas no son representativas de ninguna clase social, económica o cualquier sector de la población, pero sí son significativas en tanto que expresan el discurso amoroso imperante en la realidad occidental y occidentalizada, tomando en cuenta que México se encuentra como un país occidentalizado. Cabe señalar que este ejercicio no fue el tema central de la tesis, ya que ésta es un análisis teórico;

1 Anthony Giddens. *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas*, Amorrortu editores, 2ª ed, 2ª reimp, Buenos Aires, 2007. p. 150.

2 Judith Butler. “Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista.”, en Sue-Ellen Case (ed), *Performing feminisms: feminist critical theory and theatre*, Johns Hopkins University press, 1990. p. 307.

sino que fue un ejercicio de aprendizaje en donde se intentó empatar el aparato conceptual con dichos ejemplos.

De esta manera, el problema de investigación y la pregunta central de esta investigación será: ¿cómo comprender al amor romántico en la cultura occidental y occidentalizada en el siglo XXI? De esta pregunta se desprende, entonces, ¿cómo es la experiencia amorosa? ¿El amor romántico configura la experiencia amorosa o la experiencia amorosa configura lo que se construye como amor romántico dentro de la vida social? ¿La experiencia amorosa puede ser capaz de romper con los discursos, las prácticas culturales y los mandatos de género?

### OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN

- Comprender la configuración del amor romántico en occidente, interpretándolo como representación social cultural y discursiva, atravesado por el género.
- Comprender al amor romántico como estructura social que se reestructura a partir de la experiencia amorosa, ésta vista como Cadenas de Rituales de Interacción (CRI).
- Interpretar ciertas narraciones hechas por dos mujeres y dos hombres acerca de su experiencia amorosa, para relacionar el aparato conceptual con las narraciones de ellas y ellos.

### APARATO METODOLÓGICO

La teoría, según Jeffrey Alexander: “(...) es una generalización separada de los particulares, una abstracción separada de un caso concreto.”<sup>3</sup>. El papel de la teoría en las ciencias sociales es fundamental ya que es la teoría aquel *corazón* de la ciencia, son abstracciones que estructuran a la realidad en un cierto nivel, ya que es importante aclarar que la realidad ya se encuentra organizada gracias a las interpretaciones que se dan por las y los sujetos que se encuentran en la vida cotidiana. Si la teoría son aquellas abstracciones que estructuran y le dan sentido a la realidad, entonces, sería contradictorio pensar que ésta se construye a partir de datos aleatorios observados, ya que, el orden que le damos a los hechos observados se da a parir de una carga valorativa y teórica que llevamos. La observación no es neutra

<sup>3</sup> Jeffrey. C Alexander. *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial*, Gedisa, Barcelona, 2000. p. 6

(siempre hay una carga teórica y valorativa), por lo que la teoría no se puede construir solamente con datos observables de la realidad. Por el contrario, toda teoría es generada a partir de la observación de la realidad junto con los compromisos teóricos, metodológicos y valorativos que adquirimos.

De esta manera, todo dato empírico está formado por teoría y las teorías sociales generan conocimiento a partir de la interpretación valorativa y teórica que se hace sobre los hechos sociales. Esta interpretación se da a partir de los discursos generados en el pensamiento sociológico, discursos que se formulan por medio de acuerdos y desacuerdos entre la comunidad científica al recrear y releer teorías anteriores, creando así una tradición de pensamiento que justifique a la ciencia social. Esta ciencia sustentada en la interpretación teórica, se encuentra en una disputa entre paradigmas, entre discursos científicos; retomar al pensamiento clásico nos lleva a construir un mundo científico, no para llegar a acuerdos, sino para poder componer un lenguaje compartido que nos permita entendernos en el desacuerdo:

(...) En las disciplinas sociales no podemos hablar de los textos en sí mismos, sino más bien de las interpretaciones que de ellos se han hecho (...). En la medida en que sólo existen interpretaciones, entonces todo texto es antiguo. Yo nunca quise sugerir que los textos clásicos resuelven las diferencias interpretativas, sino que son un vehículo común a través del cual podemos resolverlas. (...) Su estudio nos permite tener un lenguaje común a través del cual podemos entender la naturaleza de nuestros desacuerdos.<sup>4</sup>

La relectura de las diversas teorías sociológicas en la actualidad permite la comprensión, la interpretación y la resignificación de categorías y conceptos, seguir generando teoría y tradición de pensamiento.

La reestructuración conceptual y la innovación de la misma por medio de la interpretación de conceptos sociológicos pasados y presentes, le permiten al científico social construir objetos de estudio y definir los campos de estudio correspondientes al contexto social. El constante análisis conceptual le permite a la tradición sociológica producirse a sí misma, innovarse y desarrollar nuevos enfoques teóricos. Con respecto a esto, Alfredo Andrade dice: “En este sentido podemos considerar que el desarrollo teórico es una cuestión que tiene que ver, de una parte, con la comunicación y la interacción entre comunidades científicas; y, de otra, con la asimilación, la síntesis, la elaboración conceptual y la aplicación en la práctica generadora de conocimientos.”<sup>5</sup>

4 Gina Zabudovsky Kuper, Apéndice “Clásicos y contemporáneos de la teoría sociológica. Entrevista con Jeffrey Alexander”, en *Sociología y política, el debate clásico y contemporáneo*, Miguel Ángel Porrúa/FCPyS-UNAM, México, 2002. p. 284.

5 Alfredo Andrade, *Un acercamiento a la teoría de la investigación en la teoría sociológica en México*, Universidad de Antioquia. Facultad de ciencias sociales y humanas/CEO, archivo en PDF, 2008. p. 37.

La elaboración conceptual es necesaria en cualquier disciplina, ya que es a partir de esto que se pueden hacer inteligibles los fenómenos en nuestro caso sociales, fenómenos que están en constante cambio, por lo que la conceptualización de dichos fenómenos también deben estar en constante formulación, reestructuración e innovación.

Con la conceptualización se le da un nombre al fenómeno social que se trate y, al mismo tiempo, son los conceptos los que brindan al investigador herramientas de análisis y marcos de entendimiento teóricos-metodológicos con los cuales poder entender analíticamente a la realidad social. Esta diversidad de construcciones analíticas permite al investigador y a la tradición académica construir nuevas teorías y re-articular teorías pasadas por medio de una *crítica reflexiva conceptual*. De esta manera es que el análisis conceptual y la rearticulación de conceptos se convierten en el eje de producción y reproducción de tradiciones de pensamiento y generación de nuevos conocimientos; esto es gracias a la articulación de conceptos pasados y presentes para su formulación futura. Así, las generaciones pasadas y presentes se articulan en multiplicidad de teorías y campos científicos que apuntan al entendimiento de la realidad social:

(...)La investigación sociológica es una práctica cuyo desarrollo implica un proceso reflexivo sobre sus fundamentos, sus orientaciones teórico-metodológicas y sus realizaciones teóricas y hallazgos empíricos.

Simultáneo al desarrollo de la investigación de los objetos de estudio substantivos, la práctica científica se acompaña de la exploración y reflexión crítica de los marcos conceptuales que orientan la producción del conocimiento.<sup>6</sup>

Esta investigación busca comprender, interpretar, resignificar y reconstruir ciertas categorías analíticas sociológicas para poder colocar al amor romántico como constructo social, posible de ser comprendido desde la teoría sociológica. Así, se considera que este análisis parte de diversas proposiciones metodológicas hermenéuticas, en donde se deja claro que la tesis expuesta es una síntesis dada a partir de la comprensión e interpretación de ciertas categorías teóricas sociológicas, para poder pensar al amor dentro del mismo ámbito. Sin embargo, las construcciones y reconstrucciones realizadas en esta investigación parten de una *dobles hermenéutica* como dirá Giddens; son interpretaciones de interpretaciones ya dadas, porque el mundo social, en primera instancia, es producto de las interpretaciones de los seres humanos, producidas a través de la historia.

.....  
<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 30.

Gustavo Leyva dice sobre la hermenéutica lo siguiente:

El origen etimológico sobre la expresión “hermenéutica” remite una reflexión sobre el *enunciar*, el *interpretar* y el *traducir*. En los tres casos la hermenéutica se vincula desde siempre a distintos modos de la *comprensión* que, en último análisis, parece concentrarse e identificarse con la interpretación: sea la interpretación de un estado de cosas a través de palabras en el marco de un enunciado, sea la interpretación de lo dicho o de un lenguaje extraño mediante un proceso de traducción.<sup>7</sup>

Así, para la hermenéutica, el lenguaje se convierte en un elemento fundamental para el análisis del mundo social. En tanto orden social, éste es el que le da sentido a la realidad social y vincula a los sujetos con los contextos en los cuales viven. Es un modelo de interpretación de fenómenos socio-históricos a través de la comprensión de los significados dados, no hay leyes universales sino la comprensión de significados concretos a través de la interpretación de los mismos.

Ya Schleiermacher había pensado en el arte de la comprensión. Para este autor, el conocimiento de las condiciones de posibilidad de las actividades humanas se lograba a partir de la comprensión de textos, la cual debería de abarcar todo tipo de discursos, incluyendo aquellos que no se encontraban dentro de las normas legítimas y hegemónicas. Por esta razón existe la necesidad de una metodología centrada en la comprensión de discursos así como su interpretación; esta metodología sería la pretendida *hermenéutica universal*. Dicha metodología pretendía la comprensión del lenguaje y los discursos escritos junto con el pensamiento del autor de los mismos, esto es debido a que la comprensión sólo se puede dar mediante la interpretación del mundo, y en el caso estricto de los textos, a partir de la interpretación de la particularidad del autor.

Dilthey también pensaba que lo que había de ser comprendido eran esas *expresiones de la vida*, aquellos *marcos de sentido intersubjetivos* construidos en el mundo social; las formas con las que se concibe la realidad compartida. La comprensión primera del mundo se da de forma compartida, construyendo un mundo simbólico sobre el cual descansa la misma realidad, y esta comprensión del mundo se encuentra atravesada por el lenguaje. Por lo tanto, es el lenguaje contenido y producido por las y los actores sociales en su actuar y hablar en el que se objetiva la realidad; la interpretación acá descansa en dichas objetivaciones que se dan en las palabras o acciones de los actores. El lenguaje, así, se convierte en aquella expresión simbólica sobre la cual descansa la hermenéutica, centrada en el análisis de los textos.

<sup>7</sup> Gustavo Leyva, “La hermenéutica clásica y su impacto en la epistemología y la teoría social actual”, en Enrique de la Garza Toledo y Gustavo Leyva, *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*, FCE/UAM, México, 2012. p. 134.

Es Martin Heidegger el que le va a dar un giro a la hermenéutica, no vista como propuesta metodológica acerca de la interpretación de textos, sino como la posibilidad de la existencia humana. La hermenéutica será: “(...) el esclarecimiento de las condiciones de posibilidad y la estructura de la precomprensión y comprensión de la existencia humana.”<sup>8</sup> La existencia humana, el *Dasein* (*ser ahí*), tiene como condición de posibilidad la comprensión en tanto que es un ser que es comprendido, al mismo tiempo que éste comprende al mundo, y en su comprensión se encuentre como intérprete y exista interpretándose continuamente a sí mismo. A esto, Heidegger le llamará *círculo de interpretación*, es este movimiento lo que permitirá la existencia de la hermenéutica.

Habrà una diferencia entre la comprensión y la interpretación. Mientras que la primera es condición de posibilidad de existencia, la segunda será la corrección de ese comprender, la articulación del sentido de la comprensión sobre la cual se configurará el significado en torno al lenguaje. Es en el lenguaje en donde se encuentra toda comprensión y explicación, la comprensión se encuentra ligada al lenguaje pero es en la interpretación en donde se podrá explicar y expresar eso comprendido. La interpretación será así una comprensión explícita.

Hans-Georg Gadamer retomará esa noción de la comprensión como el modo de ser y estar en el mundo, articulada en el lenguaje. La hermenéutica, entonces: “(...) se refiere tanto a: i) el método específico [...] de las “ciencias humanas”, como a ii) la experiencia extracientífica o precientífica del arte y la historia, lo mismo que a iii) la relación general del hombre con el mundo (...)”<sup>9</sup>. Al encontrarse la comprensión como la base de posibilidad de la existencia, entonces, toda interpretación vendrá cargada con toda una *preestructura de la comprensión*, debido a que todos en tanto actores sociales, devienen de esa condición primera. Es decir que las y los actores se encuentran inmersos en condiciones históricas y simbólicas.

De aquí surge el *círculo hermenéutico*: “Una relación circular en donde las partes se determinan desde el todo y, al mismo tiempo, determinan a su vez el todo. (...)esa característica, esencial a toda interpretación, según la cual la comprensión del texto se encuentra ya siempre determinada por el movimiento anticipatorio de la precomprensión del intérprete.”<sup>10</sup> La hermenéutica será así pensada como una perspectiva de análisis situada históricamente y culturalmente; todo intérprete se encuentra situado en ciertas posiciones ya que no se puede colocar fuera de la realidad social sobre la cual se posibilita su propia existencia.

8 *Ibid.* p. 153.

9 *Ibid.* p. 161.

10 *Ibid.* p. 164.

Partiendo de que toda comprensión e interpretación se encuentra atravesada por las estructuras culturales e históricas, la *experiencia hermenéutica* deberá de contener tres momentos: el de la comprensión, el de la interpretación y el de la aplicación; esta última es la explicación de aquello comprendido e interpretado, dependiente siempre de las condiciones históricas del intérprete. Todo esto sólo puede ser articulado a través del lenguaje, debido que es por medio de este que se da la comprensión del mundo. Así, la centralidad del análisis de la hermenéutica será puesta en el lenguaje.

Anthony Giddens también va a tomar en cuenta la noción de la interpretación no libre de prenociones o preconcepciones, sino que se encuentra bajo ya un mundo preestructurado, en tanto que los intérpretes así como los *legos* (aquellos que se encuentran en la vida cotidiana) confluyen en el mundo social. Todo actor social se encuentra constreñido por los órdenes sociales que le dan forma a su existencia a partir de representaciones sociales. Estas estructuras interpeladas por los actores son resignificadas e interpretadas por los mismos dentro de sus prácticas sociales. Así, las interpretaciones que hace el sujeto se encuentran ya interpretadas por los actores en la realidad social; se trata, entonces, de una reinterpretación de aquellos marcos de sentido ya comprendidos e interpretados. Ésta desde la sociología se hará desde ciertos esquemas teóricos pertenecientes a la misma, colocando al lenguaje de la vida cotidiana dentro de ciertos *metalenguajes descriptivos de la ciencia social*. Esto es a lo que Giddens llamará como la doble hermenéutica.

El interés radica en la formulación y reformulación de discursos, prácticas y procesos de interacción mediados por representaciones simbólicas, propios de los órdenes sociales; y reconstruirlos dentro de esos metalenguajes propios de la sociología. La comprensión del amor romántico en occidente será así una recomprensión y reinterpretación de su propia conceptualización ya dada en las prácticas sociales. Dicha reinterpretación se hará desde un esquema teórico propio de la sociología, de tal manera que se ponen a discutir diferentes teorías y aparatos conceptuales de las ciencias sociales, para poder reconceptualizar dentro del ámbito sociológico aquello considerado como amor romántico en la actualidad.

Sin embargo, es de igual importancia, la reinterpretación de esos órdenes de sentido a través de la experiencia misma, ya que, son los actores sociales los que en sus prácticas permanentes configuran los mismos órdenes sociales y sus normas. De tal manera que se interpretarán, narrativas de cuatro actores sociales, dos mujeres y dos hombres, que se encuentran inmersos en relaciones de pareja amorosas, los cuales interpretan dicho discurso en su experiencia.

Es preciso dar cuenta de cómo las y los sujetos que narran sus experiencias lo hacen con una serie de acervos u herramientas culturales ya interpeladas para poder comunicar aquellas vivencias que son producto de cada cuerpo social. Al mismo tiempo, aquel y aquellas que escuchan y luego interpretan dichas experiencias narradas también lo hacen dentro de un entorno social, interpretando dichas narraciones con formas simbólicas que les permiten entender la experiencia de otros; es decir que estos también se encuentra dentro de otras experiencias sociales. Tanto las y los sujetos como el o la intérprete se encuentran dentro del entramado colectivo, y ambos construyen experiencias dentro de la vida social. El investigador, entonces, nunca tiene un contacto directo con la realidad vivida por las y los actores pero si una aproximación por medio de las construcciones narrativas de las experiencias de las y los sujetos de acción. Por eso, es una reinterpretación, como dirá Giddens, de las narraciones de otros sobre sus experiencias. Las narraciones involucran la interpretación de los sujetos sobre su actuar por lo que uno interpreta lo ya interpretado por los mismos actores.

### **Método**

Dado que el interés se encuentra en comprender al amor romántico en la actualidad, finales del siglo XX y principios del XXI, lo que se pone a discusión es el concepto en sí, intentando colocarlo dentro del ámbito sociológico, en un metalenguaje descriptivo propio de la sociología. Se ponen a discutir, así, perspectivas teóricas tales como el interaccionismo simbólico de Erving Goffman, la teoría de cadenas de rituales de interacción de Randall Collins, la teoría de la estructuración de Anthony Giddens, la teoría de la performatividad del sexo y la sexualidad de Judith Butler, y la teoría configuracional de Norbert Elias. A la par que se discute con conceptos tales como el amor, el lenguaje, el discurso, la cultura, el género, los rituales, la acción, la estructura y el sujeto desde una perspectiva sociológica sobre la cual puede ser comprendido el amor romántico como un constructo social y de importancia para el análisis sociológico.

Por otro lado, se hará un ejercicio de comprensión de ciertas narrativas que construyen dos parejas que se encuentran en una relación heterosexual y monógama. Se usará un método cualitativo, se trata de una interpretación de las narraciones de estas parejas sobre las cuales reflejan sus experiencias, las cuales se encuentran interpeladas por ciertas representaciones sociales que implican el reconocimiento del discurso y las formas simbólicas del amor romántico. Así, en cierto sentido, esta tesis será cualitativa pero es de gran importancia recalcar que se trata de un ejercicio cualitativo, el análisis preponderante se centrará en la reinterpretación de la conceptualización del amor romántico a partir de ciertos esquemas teóricos pertinentes a la sociología.

## Técnicas de investigación

Para el análisis conceptual se retomarán los esquemas teóricos ya mencionados anteriormente. Las teorías posestructuralistas y del discurso tales como las de Jacques Derrida, Michel Foucault y Judith Butler, así como la teoría de género y de la performatividad del sexo y la sexualidad de la misma. También la teoría configuracional de Norbert Elías y la teoría de la estructuración de Giddens. De igual forma, se tomarán teorías consideradas como microsociológicas, tales como el Interaccionismo Simbólico de Erving Goffman y George Mead, así como la teoría de Cadenas de Rituales de Interacción de Randall Collins.

Para el ejercicio cualitativo se pretende recurrir a las narrativas de dos parejas para ir reconstruyendo el tema a partir de cuatro entrevistas. Serán dos mujeres y dos hombres que vivan en relaciones de pareja, heterosexuales y monógamas. Se realizaron entrevistas abiertas a profundidad, la elaboración de las entrevistas a profundidad se dio de la siguiente manera: la preparación de la guía, la recolección de datos y el análisis e interpretación de la información obtenida.

## IMPORTANCIA DISCIPLINAR DE LA INVESTIGACIÓN

El análisis de las teorías expuestas podrá ayudarnos a resolver problemas de las sociedades actuales a partir de plantear nuevas cuestiones teóricas dentro de la disciplina sociológica, cuestionando los viejos paradigmas de la investigación científica. La idea en sí no es desprenderse de la tradición sociológica, por el contrario, la idea central se encuentra en articular y rearticular ciertas teorías dentro de un tema en cuestión: el amor romántico.

El análisis de los conceptos sociológicos y las teorías ya mencionadas permitirá generar un conocimiento mucho más abarcador de la realidad social. La acumulación teórica, que incluye tanto a los viejos como a los nuevos conceptos, nos permite articular nuevas formas de transformación del orden social, Casanova nos dice: “Es en este terreno donde un mínimo de rigor exige pensar en los conceptos que corresponden a un conocimiento acumulado, y en los que van más allá de las herencias, sin renunciar a ellas”<sup>11</sup>.

11 Pablo González Casanova, “Reestructuración de las ciencias sociales: hacia un nuevo paradigma”, en Briceño, et.al; *Pueblo, ética y desarrollo: la sociología de América Latina*, Centro de estudios de desarrollo, laboratorio de Ciencias Sociales, LACSO, Venezuela, 1998. p. 145.

La articulación de diversas formas de pensamiento sociológico en aras de la resignificación del discurso amoroso y sus prácticas permitirá establecer vínculos entre diferentes esquemas teóricos para poder articular conocimiento perteneciente a la sociología, repensando al mundo dentro del cual nos encontramos.

Los conceptos usados en la tradición sociológica permiten que la comunidad científica pueda comprender la realidad social a partir de constructos de conocimiento propios de la disciplina. A partir de construcciones analíticas sobre los conceptos pertinentes a las ciencias sociales se puede dar cuenta de los problemas y las situaciones actuales de nuestras sociedades, por lo tanto, es pertinente que la sociología junto con otras ciencias sociales se sustenten en la reflexión crítica conceptual para poder generar teorías acorde a nuestra realidad social actual.

De esta manera, los conceptos les permiten a las ciencias sociales acotar sus temas de estudio y definir sus objetos de análisis. Es a partir de la conceptualización que se pueden generar campos de conocimiento por medio de la definición de objetos de estudio pertinentes a la realidad social. Dado que la realidad es movimiento, es decir, que siempre se está transformando a través del tiempo, la conceptualización que se hace sobre la misma realidad también debe de estar en constante análisis y en constante cambio para poder generar teorías coherentes con la realidad empírica.

La sociología ya ha colocado al amor como un tema a ser discutido dentro de la comunidad científica de las ciencias sociales, haciendo del amor un objeto de estudio pertinente para la sociología. Anthony Giddens, Zygmunt Bauman, Niklas Luhmann y Ulrich Beck son algunos de los sociólogos que han conceptualizado, formulado y reformulado el tema del amor. De tal forma, la importancia del tema en esta tesis radica en la interpretación, reinterpretación y reformulación de la conceptualización del amor romántico a partir de la discusión con las teorías y conceptos ya señalados en los párrafos anteriores. La constante interpretación y conceptualización del bagaje teórico señalado permitirá reinterpretar el tema del amor romántico dentro de la tradición sociológica y, al mismo tiempo, proveer de mayores herramientas a la discusión sobre el mismo dentro de las ciencias sociales.

# CAPÍTULO I.

## El amor en occidente: una reconstrucción histórica del amor romántico para comprenderlo como discurso

### 1.1 INTRODUCCIÓN: EL AMOR HECHO DISCURSO

Ludwig Wittgenstein nos decía: “Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo”<sup>12</sup>. También Peter Winch, el cual retoma a Wittgenstein, nos dice lo siguiente: “Nuestra idea de lo que pertenece al reino de la realidad nos es dada por el lenguaje que usamos”<sup>13</sup>. Con esto, ambos autores intentan explicar la estrecha relación que hay entre el lenguaje y la realidad, relación tan estrecha que se convierte en indivisible ya que la realidad social está enraizada en el lenguaje, estamos hablando de una realidad lingüística, de la construcción de la realidad a partir de nuestros modelos conceptuales, discursivos e interpretativos en donde, sólo a partir de éstos, podemos darle un significado a nuestro pensamiento y nuestra acción.

Lo que pertenece al dominio de la realidad nos es dada en el lenguaje que usamos, son nuestros modelos interpretativos los que nos identifican con la realidad y son los discursos imperantes los que establecen la forma de la experiencia que tenemos en el mundo.

Es de gran importancia señalar que el lenguaje no es la realidad en sí misma sino que es un orden social sobre el cual los seres humanos hacemos inteligible y ordenamos la realidad social; es una forma de construir y reconstruir la vida social, y por ende, a la sociedad. Como dice Giddens: “Deberíamos concebir al lenguaje como un conjunto de prácticas, de contextos y de modos de organización colectiva fragmentados y diversos.”<sup>14</sup> Pensarlo como un orden social que nos permite construir y darle significado al mundo implica darle una forma estructural que se coloca por encima de las interacciones sociales en la vida cotidiana, pero sin consolidarse como un orden social inamovible.

Es indispensable colocar al lenguaje como producto de las interacciones mismas entre agentes sociales. Butler dirá que es producto de las prácticas realizadas

12 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Edición electrónica [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, revisado el 29 de mayo del 2013. p. 118.

13 Peter Winch, *Cómo comprender una sociedad primitiva*. Ediciones Paidós, Barcelona, 1994. p. 20.

14 Anthony Giddens. *Op. cit.* p. 18.

por *cuerpos materializados* dentro de situaciones y contextos específicos. Son en estos cuerpos, interpelados por el lenguaje y así materializados debido a que reproducen esos órdenes reguladores, sobre los cuales todo lenguaje se reproduce a sí mismo, construyendo normas reguladoras que atrapan a los agentes, incluyendo a unos y excluyendo a otros.

El lenguaje delimita lo que consideramos como real e ilusorio, lo verdadero y lo falso, de tal forma que se configura como un ordenamiento social de validación, colocándose en apariencia como una estructura social inminente sobre la cual se encuentra todo lo inteligible. Así, todo actor social debe de encontrarse dentro de los marcos del lenguaje, porque de ahí deriva su existencia. Ese *Dasein* explicado por Heidegger como la comprensión del sí mismo en tanto que los otros le nombren y den forma a su existencia misma. Es decir que, como seres sociales nos encontramos dependientes y vulnerables con respecto a los otros sobre los cuales recae nuestra propia existencia: “(...) vulnerabilidad que tenemos en virtud de ser seres interpelados, seres que dependen de la llamada de otro para existir.”<sup>15</sup>

Se puede decir que el lenguaje atrapa e interpela a todo agente, construyendo así toda posible identidad y subjetividad. Sin embargo, decir que el lenguaje interpela a los actores no se refiere a al estar definidos y determinados completamente por el lenguaje. Hablar en esos términos implicaría caer en reduccionismos ya que se colocaría al lenguaje como una estructura totalizadora. Pensar en el lenguaje en términos de *interpelación*, concepto que Butler retomará de Althusser, nos indica la existencia, el ser y el estar del ser humano, por medio de su reconocimiento como tal a partir de los otros, y en términos lingüísticos, a partir de su reconocimiento por medio de lo hablado, de lo dicho de otros.

Habrá que pensar en el lenguaje como una estructura y al medio del habla como la expresión, producción y reproducción del lenguaje dentro de las interacciones sociales: “El lenguaje existe como una estructura, sintáctica y semántica, sólo en cuanto hay consistencias discernibles en lo que la gente dice, en los actos de habla que produce”<sup>16</sup>. El lenguaje así notado permitirá vislumbrar una forma dual del mismo en donde éste produce la existencia social de los agentes y, al mismo tiempo, su posibilidad de existencia, reproducción y legitimización depende de las prácticas sociales; entonces, el lenguaje puede ser pensado en términos de dualidad de la estructura<sup>17</sup> que Giddens señala.

15 Judith Butler, *Lenguaje, poder e identidad*, Editorial Síntesis, España, 1997. p. 52.

16 Anthony Giddens. *Loc. cit.* p. 150.

17 Anthony Giddens. *Op. cit.* p 4.

Los agentes sociales se ven constreñidos y al mismo tiempo posibilitados por el lenguaje. Éste es el que marca su existencia en términos sociales ya que el lenguaje abarca todo lo posible a conocerse. Si los cuerpos, los individuos, no se encuentran atravesados por éste, entonces no son posibles de ser conocidos, es por medio del lenguaje en sus diversas formas que la configuración de los agentes sociales es posible. La interpelación del lenguaje sobre los actores no se da forma primera y última, existe un primer momento constitutivo: “el acto de reconocimiento se convierte en un acto de constitución: la llamada trae al sujeto a la existencia”<sup>18</sup>. Pero, la interpelación también tiene una forma ritual, se da de forma continua y repetitiva sobre los agentes, atravesándolos continuamente. Los agentes no son nombrados una sola vez, sino repetidamente, de tal forma que el lenguaje excede a los agentes como individuos, colocándose como externo y anterior a éstos. Esta repetición permite la reproducción del lenguaje y su legitimación como estructura, y sin embargo, la reproducción del lenguaje tiene en su seno a los agentes sociales y sus interacciones y prácticas, son éstos los cuales, mediante los actos del habla y su repetición reproducirán al lenguaje y por ende, su existencia misma como seres sociales:

Si el sujeto que habla es constituido por el lenguaje que él o ella habla, entonces el lenguaje es la condición de posibilidad del sujeto hablante, y no un simple instrumento de expresión. Esto significa que la propia “existencia” del sujeto está implicada en un lenguaje que precede y excede al sujeto, un lenguaje cuya historicidad incluye un pasado y un futuro que exceden al sujeto que habla. Y, sin embargo este “exceso” es lo que hace posible el habla del sujeto.<sup>19</sup>

Si seguimos la teoría de Judith Butler, se comprenderá como el lenguaje en tanto que es interpelativo al mismo tiempo es *performativo*. Para poder entender esta idea de performatividad, hay que comprender la idea de Austin del habla como actos performativos. Austin hablará de lo de las *situaciones de habla total* y hará una división entre actos del habla *ilocucionarios* y los *perlocucionarios*: “(...) Los primeros son los actos del habla que, cuando dicen algo hacen lo que dicen, mientras que los segundos son actos del habla que producen ciertos efectos como consecuencia, al decir algo se derivan ciertos efectos. El acto de habla ilocucionario es el mismo hecho que efectúa; mientras que el perlocucionario solamente produce ciertos efectos que no son los mismos que el acto de habla.”<sup>20</sup> Los actos perlocucionarios son aquellos en los cuales la acción surge como efecto de lo pronunciado dentro de las prácticas del habla; sin embargo, el lenguaje pensado como estructura que se expresa en los actos del habla no es considerado como estructura determinante en el sentido que no siempre se producen los efectos que designa. Habrá que poner

.....  
18 Judith Butler. *Op. cit.* p. 50.

19 *Ibid.* p.54.

20 *Ibid.* p. 18.

atención a los actos ilocucionarios para poder entender al lenguaje, el discurso y así comprender el carácter discursivo del amor romántico. En estos actos es en donde se pensará la *agencia del lenguaje*, dirá Butler, retomando a Austin: “(...) podemos contraponer los hombres de acción a los hombres que se limitan a hablar: podemos decir que una persona no hizo nada pues sólo habló o dijo ciertas cosas. Pero también podemos contraponer el mero pensar algo a decirlo *efectivamente* (en voz alta) y en ese contexto, decirlo *es hacer algo*.”<sup>21</sup>

El habla es acción, agencia pensada no como efecto sino que existe en tanto que se realice el habla. Son los enunciados o expresiones que no sólo nombran lo que dicen sino que configuran la acción. Los actos ilocucionarios crean acción en el momento de su pronunciación debido a que son rituales, repetidos constantemente a través del tiempo. Su repetición sobrepasa el momento mismo ya que los rituales están constituidos por sus formas pasadas y futuras, por ende, es imposible atraparlos en su plenitud. Por lo tanto, los actos del habla ilocucionarios no dependen de los actos individuales, ni de los sujetos, pero sí de las prácticas sociales que son las que permiten su misma ritualización; y al mismo tiempo, el acto del habla ilocucionario siempre sobrepasará lo aprehensible. Por ello, el lenguaje se coloca por encima de los agentes productores de los actos del habla ya que, el habla en tanto acto nombra lo que dice y en su pronunciamiento realiza un acto. Relacionemos los actos del habla ilocucionarios con la noción de interpelación para poder colocar y definir lo que se está pensando como lenguaje y su carácter performativo. La idea del lenguaje en su forma interpelativa permite la construcción social de todo cuerpo e individuo gracias al reconocimiento de uno mismo a partir de los otros, es decir: “Se llega a “existir” en virtud de esta dependencia fundamental de la llamada del Otro. Uno existe no sólo en virtud de ser reconocido, sino, en un sentido anterior, porque es reconocible”<sup>22</sup>. Entonces, las y los sujetos sociales existen gracias a su reconocimiento social por medio del lenguaje.

Así, a través de la *llamada*, el nombre que se le otorga a los cuerpos, individuos y cosas es una acción de constitución, y ésta se da por medio de formas rituales. De tal forma que, dependiendo del contexto, situaciones y agentes, al decir como ejemplo “los declaro marido y mujer” por medio de un juez, en una situación determinada, no sólo se nombra a los cuerpos sino que se realiza una acción en tanto que es hablado, se les nombra como esposo y esposa y se les construye como tal. Es una interpelación que se da de forma constante, repetitiva, en tanto que no sólo es un acto constitutivo sino que también es configuracional gracias a las repetidas veces que se les coloca a través del tiempo como marido y mujer.

21 John. L. Austin. *Cómo hacer las cosas con palabras*, Edición electrónica de [www.philosophia.cl/](http://www.philosophia.cl/) Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, revisado el 20 de junio del 2015. p. 60.

22 Judith Butler. *Op. cit.* p. 22.

Es a partir de la repetición que el lenguaje puede reproducirse y colocarse como estructura por encima de los agentes sociales, los cuales constituyen su existencia como sociales a partir de la interpelación del lenguaje, pero por otro lado, la repetición del lenguaje por medio de rituales de lo hablado es en donde los mismos agentes pueden encontrar la agencia: “Hacemos cosas con palabras, producimos efectos con el lenguaje y hacemos cosas al lenguaje, pero también el lenguaje es aquello que hacemos. El lenguaje es el nombre de lo que hacemos: al mismo tiempo “aquello” que hacemos.”<sup>23</sup>

Los seres humanos actúan “en la medida en la que él o ella es constituido en tanto que actor y, por lo tanto, opera[n] desde el principio dentro de un campo lingüístico de restricciones que son al mismo tiempo posibilidades.”<sup>24</sup> En el actuar las y los actores pueden producir y reproducir el lenguaje y, por lo tanto, resignificarlo y transformarlo. En eso radica la performatividad del lenguaje, en tanto que como orden social depende de su constante repetición para su propia existencia, repetición misma que permite la interpelación de los individuos para configurarse como seres sociales. La performatividad del lenguaje existe entonces como ritual, por lo que no son actos aislados ni únicos sino que dependen de agentes sociales que se encuentren en marcos de interacción, pero excediendo esos momentos de interacción en tanto que el ritual hace alusión a eventos pasados y posibles futuros para su continuidad.

Es necesario hacer acá una distinción categórica, si por agencia se está pensando no en los actos individuales sino en relación con la configuración del actor en torno a los otros a través del lenguaje, en donde los agentes sociales producen su acción en torno a ciertas restricciones y posibilidades lingüísticas, entonces, habrá que definir qué se está considerando como agente u actor y por qué no hablar de éste como individuo. Parece ser que, según Giddens, el individuo expresa cuerpos situados, pero estos cuerpos situados también se encuentran constreñidos por ciertos ordenes sociales y formas de pensar instauradas socialmente: “Hablar de un individuo no es hablar sólo de un sujeto, sino también de un agente; por eso nunca podremos evitar la noción de acción”<sup>25</sup>. Es por esa razón que se tomará a lo largo de este trabajo, la noción de agente u actor desde su construcción en la teoría fenomenológica, para así, recuperar la importancia de la acción de los actores ya interpelados por las estructuras sociales pero con posibilidades de ser resignificadas por medio de la agencia. Se profundizará sobre esta idea en el apartado tres.

.....  
23 *Ibid.* p. 25-26.

24 *Ibid.* p. 37.

25 Anthony Giddens. *Op. cit.* p. 15.

El lenguaje como estructura social que ordena la realidad se encuentra en constante movimiento debido a su posibilidad de repetición, es decir, de performatividad. Vemos, entonces, como en el lenguaje imbrican y se relacionan constantemente los órdenes normativos interpelativos y actores interpelados inmersos en procesos de interacción.

Entendiendo el carácter interpelativo, ilocucionario y performativo del lenguaje. Entonces es necesario preguntarse qué se está entendiendo por discurso, y así poder comprender al amor romántico como un discurso producido y reproducido en la vida social.

Heidegger, en su filosofía del Dasein (el ser en el mundo-estar en el mundo), ya había hablado del discurso al decir que la posibilidad de comprensión del ser en el mundo se encontraba relacionada con el lenguaje y en el discurso ya que el primero es la expresión del discurso y éste es la: “articulación de comprensibilidad y de ese modo se encuentra por ello en la base de todo enunciado y de cualquier interpretación”<sup>26</sup>. Entonces, el discurso, es un elemento que configura la existencia humana, y por ende, es constitutivo de la realidad social.

Para comprender el discurso habrá que apoyarse de ciertos extractos de teorías posestructuralistas, tales como los aparatos teóricos de Derrida, Foucault y Butler. El posestructuralismo seguirá una línea estructuralista pero se construirá a partir de su crítica. La crítica fundamental que realiza el posestructuralismo hacia el estructuralismo es que este último considera a toda estructura social (órdenes simbólicos) como atemporal, fuera de todo alcance de las prácticas sociales, las cuales se producen en determinados contextos espacio-temporales.

Viendo así a la estructura, ésta se coloca por encima de toda producción del humano, como inamovible, estable y sin posibilidad de ser reproducida y resignificada por la agencia humana. Ante esto, el posestructuralismo mantendrá ciertos elementos fundamentales acerca del lenguaje otorgados por estructuralistas tales como Lévi-Strauss, Saussure, etcétera; mientras que rompe con otras cuestiones. En ese sentido, el posestructuralismo será un “(...) procesamiento y una radicalización del pensamiento estructuralista”<sup>27</sup>.

El estructuralismo había puesto en escena al lenguaje al proponer que toda entidad social se encontraba estructurada por éste. El lenguaje se convertía en la base de todo análisis estructural. Saussure va a apostar por esto al hablar del len-

26 Gustavo Leyva. *Op. cit.* p. 157.

27 Stephan Moebius. *El posestructuralismo y las ciencias sociales*, en Enrique de la Garza Toledo y Gustavo Leyva, *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*, FCE/UAM, México, 2012. p. 532.

guaje como aquello que precede y construye a toda acción social, todo individuo y su posible voluntad. De esta forma, lo que le interesa a Saussure es la estructura del lenguaje mismo visto como “sistema de signos codificado y regulado”<sup>28</sup>, centrándose en la noción de *signo* el cual “(...) se compone de dos elementos: por un lado, de la imagen fonética como un componente “material” “sensorial”, el *significante*. La otra parte del signo es la representación del objeto, el *significado*”<sup>29</sup>. El signo será el producto de la relación entre significante y significado. La comprensión lingüística es resultado de la relación de diferenciación entre distintos signos. El interés radica en la comprensión de las estructuras sociales, como órdenes simbólicos, en términos de sistemas de relaciones diferenciales y de oposición de signos.

Así, para el estructuralismo dentro de las ciencias sociales, la sociedad será vista como: “(...) un tejido de relaciones y formaciones de relaciones que están determinadas a través de su diferencia recíproca”<sup>30</sup>, noción que va más allá del voluntarismo individual. El problema radica, como ya se había dicho, en la caracterización de las estructuras como sistemas cerrados, imposibilitados a su producción y reproducción.

Derrida planteará una crítica con respecto a las estructuras cerradas. Este tipo de estructuras serán *contradictoriamente coherentes* debido a que tienen un origen y un centro sobre el cual se organizan y se orientan todos los puntos que se mueven dentro de la misma estructura. De tal forma, el concepto de estructura está arraigado en la idea de un centro que organiza y orienta todos los puntos nodales de la estructura misma. Este único centro permite el juego de las diferencias en el interior de forma total, pero éste al organizar la estructura cierra el mismo juego de las diferencias, lo limita, ya que al ser un centro fijo e inmóvil, elimina el mismo movimiento de las diferencias. Este centro es un punto dentro de las diferencias pero al mismo tiempo, siendo fijo, queda como ambivalente, es decir, que se encuentra tanto dentro como fuera de la estructura.

Derrida, gracias a las ideas de Saussure y Lévi-Strauss, cuestionará el concepto de estructura cerrada para proponer la idea de la *estructuralidad de la estructura* sobre el cual el concepto de estructura deja de tener un centro fijo e inmóvil para convertirse en un *no-lugar* en el que se representan sustituciones infinitas de signos, se convierte en parte del juego de las diferencias.

Coloquemos al lenguaje en términos de la estructuralidad de la estructura para poder ver a éste como una estructura abierta y en movimiento, sin un carácter determinista:

.....  
<sup>28</sup> *Ibid.* p. 527.

<sup>29</sup> Stephan Moebius. *Loc. cit.*

<sup>30</sup> *Ibid.* p. 530.

[Derrida] afirma que Saussure está presuponiendo un centro y un carácter cerrado del lenguaje, en el cual se constituirán los significados de una manera pura, es decir, libres de lo no lingüístico o lo escrito. Pero ¿Cómo se puede postular un sistema *cerrado* del lenguaje, si el significado de los signos se determina a partir de cadenas diferenciales, y el número de las diferencias tiende al *infinito*? En consecuencia, para Derrida está en el primer plano de la diferenciación el juego de los significantes.<sup>31</sup>

El lenguaje, en tanto estructura social, será visto como producto de un juego de diferencias entre diversos significantes. Si se piensa en la estructura de esta manera, se puede entender al lenguaje visto como un orden social con carácter interpelativo, ilocucionario y performativo. Tal y como dirá Judith Butler; todo orden, sistema o estructura tiene en sí mismo una construcción social y, por ende, se encuentra dentro de los ámbitos espacio-temporales.

El lenguaje pensado como estructura en movimiento sin centro fijo y por ende no cerrada en sí misma, es lo que le permite colocarse en el marco de lo posible a conocerse; y, hará posible colocar al discurso como producto social e inteligible. Es por esta misma ausencia de centro del lenguaje, de un significado trascendental, que todo deviene y forma parte del discurso:

(...) el lenguaje ya no es considerado como separable de manera absoluta de un mundo vital extralingüístico, sino que desde la perspectiva posestructuralista se supera esta distinción a favor de un concepto más amplio de lenguaje y discurso. Desde esta perspectiva, la “*realidad*” es un producto que es constituido por un entrelazamiento de prácticas discursivas, poder y procesos cognoscitivos, los cuales a su vez determinan lo que puede ser percibido, pensado, experimentado y sentido como realidad. No existe una realidad independiente del discurso, dado que nuestra percepción sensorial y cognitiva siempre está mezclada discursivamente.<sup>32</sup>

Para Derrida es el discurso el que abandona toda referencia a un centro privilegiado y se encuentra en una estructura movable en donde no existe una unidad absoluta. Es por esto que todo discurso conserva los viejos conceptos pero denuncia sus límites, es decir, que el discurso reflexiona y critica a sí mismo:

(...) se ha tenido que empezar a pensar que no había centro, que el centro no podía pensarse en la forma de un ente-presente, que el centro no tenía lugar natural, que no era un lugar fijo sino una función, una especie de no-lugar en el que se

31 *Ibid.* p. 533.

32 *Ibid.* p. 539.

presentaban sustituciones de signos hasta el infinito. (...) en ausencia de centro o de origen, todo se convierte en discurso<sup>33</sup>.

Pero, para poder definir lo que es el discurso y así poder comprender el carácter discursivo del amor romántico, habría que pensar en la noción del discurso de Foucault, el cual, al igual que Derrida, colocará a todo tipo de orden social y simbólico en términos de estructuras no cerradas, movibles e históricamente producidas. El lenguaje, así, entra en este ámbito estructural. El discurso será, para este autor, aquello que pueda ser hablado, escrito o comunicado mediante signos; éste se encuentra, entonces, dentro del lenguaje. Y es en el discurso en donde se produce el “(...) saber y racionalidad, al formar, por ejemplo, nuevas categorías, al realizar tipificaciones y divisiones del ámbito social, las cuales constituyen, modelan y dirigen el pensamiento y la percepción, así como las identificaciones y las pautas de conducta”<sup>34</sup>.

El discurso visto como parte constitutiva del lenguaje, se configura como estructura de ordenamiento social. De la misma manera que el lenguaje, el discurso mostrará un carácter móvil en el momento de la interpelación en los actores sociales y en sus prácticas sociales. De tal forma el discurso se materializa y configura la existencia misma de los actores en tanto cuerpos sociales, al mismo tiempo que se reproduce por medio de las prácticas sociales que producen las y los actores.

Dichas prácticas sociales repetitivas legitimarán ciertos discursos pero también los resignificarán permitiendo su posible reestructuración. De tal forma se puede pensar en el carácter socio-histórico del discurso, superando todo carácter cerrado e inmóvil del mismo. El discurso al igual del lenguaje, contiene esa dualidad de la estructura, en términos de Giddens.

La importancia del discurso reside no en su aspecto semiótico sino en el *contenido* del mismo, lo que se puede y no se puede decir en los diferentes discursos imperantes. Entonces, el discurso no es sólo habla, o meras expresiones lingüísticas, sino que también produce, reproduce las prácticas sociales. Pensemos, entonces, en la relación del discurso en términos de los actos del habla ilocucionarios de Austin, en donde los discursos son agencia en tanto que nombran y configuran lo que nombran y que se repiten ritualmente para la configuración sistemática de aquello que producen: “(...) no sólo en tratar los discursos como la totalidad de signos, sino como prácticas que forman sistemáticamente los objetos de los cuales hablan. (...) [el discurso] no solamente tiene el poder de constituir materialidades, cuerpos y sujetos; además, también refiere a la generación y

33 Jaques Derrida, “La estructura, el sino y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, en Peñalver Patricio, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989. p. 2.

34 Stephan Moebius. *Op. cit.* p. 539.

formación históricas de materialidades, así como a una materialidad propia de lo discursivo.”<sup>35</sup>

La particularidad de los discursos, según Foucault, se encuentra en que nunca son sistemas neutros, sino que se encuentran atravesados por relaciones de poder, las cuales el mismo discurso estructura. Relaciones sobre las cuales se establece lo que es real y lo ilusorio, lo que es verdadero y falso, lo que es posible de ser dicho y lo que queda relegado a lo oculto. Así, en el discurso existen *procedimientos de exclusión* en donde se establece lo prohibido a ser dicho y por ende a ser/existir debido a que aquello que no se encuentra en el lenguaje no es posible de ser conocido; discursos que nulifican cuerpos, cosas, prácticas.

La prohibición, separa y rechaza. De esta forma, los discursos se configuran así mismos a partir de la exclusión; ya que lo rechazado, lo *abyecto* dirá Butler, configura todo aquello que *no es* discurso, permitiendo así la producción de lo que *sí es*. Acá el rechazo ya no implica negar la existencia, sino que coloca a los cuerpos y a las prácticas en el límite del discurso.

Al mismo tiempo, el discurso al ser un orden social que establece lo verdadero y falso, va a configurar una forma de separación acerca de lo que es posible decir con respecto de lo que no. En esta investigación se muestra la separación y exclusión como productos históricos en donde se coloca a la *voluntad de saber* como movable, configurándose en la modernidad a través del apoyo de la ciencia y las instituciones. Foucault dirá que la historicidad permitirá la producción de *sistemas de exclusión* pensados como “Sistema[s] histórico[s], modificable[s], institucionalmente coactivo[s]”<sup>36</sup>. La voluntad de verdad estructurada en los discursos, produce la separación de lo que debe ser considerado como inteligible, posible de conocerse, en contraposición con lo que es ilusorio. Si esto es así, los discursos imperantes van a marcar en el lenguaje todo aquello que es posible de ser conocido excluyendo lo que es pensado como ficción. Así se verá a los discursos como reproducibles, con posibilidad de ser resignificados así como la construcción de nuevos, ya que al ser producto de las prácticas sociales se encuentran siempre abiertos al habla y a la interpretación de los agentes. Sin embargo, no escapa de lo que ya se dijo sino que se sustenta en lo ya dicho para poder resignificarlo. La agencia aparece como la repetición del discurso ya que no existe nada más allá del mismo, por ende, podemos pensar en el discurso como performativo, relacionándolo con Austin y Butler.

Dado que el lenguaje y el discurso son los que marcan lo posible a existir, interpelan a los actores, los nombran y construyen; entonces, los actores materia-

35 *Ibid.* p. 540.

36 Michel Foucault, *El orden del discurso*, Tusquets Editores, Buenos Aires, 1992. p. 16.

lizados en su agencia, llevan a cabo la repetición de los mismos discursos, ya que la agencia implica prácticas reguladas por los mismos órdenes y normas sociales. Pero es en la repetición que se encuentra la resignificación de los mismos. Foucault dirá al respecto: “Lo nuevo no está en lo que se dice sino en el acontecimiento de su retorno.”<sup>37</sup> La limitación del azar del discurso se encuentra en la repetición del mismo; así mismo, la validación de los discursos por medio de individualidades, tales como los autores de obras literarias, limita este azar.

De ello se desprende otro principio de limitación del discurso para Foucault: las *disciplinas*. En las que es necesario: “(...) que haya posibilidad de formular, y de formular indefinidamente, nuevas proposiciones.”<sup>38</sup> Las disciplinas se configuran como sistemas anónimos y se buscan las nuevas proposiciones y no la repetición a partir de acervos conceptuales y teóricos. Busca entrar en aquello que el discurso designa como verdadero por lo que reactualiza las reglas permanentemente.

Los principios de limitación que se dan dentro del discurso sirven como *sistemas de restricción*, permiten determinar las condiciones sobre las cuales se usará el discurso a partir de la producción y reactualización de reglas sobre las que se posibilita o niega el acceso al discurso. Si el discurso es pensado de esta forma, entonces, comprender al amor romántico con un carácter discursivo implicará verlo con sus propios sistemas de restricción.

De tal forma, todo discurso, incluyendo al amor romántico, se estructura como posibilidad pero también como negación, entonces, no todos tienen el acceso al mismo; así el discurso es tanto *abierto y penetrable* como *defendido, diferenciado y diferenciante*. Para Foucault, la forma más evidente de este sistema de restricciones será el ritual:

(...) el ritual define la cualificación que deben poseer los individuos que hablan (y que, en el juego de un diálogo, de la interrogación, de la recitación, deben de ocupar tal posición y formular tal tipo de enunciados); define los gestos, los comportamientos, las circunstancias, y todo conjunto de signos que deben acompañar el discurso; fija finalmente la eficacia supuesta o impuesta de las palabras, su efecto sobre aquellos a los cuales se dirigen, los límites de su valor coactivo.<sup>39</sup>

Pensar a los discursos atravesados por rituales, permite relacionarlos y caracterizarlos como performativos. En donde el discurso no es sólo un orden de significación y constitución primera de los cuerpos, objetos, etc. Su constante repetición y

.....  
37 *Ibid.* p. 24.

38 *Ibid.* p. 27-28.

39 *Ibid.* p. 34.

ritualización dentro de las prácticas sociales permitirán la configuración y distribución continua de los agentes, así como el acomodamiento del discurso. De esta manera, Foucault va a pensar en la *adecuación social del discurso* en tanto que todo cuerpo social y actor, se encuentra interpelado por el discurso sea cual sea su posición dentro del mismo en términos de inclusión o exclusión, produciendo el mismo discurso, resignificándolo y de este modo observando la posibilidad de su transformación.

Entonces, cuando Foucault dice que todo lo susceptible a ser conocido se encuentra en el discurso, no está pensando en un discurso pre-lingüístico o pre-estructural que se encuentra fuera de todo orden social que le da sentido a la realidad. El discurso no es la realidad en sí misma, pero éste sí dota de sentido a la realidad, cuerpos, cosas, etc. Es habla y agencia, por ende, ilocucionario, interpelativo y performativo. El discurso constituye nuestra percepción del mundo. Es así que, para Foucault, los objetos existen, son y están en la medida que el discurso los anuncia.

Si se continúa con esta construcción teórica y se relaciona con el tema en cuestión, se podrá comprender al amor romántico en occidente dentro del ámbito del lenguaje y por lo tanto, como discursivo. Si el lenguaje, por ende el discurso, son estructuras de ordenamiento del mundo, en donde se hace inteligible la realidad, delimitando lo verdadero de lo falso, lo real de lo ilusorio, lo prohibido y lo aceptado, entonces, lo socialmente establecido como amor romántico no puede encontrarse fuera de los límites del discurso y el lenguaje.

El amor puede verse como la estructuración de la diversificación de relaciones sociales que giran en torno a las convenciones y normas del discurso amoroso. Entonces, el amor romántico implica relaciones de poder que legitiman una forma de amar y formas específicas de interactuar. Al ser un sistema que ha sido generalizado por medio de esa legitimidad, la cual forma parte de un proceso de interpelación, dicho discurso tendrá un carácter ilocucionario y performativo, sobre lo cual configurará a la realidad social. El discurso amoroso no se comprende por su esencia, no tiene esencia dado que es una estructura movible, producto de las prácticas sociales, y por ende histórica.

El amor entonces, no puede verse como un discurso ajeno a los actores y a su agencia, el discurso amoroso es una estructura estructurante, se encuentra dentro del ámbito de la dualidad de la estructura. Este brinda existencia a las formas de amar en tanto que configura lo que debe de ser considerado como amor, a partir de su identificación con algunas prácticas y la exclusión de otras. Dicta lo que es verdadero con respecto a lo que es falso, lo real de la ficción, lo posible

a decirse y lo oculto. El amor romántico tiene en su seno, sistemas de exclusión y sistemas de restricción; por lo tanto, no es un discurso neutro, sino excluyente a partir de su carácter interpelativo e ilocucionario. Este discurso interpela a los actores, materializando a los cuerpos, incluyendo a unos y excluyendo a otros. El amor romántico le dará nombre y constituirá una forma de relación social en específico, y la agencia de los actores dentro de este tipo de relaciones reproducirá repetitivamente el mismo discurso.

Lo posible a pensarse como amor y a reproducirse como tal en las prácticas sociales se encuentra constreñido por las convenciones y normas del mismo discurso. Su sustento se encuentra en su reproducción por medio de la repetición del discurso dentro de las prácticas sociales; en este caso dentro de las experiencias de relaciones consideradas amorosas. Es en esta misma repetición en donde se puede resignificar aquello interpelado como amor romántico y así pensar en su disrupción.

Esta repetición constante del discurso, esta performatividad vista en términos de Butler, será para Foucault el *principio de enrarecimiento del discurso* en donde la repetición no escapa del discurso ya que no existe como anterior a éste. En tanto que el discurso es condición de verdad, ordenador de la realidad social, no hay nada que sea inteligible sino es por medio del mismo, por lo que la repetición siempre partirá de lo ya dicho. Pero, la repetición no es la mera copia de lo ya dicho sino que dice algo más, gracias a que la interpelación de los discursos en los agentes siempre va de la mano de su preproducción y resignificación. Por ende, de su transformación. Esto viene de la mano de pensar al discurso en tanto agencia dado que es producto de las prácticas sociales y su reproducción depende de las mismas; acá se encuentra el *principio de regularidad* del discurso.

Si el discurso es producto de los actos y prácticas sociales; al mismo tiempo que se reproduce y resignifica en las mismas prácticas, entonces, es posible pensar en las *narrativas* de los actores sociales que construyen a partir de sus experiencias, como el reflejo de esa relación simbiótica entre la práctica social y el discurso: “Los sujetos son constituidos discursivamente, la experiencia es un evento lingüístico (no ocurre fuera de significados establecidos), pero tampoco está confinada a un orden fijo de significado. Ya que el discurso es por definición compartido, la experiencia es tanto colectiva como individual. La experiencia es la historia de un sujeto. El lenguaje es el sitio donde se representa esa historia.<sup>40</sup>”

Sin embargo, si el amor romántico es discurso ¿cómo se constituye como tal? Si todo discurso es producto histórico entonces se podrá ver la discursividad del

40 Joan.W. Scott, “Experiencia”, en Judith Butler y Joan Scott. *Feminists theorize the political*. Grupo Taylor & Francis, 1992. p. 66.

amor romántico a partir del transitar histórico del mismo. Comprendiendo las concepciones que se han dado históricamente del amor en occidente, y notar así la configuración del discurso amoroso imperante en nuestra realidad occidental; viendo así la producción y reproducción del discurso. Si no se contempla la historicidad de la discursividad del amor romántico, entonces se correrá el riesgo de ver a éste como elemento aislado, sin relación alguna con los órdenes sociales, sin poder ser comprendido como social.

Relatar la configuración, producción y reproducción del amor romántico a través de la historia permitirá ver *condiciones de posibilidad*, dirá Foucault, regularidades, discontinuidades, su reproducción y resignificación; comprendiendo que el discurso es una constante relación de *acontecimientos discursivos*. No es de interés comprender la semiótica del discurso en cuestión, dado que ya se vio que el discurso es agencia, lo que interesa es: “No ir del discurso a su núcleo interior y oculto, hacia el corazón de un pensamiento o de una significación que se manifestarían en él; sino, a partir del discurso mismo, de su aparición y de su regularidad, ir hacia sus condiciones externas de posibilidad, hacia lo que da motivo a la serie aleatoria de esos acontecimientos y que fija los límites.”<sup>41</sup> A lo dicho, Foucault lo llamará *principio de exterioridad*.

En términos de Foucault, se dirá que es una *descripción genealógica* en donde se comprenderá la “producción dispersa, discontinua y regular a la vez”<sup>42</sup> de este discurso en cuestión.

Para poder explicar la construcción discursiva del amor romántico en occidente, hay que delimitar lo que se piensa por occidente. Ya se había mencionado que se tomará por occidente no sólo a Europa sino también su expansión por medio de la colonización europea hacia América del Norte, América Central, América del Sur, Australia y algunas regiones de África; regiones occidentalizadas debido a que han sido y siguen siendo influenciadas por el pensamiento occidental. México se encuentra dentro de tales regiones que forman parte del nuevo mundo occidental y occidentalizado. De tal forma, el análisis se centrará no en regiones geográficas sino en el transitar del pensamiento occidental.

Norbert Elías concibe la configuración de occidente como un producto histórico, atravesado por un proceso civilizatorio. La civilización será vista como la *autoconciencia de occidente*, en donde el proceso de construcción del yo se da en relación con los otros. Esto será la construcción de toda subjetividad y de todo sujeto como actor social a partir de un proceso de interpelación en donde uno existe en

41 Michel Foucault. *Op. cit.* p. 44-45.

42 *Ibid.* p. 53.

tanto que uno es reconocido y reconocible por los otros; lo cual vendría siendo la configuración en términos modernos de la racionalidad occidental. Occidente trae consigo la construcción moderna de los seres humanos en tanto sujetos históricos y racionales, hechos y determinados por sus mismas condiciones socio-históricas, esto es pensado como un *proceso de individualización*.

Elías ve al proceso civilizatorio, la autoconciencia de occidente, como un proceso histórico que produce una regulación de la vida afectiva, o como llamaría él, *coacciones sociales* que interpelan a los actores sociales a partir de la autodominación de las satisfacciones y los placeres humanos. Es una regulación externa, estructuras sociales que atraviesan a los actores sociales, configurándolos, al mismo tiempo que es reproducida por estos, creando un sentimiento de vergüenza:

(...) Se ha mostrado detalladamente como las coacciones sociales externas van convirtiéndose de diversos modos en coacciones internas, cómo la satisfacción de necesidades humana pasa poco a poco a realizarse entre los bastidores de la vida social y se carga de sentimientos de vergüenza y cómo la regulación del conjunto de la vida impulsiva y afectiva va haciéndose más y más universal, igual y estable a través de la autodominación continua.<sup>43</sup>

El proceso de civilización está ligado a las represiones tanto externas como internas de los individuos. La represión es una característica fundamental del proceso civilizatorio. Sin embargo, es importante señalar que este proceso es histórico y como tal se va configurando a través del tiempo, transformando las coacciones sociales impuestas sobre los individuos.

A partir de su historicidad, el proceso civilizatorio trae consigo procesos de *individualización, diferenciación* y sentimientos de vergüenza, soledad y riesgo, esto producido por la creciente dominación de las y los sujetos hacia la naturaleza y la progresiva diferenciación en las funciones sociales. Consecuencia de esto, la ruptura del sentimiento comunitario en las sociedades antiguas. Las y los individuos dejan de pertenecer a aquellas pequeñas unidades sociales, provocando así, una creciente diferenciación e individualización. La diferenciación social tiene, como consecuencia, la circulación del dinero, con lo que se formula una especialización en todos los ámbitos de la vida social, dicha especialización va de la mano con la coordinación de las actividades y la autorregulación que se dan en todos los aspectos de la vida, produciendo la idea de un mundo interno del sujeto contrapuesto al mundo externo que le rodea:

43 Norbert Elías, "Resumen. Bosquejo de una teoría de la civilización", en Elías Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, FCE, México, 1987. p. 449.

Con la creciente diferenciación de la sociedad y la correspondiente individualización, este diferenciarse de una persona de todas las otras se convierte en algo que ocupa un lugar particularmente elevado en la escala de valores de estas sociedades. (...) este ideal del yo que posee el ser humano en particular, este afán de destacar de los demás, de apoyarse en sí mismo y de buscar la satisfacción de sus anhelos personales mediante sus propias cualidades, aptitudes, posesiones o méritos, es ciertamente un componente fundamental de su persona.<sup>44</sup>

Esta búsqueda constante a ser diferente, a ser único e irrepetible, lleva a los sujetos a estar en constante competencia y a la búsqueda constante de la auto perfección. Los sujetos son libres a elegir sobre su destino, sobre sus vidas y esta constante elección es lo lleva al individuo a vivir en la ambivalencia, elegir no significa la certeza de los resultados y eso es lo que provoca un riesgo permanente en la vida, incertidumbre sobre tu futuro y sobre tu propio bienestar.

Estas características se han dado a lo largo de los siglos. De esta manera, occidente será aquello nombrado como civilizado y constreñido por estos procesos.

Entonces, gracias a la autoconciencia de occidente, se va a definir lo propio como occidental a partir de la objetivación de lo que es lo otro, colocándolo como diferente. Definirse a sí mismo de acuerdo con aquello que no es. La diferenciación y exclusión de lo diferente permitirá que el pensamiento occidental se produzca con una simbólica cultural propia, relacionada con la razón. Esto será el *proceso de diferenciación*.

Se dirá, en términos de Foucault, que occidente es un producto discursivo que ordena la realidad social. Discursos con sus propios sistemas de exclusión/inclusión y de delimitación. En este caso, los procesos de diferenciación de occidente funcionan como procedimientos de exclusión del discurso a partir de los cuales occidente se construye por medio de la separación y el rechazo con aquello que es diferente. Este se constituye como discurso que rechaza la existencia de lo diferente dentro de su marco de realidad posicionando a lo otro en lo irreal, en tanto que marca a la diferencia y reconoce su separación pero la excluye como prohibida y falsa, estableciéndose como lo real y verdadero.

Se pensará en occidente como un proceso civilizatorio histórico y discursivo, sobre el cual se construye un orden de realidad propio. Y este proceso, en tanto que es histórico tiene de fondo el cristianismo. De esta forma, se comenzará a ver la producción discursiva del amor romántico a partir de la llegada del cristianismo y los cambios que surgieron debido a su instauración.

44 Norbert Elías, *La sociedad de los individuos. Ensayos*, Ediciones península, Barcelona, 1990. p. 165

## 1.2 EL AMOR CORTÉS: ESTRATEGIAS DEL RÉGIMEN CONYUGAL

El cristianismo ya instaurado en el imperio romano comenzó a propagarse por todo Europa y, para el siglo V, con la caída del imperio y la llegada de la Edad Media, occidente ya se encontraba impregnado con los valores y la ética cristiana.

Para el cristianismo el fundamento de las cosas se encuentra en la palabra de Dios. Si la verdad de las cosas se pueden encontrar a través de la razón y la razón es pensada en términos de *logos*, es decir, razonamiento en forma de la palabra reflexionada, entonces, a través de la palabra de Dios se puede conocer la verdad.

El matrimonio, existente ya, comenzó a ser en la edad media en un eje rector de la vida social, fundamentado en la prevención de la fornicación y el deseo sexual. El matrimonio tomó como sustento una ética sexual organizada a partir de la fornicación y su condena; toda relación sexual que se diera fuera del matrimonio se consideraba como inmoral, convirtiéndose en un pecado, condenada tanto por Dios como por la sociedad.

La moral cristiana, al condenar el sexo, permitió que la idea del amor como una pasión, como sentimiento naciente se fuera olvidando, mientras que el matrimonio se endureció. El lazo conyugal no era considerado como un satisfactor del placer sino como la vía para la procreación, el derecho de herencia legítima era el único motivo para el acto sexual, permitido solamente entre cónyuges, Bertrand Russell dice: "No sólo el acto sexual es legítimo exclusivamente dentro del matrimonio, sino que aún entre marido y mujer es pecado a menos que esté dirigido a la procreación."<sup>45</sup>

Según Denis de Rougemont, lo que trajo consigo el cristianismo fue el ágape, aquel amor divino de Dios, amor que todo lo da sin esperar nada a cambio, aquel amor que se sacrifica por el objeto amado, porque así lo hizo Dios encarnado en Jesús al sacrificarse por todos nosotros y nuestros pecados.

El ágape trae consigo la negación del *eros*, nuestro *deseo total*, nuestro impulso de deseo y de atracción por el todo, el amor erótico que anhela absorber al objeto amado por la satisfacción del deseo mismo. El ágape, por el contrario trae consigo la idea del *amor al prójimo*, negando el egoísmo de la satisfacción del yo a partir de del amor compasivo hacia otro que nos necesita:

El nuevo símbolo del amor no es ya la infinita pasión del alma en busca de luz,  
sino el matrimonio de Dios con la iglesia. (...) Un tal amor, concebido a la imagen

45 Bertrand Russell, *Matrimonio y moral*, Siglo XX, Buenos Aires, 1976, p. 31.

del amor de Cristo por su iglesia, puede ser realmente recíproco. Porque se ama al otro tal como es –en lugar de la idea del amor o su quemadura mortal y deliciosa. (“Vale más casarse que arder”, escribe San Pablo en los corintios.) Además es un amor feliz -a pesar de las trabas del pecado -, ya que conoce, desde este mundo, en la obediencia, la plenitud de su orden.<sup>46</sup>

Para el ágape no hay una negación del yo, no hay una disolución del objeto amado, el hombre ya no busca su divinización ni busca unirse con Dios con la exaltación de su deseo, el hombre es hombre y Dios es Dios, el hombre está en la tierra y es ahí en donde puede encontrarse con Dios, a partir del amor hacia con los otros. Es en el amor del prójimo que el cristiano se realiza a sí mismo. El cristianismo condenó el *amor-pasión*, el culto a eros, pero las creencias “paganas” no desaparecieron de la vida social. El hedonismo, la glorificación del eros, la búsqueda constante del placer y el amor pasional siguieron entremezclándose con la ética cristiana y, para el siglo XII la sociedad feudal se encontraba en una contradicción de costumbres y doctrinas: “El amor-pasión apareció en occidente como una de las repercusiones del cristianismo (especialmente de su doctrina del matrimonio) en las almas donde aún vivía un paganismo natural o heredado”<sup>47</sup>.

Así, en los siglos XI y XII, surge el *amor cortesano*, como un escape de la ética cristiana y una reconciliación con el platonismo y el hedonismo; un amor perpetuamente insatisfecho y que en su lírica exalta al amor pasional, ese amor que se encuentra fuera del matrimonio, ya que este significa la unión de cuerpos, la unión de familias, pero no es una unión de almas, de deseos y sentimientos: “A comienzos del siglo XII [surge] el amor cortés. Cuando el adulterio entró a formar parte de la temática de estos romances, surgió un nuevo tipo de historias basadas en obstáculos, imposibilidades y prohibiciones: el amor será aquí subversivo del orden social, arrasador y transformador.”<sup>48</sup>

El amor cortesano regresa a la exaltación del eros y a la disipación del mismo, a la búsqueda de la satisfacción plena del deseo total pero como no hay nada que pueda satisfacer ese deseo que quiere comerse el todo, la satisfacción de ese mismo deseo es la nulificación del mismo: “El impulso mismo del deseo viene a parar en el no deseo”<sup>49</sup>. De esta manera, el amor cortesano se jacta de castidad, de la unión de las almas más no de los cuerpos, es por esto que es imposible, platónico, inalcanzable y sufriente.

46 Denis Rougemont, *Amor y Occidente*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1993. p 72.

47 *Ibid.* p. 78.

48 Coral Herrera Gómez, Tesis doctoral: *La construcción sociocultural de la realidad, del género y del amor romántico*, Universidad Carlos III de Madrid, España, 2009. p. 574.

49 Denis Rougemont. *Op. cit.* p. 63.

Es el amor de los trovadores y poetas del siglo XII, que exaltan el amor desgraciado y elevan a la mujer a su forma más inalcanzable, la única forma de culminar ese amor es a partir de la poesía y es que la unión de los cuerpos es imposible ya que la satisfacción del deseo se encuentra en no satisfacerlo: “El goce puro se encontraba en una contemplación estática que les parecía libre de toda impureza sexual.”<sup>50</sup> Aquellos trovadores se burlaban de la ética cristiana recreando el amor platónico, idealizando a la mujer y al amor pasional, se trataba de una cortesía hereje que idealiza el sentimiento y rechaza el amor físico. Es una idea del amor separada de los cuerpos y de la unión de éstos, es la exaltación del deseo sin culminar al mismo, es la mezcla de la herejía y la ética cristiana ya que hay una búsqueda constante del deseo pero cuya culminación se encuentra en la castidad del cuerpo; es la mezcla del eros con el ágape. Así la fortaleza y valentía del hombre junto con la fragilidad de la mujer se convertían en ciertas cualidades necesarias para la realización del amor. La mujer era, entonces, débil y suave, dependiente de algún hombre; marcada inferiormente por ciertas cualidades de lo femenino que la excluyen de la capacidad de hacer y pensar. El hombre, en el ámbito de la vida amorosa, le brindaba devoción a la mujer, la cual permite la configuración de lo masculino por medio de la exclusión; en tanto que el hombre es valeroso y valiente. El hombre se construye como sujeto que vive el amor debido a su capacidad de acción, “obtener” a la mujer amada implicaba ejercer su masculinidad, adorarla como a un dios también implicaba su realización como hombre. La mujer, en cambio, se encontraba como “objeto” a ser amado y obtenido, era el trofeo a conseguir, su realización como mujer se encontraba en la realización del hombre; era en el discurso amoroso en donde se le construye como ser superior pero no sujeta de acción: La seducción masculina se estructuró en torno a estos tres principios básicos: la declaración de amor, las lisonjas a la mujer, y la promesa de matrimonio. Las damas eran amadas así en abstracto, de manera mítica eran consideradas trofeos, del mismo modo que en tiempos violentos son consideradas botines de guerra. Las mujeres eran también una posibilidad de ascensión social y económica, por ello fueron amores utópicos: los trovadores y los caballeros estaban más enamorados del amor y de sus sentimientos que de las personas en las que centraban su atención.<sup>51</sup> En este amor idealizado, no accesible y que no se podía materializar, el caballero jamás podría obtener a su amada y era esta la razón por la cual el caballero realizaba aventuras heroicas. El amor feudal no podía permitir el amor de un caballero hacia una mujer soltera ya que amar a esas mujeres significaba concretar el amor, hacer de lo deseable algo carnal. La elevación del sentimiento amoroso hasta convertirlo en una virtud moral fue un primer paso para convertir al amor en una fuerza completamente espiritual, sin posibilidad de conseguirse, alejándolo completamente de lo concreto, de lo posible a ser, de la vivencia concreta del sujeto hacia lo amado; es decir el amor en esos tiempos era ideal y no era parte de la interacción intersubjetiva vivida por los

50 Bertrand Russell. *Op. cit.* p. 38.

51 Coral Herrera Gómez. *Op. cit.* p. 575-576.

sujetos: “La moral feudal caballeresca, que cantaba y ensalzaba el amor espiritual, no exigía, por el contrario que las relaciones matrimoniales u otras formas de unión sexual tuviesen por base el amor. El amor era una cosa y el matrimonio otra. La ideología feudal establecía entre dos nociones una clara diferenciación.”<sup>52</sup>

En la sociedad feudal, el amor y el matrimonio no iban de la mano, la institución social que unía familias y cumplía con los intereses de éstas no se encontraba atado al el sentimiento y el deseo hacia el otro, el amor-pasión no se veía reflejado en el régimen conyugal. Alejandra Kolontay nos dice: “La virtud no estaba determinada por las relaciones mutuas de los miembros de la sociedad, sino por el cumplimiento de los deberes de un miembro de la familia con respecto a ella y a sus tradiciones. En el matrimonio dominaban los intereses familiares (...). Para la ideología de la sociedad feudal, el amor y el matrimonio no podían encontrarse unidos.”<sup>53</sup>

### 1.3 EL AMOR EN LA SOCIEDAD CAPITALISTA Y LA MORAL BURGUESA: LA UNIFICACIÓN DEL AMOR Y EL MATRIMONIO

La unificación entre las nociones de amor y matrimonio se dio a partir del siglo XV y XVI, con la transición entre el renacimiento y el capitalismo. El capitalismo no había llegado a surgir pero para estos siglos comenzó a nacer la moral burguesa. Esta naciente burguesía rechazó el ideal medieval del amor espiritual y trajo consigo una nueva idea de amor: el *amor carnal*.

Surgió una fusión entre lo físico con lo espiritual. El renacimiento aprendió del amor cortesano, se dio un regreso a la exacerbación del eros, se siguió buscando la satisfacción del deseo pero se culminaba en la unión de los cuerpos. La ética cristiana perdió fuerza y la satisfacción del deseo sexual retomó el camino. Se trataba de la búsqueda del equilibrio entre la búsqueda del deseo y la satisfacción del mismo, es un equilibrio que se da cuando las barreras convencionales y la ética moral se encuentran ahí pero no son estáticas ni inamovibles.

Para el siglo XVIII ya se consideraba al individuo sin tener que ser pensado a partir del colectivo, es a lo que Durkheim llamaría como el paso de las *sociedades mecánicas* en donde existe una homogenización entre individuo y sociedad, a las *sociedades orgánicas* en las que la sociedad y el individuo se encuentran diferenciados. Se coloca a los individuos en calidad de seres únicos, de tal razón que es correcto acá en emplear la noción de individuo en tanto que ésta denota al ser hu-

52 Alejandra Kolontay, *La mujer nueva y la moral sexual*, Editorial Claridad, México, 2000. p. 119.

53 *Ibid.* p. 117.

mano como indivisible, como unidad. Esta división entre sociedad/individuo se da gracias a que piensa a este último con capacidad de raciocinio, en donde a partir de la razón se puede llegar a la verdad y al fundamento de las cosas.

Es así que la modernidad trajo consigo al *amor romántico*: “En tiempos completamente modernos, es decir, más o menos desde la época de la revolución francesa, se desarrolló la idea de que el matrimonio había de ser el resultado del amor romántico”<sup>54</sup>.

Giddens dirá: “El amor romántico que comenzó a hacerse notar a partir de finales del siglo XVIII en adelante [...] amalgamaba por primera vez el amor con la libertad, considerados ambos como estados normativamente deseados.”<sup>55</sup>

El matrimonio debía de darse por medio del amor mutuo entre una mujer y un hombre, el amor conyugal. Estamos hablando de formas de familia completamente distintas, ya que mientras la familia feudal se sustentaba en riquezas patrimoniales, la familia burguesa lo hacía en la acumulación del capital. Es así que al establecerse las relaciones capitalistas la familia adquirió un nuevo papel, en este nuevo tipo de familia había una estrecha colaboración entre todos sus miembros los cuales estaban interesados en la acumulación de riqueza sobre lo que se solidificaban las bases familiares.

Esta nueva estructura económica logró que las nociones de amor y matrimonio fueran cambiando poco a poco debido a las nuevas formas de unión familiar, y por lo tanto, la noción del amor se convirtió en un nuevo ideal moral, en donde lo íntimo se convertía en algo propio, el amor carnal y el amor espiritual se condensaron en uno; el amor había adquirido una forma íntima y esencial de la sociedad, ahora lo sexual y lo sentimental iban de la mano: “El ideal de la moral de la clase burguesa comprendía, en la noción del amor, la sana atracción carnal entre los sexos y la afinidad psíquica. El ideal del feudalismo establecía una diferenciación clara entre el amor y el matrimonio. La burguesía fusionaba estas dos nociones. Para la burguesía, el concepto del amor y el matrimonio eran equivalentes.”<sup>56</sup> El amor romántico se configuraba así en un espacio de seguridad sobre el cual las mujeres se configuraban como mujeres, construyendo un sentido de pertenencia, debido a que era en las relaciones románticas en las que las mujeres no eran negadas como en otros ámbitos sociales. El amor, entonces, ocultaba aquellas desigualdades de género y al mismo tiempo las establecía como aquello bueno y natural: “(...) el amor gozaba de un poder de seducción muy importante justamente porque

54 Bertrand Russell. *Op. cit.* p. 42.

55 Anthony Giddens, *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. 2ª edición, Cátedra Teorema, 1998. p. 26-27.

56 Alejandra Kolontay. *Op. cit.* p. 122.

ocultaba y a la vez embellecía aquellas profundas desigualdades que yacían en el centro mismo de las relaciones de género.<sup>57</sup>

Sin embargo, esto no quiere decir que se tuviera la completa libertad de elegirse mutuamente para establecer una relación romántica, la familia seguía teniendo un gran peso y la mujer se seguía encontrando en una posición inferior con respecto al hombre. Las mujeres siguieron siendo consideradas como propiedad para los hombres, podían “decidir” a quien amar dependiendo de la posición económica en la cual se encontraran, las mujeres mejor posicionadas en la vida social y económica tenían mayores posibilidades de elección. Pero esto no era una ventaja, esta nueva idea de la unión matrimonial como producto del amor colocó a las mujeres como objetos del amor, esposas y madres, alejadas del espacio público y puestas en el ámbito privado, en donde no tenían derechos. Por lo tanto, sin ser autónomas, dejando así de ser agentes sociales y convirtiéndose en cuerpo para la reproducción, relegado al ámbito privado.<sup>58</sup> Giddens dirá:

El surgimiento del hecho complejo del amor romántico debe ser comprendido en relación con diversos conjuntos de influencias que afectaron a las mujeres de alrededor de finales del siglo XVIII en adelante. Una fue la creación del hogar, a la que ya nos hemos referido. La segunda fue el cambio de relaciones entre padres e hijos; la tercera fue lo que algunos han descrito como "invención de la maternidad". En lo que concierne al status de las mujeres todos estos factores quedaron estrechamente integrados.<sup>59</sup>

Al mismo tiempo, al ser sólo cuerpo sin razón ni autonomía, son incapaces de decidir en su propio espacio privado, o más bien, como bien dice Stuart Mill, se les enseña a ser incapaces: “Se las enseña a no tener iniciativa y a no conducirse según su voluntad consciente, sino a someterse y a consentir en la voluntad de los demás (...) el deber de la mujer es vivir para los demás”<sup>60</sup>.

El ideal del amor quedaba entonces materializado en la figura del matrimonio, sólo los conyugues podían ser aquellos consumidores del amor, ¿y cuál era el fin de esto? El fin del amor era el aumento del bienestar material y el capital familiar. La unión conyugal se fue configurando como discurso predominante y verdadero, sobre el cual se configuraba otro discurso, el discurso del amor romántico como práctica social heterosexual, monogámica y posible de ser realizada a partir de la unión matrimonial:

57 Eva Illouz, *Por qué duele el amor. Una explicación sociológica*. Katz Editores, Buenos Aires, 2012. p. 19.

58 Aunado a esto, en el siglo XVIII surge el feminismo liberal el cual intentará universalizar derechos que sólo habían sido otorgados para los hombres, restringiendo a las mujeres de éstos y excluyéndolas al ámbito privado. Sus grandes precursores fueron Mary Wollstonecraft y John Stuart Mill.

59 Anthony Giddens. *Op. cit.* p. 28.

60 John Stuart Mill, *El sometimiento de la mujer*. Editorial EDAF, Madrid, 2005. p. 161.

Permítaseme en este punto, concluir que el amor romántico se hizo diferente del amour passion, aunque al mismo tiempo contuviese residuos del mismo. El amour passion no fue nunca una fuerza social genérica, en la forma en que el amor romántico lo fuera desde finales del siglo XVIII hasta tiempos relativamente recientes. Juntamente con otros cambios sociales, la difusión de los conceptos del amor romántico se vio amalgamada con importantes mutaciones que afectaban tanto al matrimonio como a otros contextos de la vida personal. El amor romántico presupone cierto grado de auto-interrogación. ¿Qué siento hacia el otro? ¿Qué siente el otro hacia mí? ¿Son nuestros sentimientos lo bastante "profundos" como para sustentar un compromiso a largo plazo? A la inversa del amour passion, que se desarraiga erráticamente, el amor romántico separa al sujeto de un contexto social más amplio, de una manera diferente. Proyecta una trayectoria vital a largo plazo, orientada a un futuro anticipado aunque maleable; crea una "historia compartida" que ayuda a separar la relación marital de otros aspectos de la organización familiar y a darle una primacía especial.<sup>61</sup>

#### 1.4 EL AMOR ROMÁNTICO: LA SUBVERSIÓN ROMÁNTICA

Conforme el pensamiento moderno se fue arraigando en las sociedades occidentales los procesos de individualización y diferenciación se fueron afianzando: "En el siglo XIX, y posteriormente, participó en el importante esfuerzo de remodelación de las condiciones de la vida personal."<sup>62</sup>

La satisfacción personal se fue alejando del proyecto matrimonial, la búsqueda de la satisfacción del eros ya no se encontraba en la institución sino en el cuerpo y en el actuar de los sujetos mismos:

El moderno, el hombre de la pasión, espera alguna revelación del amor fatal sobre sí mismo o sobre la vida general: último regusto de la mística primitiva. De la poesía a la anécdota mordaz, la pasión es siempre la aventura. Es aquello que va a cambiar mi vida, a enriquecerla de imprevistos, de riesgos exaltadores, de goces cada vez más violentos o halagadores. Todas las posibilidades se abren, y el destino cede ante el deseo.<sup>63</sup>

Así, comenzó el amor romántico a resignificarse en las prácticas sociales, provocando diversas transformaciones en su misma producción discursiva. El discurso

61 Anthony Giddens. *Op. cit.* p. 30.

62 *Ibid.* p. 30.

63 Denis Rougemont. *Op. cit.* p. 287.

que coloca al matrimonio como fuente del amor realizado y de satisfacción del deseo comienza a cuestionarse en las prácticas sociales. La relación entre ágape y eros coloca al eros por encima del ágape. Pero no es el eros que busca la trascendencia a partir de su nulidad sino que es un deseo que culmina a partir de la variación de los objetos de deseo, es la búsqueda de relaciones amorosas rápidas y sucesivas, consumidas en la inmediatez: “(...) y nada de lo que desea le resiste puesto que no ama lo que le resiste ¡Amar, en el sentido de la pasión, es entonces lo contrario de vivir! Es un empobrecimiento del ser, una ascesis sin más allá, una impotencia para amar el presente sin imaginárselo ausente, la huida sin fin ante la posesión.”<sup>64</sup> “Pero la pasión llamada “fatal” -ésta es la coartada- en la que los modernos se complacen ni siquiera sabe ser fiel, puesto que no tiene como fin la trascendencia. Acaba, una tras otra, con todas las ilusiones que le proponen diversos objetos, demasiado fáciles de asir.”<sup>65</sup>

El discurso del amor romántico retornó a su encuentro con el eros, con la búsqueda constante de la pasión desmedida. Sin embargo, el ágape no desaparece, en tanto que los discursos no se extinguen sino que se resignifican y reconfiguran, la noción del amor al prójimo se encuentra ahí, en virtud de que el amor romántico implica una relación de pareja, mujer y hombre; el discurso del amor romántico heterosexual continúa así con su reproducción.

Estamos hablando entonces del amor como parte del proceso de individualización en occidente, en el cual, todo actor social decide, en tanto que es individuo racional, con quien establecer una relación amorosa. La decisión es relativa, dado que ya vimos que toda agencia, implica la reproducción de los diversos órdenes de sentido; la decisión de a quien amar implica, entonces, la reproducción de ese orden discursivo ya dado de lo que es comprendido por amor romántico, el cual es heterosexual y monógamo. Sin embargo, la relativización del matrimonio permite que la concepción discursiva del amor romántico y sus prácticas no estén mediadas por la unión conyugal, en tanto que el matrimonio como institución ya no era condición necesaria para la construcción de relaciones amorosas.

El proceso de individualización en el proyecto moderno trae consigo la *autonomía emocional* con respecto a la elección de la pareja por voluntad propia, dirá Eva Illouz, tanto para mujeres como para hombres.

La descentralización del matrimonio en la vida social, sobre el cual el discurso del amor romántico se construía como perdurable e indisoluble, trajo consigo la liviandad de las prácticas amorosas en tanto perdurables. Esta liviandad trajo

64 *Ibid.* p. 290.

65 *Ibid.* p. 289.

consigo una constante incertidumbre en tanto que el amor romántico. La discursividad del amor romántico ya no llevaba consigo la noción de destino ni de predestinación sino la de elección, esto como producto del proceso de individualización en las sociedades occidentales.

### 1.5 LAS REPRODUCCIONES Y DISCONTINUIDADES DEL AMOR ROMÁNTICO EN LA ACTUALIDAD

Los procesos de individualización y diferenciación producidos en occidente producen un alejamiento del individuo con respecto a la sociedad. Sin embargo, es necesario volver a señalar que todo individuo para existir como ser social, como actor o agente, depende de la construcción en torno a los otros, dado a partir de los distintos ordenes sociales de la realidad, como acto de interpelación o ilocucionario: “Elías afirma que las discrepancias entre el individuo y la sociedad no responden a ninguna concepción trágica sino que son propias de las sociedades no autocráticas que, como ya se había dicho, se caracterizan por un mayor margen de decisión individual y de independencia personal y la consecuente percepción de un determinado “ideal del yo”.<sup>66</sup>

Este proceso de individualización lleva consigo un *proceso de diversificación y diferenciación social*, lo cual produce una sociedad del riesgo, una sociedad en donde los individuos viven en la constante incertidumbre de la elección sobre su propia independencia como seres únicos. Esta sociedad moderna que para Elías es una sociedad de riesgo, toma dimensiones semejantes en la idea que tiene Ulrich Beck sobre las sociedades contemporáneas. Para Beck, en la modernidad de la segunda mitad del siglo XX permite una reflexividad constante en las prácticas sociales provocando una incertidumbre constante, Beck la llama *modernidad reflexiva*. Este proceso de reflexividad sobre las instituciones, los saberes técnico-científicos, hasta de la propia vida han producido una modernidad que vive en la incertidumbre: “(...) el proceso de modernización desencadenado no sólo ha sobrepasado la suposición de una naturaleza contrapuesta a la sociedad, sino que también ha desmoronado el sistema intrasocial de coordenadas propio de la sociedad industrial.”<sup>67</sup>

Ulrich Beck, al hacer un análisis de la sociedad alemana, también nos habla de la individualización como producto de condiciones estructurales que se han

66 Gina Zabudovsky, *Modernidad y globalización*, Siglo XXI Editores/FCPyS-UNAM, México, 2010. p. 131.

67 Ulrich Beck, “Individualización de la desigualdad social: la destradicionalización de las formas de vida en la sociedad industrial” segunda parte, en *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Ediciones Paidós, Barcelona, 1986. p. 95.

dado en las sociedades contemporáneas. Para Beck, en la actualidad vivimos en una individualización contradictoria ya que, la posibilidad de elección de los sujetos está limitada a las condiciones que el mercado ofrece. En la actualidad, el mercado lo regula todo, estratificando las formas de existencia, controlando lo que debería de ser privado para los sujetos, controlando la libertad individual. De esta manera, el individuo depende del mercado y sus instituciones, negando su individualización:

La individualización significa, por tanto, un fenómeno complejo, ambiguo y opalescente. Mejor dicho, la individualización significa una transformación de la sociedad, cuya multiplicidad de significados no puede ser arreglada ni en la realidad, ni con explicaciones de conceptos por más necesarias que sean. Por un lado llegan a la libertad y a la decisión; por el otro, la obligación y la realización de las exigencias internalizadas del mercado. Por una parte, la autorresponsabilidad; por otra, la dependencia de condiciones que se sustraen absolutamente a la intervención individual (...). Los individuos liberados se tornan individuos dependientes del mercado laboral.<sup>68</sup>

Las consecuencias, según Beck, de la individualización se pueden ver en la familia, en el empleo, el ingreso y en el género. El problema del ingreso disuelve identidades entre clases, uno se identifica con los de su propia clase social porque en cualquier momento el pobre puede hacerse rico y el rico pobre, todos viven en riesgo. Por otro lado, en esta vida individualizada, el empleo se vuelve flexible, ya no es seguro, lo que provoca una nueva organización del trabajo, haciendo indivisibles lo privado, lo familiar, lo laboral y lo público. Se pierden, entonces, tradiciones familiares en donde ya no encontramos ejes centrales sobre la paternidad, el matrimonio y la sexualidad; en todas las estructuras encontramos una destradicionalización de las formas de vida, en específico de la familia y el género. Y el problema de todo esto se encuentra en la necesidad de elegir pero sin opciones de elección, entonces, la individualización es riesgo.

Si se sigue con esta línea, se verá que, lo que se considera como *actualidad* es la intensificación de los procesos de civilización en occidente, la radicalización y la exacerbación del pensamiento moderno. Eva Illouza va a llamar a esto como la *hipermodernidad*. La radicalización de dichos discursos modernos se ve reflejado en toda práctica social, gracias a que dichos discursos radicalizados se interpelan de manera constante en los actores sociales. Se pensará, entonces, en los contextos occidentales actuales como producto de la radicalización de los discursos modernos y civilizatorios en occidente.

68 Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim, *El normal caos del amor*, Ediciones Paidós, España, 2001. p. 22.

La exacerbación del discurso amoroso, en tanto que es producto de la modernidad en occidente, se dará con su resignificación ligado con los cambios en otros discursos modernos.

La liberación sexual dada en los años sesentas y setentas, permite el cuestionamiento de los lugares ocupados por las mujeres como aquellos subordinados, relegados, ocultos, producidos por las relaciones de poder en las que la dominación de los hombres hacia las mujeres se producía y se reproduce por medio de la misma posición en la cual se encuentran las mujeres.

El cuestionamiento de los discursos del sexo, la sexualidad, el género; aunado con los procesos de individualización que colocan a los actores como racionales, con capacidad de elección y libertad, trae consigo la reconfiguración del amor romántico con respecto a sus relaciones de poder y de dominación intrínsecas. Se cuestiona sus procedimientos de exclusión sobre los cuales se construyen cuerpos y diversas prácticas sociales como abyectos; aquellos procedimientos de exclusión más visibles son la posición de dominación en la que se encuentra la mujer en las prácticas amorosas, las relaciones homosexuales y la noción de la monogamia.

La reproducción y resignificación del discurso permitirá el cuestionamiento de algunos de sus elementos, al mismo tiempo que reproducirá otros, esto debido a que la resignificación del discurso se sustenta en la repetición del mismo. Tal es el caso de la continuidad de la sacralidad del amor romántico, elemento discursivo que se da desde la inserción del discurso en la época cristiana: “Este aspecto dual y escindido del amor en tanto fuente de trascendencia existencial y espacio contencioso para la puesta en acto de las identidades de género constituye la característica principal de la cultura romántica contemporánea.”<sup>69</sup>

El amor romántico heterosexual radicaliza las nociones de libertad, elección e igualdad, al mismo tiempo que se coloca como sagrado, pensado como una emoción inconmensurable. El discurso, vuelve a separar lo carnal de lo espiritual, la vida sexual de la emocional; esto viene de fondo con la descentralización del matrimonio, sobre el cual se sustentaba el discurso del amor romántico como la unión de cuerpo/sentimiento. De tal forma que se puede pensar en las relaciones amorosas construidas fuera de esa estructura.

Fue a partir de los años sesentas y setentas que comenzó a haber una liberación de las costumbres aunada con la liberación sexual y el cuestionamiento hacia el régimen conyugal. Jean Claude Kaufmann nos dice: “La evolución del amor romántico a lo largo del siglo XIX y durante la primera mitad del XX supone un lento

69 Eva Illouz. *Op. cit.* p. 19.

paso de la represión a la sublimación. El deseo creciente proporciona todavía más estremecimientos a las esperas. Y, entre la posguerra y la década de los años setentas del siglo pasado, la institución va perdiendo progresivamente la partida”<sup>70</sup>.

Como producto de la revolución sexual de los años sesentas y setentas surge la noción del *amor libre* o *amor de camaradería*, como una experimentación hacia lo que es la fidelidad y el compromiso, colocando por encima de estos al eros, al deseo llevado al límite: “El amor romántico tenía en la espera, la separación y el sufrimiento en sus picos más altos; ¿cuántos amores felices por tantas penas de amor? Hoy en día se persiguen la consecución del placer y de bienestar compartidos. Simplemente un sueño de felicidad”<sup>71</sup>

Gracias al proceso de individualización, se fue configurando la idea del *amor-libertad*, un discurso sobre el cual el amor se llegara a comprender fuera de los límites de lo institucional, lo monógamo y la heterosexualidad. Es decir, la concepción de amor libre intentaba romper con el discurso, hasta ahora imperante, del amor romántico. Sin embargo, todo lo nuevo surge de algo ya dado, no hay nada que se encuentre fuera de los ordenes sociales que le dan sentido a la realidad social, en este caso fuera del lenguaje y del discurso; colocar algo afuera de estos implica negarles toda posibilidad de existencia, de ser conocidos en tanto sociales.

El amor libre, entonces, surge del mismo discurso, es la repetición constante de lo ya dicho produciendo su resignificación. Por eso, la noción del amor libre surge como cuestionamiento del amor romántico como experiencia heterosexual, monógama e institucional; pero lo cuestiona en tanto que lo reproduce a través de su repetición.

El amor libre retoma así la unión entre el eros y la anarquía (orden social sin la fuerza coercitiva del Estado); es en la anarquía en donde los seres sociales se vuelven individuales, en donde el amor puede actuar con completa libertad. Al mismo tiempo, con la recuperación del eros, se colocó al deseo como base necesaria para la construcción de relaciones amorosas, el deseo no se puede ocultar con máscaras normativas, y por lo tanto, debe ser reconocido. Esta unión nos muestra una relación con respecto a la vida moderna actual en donde se vive en un individualismo exacerbado, el amor libre surge como una forma más de individualización, como una continuación del discurso imperante.

70 Jean-Claude Kaufmann, *La mañana siguiente; cómo nace una historia de amor*, Editorial Gedisa, España, 2003. p.281.

71 *Ibid.* p. 296.

Gracias a diversos movimientos feministas que dieron paso a la revolución sexual fue que se llegó a cuestionar el discurso del amor romántico como problemático para las mujeres. En tanto que, como todo discurso que se encuentra imbricado por las relaciones de poder, este discurso había colocado a las mujeres como objetos de apropiación, sujetas a la reproducción, a la maternidad y, por lo tanto, relegadas al ámbito privado. El amor romántico se configuraba así, como un discurso reproductor del sistema patriarcal y la dominación de los hombres sobre las mujeres.

La revolución sexual permitió el cuestionamiento del amor romántico, y el amor libre surgió como una apuesta para resignificar el discurso y romper con las condiciones de desigualdad de género. Alejandra Kolontay fue exponente del tema y propuso repensar en nuevas formas de amor en donde se construyera el respeto, la solidaridad y condiciones iguales tanto para hombres como para mujeres. Para ella, era necesario una nueva moralidad en torno a la sexualidad: “El ideal del amor-camaradería forjado por la ideología proletaria para sustituir al absorbente y exclusivo amor conyugal de la moral burguesa, está fundado en el reconocimiento de derechos recíprocos, en el arte de saber respetar, incluso en el amor, la personalidad del otro, en un firme apoyo mutuo y en la comunidad de aspiraciones colectivas.”<sup>72</sup> Kolontay habla del proletariado como aquella clase social en donde las relaciones amorosas son más equitativas, sin embargo, la clase proletaria no se encuentra fuera del machismo ni del patriarcado.

El amor libre, denotaba así se la experimentación de los amores múltiples:

En realidad, la noción de amor libre apunta más alto: no a la mera posibilidad de tener múltiples relaciones sexuales sino a la de amar a varias personas al mismo tiempo. Reintroduce la noción de camaradería, de compañerismo afectivo. Afirma que se puede querer bien a (querer el bien de) dos o más seres simultáneamente. Insiste en que uno siempre está amando a varios al mismo tiempo, aunque con diferentes intensidades y propósitos. Apuesta, por lo tanto, a una nueva educación sentimental.<sup>73</sup>

Esta forma de amar traía consigo una promesa implícita: el otro u otros colman tus necesidades, esta concepción no rompió con las desigualdades de género en las relaciones amorosas. Dicho acontecimiento discursivo trajo consigo la configuración de la mujer como un ser sexual, cuyo cuerpo no sólo sirve para la reproducción sino también para la satisfacción de los deseos sexuales de los hombres, seguía encontrándose en lo excluido, en lo oculto, como producto de los sistemas de exclusión del mismo discurso.

72 Alejandra Kolontay. *Op. cit.* p. 135.

73 Osvaldo Baigorria, *Amor libre; Eros y Anarquía*, Libros de Anarres, Argentina, 2006. p. 10-11.

Visto de esta manera, el amor libre era una particularidad más de la configuración discursiva del hombre moderno, construido a partir de la individualización y la diferenciación. El amor libre se estableció en los límites discursivos del amor romántico, repitiéndolo, resignificándolo y cuestionándolo, pero no llegó a transformarlo en tanto que se seguían reproduciendo las mismas relaciones de poder ya interpeladas por el mismo discurso. Sin embargo, lo interesante acá radica en que el discurso del amor es movable, se encuentra siempre abierto a su reactualización y reconstrucción a partir de las prácticas sociales.

Las transformaciones a la mitad del siglo XX y el siglo XXI, tales como la flexibilidad del empleo, las redes internacionales del mercado, la innovación tecnológica, etcétera; trajo consigo la modificación de las sociedades, creando sociedades de redes, comunidades globales y la multietnicidad, generando así, nuevos riesgos y nuevas incertidumbres.

Zygmunt Bauman en *La globalización. Consecuencias humanas* (1999) nos habla de una globalización como proceso de movilidad continua, proceso que es contradictorio en sí mismo ya que pregona la unión y nos une a todos en lo global, pero al mismo tiempo divide y segrega a todo aquel que no se encuentre en la élite global. Son las élites las que tienen posibilidad de movilidad mientras que los sujetos localizados se ven imposibilitados a hacerlo: “Algunos nos volvemos plena y verdaderamente “globales”; otros quedan detenidos en su “localidad”, un trance que no resulta agradable ni soportable en un mundo en el que los “globales” den el tono e imponen las reglas de la vida.”<sup>74</sup>

Giddens nos dice lo mismo cuando conceptualiza la globalización en *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas* (1999): “La globalización es política, tecnológica y cultural, además de económica. Se ha visto influida, sobre todo, por los cambios en los sistemas de comunicación, que datan únicamente de finales de los años sesenta.”<sup>75</sup> Gina Zabludovsky, siguiendo a Giddens, dice: “La globalización tiene que ver entonces con la interacción entre presencia y ausencia, con el entrelazamiento de eventos y relaciones sociales que se producen a distancia de los contextos locales.”<sup>76</sup> La movilidad no genera vínculos ni arraigos, se diluyen las fronteras en donde el espacio se reduce por el tiempo, se vive en un riesgo continuo y en el deseo permanente del consumo. Esta movilidad es la clave de la globalización tanto para Giddens como para Bauman. Esto es lo que produce una constante ambivalencia en la vida, incertidumbre.

74 Bauman Zygmunt, *La globalización. Consecuencias humanas*, FCE, Buenos Aires, 1999. p. 9.

75 Anthony Giddens, *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Ediciones Taurus, México, 2007. p. 7.

76 Gina Zabludovsky. *Op.cit*, p. 147.

Hoy en día vivimos en nuevas crisis. Giddens nos indica que la modernidad actual es una modernidad radicalizada, llena de incertidumbres y riesgos, la vida social está definida por la constante necesidad de decidir, el individuo, independiente y con capacidad de decisión vive en la incertidumbre de sus decisiones. Esta búsqueda constante de la independencia está ligada, paradójicamente, a la búsqueda de conexiones superfluas en cualquier lugar y a cualquier hora, lo cual nos permite ser globales y locales al mismo tiempo. Zabludovsky dice: “El nivel de distanciamiento espacio-temporal en la modernidad radicalizada es tan extensivo que, por primera vez en la historia humana, el “individuo” y la “sociedad” se encuentran interrelacionados a un nivel global.”<sup>77</sup>”

Bauman también hace una crítica al proceso civilizatorio, y nos habla de una modernidad ambivalente: “En un entorno de vida moderno, las relaciones suelen ser, quizá, las encarnaciones más comunes, intensas y profundas de ambivalencia”<sup>78</sup>.

Los procesos de interacción social actuales en nuestras sociedades, se construyen gracias a esta ambivalencia, produciendo prácticas sociales sin vínculos perdurables a través del tiempo; es a esto a lo que Zigmunt Bauman va a llamar la *modernidad líquida*.

En esta modernidad aquello que es perdurable se convierte en algo indeseable, si en el mundo globalizado la libertad de los actores sociales se encuentra en la constantes interrelaciones, la perdurabilidad limita las posibilidades mismas de relacionarse con otros. Las prácticas sociales cargadas de ambivalencia, debido a los procesos de individualización, se sustentan en la búsqueda inmediata de la satisfacción.

El discurso amoroso, como constructo moderno contiene dentro de sí estos procesos de individualización, reproduciendo la misma ambivalencia en las experiencias amorosas. Descentralizado el matrimonio como elemento esencial para la realización del amor, la ambivalencia se encuentra en la perdurabilidad y el compromiso de las relaciones amorosas. Las prácticas sociales producidas en torno a dicho discurso reproducen dicha ambivalencia en los procesos de interacción.

El *amor realizado* en la modernidad aparece, dirá Bauman, como semejante a la muerte, único, *irrepetible e in-continuado*. Al igual que la muerte, el amor perdurable aparece como algo a lo cual se ha de llegar en algún momento pero se intenta evitar su realización ya que una vez realizado y consumado, no hay nada más de lo que *Eros* se pueda alimentar. Es la búsqueda constante de la satisfacción del pla-

77 *Ibid.* p. 149.

78 Zigmunt Bauman, *Amor líquido*, FCE, México, 2005. p. 8.

cer. Para Bauman, el deseo implica consumir al otro despojándolo de su existencia como otro diferente y de poder.

Pero el amor es la asimilación y preservación del otro construyéndolo como objeto y, al mismo tiempo, entregándose a aquello que domina y expropia; el amor romántico, como discurso, se construye y sustenta bajo relaciones de poder. El deseo consume, el amor posee: “Como el deseo, el amor ansía poseer. En cuanto a la satisfacción del deseo es colindante con la aniquilación de su objeto, destruyéndose a sí mismo en el proceso; la misma red protectora que el amor urde amorosamente alrededor de su objeto, lo esclaviza”<sup>79</sup>. Esto no quiere decir que el amor y el deseo sean cosas completamente distanciadas entre sí, los dos se entrelazan.

Sin embargo, en relación con el carácter de individualización, ambivalente y globalizado de las sociedades occidentales, el deseo y el amor se producen de forma inmediata en tanto que existe una proliferación de opciones de objetos/sujetos y relaciones amorosas sobre los que se puede elegir. Esta elección se encuentra atravesada por una constante incertidumbre que provoca la imposibilidad de elegir: “Mientras las relaciones se consideren inversiones provechosas, garantías de seguridad y solución de problemas, usted estará sometido al mismo azar que cuando se tira al aire una moneda. La soledad provoca inseguridad, pero las relaciones no parecen provocar algo diferente.”<sup>80</sup> Así, el discurso se encuentra mediado por la ambivalencia ante la elección y la realización del amor.

Si se continúa con la relación amor-muerte, tanto el primero como el segundo aparecerán siempre como nuevos a conocer, aparecen de forma excepcional y única, pero al mismo tiempo se producen fácilmente. Esta relación dada por Bauman, permite ver la reproducción de la individualización de la vida moderna occidental, la reactualización de ciertas reglas para poder adecuarse, clasificarse y distribuirse. Como procedimiento de limitación, el amor romántico mediado por la ambivalencia y la incertidumbre de la vida social moderna, se presenta como fuerza excepcional y única.

El compromiso en una relación amorosa se convierte en una alternativa de las tantas que tenemos. La relación se puede acabar en el momento en el que la satisfacción se acabe; el compromiso no existe. Lo único que hay es una inversión pequeña para que no provoque grandes pérdidas. En lo invertido se garantiza una seguridad superflua pero nunca a largo plazo, vivir en una relación amorosa es vivir en la incertidumbre, uno nunca está seguro de lo que se está haciendo en una relación, la certeza no existe. El discurso amoroso termina siendo una estructura

79 *Ibid.* p. 24.

80 *Ibid.* p. 31.

frágil e insegura debido a la incertidumbre en la que vive el actor social con respecto a su vida amorosa. Podríamos decir que la identidad las y los sujetos, dentro del ámbito amoroso, se encuentran en la incertidumbre de la decisión, el sujeto vive en la incertidumbre permanente.

## 1.6 CONCLUSIONES

A partir de esta reconstrucción histórica, se puede comprender que el amor romántico, en tanto discurso, se ha configurado a partir de diversos acontecimientos discursivos que muestran su inserción en el pensamiento occidental moderno, su reproducción en el mismo y sus resignificaciones dadas por las prácticas sociales.

Este discurso en tanto producto histórico y, por lo tanto, social, se encuentra imbricado con otros discursos y órdenes sociales. No se puede pensar al amor romántico sin el discurso de la sexualidad o el binarismo de género, pero sobre todo, este discurso descansa en el discurso civilizatorio de occidente, su misma aparición en occidente en tanto producto discursivo, depende de la configuración de la modernidad en occidente, de la configuración de mujeres y hombres modernos.

Sus normas y convenciones discursivas se han ido produciendo y configurando de acuerdo con los procesos de diferenciación e individualización constituidos y radicalizados en la actualidad. Entonces, el amor romántico, se concibe en la actualidad como aquellas relaciones sociales erótico-afectivas que se producen por la elección propia y que es una experiencia única e irrepetible en tanto que ejerce una fuerza excepcional sobre los enamorados.

El discurso del amor romántico, inmerso en el lenguaje, orden social que le da sentido a la realidad, se configura como producto de una multiplicidad de discursos, como estructura abierta que interpela a los actores sociales pero que no es estática en tanto que es reproducida por los mismos, y resignificada en las prácticas sociales dadas a través de la historia. Las múltiples resignificaciones del discurso producidas a partir de los cambios en la modernidad occidental, muestran a este discurso como agencia, reconociendo su *principio de especificidad* en tanto que es práctica y es impuesta sobre las cosas, individuos, colectividades, sociedades, etcétera. La agencia es la que permite la repetición ritualizada del mismo discurso, pudiendo entender los *principios de regularidad* de éste, y la continuidad productiva de la heterosexualidad y la monogamia, como elementos bases del discurso, interpeladas en los agentes sociales y reproducidas en su agencia.

Al mismo tiempo, no se puede dejar de lado, que como discurso, contiene en sí mismo sistemas de exclusión, el amor romántico en occidente, para ser considerado como verdadero se configura como tal en tanto la diferenciación y exclusión de ciertos cuerpos y relaciones, colocándolos en el límite del mismo discurso, produciendo cuerpos abyectos. El gran ejemplo es, pensar el amor romántico en términos heterosexuales y monógamos, en donde se construye como tal dado que no es homosexual ni polígamo; aunque la prohibición y exclusión de la homosexualidad pasa a un segundo plano gracias a las luchas de las y los homosexuales con respecto a la búsqueda de sus derechos. Sin embargo, la poligamia sigue quedando en lo oculto y prohibido, pensada como falsa o ilusoria, creando como abyecto y falso a aquellas culturas no occidentales, tales como las naciones islámicas en donde existe el matrimonio polígamo.

Por otro lado, su condición de existencia se encuentra mediado por las relaciones de poder, al mismo tiempo que éste es condición de posibilidad de estas relaciones. De tal forma, podemos ver en el amor romántico relaciones de poder específicas en torno al género. La producción discursiva del amor romántico trae consigo relaciones de poder y dominación de los hombres hacia las mujeres. El amor romántico interpela de forma especial a las mujeres, quienes se construyen como inteligibles dentro de este discurso, mientras que en otros discursos son construidas como lo abyecto. El problema se encuentra en que dentro de las relaciones de poder en el discurso, ellas se encuentran como dominadas por los hombres.

Es de gran importancia hacer una reflexión en torno a la agencia del discurso en cuestión. Parece ser que existen múltiples críticas con respecto a la noción del discurso en tanto estructura social. Como se había dicho en la introducción, el posestructuralismo ya había cuestionado tal noción de estructuralidad en tanto cerrada sin posibilidad de transformación. Pensar en el amor romántico como discurso desde teorías posestructuralistas permite pensar al discurso en constante movimiento y transformación en tanto que es un constructo social e histórico.

Habrá que tomar a la agencia de los discursos no en términos de completa ruptura, ya que algo nuevo no puede existir sin el cuestionamiento de lo que ya está dado, su misma existencia depende de eso ya dicho o hecho. Los cambios y las transformaciones del discurso son relativos debido a que no pueden salir de los límites de aquello posible a conocerse, dependen del mismo lenguaje y discursos ya establecidos. El cambio, la agencia, la transformación vendrá siendo la construcción de algo más de lo que ya está establecido; aquello que puede considerarse como nuevo, depende entonces, de la repetición de lo ya dado.

La performatividad de los discursos es un elemento clave para poder pensar al amor romántico como uno relacionado todo el tiempo con la agencia. Si el amor romántico es discurso, entonces, es performativo; Se ha visto, como históricamente la performatividad de dicho discurso se ha develado a partir de la descripción de su instauración, su repetición constante, sus momentos de resignificación y su reconfiguración a partir de la cual se inscribe en la actualidad: “(...) también conceptos clave de la modernidad, como “libertad”, “justicia”, “sujeto” o “universalidad”, pueden experimentar prácticas de reinscripción y resignificaciones que van más allá del contexto de su utilización anterior, y rompen con los significados y las estructuras significativas convencionales.”<sup>81</sup>

La performatividad del amor romántico también es producto de los actores inmersos en prácticas sociales, debido a que los discursos tienen su sustento de existencia, posibilidad y reproducción a partir de las mismas. Dicho discurso interpela a actores concretos, se reproduce y resignifica en sus prácticas. Es en las prácticas sociales en las que puede ser pensada la reestructuración de este discurso. Por esto mismo habrá que comprender la performatividad de las prácticas sociales. En esta investigación se encuentra el interés ya no en los individuos, de tal forma que se busca hablar de actores o agentes, en tanto que se encuentran contruidos por los órdenes sociales, interpelados constantemente por estos y materializados en torno a los mismos. Se pensará en la agencia de los actores sociales por medio de las prácticas sociales: “(...) formas de representaciones corporales reguladas, aprendidas, tipificadas y rutinarias socialmente. (...) que contienen formas específicas del conocimiento, del *know-how*, del interpretar, de la motivación y de la emoción, y están en estrecha relación con los artefactos.”<sup>82</sup> Las prácticas sociales así pensadas, permitirán ver la agencia de los actores sociales como performativa, en donde a partir de la repetición de aquellos discursos interpelados se puede llegar a la resignificación de lo dado y a su posible reestructuración.

Se hace necesario, entonces, colocar al amor romántico como prácticas repetitivas, porque es a partir de éstas que se construye como discurso; habrá que hacer visibles estas prácticas sociales, las cuales se encuentran imbricadas con las estructuras sociales. La relación entre amor y cultura se hace acá más evidente, en tanto que el lenguaje se encuentra conectado a la misma, y el amor romántico en tanto discurso es producto del lenguaje.

81 Stephan Moebius, *Op. cit.*, p. 546.

82 *Ibid.* p. 545.



## CAPÍTULO II

# El amor romántico como práctica cultural atravesada por el género

### 2.1 INTRODUCCIÓN. ¿QUÉ ES LA CULTURA? ¿QUÉ ES EL GÉNERO?

Para poder comprender al amor romántico como práctica(s) cultural(es) primero habría que definir lo que entendemos acá por cultura. El concepto de cultura es *polivalente*, como bien diría Gilberto Giménez. Tal concepto es atravesado por la historia y se ha ido transformando hacia una multiplicidad de definiciones. Según Pasquinelli, la conceptualización la cultura se ha ido modificando en diferentes fases: *fase concreta* (la cultura vista como costumbres en su forma material), *fase abstracta* (la cultura vista como modelos de comportamiento, ciertos esquemas de acción y percepción), *fase simbólica* (la cultura vista como la construcción social de símbolos y significados). Ante esta última fase, Giménez nos dice: La cultura tendría que concebirse entonces, al menos en primera instancia, como el conjunto de hechos simbólicos presentes en una sociedad. O, más precisamente, como la organización social del sentido, como pautas de significados «históricamente transmitidos y encarnados en formas simbólicas, en virtud de los cuales los individuos se comunican entre sí y comparten sus experiencias, concepciones y creencias».<sup>83</sup>

Giménez se preguntará por lo simbólico y le dará respuesta a esto a partir de Geertz, el cual habla acerca de la cultura como un: “(...) esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios en los cuales los hombres [sic] comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida.<sup>84</sup>” en donde lo simbólico será: “(...) el mundo de las representaciones sociales materializadas en formas sensibles, también llamadas “formas simbólicas”, y que pueden ser expresiones, artefactos, acciones, acontecimientos y alguna cualidad o relación. (...) En consecuencia, lo simbólico recubre el vasto conjunto de los procesos sociales de significación y comunicación.”<sup>85</sup>

La cultura podría verse a partir de esta *fase simbólica* de su conceptualización, como una serie de *representaciones sociales* interiorizadas en los sujetos, con-

83 Giménez Gilberto, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, CNCA/ITESO, México, 2007. p. 30.

84 Illouz Eva, *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*, Katz Editores, Buenos Aires, 2009. p. 23.

85 Giménez Gilberto. *Op. cit.* p. 68.

cretizadas, expresadas en símbolos socialmente construidos y atravesados por la historia, estableciéndose como órdenes sociales que le dan sentido a la realidad social. Podría decirse, en términos de Bourdieu, que son *estructuras, estructurantes y estructuradas*; es decir, que tienen una constitución social e histórica concreta, que condiciona a los actores y sus prácticas, pero al mismo tiempo son éstos quienes las configuran.

Se puede pensar, en términos de Butler, en la cultura como estructura histórica y social, con carácter interrelativo e ilocucionario que atraviesa a los sujetos, los configura, y que necesita de su constante repetición en las prácticas sociales para su reproducción y reactualización. Pensar así a la cultura permite dar cuenta de ésta como forma de ver y aprender, sobre lo cual se constriñe a las y los sujetos, permitiendo su actuar. La cultura así vista no se puede considerar como la acción en sí misma. La cultura, es una suerte de *mapa de significados*, propuesta de Sewell, que se ordena a través de representaciones sociales que le dan sentido a la realidad social. Ese amplio marco de significaciones encuentra cierta estructuración por medio de los órdenes de sentido que hacen inteligible la realidad. La cultura vista como aquello lleno de significados da pauta a relacionarla con lenguaje y el discurso. El lenguaje como orden de sentido y, por ende los discursos, se encuentran dentro del espectro cultural. Entonces, el lenguaje es cultura y ésta es al mismo tiempo lenguaje, dado que es sobre los órdenes de sentido en los cuales se estructura. Se pensará así que hay una relación dialéctica entre lenguaje, discursos y cultura. Por lo tanto, el amor romántico como discurso, atrapado en los límites del lenguaje, se encuentra imbricado por lo cultural.

¿Se podría decir que la cultura es discurso? Si, la cultura es discurso pero el discurso también es cultura, es una relación bastante estrecha sobre la cual no se puede colocar lo uno sobre lo otro, caer en su jerarquización implicaría colocar a uno de los ámbitos como pre-estructural y por lo tanto, colocarlo fuera de lo inteligible en la realidad social. La relación es estrecha en tanto que ambos son productos sociales, órdenes de sentido que permiten fijar los límites de lo real y verdadero en la vida social, interpelan a los actores en sus prácticas pero su misma existencia depende de las prácticas mismas y su reproducción; son constructos productivos de la sociedad actuando en sí misma, por esto son transformables y se encuentran en juego y disputa todo el tiempo. En ese sentido, ninguna de estas estructuras existe por sí misma, sino que todas son producto de las prácticas sociales dadas a través de la historia, ya que: “(...) lo simbólico es la sedimentación de las prácticas sociales.”<sup>86</sup>

86 Judith Butler, “Regulaciones de género”, en revista *La ventana*, Núm. 23, 2005. ©2004, from Judith Butler, *Undoing gender*, Routledge, reproducido con la autorización de Routledge/Taylor & Francis Group, llc. p 15.

La cultura no se agota en la producción simbólica en tanto signos (y como se ha visto el lenguaje tampoco) sino que es en sí misma agencia: “Los sistemas simbólicos forman parte de la cultura en la medida en la que son constantemente utilizados como instrumento de ordenamiento de la cultura colectiva, esto es, en la medida que son absorbidos y recreados por las prácticas sociales. En conclusión, los sistemas simbólicos son al mismo tiempo representaciones (“modelos de”) y orientaciones para la acción (“modelos para”).”<sup>87</sup>

De esta manera, la cultura, así como el lenguaje y el discurso tiene en su seno las prácticas y los actos sociales, constriñe al mismo tiempo que posibilita a éstas y depende de las mismas para su reproducción. Si esto es así las *narrativas* que construyen los agentes sociales es el reflejo de sus interacciones, prácticas sociales y por ende, de las representaciones sociales que constriñen a éstas. Es por esto la importancia del análisis de las narrativas de mujeres y hombres que se encuentren en relaciones amorosas de pareja. Las narrativas de esas experiencias son reconstrucciones de las formas simbólicas interpeladas en tanto que: “las narraciones del yo no son posesiones del yo sino de las relaciones.”<sup>88</sup> Las narraciones de las y los agentes permiten visualizar los órdenes sociales sobre los cuales se hace inteligible la realidad.

Las *representaciones sociales* como *formas simbólicas*, entonces, se encuentran en la cultura, lenguaje y discurso. Si la cultura y el lenguaje están intrínsecamente relacionados, entonces, la cultura tiene en su base las prácticas sociales sobre las cuales se configura y reproduce. Así, los símbolos se representan en las prácticas sociales. Por ende, la cultura se encuentra atravesada por las relaciones de poder, pareciendo ser que se sustenta como discurso en tanto que tiene en sí *procedimientos de exclusión*.

La cultura, que abarca todo significado social se construye a partir de la exclusión. Lo que es propio como cultural se determina a partir de su separación con lo que no es; excluyendo, negando, prohibiendo, colocándose como lo verdadero y real. Por lo tanto, lo cultural se define así mismo por medio de su separación con lo natural; con lo civilizado en contraposición con la barbarie. Esto viene de la mano con la configuración de la modernidad en occidente: “(...) el concepto de cultura nace bajo la protección de dos padrinos: la idea de una totalidad organizada y la imagen de un tiempo lineal y progresivo que le permiten el estigma de la modernidad. Influida por la modernidad, el concepto de cultura porta consigo el optimismo evolutivo y la ambición de controlar los recovecos más escondidos de

87 *Ibid.* p. 72.

88 Kenneth Gergen, *Construccionismo social, aportes para el debate y la práctica*, Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Psicología, CESO, Ediciones Uniandes, Bogotá, 2007. p. 13.

la realidad.”<sup>89</sup> La conceptualización de la cultura viene de la mano, entonces, con la inserción de la modernidad en occidente. La conclusión que nos lleva esto es que la cultura es producto de la historia y de las relaciones sociales dentro de esa.

Sin estos sistemas de *representaciones sociales*, la experiencia social sería impensable, dado que son aquellos con los que los actores sociales representan al mundo, construyendo así universos de sentido y significado. Los órdenes sociales contruidos sobre relaciones de poder construyen a su alrededor normas y convenciones de las cuales, pensados a partir de la diferencia, van a excluir, negar y prohibir aquella otredad. Estas formas simbólicas junto con sus normas, serán las que atraviesen a los actores sociales, con las cuales éstos se configurarán a sí mismos, reproducirán dichas representaciones y normas a partir de la repetición, por lo cual, se puede decir que toda significación depende de la repetición y la exclusión para poder funcionar.

Si las formas simbólicas interpelan a los cuerpos, construyéndolos y constriñéndolos en su acción, y si todo actor representa cuerpo, razón y emociones, entonces la cultura, atraviesa también la construcción de emociones. “Ésta opera como un marco dentro del cual la experiencia emocional se organiza, se define, se clasifica y se interpreta. Los marcos culturales nombran y definen las emociones, señalan los límites de su intensidad, especifican las normas y los valores asignados a ellas y ofrecen símbolos y escenarios culturales para que adquieran un carácter de comunicatividad social.”<sup>90</sup>

La sociedad moderna se fue creando a sí misma a partir de estos órdenes sociales de representaciones repetitivas y excluyentes, sobre las cuales se construyen normas que constriñen y posibilitan la acción de los sujetos. Ya se había visto como la cultura moderna occidental se construye sobre la base de la individualización y sus expresiones tales como la supremacía del individuo racional, la noción de libertad y elección individual. Sustentada también en la diferenciación, al considerarse como civilizada y excluyendo a lo diferente. Estas representaciones se radicalizan en la modernidad actual. Sin embargo, la modernidad occidental también se consolida a través de otras representaciones sociales de diferenciación y exclusión, éstas son las de la división de los sexos y el género. Estos están contruidos a partir de representaciones simbólicas y por ende, son productos culturales, discursivos y de lenguaje; por lo tanto, serán construcciones de las prácticas sociales y de las relaciones de poder. Joan Scott nos dice:

89 Carla Pasquinelli, “El concepto de cultura entre modernidad y posmodernidad”, en Giménez Gilberto *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, CNCA/ITESO, México, 2007. p. 218.

90 Eva Illouz. *Op. cit.* p. 21.

El género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género es una forma primaria de las relaciones significantes de poder. (...) comprende cuatro elementos interrelacionados: primero, símbolos culturalmente disponibles que evocan representaciones, múltiples (y a menudo contradictorias). (...) segundo, conceptos normativos que manifiestan las interpretaciones de los significados de los símbolos, en un intento de limitar y contener sus posibilidades metafóricas. [tercero, las instituciones y organizaciones que sustentan las relaciones de género] El género se construye a través del parentesco, pero no de forma exclusiva; se construye también mediante la economía y la política. (...) El cuarto aspecto del género es la identidad subjetiva.<sup>91</sup>

Siguiendo a Butler, el género, constructo simbólico y normativo, tiene un carácter interpelativo e ilocucionario dado que forma parte de los órdenes sociales de la cultura y lenguaje. Actúa entonces, como *norma*; entendiendo a la *norma* como: "(...) principio normalizador en la práctica social. (...) gobierna la inteligibilidad, permite que ciertos tipos de prácticas y acción sean reconocidos como tales, imponiendo una cuadrícula de legibilidad sobre lo social y definiendo los parámetros de lo que aparecerá y lo que no aparecerá dentro del dominio de lo social."<sup>92</sup>

El género pensado de esta forma será aquello que produce y normaliza la división de los sexos, lo que es propio de lo masculino y lo femenino. Así, no se puede pensar como algo dado, elemento intrínseco de los cuerpos mismos, sino que forma parte de un conjunto de representaciones sociales que ordenan al mundo en torno a la división de los sexos. El mundo social se ordena, entonces, en divisiones binarias tales como hombre/mujer, masculino/femenino; y son binarias en tanto que son representaciones que se construyen como totalidad a partir de la exclusión.

Al respecto de esto, será pertinente comenzar a ver ciertos elementos de las narrativas construidas por las dos mujeres y los dos hombres entrevistados. Los entrevistados son los siguientes: Sarai, mujer de 25 años de edad, pasante de la facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Brenda, mujer de 23 años, egresada de la facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Horacio, hombre de 24 años, Licenciado en sociología de la facultad de Políticas y Sociales de la UNAM, actualmente estudiando maestría en ciencias sociales en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Y Gustavo, hombre de 23 años, egresado de la facultad de Ciencias Políticas y sociales de la UNAM. Gustavo y Brenda mantienen una relación de pareja desde hace dos años y medio, mientras que Horacio y Sara mantienen una relación de pareja desde hace cinco años y medio.

91 Joan. W Scott, "El género, una categoría útil para el análisis histórico", en Lamas Marta (coord.), *El género: una construcción cultural de la diferencia sexual*, PUEG, México, 1996. p. 287-289.

92 Butler Judith. *Op. cit.* p. 10-11.

Se empezará con lo dicho por la entrevistada Sarai. Ella dirá con respecto al ser mujer lo siguiente:

Sarai -para mi ser mujer es ser un ser humano, este... y no ser hombre, también.

Representaciones tales como el “ser” hombre o “ser” mujer se configuran en torno a lo que no son, el ser hombre existe en tanto que no es mujer y, de la misma forma, la configuración de lo que es ser mujer se define a partir de la separación y exclusión con el ser hombre. Se construyen así como formas de ser, pensar y sentir, totalizadoras y excluyentes entre sí. La cuestión es que el género no es un “ser” o “estar” de los cuerpos, ningún cuerpo contiene en sí mismo un género en tanto que este último es una producción social; pero el género visto como norma si implica una interpelación de los cuerpos de estas representaciones sociales de lo masculino y lo femenino, por lo tanto es reproducido por los cuerpos sociales, y en su repetición constante se naturaliza y se coloca como algo ya dado, pre-social.

La concepción del género en tanto cultural se construye a partir de la separación existente entre lo natural y lo cultural, el género se produce así como cultura en contraposición con el sexo colocado como lo natural. Esto, tiene a su vez implicaciones en la construcción de los cuerpos sociales en tanto que aquello social del cuerpo surge en oposición de su existencia biológica. Estas distinciones tiene grandes consecuencias en tanto que aquello que se coloca como natural funge como estructura inamovible y, por ende determinada, sin posibilidad de cambio.

Simone de Beauvoir en “*El segundo sexo*” (1949), ya había dado cuenta del determinismo biológico al poner al género en tanto producto de la división de sexos: “No se nace mujer: llega una a serlo”<sup>93</sup>, distinguiendo la fórmula sexo/género, poniendo al sexo como aquello que distingue las diferencias biológicas, mientras que el género nos habla de una serie de categorías socialmente construidas que configuran lo que significa ser mujer y ser hombre: “El concepto de género puede definirse como el conjunto de creencias, rasgos personales, actitudes, sentimientos, valores, conductas y actividades que diferencian a hombres y mujeres a través de un proceso de construcción social.”<sup>94</sup>.

Sin embargo, poner al sexo y su dualidad binaria como natural implica posicionar a los cuerpos con un sexo dado, inamovible, se configuran entonces como cuerpos delimitados en última instancia por aquello que no se puede modificar debido a que es natural. Esta noción del sexo como pre-discursivo en realidad es

93 Simone Beauvoir, *El segundo sexo*, Siglo XX, Buenos Aires, 1999. p. 13.

94 Elena Beltrán y Virginia Maquieira (eds.), *Feminismos: debates teóricos contemporáneos*, Editorial Alianza, 2ª reimpresión, Madrid, 2008. p. 157.

producto de la misma elaboración cultural del género; noción sobre la cual se naturaliza la exclusión de género y se reproducen las relaciones de poder de un sexo sobre otro. Sexo y género habrán de pensarse como culturales y discursivos en donde el sexo: “debe entenderse como el resultado del aparato de construcción cultural nombrado por el género.”<sup>95</sup> Esta estabilización de la noción de sexo que sustenta al género permite la constitución ilusoria de *identidades fijas*, debido a que son estas normas de géneros inteligibles dentro del campo cultural las que se interpelan y construyen a los actores sociales y sus identidades. Aquellos considerados como *géneros inteligibles* son los que: “(...) mantienen relaciones de coherencia y continuidad entre sexo, género, práctica sexual y deseo.”<sup>96</sup> Esta inteligibilidad es lo que va a permitir que se construyan ciertas *normas coherentes del género* sobre las cuales se produzcan identidades fijas o coherentes en tanto que estas normas se reproducen en las prácticas sociales.

La *identidad de género*, entonces, será producto de la materialización de los cuerpos a partir de la interpelación de esas normas de género, negando cualquier otra identidad de género sobre la cual no se reproduzcan las mismas normas, es decir, aquellas que no se adapten con la división binaria de los sexos en torno a la mujer y el hombre, la división de lo perteneciente a lo masculino y a lo femenino, así como la configuración de la heterosexualidad como única vía y la *heterosexualización del deseo*. Las identidades divergentes a las normas de género imperantes se configuran como excluidas y prohibidas; marcarlas como falsas o ilusorias es lo que posibilita la condición de verdad de las normas coherentes de género.

La identidad de género, como práctica cultural y discursiva sobre la cual se relaciona el sexo, el género, la práctica sexual y el deseo, tiene como base y sustento a lo que Butler llamará como la *matriz heterosexual*. Ésta será:

La rejilla de inteligibilidad cultural a través de la cual se naturalizan cuerpos, géneros y deseos. (...) un modelo discursivo/epistémico hegemónico de inteligibilidad de género, el cual da por sentado que para que los cuerpos sean coherentes y tengan sentido debe de haber un sexo estable expresado mediante un género estable (masculino expresa hombre, femenino expresa mujer) que se define históricamente y por oposición mediante la práctica obligatoria de la heterosexualidad.<sup>97</sup>

El constreñimiento de la sexualidad en tanto heterosexual, necesitada de la naturalización de la división binaria de los sexos sobre el cual se configura la estabilidad del género es lo que va a permitir que, mediante en su interpelación en los

95 Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Ediciones Paidós, Barcelona, 2007. p. 56.

96 *Ibid.* p. 72.

97 *Ibid.* p. 292.

cuerpos, produzcan identidades estables en torno al género. El género, como representación social, se convierte así en productor de cuerpos sociales, actores, identificados con un sexo, género y sexualidad, normas de género que hacen inteligible la existencia e identidad de los actores, constriñendo y posibilitando sus actos. La reproducción de aquellas normas mediante éstos será lo que posibilite su permanencia como normas pero también su resignificación: “la norma sólo persiste como norma hasta el punto en que se realiza en la práctica social y se re-idealiza y re-instituye en y por medio de los rituales sociales diarios de la vida del cuerpo. La norma no tiene un estatus ontológico independiente; (...) se (re)produce cuando toma forma, a través de los actos que buscan aproximarse a ella.”<sup>98</sup>

Al ser producto cultural y del lenguaje y, por lo tanto, histórico y social, el género es una entidad movible, será como dirá Judith Butler, una *ficción cultural*, debido a que se sustenta en la noción pre-discursiva del sexo, construida a partir de las prácticas sociales a través del tiempo y reproducida a través de su repetición en las mismas prácticas. Así, el género será pensado como performativo:

El género no es, de ninguna manera, una entidad estable; tampoco es el *locus* operativo de donde procederían los diferentes actos; más bien, es una identidad débilmente constituida en el tiempo: una identidad instituida por una *repetición estilizada de actos*. Más aún, el género al ser instituido por la estilización del cuerpo, debe ser entendido, como la manera mundana en que los gestos corporales, los movimientos y las normas de todo tipo, constituyen la ilusión de un yo generalizado permanentemente (...). Significativamente el género es instituido por actos internamente discontinuos, la apariencia de sustancia es entonces, precisamente eso, una identidad construida, un resultado performativo llevado a cabo que la audiencia social mundana, incluyendo los propios actores, ha venido a creer y a actuar como creencia. Y si el cimiento de la identidad de género es la repetición estilizada de actos en el tiempo, y no una entidad aparentemente de una sola pieza, entonces, en la relación arbitraria de estos actos, en las diferentes maneras posibles de repetición, en la ruptura o la repetición subversiva de este estilo, se hallarán posibilidades de transformar el género.<sup>99</sup>

Pensar en la identidad de género como esa *repetición estilizada de actos*, es lo que la lleva ubicar su relativa estabilidad en torno a su reproducción dada en la repetición, y al mismo tiempo, la coloca en términos de ser reinterpretada y transformada por medio de la repetición de esos actos. Pero ¿cómo pensar a esos actos? Butler hará referencia a los actos como *actos constitutivos*: “actos que, además de

98 Judith Butler, *Regulaciones de género*. Op. cit. p. 22

99 Judith Butler, *Actos performativos y construcción del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista*. Op. cit. p. 297.

constituir la identidad del actor, la constituyen en ilusión irresistible en el objeto de una creencia.”<sup>100</sup> Así, Los actos serán colocados como constructores de identidad de todo actor, rompiendo con la noción individualista del acto como producto de la voluntad individual.

Hablar del género como cultura implica entonces interpelar a los actores sociales generizados como históricos y no naturales, construir a los cuerpos en torno a los procesos de *apropiación* histórica y cultural; construyéndose como *cuerpos generizados*, cuerpos que reproducen la representaciones y las normas del género, aquella matriz heterosexual, a partir de sus actos. Butler le dará centralidad a las situaciones, a los actos corporales producidos por agentes sociales en cierto contexto.

## 2.2 CUERPOS MATERIALIZADOS Y LA PERFORMATIVIDAD DEL GÉNERO

Cuando Butler habla de la identidad de género como esa repetición estilizada de actos está colocando a los cuerpos como sociales en tanto que encarnan la cultura y la historia, no de forma única sino que lo hacen permanentemente. Los cuerpos constituyen así, todas esas representaciones sociales que hacen inteligible la realidad social, la cultura, el lenguaje y los discursos; y los personifican porque son estos mismos su posibilidad de existencia y aquellas pautas que regulan su acción. Al no tener esencia en sí mismo y ser producto de la historia el cuerpo puede ser pensado como ese conjunto de posibilidades de acción, dichas posibilidades van a poder ser realizadas mediante las prácticas, ésta entendida como: “(...) los procesos que vuelven tales posibilidades determinaciones.”<sup>101</sup> Las posibilidades dependerán de aquellas condiciones históricas y los órdenes sociales que regulan la realidad social; así el cuerpo existe como social debido a que materializa constantemente esas posibilidades ya determinadas por los órdenes sociales y sus representaciones simbólicas. El cuerpo será una *materialidad intencionalmente organizada*.

Estos cuerpos que apropian todas esas posibilidades determinadas, dramatizarán, repetirán y realizarán a las mismas. Estas pautas de acción, reproducción y dramatización serán lo que estructure la *corporeización*, configurando ciertos *estilos corporales* limitados por esas posibilidades condicionadas por el lenguaje, discurso, cultura y sus respectivas normas coherentes; el género será uno de esos *estilos corporales*.

.....  
100 Judith Butler. *Loc. cit.*

101 *Ibid.* p. 299

Así, la existencia social de los actores se encuentra marcada por el género y sus normas coherentes, las cuales regulan y posibilitan esa configuración social de los cuerpos y su acción. Sin embargo, la existencia, la reproducción y la estabilización de dichas normas va a depender de la repetición de las mismas por medio de las prácticas realizadas de los cuerpos sociales. La noción de cuerpo tendrá que ser pensada como un proceso de construcción la cual limita y al mismo tiempo posibilita. De tal manera, la construcción será una *restricción constitutiva*.

Las normas reguladoras le darán existencia a los cuerpos, dándole a las y los actores subjetividad e individualidad. Estas normas se ven expresadas en torno a las narrativas que construyen los actores sociales. Son éstos los que, inmersos en las prácticas sociales, producirán, repetirán, reproducirán y resignificarán las mismas normas.

Las normas coherentes del género van a producir, limitar y posibilitar a los cuerpos, y se materializarán a partir de su repetición constante en las prácticas sociales. Es un juego dialéctico en donde las normas materializan a los cuerpos y se ven materializadas a partir de su reiteración en las prácticas que estos cuerpos materializados producen. Sin embargo, la *materialización*, pensada como la “circunscripción repetida y violenta de la inteligibilidad cultural”<sup>102</sup>, nunca se va a dar de forma completa, los cuerpos no son receptores pasivos de las normas sino que al apropiarse de las normas y repetirlas siempre está la posibilidad de su resignificación y su re-materialización, porque la repetición no es la mera copia de la norma sino que la repetición va implicar un desplazamiento en tanto que reproduce y resignifica las normas, esto implicaría un espacio de transformación de las mismas.

Este espacio de disrupción puede ser pensado en términos de performatividad, la cual “debe entenderse, no como un “acto” singular y deliberado, sino, antes bien, como la práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra.”<sup>103</sup> Las normas reguladoras materializan a los cuerpos de forma performativa, la materialidad del cuerpo se encuentra constreñida como efecto de esta misma performatividad reguladora de las normas inteligibles del género. De esta forma, los cuerpos sociales no pueden existir sin esta materialidad sobre la cual se construye la identidad de género, no puede separarse de estas normas que lo constituyen.

A continuación se dará cuenta de ciertos elementos descritos por Brenda, una de las entrevistadas. Ella hará una descripción de lo que puede percibir acerca

102 Judith Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Ediciones Paidós, Buenos Aires, 2002. p. 14.

103 *Ibid.* p. 18.

del ser mujer. Así se verá cómo las normas reguladoras del género se encuentran presentes en su vida como mujer.

Brenda -se me educó como mujer y a los hombres y a las mujeres se les educa de manera diferente, a mí se me educó de cierta forma, y coincide con la forma en la que se educa a las mujeres, eso diría.

Entrevistadora: -¿Qué significa ser mujer para ti?

Brenda: -Bueno por un lado, o sea, significa... [...] biológicamente tenemos [...] ciertos órganos reproductivos que son diferentes al de los hombres, [...] en contraposición del hombre, pero socialmente también [...] ser mujer implica tener ciertas actitudes, ciertos gustos incluso, formas de hacer, formas de pensar [...] que se te inculcan, y se te inculcan de manera diferente.

Se contemplará ahora elementos de la entrevista de Horacio, el cual hablará también de esa identidad de género regulada ya asumida por él. Las normas coherentes del sexo, género y sexualidad interpeladas producen esta identidad de género sobre la cual se le asignan ciertas posiciones y características propias de lo masculino y lo femenino.

Horacio: - [...] ¿Y qué significa ser hombre? pues supongo que muchas veces significa... ser... como una presión de competencia, muchas veces, de tratar como de... resaltar, de sobresalir en lo que hayas decidido ser y en todo en general como un ambiente de mucha competencia entre todos y... un poco esta idea de... de no... expresar tan libremente tus sentimientos en general.

Esto dará ejemplo de la performatividad de las normas; no como un acto individual o voluntario sino que es la agencia reiterativa que construye a los mismos agentes, es el *poder reiterativo de los discursos*. Si esto es así, entonces ¿cómo puede concebirse la performatividad como disruptiva en forma de prácticas realizadas por los agentes? Acá Butler dirá que son éstos actores, con cuerpos materializados, los cuales *asumirán* aquellas normas reguladoras constituidas en los cuerpos y subjetivadas. Asumirlas implicará un proceso de *identificación* con las mismas, las cuales, desde esa *matriz heterosexual*, se construyen como verdaderas permitiendo ciertas identificaciones y rechazando a otras, regulando el mismo proceso de identificación a partir de mostrar lo que es “real” y lo que no lo es.

Las posibilidades determinadas de la identificación va a permitir la materialización de los cuerpos por medio de prácticas identificativas ya reguladas. El

asumir las normas implica, entonces, asumir todo un aparato simbólico ya regulado. La identidad de género ya regulada, configurada a partir de la exclusión de esas identificaciones consideradas como no “reales”, excluidas, sobre las cuales se construyen *cuerpos abyectos*. Aquello abyecto será colocado en el límite de las posibilidades de la existencia de los cuerpos y será eso indeseable a ser:

(...) el sujeto se constituye a través de la fuerza de la exclusión y la abyección, una fuerza que produce un exterior constitutivo del sujeto, un exterior abyecto que, después de todo, es “interior” al sujeto como su propio repudio fundacional. (...) la materialización de un sexo dado será esencial para la *regulación de las prácticas identificadoras* que procurarán persistentemente que el sujeto rechace la identificación con la abyección del sexo.<sup>104</sup> En la identificación se encuentra lo abyecto, pensando en éste como aquello que no empata con las normas pero que si inteligible en tanto que se encuentra dentro de las representaciones sociales como excluido. Aquellos cuerpos sociales abyectos habrá que considerarlos como esos cuerpos socialmente negados que no se identifican con las normas de la *matriz heterosexual*, mujeres y hombres que no empatan con sus respectivos sexos, géneros y sexualidad, ejemplos tales como los homosexuales, bisexuales, asexuales, los transexuales y los transgénero. De tal manera es posible pensar en la desidentificación de las normas reguladoras; la performatividad acá actúa como la repetición resignificadora de las normas, en la que se cuestiona la legitimidad de las mismas, como verdad última y real, dado que existe eso abyecto que también configura la materialidad de los cuerpos. Si los cuerpos sociales tienen como condición de existencia la materialización de las normas reguladoras, entonces, toda subjetivación e identidad se darán en estas mismas condiciones y no como un proceso voluntario e individual. Así, habrá que decir que *la interpelación fundante* de los cuerpos sociales será aquella *matriz heterosexual* que constriñe en una primera instancia a los cuerpos con un respectivo sexo. El género tendrá ese carácter interrelativo en donde se le dará nombre a los cuerpos, condicionando su existencia, no sólo por el primer llamado constitutivo sino por una serie de interpelaciones de las normas que configurarán a los cuerpos de forma constante. Así, interpelaciones tales como “es una niña” o “es un niño” es lo que va ser como constitutivo de existencia humana de los cuerpos. Bajo esas interpelaciones primeras se les asigna una serie de normas reguladoras tales como el sexo, género y vida sexual que seguirán configurándose a partir de otros actos interrelativos, conformando constantemente su identidad de género:

Sarai: -si le quieres llamar así, o sea, eres mujer porque tienes una vagina y tienes senos, o sea, como muy biológicamente, y sentirte mujer es ya como por... por la socialización que has tenido y como por... si las experiencias que has tenido a lo

104 *Ibíd.*, p. 21.

largo de tu vida si te han llevado a, a sentirte como mujer o no, porque puedes ser mujer y sentirte hombre... o ser hombre y sentirte mujer.

Al mismo tiempo, a lo abyecto se le colocará en los límites de la existencia humana, siempre presentado como una amenaza; pero eso excluido formará parte de la misma vida de los cuerpos:

Sarai: -[...] el tipo de socialización que recibieron las mujeres y los hombres es súper diferente, como te educan, que cosas son de niña, que cosas son de niño, desde que eres chico, que ropa usan las mujeres, que ropa usan los hombres, este... como se debe comportar una mujer, como se debe comportar un hombre, cuando eres femenina o cuando tienes actitudes como masculinas que es algo que sale de la regla y como que no es bien visto en general, entonces si es... no sé. Entonces, se puede decir que los cuerpos son un proceso de construcción debido a que ésta es: "(...) un proceso de reiteración mediante el cual llegan a emerger tanto los sujetos como los actos. No hay ningún poder que actúe, sólo hay una actuación reiterada que se hace poder en virtud de su persistencia e inestabilidad."<sup>105</sup> Esta construcción de los cuerpos se da a partir de ciertos procesos de materialización en donde las normas se regulan en los cuerpos a partir de su repetición constante, son las repeticiones las que "(...) abren brechas y fisuras que abren inestabilidades constitutivas de tales construcciones, como aquello que escapa a la norma o que la rebasa, como aquello que no puede definirse ni fijarse completamente mediante la labor repetitiva de esa norma."<sup>106</sup> En ese proceso constante de construcción se produce la performatividad, la cual puede funcionar como reproductora de las normas o como desestabilizadora de las mismas, pero siempre implica la reiteración de las normas. En esta investigación se pueden mostrar dos ejemplos; Sarai y Horacio plantearán cierta resignificación de las normas reguladoras del género:

Entrevistadora: -¿Qué significa ser mujer?

Sarai: -[risa] Que difícil... para mi ser mujer, significa ser un ser humano. [...] mi ser mujer es como, ser una persona que... que hace lo que siente y hace lo que tiene que hacer, dependiendo de cómo te formaron y de cómo te sientes tu contigo mismo, pero de pronto siento que eso es ser "hombre" para los hombres [risa]. Sarai, dará cuenta de la identidad de género como un constructo cultural y no como una estructura natural y ya dada. Pero también notará la ambivalencia que trae el cuestionamiento de la naturalización de los sexos y del género.

105 *Ibid.* p. 28.

106 *Ibid.* p. 29.

Horacio, en su narración, reproducirá la identidad de género sobre la cual construyó su subjetividad. Sin embargo, a partir de las constantes interpelaciones de las normas las fue resignificado:

Horacio: -Supongo que hay como algunas ideas de lo que es ser hombre con las que no estoy de acuerdo, pero hay algunas otras, con las que, no sé, por que precisamente lo que intento yo como al vivir esto de ser hombre es no caer en algunas como ideas difundidas de lo que es ser hombre, como ser agresivo, ser violento, el uso de fuerza, y además, por ejemplo nunca he hecho mucho deporte, estas ideas, pero al fin de cuentas si termina siendo... algunas cosas como, las platicas con mis amigos son distintas cuando estás con hombres y hablas de otras cosas cuando estas con mujeres, por ejemplo.

Por otro lado, Horacio dará cuenta que los cuerpos, al no adecuarse estrictamente con las normas establecidas, se les excluye sin ser por completo cuerpos abyectos. No se encuentran en los límites normativos pero si se les relega de aquello que es lo considerado como aceptado, real y verdadero:

Horacio: -[...] Soy hombre pero siempre he sido mucho más bajito que el resto de los hombres, mucho más chaparrito, mucho más flaco y con lentes y era como la idea de hombre grande, fuerte y esto no, como que simplemente yo no cumplía esos estándares de hombre, entonces si hubo momentos en los que como que yo sentía esta agresión ¿no? Contra mi y era como de... al hacer deportes no podía hacer deportes de la misma manera que mis compañeros ¿no? O cosas por el estilo, pero, poco a poco fui como haciendo las paces con eso y pues entendiendo como que, justamente entendiendo, tal vez eso contribuyo mucho a cambiar mi idea de lo que es ser hombre ¿no? Y no casarme tan de lleno con estas ideas, no sé si de haber sido distinto mi cuerpo, por ejemplo hubiera, tal vez, estado más susceptible a apropiarme de estas ideas, pero, al no serlo bueno pues, pa' empezar no me convenía ¿no? [risas].

El acto performativo es claro en tanto que la constante repetición de las normas lleva a la resignificación de las mismas, es por eso que Horacio dice: “tal vez eso contribuyó mucho a cambiar mi idea de lo que es ser hombre ¿no? Y no casarme tan de lleno con estas ideas.”

Se verá al cuerpo como constructo socio-histórico, es decir, que se encuentra atravesado por la cultura, y juega un papel en las prácticas, ya que es sobre el cuerpo que se interpelan constantemente las representaciones sociales. Es en el cuerpo donde se producen significados e identidades, normas sobre las cuales se materializan los cuerpos y se construyen subjetividades.

Sin embargo, al ser una construcción cultural y por ende histórica y social, habrá que colocarlo en relación con el proceso de individualización en las sociedades occidentales actuales, el cuerpo es de esta manera, uno de los sustentos de la identidad moderna.

Es el cuerpo el que se mueve en la realidad social, se podría decir que son los cuerpos los que actúan, pero lo hacen reguladamente ya que encarnan todas las estructuras sociales, los cuerpos expresan pero también se encuentran condicionados a las condiciones históricas, culturales, políticas y sociales: “(...) las personas han aprendido a llevar, sentir y andar con su cuerpo dependiendo de sus condiciones histórico-sociales y biográficas<sup>107</sup>”.<sup>108</sup> El cuerpo incorpora todas estas estructuras y las reproduce dentro de experiencias o situaciones. Es así que los cuerpos son, como dice Bourdieu, *cuerpos socialmente diferenciados*; es decir que se encuentran determinados por aquellos discursos de la modernidad.

Por lo tanto, los cuerpos tienen un sentido y significado social, y al mismo tiempo producen significados, producen las mismas representaciones sociales ya interpeladas, a partir de la repetición de las mismas. ya que sobre éste se estructura la acción, las emociones y los pensamientos: “El cuerpo se contempla con una visión amplia así. (...) incluye aspectos biológicos, pero va más allá para extenderse a los significados y simbolismos que este tiene en la cultura occidental: se relaciona con los deseos, las frustraciones, los anhelos y la historia individual tejida en la interacción con los otros.<sup>109</sup>”

### 2.3 LA CONSTANTE DECISIÓN DEL AMOR Y LA FUERZA EMOCIONAL DEL ENAMORAMIENTO

Es preciso colocar de nuevo en el centro de la discusión al amor romántico y su relación con la cultura y el género. Regresemos a la concepción discursiva que se ha dado del amor romántico como una forma específica de relación social, en tanto que es vivida directamente por agentes corpóreos, materializados y generizados. Pensado como una relación erótico-afectiva que se da entre dos personas, que se da de formas excepcionales y que contiene en sí una fuerza emocional incompara-

107 Por biográfico se da a entender las vivencias personales. Experiencias de vida propias de las y los sujetos que se encuentran en la vida cotidiana.

108 Miguel Ángel Aguilar, Paula Soto Villagrán; coord., *Cuerpos, espacios y emociones. Aproximaciones desde las ciencias sociales*, UAM/PORRUA, 2013. p. 21.

109 Fanny. C. Urrea Mora. “El cuerpo de las mujeres gestantes: un diálogo entre la bioética y el género”, en *Revista Colombiana de Bioética*, Vol.7, num.1, Universidad del Bosque, Bogotá, 2012. p. 98.

ble con otro tipo de relación social, configurándose como sagrado<sup>110</sup>. Cabe señalar que, aunque la noción de la monogamia y la heterosexualidad han sido cuestionada ya a través de la historia siguen siendo normas sociales prevalecientes en la actualidad y lo polígamo, homosexual u otras identidades sexuales siguen construyéndose como lo abyecto. Lo que separa al amor romántico de cualquier otra práctica es su carácter excepcional y de sacralidad.

Habrá que pensar en este discurso en clave de prácticas sociales, porque su discursividad no existe fuera de las mismas, al mismo tiempo que son los cuerpos materializados y generizados los que reproducirán el discurso y las normas que conlleva.

Eva Illouz, relacionando la cultura con el amor, dirá: “Así, la cultura sería un conjunto de significados compartidos, pero no sólo eso, sino también un medio para conservar y reproducir las estructuras de poder, exclusión y desigualdad. Por lo tanto, a fin de relacionar el amor con la cultura en el contexto del capitalismo tardío, hace falta entender de qué manera éste une y separa, vincula y divide al mismo tiempo.<sup>111</sup>”

El amor romántico como práctica cultural, pensando en las prácticas como las reproducciones de las representaciones simbólicas y sus normas reguladoras, será la repetición y reproducción de aquellas representaciones interpeladas en los agentes, en los cuerpos sociales, permitiendo una experiencia inmediata entre actores, que se encuentran dentro de una relación específica, es decir, dentro de una relación amorosa.

Habrá que hacer una aclaración, si toda práctica depende de la repetición de las formas simbólicas, representaciones sociales y sus normas reguladoras, y si todas éstas dependen de las mismas relaciones sociales, entonces no hay forma de que toda práctica cultural no sea social.

Esta práctica cultural y por ende social, se encuentra organizada por significados y símbolos sobre los cuales se hace inteligible la experiencia y las emociones producidas en ésta, debido a que la cultura brinda todos esos símbolos y conocimiento; ya sea en imágenes, lenguaje, etcétera, que nos sirve para configurar pautas de acción y poder hacer inteligibles las situaciones, interacciones y emociones.

Con respecto a la centralidad del amor romántico en la vida social, Eva Illouz

110 Ya se ha mencionado en el apartado 2.5 el carácter excepcional del amor romántico, además de que se profundizará sobre el tema en los siguientes párrafos y apartados del capítulo III.

111 Eva Illouz. *Op. cit.* p. 24.

dirá que el amor puede ser disruptivo desde su vivencia *intersubjetiva*, pero al mismo tiempo se encuentra determinado culturalmente. Los actores realizan sus experiencias amorosas en torno a la discursividad del amor romántico en occidente, viven la experiencia romántica pero utilizando aquellos recursos culturales sobre los cuales se hace perceptible el amor romántico. Se viven situaciones, que en cierto sentido, la han construido otros en la vida social.

Aquello llamado por Illouz como *yo romántico*, ese agente que vive las experiencias amorosas, se encuentra atravesado por la modernidad y sus elementos culturales y discursivos. De esta manera, así como ya se había dicho que ningún acto se realiza por voluntad sino que se encuentra atravesado por las representaciones sociales interpeladas, la *voluntad romántica* en la actualidad, entonces, estará constreñida en los discursos y formas simbólicas de la modernidad y su radicalización en la actualidad. Así, como producto de los procesos de individualización, se configurará el amor romántico como elección individual, en donde los agentes por voluntad propia buscan y eligen las relaciones amorosas en las cuales se quieren ver inmersos.

Hay modos de vivir las relaciones amorosas, las formas de hacerlo en la actualidad se debe a los mismos procesos de la modernidad en occidente, sobre la cual los cuerpos materializados, constreñidos y posibilitados por las representaciones sociales y normas reguladoras, organizan su actuar y su sentir con respecto a estas estructuras sociales y procesos modernos.

Como parte de la producción discursiva del amor romántico en tanto elección personal, pero al mismo tiempo como fuerza emocional única y sagrada, se encuentran las novelas románticas, la televisión y el cine. Expresiones culturales que reproducen al mismo discurso y que permiten la interpelación de las representaciones simbólicas sobre el amor dentro de los cuerpos sociales y sus prácticas en la vida cotidiana. Producen normas del amor, dictan el cómo amar, a quién amar y bajo qué condiciones hacerlo.

La construcción de los cuerpos sociales a partir de las representaciones sociales brindadas en esa modernidad radicalizada que configura la actualidad se dará en todos los ámbitos: “La configuración del yo moderno es al mismo tiempo de naturaleza emocional y económica, romántica y racional.”<sup>112</sup> Si esta transformación es de tal complejidad, entonces, la elección de pareja, el establecimiento de tal relación, implica una decisión emocional, económica, racional. Por lo tanto, Illouz nos dirá que existe una relación estrecha entre el amor, lo económico, lo político y como ya se había dicho, con lo cultural, en tanto que el amor romántico es social.

112 Eva Illouz, *Por qué duele el amor*. Op. cit. p. 20

Entonces, lo cultural, aquel ideal del amor romántico configura la biografía y el *yo emocional* de los individuos.

Parece ser que el amor romántico se construye como una decisión individual, racional, sobre la cual se relacionan dos actores en dentro del ámbito privado, sin que sea necesaria su legitimización pública e institucional por medio del matrimonio. Sin embargo, será también contradicción de esto, al pensarse como fuerza emocional, experiencia única y sagrada, naturalizándose al colocarse por encima de la elección y voluntad individual. El amor romántico se construye así como ambivalente y contradictorio, en tanto que busca la constante elección y, por otro lado, se inscribe como destino no calculado ni mucho menos elegido; esta ambivalencia es producto de la intensificación de los procesos de civilización en occidente, los cuales hacen de toda relación una constante elección, cargada de incertidumbre y ambivalencia. Ronald Barthes, en su libro *Fragments de un discurso amoroso* (1982), dirá:

Por una lógica singular, el sujeto amoroso percibe al otro como un todo (a semejanza del parís otoñal) y, al mismo tiempo, ese Todo le parece adoptar un remanente, que él no puede expresar. Es todo el otro quien produce en él una visión estética: le loa su perfección; se vanagloria de haberlo elegido perfecto; imagina que el otro quiere ser amado, como él mismo querría serlo, no por tal o cual de sus cualidades sino por todo.<sup>113</sup>

Este discurso será promovido culturalmente a través de todos sus medios simbólicos, reproduciendo al amor romántico como pasión, con momentos exacerbados de emociones y sentimientos, y al mismo tiempo yuxtaponerlo con la idea de la elección racional. Dichas contradicciones son interpeladas por los agentes dentro de sus prácticas sociales, lo cual se expresará en sus mismas relaciones amorosas. Es interesante ver como se muestra lo dicho en las nociones que tienen los entrevistados acerca del amor, en donde, por un lado se ve a las relaciones amorosas como un proyecto racional, de elección por las dos partes:

Entrevistadora: -¿Ahorita qué es el amor para ti?

Horacio: -Es...como un proyecto de compartir tu vida con alguien y construir una vida juntos [...] no se trata sólo de compartir tu vida con alguien sino de construir vida también ¿no? no es compartir lo que ya eres, lo que ya tienes, sino que además complementar eso que eres, y que tienes con lo que van construyendo juntos ¿no?

Sarai: -A mí siempre me enseñaron que el amor era dos personas que están juntas porque quieren estarlo [...] y que es algo que se tiene que construir todos los días.

113 Ronald Barthes, *Fragments de un discurso amoroso*, Siglo XXI Editores, 2a edición, México, 2011. p. 32.

[...] lo que yo aprendí del amor [...] son dos personas que están juntas, porque quieren estar juntas y que aparte se respetan y se quieren. Brenda: -parece que es más decisión propia, más fuerza de voluntad, más de verdad querer hacer las cosas, con mucho más esfuerzo de tu parte, que dejar que solo el amor haga lo que tiene que hacer, el amor no hace cosas, no hace lo que tiene que hacer, bueno yo pienso, tu... tu eres la que hace que funcione y son dos personas las que tiene que hacer que funcione." "[El amor] es cuando [...] deciden caminar juntos en la vida, cada quien con sus diferencias, y cada quien haciendo sus cosas, pero acompañados de alguien más que los va a estar acompañando en todo aquello que quieran lograr, entonces este apoyo siempre te va a traer [...] bienestar, y también te va a traer felicidad, el saber que alguien esta apoyándote y también para la otra persona. Entonces, si encuentras a alguien que [...] piensa o que tiene objetivos muy parecidos a los tuyos y además le interesas físicamente y te gusta el físicamente, me parece más como una decisión, de yo decido que tu eres [...] una persona muy valiosa que además es buena persona... y además siento atracción hacia ti, y tu hacia mi, entonces porque no llevar una vida juntos, creo que eso es más el amor.

Gustavo: -[El amor es] la decisión de nombrar eso que se siente por una persona. [...] Se decide que incluso si esa cosa varia, si eso que se siente puede variar, uno va a seguir decidiendo que esa relación es amor.

Pero al mismo tiempo, se ven a las relaciones amorosas construidas a partir de una emoción:

Sarai: -[...] el amor en una relación, para mí es [...] estar con una persona, con la que puedes compartir todo, [...] puedes estar [...] desnuda en el sentido figurativo de la palabra con esa persona y [...] puedes hacerlo estando seguro y confiado, [...] es sentirte seguro con alguien [...] y también saber que esa persona se siente segura contigo, o sea, porque el sentimiento de reciprocidad es súper importante [...] creo que más allá de [...] la interacción física que pueda haber, es una interacción emocional muy grande que tu [...] estas apostando todo ¿no? [...] que te deja [...] sin defensas [...] emocionales.

Brenda: -al principio lo pensaba [al amor] como algo muy dado, en este sentido en el que encontraste a alguien y sentiste este enamoramiento del que te hable, pues lo sentimos mucho, entonces encontraste a alguien y sentiste eso, y el también lo sintió por ti y ya.

Eva Illouz hablará del amor romántico como aquel *proyecto utópico* como sagrado; fuerza emocional extraordinaria que escapa de toda elección. Estas características

le van a dar el carácter disruptivo al amor romántico con respecto a la lógica de las sociedades modernas occidentales, centradas en la constante elección y decisión:

(...) el poder tenaz del amor puede explicarse, al menos en parte, por el hecho de que constituye un punto privilegiado para la experiencia de la utopía. En las sociedades capitalistas, el amor contiene una dimensión utópica que no puede reducirse con tanta facilidad a la idea de falsa “conciencia” ni al supuesto poder de la ideología para encauzar el deseo. Por el contrario, los anhelos utópicos que constituyen el núcleo del amor romántico presentan una afinidad profunda con la experiencia de lo sagrado.<sup>114</sup>

La característica fundamental del amor romántico como sagrado y como fuerza emocional extraordinaria será lo que coloque a como un evento cuasi único. Erich Fromm dirá: “El amor es un poder activo en el hombre; un poder que atraviesa las barreras que separan al hombre de sus semejantes y lo une a los demás; el amor lo capacita para superar su sentimiento de aislamiento y separabilidad, y no obstante le permite ser él mismo, mantener su integridad. En el amor se da la paradoja de dos seres que se convierten en uno y, no obstante, siguen siendo dos<sup>115</sup>”.

El amor romántico sigue siendo visto como un fenómeno sagrado (producto de la religión cristiana). Esta forma de ver al amor romántico como una fuerza extraordinaria y valor supremo lo hace ser un proyecto utópico que intenta contradecir al capitalismo, sin embargo, en tanto discurso y producto cultural, en su seno encontramos los valores de la vida moderna y por ende capitalista; la idea de la libertad, la elección propia y el individualismo, nos muestran el proceso de secularización del amor romántico con respecto a su legitimidad otorgada en el matrimonio, así como un proceso de individualización dentro del mismo discurso en tanto que se coloca como una elección individual, altruista, gratuita, de individuos que se eligen racionalmente para compartir su individualidad sin abandonarla: “(...) en el nivel de la representación simbólica el amor romántico articula un *modelo utópico* y un *anhelo* de soberanía del individuo por sobre los intereses del grupo y a menudo en contra de ellos.”<sup>116</sup>

El amor romántico coloca a los sentimientos como el centro de la vida en un mundo moderno sustentado en lo racional, y al mismo tiempo, también se colocará como elección de los participantes, en donde se exalta la individualidad. Sin embargo, se propondrá que la noción del *enamoramiento*, permite regular la ambivalencia de la discursividad del amor romántico. Elemento del mismo discurso que

114 Eva Illouz, *El consumo de la utopía romántica... Op. cit.* p. 26.

115 Erich Fromm, *El arte de amar; una investigación sobre la naturaleza del amor*. Ediciones Paidós, México, 1997. p. 30.

116 Eva Illouz. *Op. cit.* p. 27-28.

funcionará como norma reguladora de las prácticas sociales, colocándose como aquel elemento esencial en donde se produce esa fuerza emocional necesaria para que pueda existir el amor como proyecto de pareja, construido por la decisión de los participantes: Amar y estar enamorado tienen relaciones difíciles: puesto que, si es verdad que estar enamorado no se parece a ninguna otra cosa (una gota de estar-enamorado diluida en una vaga relación amistosa la colorea vivamente, la hace incomparable: sé de inmediato que en mi relación con X..., o con Y..., por más prudente que me contenga, existe el estar-enamorado), es verdad también que en el estar-enamorado existe el amor: quiero asir ferozmente, pero también sé dar activamente.<sup>117</sup>

Los entrevistados dicen al respecto: Horacio: - Enamorarte ya es [...] ponerle el nombre de amor a esa atracción ya es otra cosa, ya es un nivel mucho más profundo, y más intenso de una atracción, pero entre enamorarse y amar a alguien, tal vez no sea tan clara la diferencia porque justo amar al alguien, podría decir de entrada que enamorarse es como ese primer momento en el que construyes tu sentimiento de amor hacia alguien más, pero ya que estas en una relación amorosa te das cuenta que ese proceso nunca acaba ¿no?, no es nada más al principio de construir, empezar a amar a alguien ¿no?, y llegar a amar a alguien, sino que todo el tiempo tienes que estar construyendo ese sentimiento de amor, entonces, para mí no es una distinción muy clara entre enamorarte y amar a alguien, porque amar a alguien es como enamorarte constantemente.

Gustavo: -[...] creo que pueden ser etapas del mismo proceso [...] enamorarse para mí es como...el proceso de... donde pasas de no amar a nadie a amarlo; [aunque] tengo conciencia de que el entendido en general es que enamorarse [...] es el sentir bonito de la relación donde de pronto explota un sentimiento ahí y, amar es [un] compromiso a largo plazo... pero para mí es simplemente como, ese tránsito del no amar a alguien, a amar.

Brenda: - Creo que enamorarse es más [...] la emoción física, [...] la adrenalina y la emoción todo el tiempo ¿no? o justo piensas en esa persona y sientes las mariposas todo esto. Pero ya amar es, a lo mejor no lo ves y sientes las mariposas que sentiste cuando te enamoraste, no es igual, pero... la tranquilidad que te da... ver a alguien y abrazar a alguien cuando ya lo amas, es algo que el enamoramiento nunca te va a dar. En ese sentido sí, si creo son diferentes.

El enamoramiento será esa fuerza emocional extraordinaria que llegará a su consumación en el amor, aquel proyecto que se construye entre los enamorados, por medio de la elección y decisión individual. El amor romántico será así, esa relación constante entre enamoramiento y amor; será un proceso siempre en construcción por medio de la correspondencia constante entre la emoción extraordinaria y la

117 Roland Barthes. *Op. cit.* p. 164.

decisión racional. Es una relación dialéctica, configurados en un mismo discurso y conformándolo, el del amor romántico; se interpelan como normas reguladoras que permiten la posibilidad de la experiencia amorosa, relación que reproducirá las mismas normas a partir de su repetición en la misma experiencia. Se supone, así, que es esta constante relación entre enamoramiento y amor lo que le dará cierta coherencia a la discursividad del amor romántico ambivalente y contradictoria.

#### 2.4 EL AMOR ROMÁNTICO: PRÁCTICA CULTURAL IMBRICADA EN EL GÉNERO

Si toda existencia social de los cuerpos depende de la materialización de la identidad de género con sus normas reguladoras, las cuales constriñen y posibilitan la existencia de los agentes y su actuar; si el género son representaciones simbólicas que constituyen continuamente a todos los cuerpos, entonces, es imposible no ver al amor romántico atravesado por el género. El amor romántico como discurso y cultura sólo se ve posibilitado a través de su reproducción en las prácticas sociales, prácticas realizadas por cuerpos sociales, materializados ya por esas representaciones simbólicas que configuran el significado del amor. Así, pensando en el amor romántico como producto de toda práctica social, no habrá forma de separarlo de la identidad de género.

Son las mismas normas reguladoras del género las que, en su interpelación, configuran ciertas normas emocionales para hombres y mujeres, dejando a las mujeres como los *objetos del amor*, en tanto que son ellas las que tiene que apreciar, admirar y amar al hombre. Marcela Lagarde nos dice en su libro *“Claves feministas para la negociación del amor”*: “Para las mujeres el amor es definitorio de su identidad de género. Para las mujeres, el amor no es sólo una experiencia posible, es la experiencia que nos define. (...) Hemos sido construidas por una cultura que coloca el amor en el centro de nuestra identidad”<sup>118</sup>.

Por otro lado, los hombres han sido colocados como los seres racionales que viven en lo público y trabajan para mantener el hogar. El ser hombre no viene de la mano con la vida emocional ni la expresión de sus vidas afectivas. De esta manera, el género se construye a partir de la diferencia y la exclusión. Todas esas características atribuidas a los hombres no se encuentran en las mujeres, al mismo tiempo de que lo que es y hace una mujer no pertenece al ámbito masculino: “lo que hacen las mujeres es interpretado siempre como lo femenino y lo que hacen los hombres es interpretado siempre como masculino.”<sup>119</sup>

118 Marcela Lagarde, *Claves feministas para la negociación en el amor*, Puntos de encuentro, Managua, 2001. p. 12.

119 Teresa Valdés Olavarría (eds), *Masculinidad/es. Poder y crisis*, Isis/Flacso, Chile, 1997. p. 18.

A las mujeres se les colocó como seres sentimentales, pertenecientes al ámbito privado; esto en la experiencia del amor romántico se expresa con la idea de complementariedad. Las mujeres forman parte de la experiencia como periferia, en ellas no se encuentra la plenitud sino es a lado de un hombre que las complementa. Los dos juntos, hombre y mujer, configuran la totalidad de la vida moderna, es la conjunción de la vida privada con la pública y la razón con el sentimiento, poniendo como preponderantes los códigos masculinos.

Si las normas de género interpelan a todos los cuerpos, conformando identidades y subjetividades, entonces, el amor romántico como discurso expresado en las mismas prácticas se encuentra constreñido y posibilitado por las mismas normas reguladoras del género. Y así como las mujeres tienen que ser serviles a la pareja, agradecidas y cariñosas, los hombres deben de ser calculadores, racionales y proveer económicamente a su pareja. De esta manera, se coloca a la mujer como aquellos cuerpos que dependen del amor y a los hombres como aquellos deciden amar y alimentar la relación:

Para ser un hombre de carácter hay que dar muestras de valor, fría racionalidad y agresividad disciplinada. La feminidad, por su parte, exige amabilidad, compasión y alegría. La jerarquía social que producen las divisiones de género contiene divisiones emocionales implícitas, sin las cuales hombres y mujeres no reproducirían sus roles e identidades. Esas divisiones, a su vez, producen jerarquías emocionales, según las cuales la racionalidad fría por lo general se considera más confiable, objetiva y profesional que la compasión.<sup>120</sup>

El amor romántico es, entonces, una práctica cultural que no sólo coloca como diferentes a las mujeres con respecto a los hombres sino que, al mismo tiempo, subordina a las primeras por debajo de los segundos. Esta práctica ubica a la mujer como sumisa, y bajo este supuesto la mujer ama su sumisión: “De hecho, en la esfera amorosa, los hombres y las mujeres siguen poniendo en acto las divisiones profundas que caracterizan sus respectivas identidades. Como señala Simone de Beauvoir, incluso en el acto amoroso los varones retienen su soberanía, mientras que las mujeres tienden a entregarse y abandonarse.<sup>121</sup>”

Según Illouz, Shulamith Firestone llega más lejos y coloca al poder masculino como producto del amor que las mujeres les otorgan, este amor es la fuente y la base de su ejercicio del poder, y si esto es así, entonces, la dominación del hombre sobre la mujer radica en el amor mismo. En esta investigación el amor romántico, se ve como aquello que oculta la división de género y, al mismo tiempo lo posibilita.

120 Eva Illouz, *Intimidades...* Op. cit. p. 16.

121 Eva Illouz, *Por qué duele...* Op. cit. p. 14.

Son los hombres los sujetos del amor, aquellos que lo viven y, son éstos los que definen los objetos amados, construyendo así desigualdades de género dentro de la experiencia amorosa: “(...) el poder masculino es tal porque las jerarquías y desigualdades de género se desarrollan y reproducen en la manifestación y la experiencia de los sentimientos románticos y, a la vez, dichos sentimientos sustentan otras diferencias de poder más amplias en materia económica y política.<sup>122</sup>”

Por otro lado, el cuerpo se ve vinculado, de la misma forma, con las *relaciones asimétricas de género*. El cuerpo de las mujeres, por lo tanto, es relacionado con la maternidad, la belleza y el deseo sexual. Por su parte el cuerpo de los hombres se encuentra relacionado con la fortaleza, la virilidad, y el trabajo. Así, se constriñe a la mujer a la reproducción y como objeto sexual, cosificándoles, mientras que al hombre se le condiciona como el protector y el proveedor o sustentador de la familia. Se encuentran como cuerpos excluyentes pero complementarios el uno con el otro.

Esta configuración social de los cuerpos tiene su reflejo en las experiencias amorosas y en la concepción del amor romántico. Bajo estas ideas del cuerpo y sus diferencias, hombres y mujeres asumen ciertos roles y funciones dentro de sus relaciones amorosas y de pareja. La idea de la complementariedad se encuentra incrustada en discursividad del amor romántico, en tanto que se trata la unión hombre/mujer como diferentes, con cuerpos diferentes, necesidades diferentes y roles diferentes; logrando la unión de mundos excluyentes como lo son el mundo de lo masculino y lo femenino; reproduciendo así, la noción del amor como evento único dentro del cual, imbrican lo masculino y lo femenino, aquello construido en el género como binario, diferentes y excluyentes entre sí.

## 2.5 CONCLUSIONES

Pensar en el amor romántico como cultura, lenguaje y discurso pero que no sólo se interpela en los cuerpos sociales sino que depende de qué estos dentro de prácticas sociales reproduzcan esas estructuras ya asumidas. Eso permitirá poner énfasis en este elemento constructor y de aquellos discursos. Son los actores los que, dentro de sus prácticas sociales, realizarán las experiencias, por lo que toda experiencia se encuentra, atravesada por el mundo social, la cultura y sus símbolos de significado sobre el mundo.

Habrá que pensar a la experiencia, entonces, no como algo ya dado, existente en sí misma, sino que es estructurada socialmente. Es cierto, la experiencia es

122 Eva Illouz. *Loc. cit.*

vivida por los actores, éstos la configuran, pero ésta se realiza en la interacción social y se ve atravesada por todas esas formas culturales existentes en lo social y reproducida por los individuos; y aún así la experiencia sigue siendo propia de los actores sociales. Teresa de Lauretis dice:

La experiencia (ella escribe) es el proceso por el cual se construye la subjetividad para todos los seres sociales. A través de ese proceso, uno se ubica o es ubicado en la realidad social y de ese modo percibe y comprende como subjetivas (referidas a y originadas en uno mismo) esas relaciones –materiales, económicas e interpersonales- que de hecho son sociales y, en una perspectiva más amplia, históricas.<sup>123</sup>

Así se puede ver a la experiencia como un proceso de construcción los actores, ubicando sus posiciones, producción de conocimientos, pensamientos, acciones y sentimientos. Las experiencias, implican entonces, la articulación de las y los actores con la realidad social, es la vivencia de tales realidades y esto incluye al sujeto involucrado en su totalidad como ser pensante y sintiente envuelto en las estructuras sociales. Entonces, hay en el proceso de la experiencia, una articulación de lo que se vive y se siente con el lenguaje y la cultura. La *expresión narrativa* sirve como herramienta para darle sentido a lo vivido corporalmente; con la configuración de la experiencia y de sus posibles narrativas los actores clasifican eso indistinto y lo colocan en lo colectivo.

Habría que adoptar la noción de experiencia, al igual que lo ha hecho ya el feminismo, para poder dar cuenta de la situación de las mujeres dentro de ciertos ámbitos culturales y discursivos que constriñen su experiencia. Los símbolos culturales se encuentran masculinizados, produciendo una serie de discursos que subordinan a la mujer con respecto al hombre por su condición femenina. La cultura enmarca así condiciones políticas y de poder que colocan a la mujer y a su experiencia en formas periféricas a las experiencias de los hombres. La experiencia se ve marcada, también, por estos ámbitos culturales de dominación, segregación y de lucha de poder, de género o de clase, que colocan a la experiencia demarcada por discursos dominantes:

Las maneras en las que, la política organiza e interpreta la experiencia –las maneras en las que la identidad es un terreno disputado, el sitio de múltiples y conflictivos reclamos, de nuevo en palabras de Riley, “enmascara la probabilidad de que... (las experiencias) se les han acreditado a las mujeres no en virtud de su feminidad solamente, sino como marcas de dominación, natural o política”. Y

.....  
123 Teresa de Lauretis, *Alice Doesn't*, Indiana University Press, Bloomington, 1984, capítulo 6, “semiotics and experience” P.159, en Joan W Scott, “Experiencia”, en, Judith Butler y Joan W. Scott, *Feminist theorize the political*. Routledge Inc. 1991. p. 53.

yo añadiría también que enmascara el carácter necesariamente discursivo de estas experiencias.<sup>124</sup>

Así, la identidad de las y los actores sociales se configura a través de experiencias, constreñidas culturalmente y discursivamente. La construcción de las identidades, como algo aprendido por los sujetos y no dado, se encuentra atravesada por los discursos que los individuos tienen a la mano, generalmente los discursos dominantes. Entonces hay una relación recíproca entre el lenguaje y la experiencia.

Toda experiencia contiene en sí misma el colectivo social. Podríamos decir, en términos durkhemianos, que contiene la conciencia colectiva; que las personas interpreten de forma diferente las experiencias vividas o que las experiencias sociales se vivan en los cuerpos no quiere decir que las experiencias sean individuales o se encuentren en el ámbito privado sino que:

Toda experiencia se encuentra contenida por las instituciones y organizada en ellas, ya se trate de la internación de una persona enferma en un hospital, de la mala conducta de un adolescente en la escuela o del enojo de una mujer frustrada con su familia. Asimismo, las experiencias siempre presentan formas, intensidades y texturas que emanan del modo en que las instituciones estructuran la vida social.<sup>125</sup>

Para que la experiencia resulte perceptible y clara tiene que ir de acuerdo con ciertos elementos culturales que ya han sido establecidos en el pasado por otros situados culturalmente, configurando ciertos *modelos interpretativos*, reconocidos por todo el colectivo, sobre los cuales uno configura y reconfigura su acción dentro de un contexto situacional e histórico específicos. Entonces, las experiencias vividas por los individuos están mediadas por la sociedad y dependen de lo que esté permitido o aceptado hacer por la misma sociedad y el lenguaje. Claro que la experiencia es vivida por los actores, pero éstos se encuentran atravesados por lo social.

Al mismo tiempo el proceso de individualización es parte del proyecto moderno, sobre el cual se pone al individuo y a sus formas psicológicas como elementos fundamentales para el desarrollo de su vida y por ende su vida romántica. Esto coloca a la experiencia vivida por los individuos como producto de la psique individual de cada uno, lo que da a entender que la relevancia de lo psicológico en la vida de las mujeres y hombres es producto social.

El interés del análisis radica aquí, si el amor romántico como discurso y forma cultural sólo puede existir a partir de su producción, reproducción y resigni-

---

124 *Ibid.* p. 61.

125 Eva Illouz, *Por qué duele...* Op. cit. p. 25.

ficación en las prácticas sociales, en las cuales, los actores no sólo son receptores de las representaciones sociales ya interpeladas sino que, al repetir las, las reinterpretan, reposicionando las normas, entonces, habrá que poner énfasis no sólo en las prácticas sociales como producto mismo del entramado cultural y discursivo, sino también habrá que pensarlas en su carácter de agencia, posible a ser visto si se le da centralidad a los actos producidos en las interacciones sociales. Así, habrá que colocar al amor romántico dentro del ámbito de las interacciones cara-cara, presenciales; pensando no sólo su discursividad sino también en sus expresiones dentro de las interacciones, visto como experiencia romántica.



## CAPÍTULO III

El amor como experiencia constructora y configuradora de afectividades. La teoría de rituales de interacción (TRI) y la sociología de las emociones como sustentos del análisis sobre el amor romántico.

### 3.1 INTRODUCCIÓN. IMPORTANCIA DE LOS ACTORES SOCIALES Y DE LA INTERACCIÓN SOCIAL PARA COMPRENDER Y EXPLICAR LA EXPERIENCIA AMOROSA

Como ya se ha desarrollado a lo largo del trabajo, existe una estrecha relación entre el lenguaje-discurso-cultura en tanto que son órdenes sociales que le dan sentido a la realidad; es una construcción de la realidad a partir de nuestros modelos conceptuales e interpretativos en donde, sólo a partir de éstos, podemos darle un significado a nuestro pensamiento y nuestra acción ¿pero hasta qué punto el individuo tiene la elección de crear su propio universo de sentido y significado? Berger y Luckmann dirán al respecto:

En realidad, no puedo existir en la vida cotidiana sin interactuar y comunicarme continuamente con otros. Sé que mi actitud natural para con este mundo corresponde a la actitud natural de otros, que también ellos aceptan las objetivaciones por las cuales este mundo se ordena, que también ellos organizan este mundo en torno de “aquí y ahora” de su estar en él y se proponen actuar en él. (...) sé que hay una correspondencia continua entre mis significados y sus significados en este mundo, que compartimos un sentido común de la realidad de éste.<sup>126</sup>

Los órdenes sociales y sus representaciones sociales están organizados en un *aquí* y en un *ahora*, es decir que, se encuentran situados dentro de un espacio y tiempo, sobre los cuales se construye la vida cotidiana.

.....  
<sup>126</sup> Peter Berger L. y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2003. p. 39.

Sin embargo, como ya se había dado a notar, la existencia social de los cuerpos como sociales se da a partir de la interpelación de las representaciones sociales, culturales y discursivas. Los actores sólo pueden ser pensados como tales a partir de su materialización con respecto a los órdenes sociales que permiten la inteligibilidad de las cosas. De no ser así, no existiría la posibilidad de que las y los actores sean reconocidos como tales. Hay que recordar también que toda subjetividad e identidad se encuentra mediada y posibilitada por las normas reguladoras de los órdenes sociales, en donde aquellas primeras representaciones sociales constitutivas que interpelan a los cuerpos son las normas del género.

Todas estas representaciones culturales y de lenguaje constriñen su posibilidad de existir a partir de las prácticas sociales, sobre las cuales se producen, reproducen, resignifican y, en su resignificación, toda norma y orden social es susceptible de ser transformado. Por lo tanto, es imposible pensar en un “yo” como anterior de toda práctica social, ya que todo cuerpo encarna en sí las representaciones sociales. En esta investigación hay una relación constante entre las estructuras sociales y las prácticas sociales producidas por los actores, en donde éstos se encuentran atravesados por los órdenes sociales pero al mismo tiempo es a través de sus prácticas sobre las que producen, reproducen y reestructuran esas mismos órdenes de inteligibilidad.

De tal forma que Schütz, Berger y Luckman hablarán de *el mundo de la vida cotidiana*. No habrá un análisis de dicha tradición sociológica, pero si se tomarán ciertos elementos teóricos de ésta para poder pensar y colocar al amor romántico no sólo como forma estructural sino también como producto de las interacciones sociales que se dan en el ámbito de lo cotidiano: colocarlo como experiencia, actos que son reproducidos, revisados, reconfigurados y consolidados a través del tiempo. Experiencias producidas por sujetas y sujetos, los cuales reproducen todos los órdenes sociales, sus condiciones históricas, los discursos, la cultura, identidades, etcétera. Es esta tradición la que permitirá ver la expresión corpórea de dichas representaciones sociales.

Será en los actos en donde se deposite, produzca y reproduzcan los discursos y la cultura. Por ende, es en los cuerpos materializados ya por los órdenes sociales, donde se expresa toda norma regulada, ya sean las del género, ya sean las del amor romántico. Habrá así que pensar en los cuerpos sociales y sus actos constantes como *dramatizaciones* de esas representaciones sociales y sus normas. Los actos serán pensados como *actos constitutivos* y bajo su concepción *teatral*. Articularlos dentro del *performance* los colocará como: “Experiencia compartida y una acción colectiva.”<sup>127</sup> Así, los actos encarnarán la cultura, el lenguaje, discursos tales como

127 Judith Butler, *Actos performativos...* Op. cit. p. 306.

el género y el amor romántico, de tal manera que ningún acto puede ser colocado dentro del ámbito individual. “El acto que uno hace, el acto que uno ejecuta, es, en cierto sentido, un acto que ya fue llevado a cabo antes de que uno llegue al escenario.(...) un acto que ya estuvo ensayado, muy parecido a un libreto que sobrevive a los actores particulares que lo han utilizado, pero que requiere actores individuales para ser actualizado y reproducido una vez más como realidad.”<sup>128</sup>

De tal manera, estos actos ya actuados anteriormente, necesitarán de su repetición constante para reproducirse y reactualizarse. La acción social será vista, entonces, como un *performance repetido* sobre el cual se reproducirán y readaptarán las formas simbólicas culturales y discursivas. Esta ritualización dramática permitirá su legitimación como órdenes de sentido y su posible transformación: “(...) una acción social requiere de una *performance* repetida. Esta repetición es a la vez, reactuación y re-experimentación de un conjunto de significados ya socialmente establecidos; es la forma mundana y ritualizada de su legitimación.”<sup>129</sup> Esto dará cuenta del *performance* dentro del ámbito de la vida cotidiana, con dimensiones tanto temporales como colectivas.

La acción social como *performance* reproduce las mismas normas reguladoras de la cultura y los discursos como es el caso del género, sobre el cual, a partir de su performatividad dada en los cuerpos materializados y generizados, se reproduce aquella matriz heterosexual. Esta repetición y reproducción de toda norma reguladora se da debido a que, como ya se había visto, ningún actor social se encuentra como pre-cultural o pre-discursivo. Su existencia como ser social depende de aquellos órdenes sociales que hacen inteligible al mundo, de tal manera que toda acción se encuentra constreñida por los mismos órdenes sociales sobre los cuales se hace comprensible.

Los órdenes sociales al delimitar lo que es verdadero y real constriñen a su vez a todo acto social y todo *performance*, los cuales deberán de encontrarse dentro de aquellas delimitaciones. Habrá actos que se encuentren en el límite de lo real, pensados como ilusorios o falsos, pero como ya se había dicho, tales modalidades de acción social seguirán encontrándose dentro del entramado cultural y discursivo por el simple hecho de ser reconocidos como tales. Se encontrarán como excluidos, abyectos, en los límites de las estructuras, pero siempre adentro de estas, de no ser así, no serían posibles de ser conocidos y mucho menos actuados.

Esto no niega la composición de los actores sociales como agentes de acción, razonamiento e interpretación. Como ya se había dicho, no se piensa en los

128 Judith Butler. *Loc. cit.*

129 *Ibid.* p. 307.

cuerpos como meros receptores de estructuras fijas y determinantes; sino que los agentes actúan, piensan e interpretan sobre lo que ya está dado, dentro de un *espacio culturalmente restringido*.

Habrà que hacer acá una aclaración ante una problemática que se puede presentar debido a relación entre los actos y su expresión teatral o performativa. Si se habla de performance o teatro, generalmente, se lleva a relacionarlos con aquello que no es real sino que es ficción. Pero habrá que pensar en estas nociones dotadas de sentido debido a que se encuentran dentro de la cultura, el lenguaje y los discursos.

De tal manera, se colocará a todo acto u acción social como performativa, debido a que toda práctica se encuentra constreñida por los mismos órdenes sociales que le brindan sentido. Ningún acto puede ser posible de ser comprendido si no surge dentro de lo inteligible. Los actos performativos repetirán toda norma social que los constriñen y posibilitan, reproduciendo y legitimando toda representación simbólica encarnada, como los discursos de la modernidad, la identidad de género sustentada en un *sistema de heterosexualidad* sobre el cual se naturalizan los sexos e identidades heterosexuales, el discurso del amor romántico, etcétera. Sin embargo, son los mismos actos los que van a conformar los mismos órdenes y normas que los constriñen. Los actos, en tanto performativos, no son la mera expresión de aquellas formas simbólicas si no que toda significación cultural y discursiva se encontrará posibilitada como social por aquellos actos que configuran y legitimizan su existencia. Por eso, no son estructuras fijas sino que son producto de su constante ritualización mediante la acción social. Parte de esa performatividad de los actos se encuentra en que la repetición constante de los órdenes sociales y sus normas reguladoras no es una mera copia de un “original”, sino que en la repetición se encuentra la resignificación y la posible disrupción y reestructuración de aquellas formas simbólicas imperantes.

Será importante centrarnos en los actos como constructores de lo social y como aquello en donde se puede encontrar la posible reestructuración de los órdenes sociales creados, en primera instancia, por la misma sociedad actuando dentro de sí misma. Es la sociología comprensiva e interpretativa la que da pauta para pensar en la centralidad de los actos y así pensarlos como: “socialmente compartido[s] al mismo tiempo que históricamente constituido[s].”<sup>130</sup>

Se colocarán ciertas nociones de George Mead y Erving Goffman, que dieron pauta para pensar en los actos como producto social y configurador de lo social, dándole fuerza a la noción de la *interacción social*. Explicar elementos de sus teo-

130 *Ibid.* p. 313.

rías permitirá pensar al amor romántico no sólo como producción discursiva y cultural que constriñe a los individuos sino que también la interacción entre éstos produce y reproduce este discurso. Pensar al amor romántico en términos de la interacción permitirá verlo como producto de las relaciones sociales entre las y los sujetos. Así, podrá hablarse de la experiencia romántica.

Mead dirá: “El cuerpo no es un yo, como tal; solo se convierte en persona cuando ha desarrollado un espíritu dentro del contexto de la experiencia social.”<sup>131</sup> Estamos hablando, entonces, de la creación de todo individuo como un proceso social, mediado por el lenguaje: “Lo que el lenguaje parece expresar es una serie de símbolos que responden a cierto contenido mensurablemente idéntico en la experiencia de los distintos individuos. Si ha de haber comunicación como tal, el símbolo tiene que significar lo mismo para todos los individuos involucrados.”<sup>132</sup>

Cuando Mead habla del acto lo coloca como la unidad básica de análisis, es el eje central y por lo tanto es una totalidad, pero no es una totalidad cerrada y fija sino que es una articulación entre las partes, las cuales se relacionan todo el tiempo. Es de esta manera que el acto es una totalidad de elementos tanto internos como externos, y ésta, es la base de toda emergencia de la acción. El acto, de esta manera, son los *estímulos y respuestas* que implican *conductas reflexivas*, es a partir del acto que se da la ocasión para actuar de manera reflexiva y consciente.

Sin embargo, el acto sólo involucra a un agente. Es así que el *acto social* se da entre dos o más actores, implica una serie de interacciones en donde hay estímulos y respuestas, las cuales se dan a partir del gesto. Este gesto es el impulso del acto social, debido a que es el estímulo que realiza una persona para que reaccione otra, son aquellos movimientos corporales y expresiones que todo ser vivo realiza. Es aquí en donde hay que diferenciar entre *gesto no significante* y el *significante* ya que mientras el animal realiza una acción provocando una respuesta no reflexiva, los actores en cambio, por medio de un proceso reflexivo, realizan una acción permitiendo la respuesta de otros: “(...) El individuo reacciona a sus propios estímulos del mismo modo en que reaccionan las otras personas. Entonces el estímulo se torna significante; entonces uno dice algo”<sup>133</sup>.

Es así que los gestos son significativos en tanto que tienen sentido tanto para el que los produce como para los otros, es común a todos, y es en el lenguaje en donde están todas las ideas compartidas, los *acervos de conocimiento común*. Es de ésta manera, que a partir de éste el gesto deja de ser una expresión significativa y

.....  
131 George Mead, *Espíritu, persona y sociedad*, Ediciones Paidós, Buenos Aires, 1973. p. 92.

132 *Ibid.* p. 96.

133 *Ibid.* p. 107.

se convierte en un *símbolo significante*. El lenguaje permite que adoptemos la misma imagen, el contenido de la imagen permite la comunicación y la predicción de la reacción del otro, es así que el gesto significativo permite reconocer al otro y anticipar (por medio de experiencias pasadas) su reacción.

Por lo tanto, el gesto comienza a ser significativo cuando una acción evoca una reacción en el otro a partir de la misma imagen. El lenguaje permite que el actor pueda ser estimulante en sus propias acciones y al mismo tiempo ser receptor de los estímulos de los otros. A partir de esto se dan una multiplicidad de relaciones, por lo que, estos gestos constriñen y posibilitan la interacción. Podría decirse que éstos son aquellas normas que regulan la acción y al mismo tiempo la posibilitan.

Se mostrará el carácter de los actos sociales dentro de la vida cotidiana, mediados por los órdenes sociales que le dan sentido y coherencia a la acción misma. Goffman, retomando a Mead, también intentará dar cuenta de esto, pensando en la construcción de la realidad social como producto de las interacciones sociales, que en Goffman serán pensadas como las *interacciones cara-cara*. Éste, intentará comprender la estructuración de los encuentros cara-cara, colocándoles dentro de un *orden de interacción*.

Para Goffman, toda interacción social se da dentro de *situaciones sociales*: "(...) contextos en los que dos o más individuos están físicamente en mutua presencia."<sup>134</sup> El énfasis de su análisis se encuentra en este orden de interacción, sin embargo, habrá en Goffman una intensión de relacionar este ámbito con el de las estructuras sociales, las cuales se encuentran interiorizadas en los individuos; no hay forma de que los actores sociales puedan existir como tales así como sus interacciones si no se encuentran dentro de los órdenes sociales, aquellas representaciones sociales que le dan inteligibilidad al mundo, y es que sólo a partir de éstos se le puede dar sentido y significado a toda acción social.

El *orden interactivo* en donde "dos o más personas están físicamente próximas la una de la otra"<sup>135</sup>, será pensado como una estructura autónoma de las demás estructuras sociales. Entonces, las mismas interacciones cara-cara tienen cierto ordenamiento interno y dinámica, construyendo sus propias normas, sobre lo cual se produce y reproduce la realidad social.

Toda acción social está condicionada por la situación, ubicada socialmente dentro de ciertos órdenes de sentido que le brindan inteligibilidad, de tal forma

134 Asael Mercado Maldonado y Laura Zaragoza Contreras, "La interacción social en el pensamiento sociológico de Erving Goffman", en revista *Espacios públicos*, Vol. 14, núm. 31, mayo-agosto, 2011. p. 167.

135 Manuel Herrera Gómez y Rosa María Soriano Miras, *La teoría de la acción social en Erving Goffman*, Universidad de Granada/Departamento de Sociología, España, 2004. p. 62.

que siempre encarnará en sí al lenguaje, la cultura, etcétera. Es en torno a las situaciones, ubicadas en tiempo y espacio, en donde se realiza toda interacción. Dentro de todo proceso interactivo, los actores sociales se presentarán a sí mismos hacia otros, adoptando diferentes roles dependiendo la situación dada, con la finalidad de controlar la acción y logrando una *impresión* de los otros.

Los actores se convierten así en portadores de ciertas *máscaras* con las que se actúa para un público, de tal manera que la interacción se colocará en términos dramáticos en donde la acción social será un *performance*. Sin embargo, acá habrá que cuestionarnos sobre esta noción de *máscaras*. Parece ser que Goffman hace referencia al uso y desuso de roles e identidades por voluntad de los agentes, pero, ya se dio a notar que la identidad y toda subjetividad está mediada por los órdenes sociales y sus normas reguladoras, de tal manera que la identidad y los roles sociales no pueden ser pensados como producto de la voluntad de los actores<sup>136</sup>. A pesar que la idea de las máscaras sea cuestionable es imprescindible darle importancia a la noción del *performance* en la teoría de Goffman.

Así, Goffman mostrará la imagen que presentan los actores dentro de una interacción, dando cuenta que la interacción se encuentra ordenada en sí misma ya que las imágenes con las que se presentarán los agentes serán un “equipamiento expresivo de tipo estandarizado”<sup>137</sup> sobre las cuales se intentará controlar la acción. Aún así, la acción social, en tanto *performance*, nunca será captada en su plenitud por los actores inmersos en ella. Habrá elementos de la acción tales como los gestos, los movimientos corporales, elementos no verbales, que escapan del mismo intento de controlar la acción; por ende, todo actor tendrá una definición de la interacción y situación pero siempre se dará con base a la definición compartida que se tenga de ella.

Para poder ser configurada, la interacción social necesita de ciertos consensos entre los participantes, sin embargo, esto no quiere decir que sean neutras; toda interacción se encuentra mediada por relaciones de poder, debido a que se encuentra constreñida por aquellos órdenes sociales construidos a partir de la exclusión, sobre los cuales se construye aquello negado, excluido y abyecto. La interacción social se encuentra dentro de los mismos márgenes y límites, porque habrá cuerpos sociales que se encuentren en los límites de las estructuras y habrá otros que se encuentren dentro del marco aceptado, verdadero y real de las mismas. Ya se ha visto como el amor romántico es discurso, construido a partir de re-

136 Es importante señalar que no se intenta negar la existencia de la capacidad de agencia y de elección de los individuos. Todo sujeto es racional, elige y actúa. Sin embargo, como ya se había mencionado en los apartados anteriores, toda identidad depende de una serie de normas y roles aprendidos por los sujetos, que puede transformarse no meramente con actos de voluntad sino a partir de su repetición, reproducción y cuestionamiento.

137 *Ibid.* p. 63.

presentaciones sociales, cultura y lenguaje. Sin embargo, su existencia depende de las prácticas sociales, y aquellas interacciones sociales sobre las que se construye dicha experiencia; prácticas y actos que construyen y reproducen dicho discurso para poder hacer inteligible la misma experiencia amorosa. Dicha experiencia se configura como tal a partir de la repetición de las representaciones sociales ya interpeladas en los actores, en donde habrá que poner atención en las características discursivas del amor romántico que lo diferencian de cualquier otra relación social, esto es la fuerza emocional que produce y su sacralidad ¿cómo se reproducen en la experiencia amorosa? ¿Es posible pensar en la construcción de dichas fuerzas emocionales y aquella sacralidad dentro de las experiencias de la vida cotidiana, en las interacciones sociales?

### 3.2 EL AMOR ROMÁNTICO Y SU CARÁCTER EMOCIONAL: LA IMPORTANCIA DE LAS EMOCIONES

¿Cómo pensar a las emociones y al amor romántico como experiencia emocional? Para poder entender la experiencia amorosa como una experiencia que lleva consigo emociones es importante señalar algunos elementos teóricos sobre los cuales se pueda explicar a las emociones desde un punto de vista sociológico.

Gustave Le Bon en su libro *Psicología de las masas* (1896) intentó explicar a los fenómenos de masas a partir de la dicotomía entre individuo/masa y a partir de la dicotomía entre lo consciente/inconsciente. La masa era vista, como un fenómeno afectivo que no podía pertenecer al campo de lo racional y, por lo tanto, de lo consciente. Le Bon nos habla del fenómeno de masa en términos afectivos, un fenómeno social formado por cadenas de afectividad, la cual no podía pasar por el campo de la reflexión sino que sólo hay pasiones en ella:

La personalidad consciente se esfuma, los sentimientos y las ideas de todas las unidades se orientan en una misma dirección. Se forma un alma colectiva, indudablemente transitoria, pero que presenta características muy definidas. La colectividad se convierte entonces en aquello que, a falta de otra expresión mejor, designaré como masa organizada o, si se prefiere, masa psicológica. Forma un solo ser y está sometida a la *ley de la unidad mental de las masas*.<sup>138</sup>

La masa sólo es capaz de construir afectividad, sentimiento, y este sentimiento es colectivo porque al entrar en la masa el individuo se pierde y se diluye en ésta, en la masa el individuo no reflexiona sino que sólo siente, y siente a partir de un otro,

138 Gustave Le Bon, *Psicología de las masas*, Morata, Madrid, 2005. p. 27.

un otro generalizado que actúa por el individuo, porque el individuo ya no existe en sí mismo sino que existe en la masa y como masa. Le Bon nos dice lo siguiente:

Así pues, la desaparición de la personalidad consciente, el predominio de la personalidad inconsciente, la orientación de los sentimientos y las ideas en un mismo sentido, a través de la sugestión y del contagio, la tendencia a transformar inmediatamente en actos las ideas sugeridas, son las principales características del individuo dentro de la masa. Ya no es él mismo, sino un autómata cuya voluntad no puede ejercer dominio sobre nada<sup>139</sup>.

De esta manera, para Le Bon, las masas eran esas unidades colectivas generaban lazos sociales extraordinarios, que no se podían generar en la cotidianidad. Pero para poder ser un alma colectiva, la masa debía reunir ciertos elementos propios que la generaban y la producían como tal. Así, en todo fenómeno de masa debía haber *copresencia física*, ya que la afectividad no se podía producir en las mentes individuales sino que se necesitaba de otro, se necesitaba de cuerpos reunidos para generar un fenómeno de masa. Un vez que los cuerpos estaban reunidos se formaba un cuerpo mental, una unidad mental distinta a los individuos que la formaban ya que ésta se generaba con estados afectivos específicos y extraordinarios, el individuo se perdía en ella dejando de lado toda reflexividad y consciencia. De esta manera, para Le Bon, las masas pensaban con imágenes sin un vínculo coherente, imágenes cargadas de afectividad, y por esta misma razón las masas eran fenómenos afectivos, cargado de pasiones, elemento más “*primitivo*” del ser humano.

Al igual que Le Bon, Elías Canetti es un gran ejemplo del estudio de la masa como un fenómeno afectivo. En términos parecidos, para Canetti, los fenómenos de masa se generaban a partir de la *unión corporal*, desapareciendo las diferencias entre individuos y eliminando las distancias sociales. La proximidad social se da a partir de los encuentros corporales en los fenómenos de masa; a partir de esta proximidad corporal se genera un lazo emocional, rompiendo así con todas las distancias, tanto físicas como sociales entre los individuos:

En cuanto nos abandonamos a la masa, dejamos de temer su contacto. Llegamos a esta situación ideal, todos somos iguales. Ninguna diferencia cuenta, ni siquiera la del sexo. Quienquiera que sea el que se estreche contra uno, es idéntico a uno mismo. Lo sentimos como nos sentimos a nosotros mismos. Y, de pronto, todo acontece como dentro de un solo cuerpo.<sup>140</sup>

.....  
139 *Ibid.* p. 32.

140 Elías Canetti, *Masa y poder*. Tomo I, Alianza México, 2008, p. 70.

La masa aparece así como un lugar de igualdad y en donde toda distancia entre individuos desaparece debido a la afectividad generada en tal fenómeno. La afectividad producida en la masa es la que permite que la masa misma viva y se expanda, sin emoción la masa se desintegra, cerrándose así ese espacio de efervescencia colectiva.

Para Elías Canetti, al igual que para Le Bon, los fenómenos de masa se generaban a partir de la unión corporal y, a partir de ésta, desaparecían las diferencias entre individuos y se eliminaban las distancias sociales. Entonces, la masa implicaba la interacción cara a cara y la afectividad que se producía en este evento extraordinario, en donde se eliminaban las distancias corporales y con ellas las distancias sociales. En Canetti, la escasez afectiva de la vida cotidiana generaba las bases para la configuración del fenómeno de masas en el cual se perdía toda estratificación social, produciendo igualdad, proximidad corporal y social; esta proximidad se generaba dentro de un espacio y tiempo específico afectivo, ya que, la masa en sí misma no cambiaba la estructura de la vida cotidiana.

De esta manera es que, para la psicología de las masas, la masa era aquel océano iracundo que disolvía individualidades y conciencias, lo acaparaba todo y ese todo se convertía en puro devenir, sin orden racional alguno porque en la masa no había reflexión sólo inconsciencia, sólo sentimientos. La afectividad, así, se convirtió en un productor de la masa y al mismo tiempo en un producto de la misma.

Sin embargo, para Canetti, al igual que para Le Bon, el fenómeno de masas sólo se produce dentro de un espacio y tiempo determinados, en los momentos y en los lugares en donde los movimientos de masas se produzcan, alejados de la vida diaria y cotidiano. Aquí se podrá ver en los autores una separación y exclusión entre razón y emoción, pero a lo largo del apartado se podrá ver cómo no existen tales divisiones, sino que la emoción y la razón van de la mano y forman un todo en los cuerpos de los sujetos que actúan.

La psicología abrió la pauta para que se pensara a las masas no como aglomeraciones sino como unidades colectivas que generaban lazos sociales, aunque estos lazos se encontraban en términos afectivos, fuera de lo racional y lo consciente.

Por otro lado, y siguiendo a Eva Illouz, los clásicos de la sociología (Marx, Weber y Durkheim), a pesar de que entendieron a la modernidad como el advenimiento del capitalismo también vieron una historia colateral de la modernidad en términos de emociones. En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max

Weber podemos ver el papel de las emociones a partir de la idea de la *angustia* como una emoción nuclear en la actividad del empresario capitalista, la *angustia* permanente en la que vive el protestante ante la incertidumbre de recibir o no el cielo y ante no saber si recibe las bondades de un Dios, es lo que mantiene vivo el trabajo y la acumulación de capital en manos de los protestantes, ya que el saberse elegido en el reino de Dios dependía del trabajo realizado para merecerse ese reino: “(...) El trabajo es fundamentalmente un fin absoluto de la vida, prescrito por Dios. El principio paulino: “quién no trabaja que no coma” se aplica incondicionalmente a todos”<sup>141</sup>.

Así mismo, el trabajo alienado en Marx y esa pérdida de realidad que se genera, tiene un sentido emocional en tanto que la alienación provoca un impedimento emocional en los agentes. No es sólo la pérdida de la relación entre el sujeto y su objeto creado sino que es, al mismo tiempo, una pérdida de un sentirse a sí mismo, de un sentirse sujeto de acción y transformación:

El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como mercancía, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general.<sup>142</sup>

Acerca de esto Eva Illouz nos dice: “La modernidad y el capitalismo eran alienantes en el sentido de que creaban un tipo de entumecimiento emocional que separaba a las personas entre sí, de su comunidad y de su propio yo profundo.”<sup>143</sup>

Por otro lado, dentro de la tradición clásica, la sociología de Durkheim, es la que más se acerca al estudio de las emociones, al hablarnos de la *solidaridad social* como aquella *efervescencia colectiva* que vincula a los actores sociales entre sí a partir de la creación de símbolos sociales: “De hecho, la “solidaridad”, la figura clave de la sociología de Durkheim, no es más que una serie de emociones que vinculan a los actores sociales con los símbolos centrales de la sociedad.”<sup>144</sup> Son esas formas simbólicas las que le dan un sentido a la realidad social y estos símbolos tienen en su núcleo una base social y emocional: Las representaciones que las expresan en cada uno de nosotros tienen, pues, una intensidad que no podrían alcanzar los estados de consciencia puramente privados: pues están reforzadas por las innumera-

141 Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, FCE, México, 2003. p. 250.

142 Karl Marx, “Manuscritos económicos y filosóficos de 1844”, en Marx K. y F. Engels, *Obras fundamentales I: Escritos de juventud*, FCE, México, 1982. p. XXII.

143 Eva Illouz, *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*, Editorial Katz, Argentina, 2007. p. 12.

144 *Ibid.* p. 13.

bles representaciones individuales que han servido para formar cada una de ellas. Es la sociedad la que habla por la boca de aquellos que las afirman en presencia nuestra; es ella la que oímos oyéndoles y la voz de todos tiene un acento que no podría tener la de uno solo<sup>145</sup>. Estos tres autores, clásicos para la sociología, le dan una pequeña mirada a la emoción, no la analizan con profundidad pero si la colocan dentro del estudio sociológico. Sus análisis no tienen una centralidad en la afectividad ya que sus estudios iban enfocados a diagnosticar la modernidad, su enfoque seguía siendo el campo de la racionalidad. Para Marx, ese enfoque era la acción de los sujetos conscientes en aras de la transformación de la realidad. Para Weber este núcleo era el sentido mentado de la acción social entendida como racional. Y para Durkheim esta centralidad se encontraba en el estudio de los hechos sociales, formas de actuar, sentir y pensar externas, coercitivas y generales, expresadas en formas sociales empíricas y concretas.

A partir de esto podemos ver como las emociones pueden ser pensadas como productos sociales. Las emociones se encuentran en el marco de las relaciones sociales, la naturaleza de la afectividad está condicionada a la naturaleza de las relaciones sociales dentro de la realidad social en la cual las mujeres y los hombres sienten, son expresiones de los cuerpos materializados e interpelados culturalmente, de los actores involucrados en procesos de interacción con otros.

Hochschild habla de la constante incorporación de los sentimientos al análisis sociológico: “Teorizar sobre todo aquello que se hace evidente cuando hacemos la simple asunción de que lo que sentimos es tan importante como lo que pensamos o lo que hacemos para el resultado de la acción social.<sup>146</sup>” Esta incorporación permite ver la naturaleza de los fenómenos sociales así como el descubrimiento de nuevos fenómenos. Para esta autora, la afectividad no es en su plenitud biológica sino que depende de las relaciones sociales y de las normas sociales, es decir, que son parte de cualquier fenómeno social.

Hochschild al hablar de emociones dirá que éstas se producen no sólo de formas extraordinarias, tal y como lo decían Le Bon y Canetti, sino también se generan en la vida cotidiana. Los individuos están cargados de afectividad, no existe una separación tal, como lo plantea el proyecto ilustrado, entre el sujeto racional/reflexivo y el sujeto inconsciente/afectivo, esta dualidad no existe, el actor sigue siendo uno, y en su plenitud encara el *ser pensante* y el *ser sintiente*. Por esto mismo, la autora nos habla de *sentimientos conscientes* los cuales están presentes en todo momento de la vida cotidiana. De esta manera, esta autora se interesa por

145 Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Editoriales Colofón, México, (s/f). p. 219.

146 Russell Arlie Hochschild, “Ideology and emotion management: A perspective and path for future research; en Kemper. T. *Research agendas in the sociology of emotions*, Albany: State University of New York, 1990. p. 117.

analizar al ser humano dentro del mundo emocional y la relación de este mundo con respecto a las estructuras sociales. Las emociones están orientadas hacia la acción, condicionadas por las expectativas de los sujetos e indican y son referencias de la perspectiva de los actores dentro de sus contextos sociales.

Por otro lado, Pablo Fernández, psicólogo social mexicano, también se ha enfocado en el tema de las afectividades como productos sociales. Al hablar de los sentimientos, Pablo Fernández nos dice: “Un sentimiento es el aviso de que algo sucede, de alguna manera, en alguna parte, demasiado cerca, definición ésta que también se puede aplicar a lo desconocido (...). Pareciera que “sentir” es el verbo que se emplea para informar que hubo una sacudida de la realidad, la aparición de lo que no se sabe”<sup>147</sup>.

Fernández va a plantear la existencia del lenguaje usado para nombrar a los sentimientos; y dirá que aquello sentido por el cuerpo se ordena y se expresa a partir del lenguaje. Los sentimientos se encuentran imbricados en el lenguaje para poder ser inteligibles en la realidad social. Uno no hace referencia al sentimiento sino a la palabra que existe sobre el sentimiento, aquello que se nombra como sentimiento es una expresión del lenguaje atravesado por lo cultural, por aquello aceptado socialmente, mientras que lo que se siente, en sí es aquella energía producida en las interacciones sociales. Las emociones no tienen un fundamento en sí mismas, se encuentran constreñidas en el lenguaje y, por lo tanto, en las prácticas sociales constantes. El fundamento de las emociones se encuentra en las mismas acciones sociales realizadas por los actores.

Al igual que Fernández, la socióloga Eva Illouz nos habla de las afectividades como energías producidas a partir de la copresencia con un otro:

La emoción no es acción *per se*, sino que es la energía interna que nos impulsa a un acto, lo que da cierto “carácter” o “colorido” a un acto. La emoción, entonces, puede definirse como el aspecto “cargado de energía” de la acción, en el que se entiende que implica al mismo tiempo cognición, afecto, evaluación, motivación y el cuerpo (...). Lo que hace que la emoción tenga esa “energía” es el hecho de que siempre concierne al yo y a la relación del yo con otros situados culturalmente.<sup>148</sup>

En efecto, esto llamado afectividad no se puede conocer de forma concreta ni mucho menos empíricamente; pero darlo a conocer como forma discursiva o narrativa brinda una clasificación y un orden específico sobre las emociones. Al nombrar a la afectividad se hace una reflexión consciente sobre aquello que se sintió

147 Pablo Fernández Christlieb, *La afectividad colectiva*, Editorial Taurus, México, 1999. p. 17.

148 Eva Illouz. *Op. cit.* p. 15.

a partir de un *vocabulario de emociones*, haciendo de aquello que se sintió como inteligible dentro de la vida social. Sin embargo, las emociones serán aquellas indistinciones que impactan dentro de los cuerpos sociales. Se pensará, entonces en la afectividad como energía producida en lo social.

Para Illouz, la emoción es una *energía interna* de los cuerpos sociales que los impulsa hacia un acto, pero esta energía es producida a partir de la interacción con otro y es a partir de esa interacción que no sólo se genera energía sino que, al mismo tiempo, se le nombra y se le da significado dentro de la realidad, un significado cultural y, por ende, social. Entonces, el *yo emocional* se reconoce públicamente, en donde el reconocimiento público de las emociones genera un sin fin de discursos emocionales produciendo una *profesionalización de las emociones*.

De esta manera, se puede notar que el *universo simbólico*, los órdenes sociales, toda representación social, está compuesta por lo emotivo y no sólo por lo racional. En la realidad social se encuentran también las emociones, emociones que son reflejo de la experiencia de los actores dentro de la interacción con otros, generando así, narraciones de esas emociones que sirven para el diario vivir.

Se podrá pensar en aquella característica discursiva de la fuerza emocional del amor romántico, como producto de las mismas prácticas sociales de actores que actúan con otros. Aquella noción de emoción exacerbada no existe en sí misma como elemento discursivo fijo, interiorizado en los sujetos de forma determinante, sino que es producida y reproducida por los actores mismos dentro de su acción social.

Sin embargo, así como las mismas experiencias de los actores en situaciones dadas van a construir ciertas emociones, éstas se encuentran constreñidas por aquellos órdenes sociales que van a darle sentido a las mismas. Por ende, según Eva Illouz, aquellos órdenes sociales cumplirán cuatro funciones al momento de darle significado al *sentimiento amoroso*. En primer lugar, la cultura va darle sentido y a darle nombre a aquellas energías emocionales individuales que se producen en las relaciones de interacción, así adquieren sentido las emociones y *pasiones* (emociones intensificadas) dándoles nombres tales como celos, miedo, felicidad. En segundo lugar, esas emociones, ya atravesadas por el lenguaje, van a formar parte de las mismas normas reguladoras de los órdenes sociales, construyéndose a partir de la exclusión, de aquello que es aceptado o prohibido; las normas van a moldear la *arquitectura emocional* de las y los sujetos dentro de la acción sociales, de tal forma que la construcción normada de las emociones guiará la acción de las y los actores en torno a estas pautas para poder cumplir con lo establecido

socialmente. En tercer lugar, la cultura va a regular la intensidad de las emociones sentidas dentro de las interacciones sociales, por ende, podemos notar como actualmente, esa experiencia amorosa en donde se reproduce el discurso del amor romántico como emoción extraordinaria, implicará esa intensificación de la energía emocional.

Son las representaciones sociales y sus normas reguladoras los que norman la experiencia de los individuos y regulan su repertorio emocional, pensamiento y acción; pero no sólo eso sino que también le dan sentido a aquellas experiencias y lo que se produce de ellas. Aquellas formas simbólicas interpeladas en los individuos permiten que las emociones vividas puedan tener un sentido social.

Las normas culturales contribuyen la creación de ciertas *reglas de las emociones*, creando una relación entre la energía emocional y su producción simbólica por medio de ciertas pautas que le dan sentido social. Las emociones, al estar relacionadas con la cultura, el lenguaje y los discursos, se encuentran dentro de sus límites de inteligibilidad, es decir, que se configuran con aquellas normas reguladoras coherentes (tales como los del género, en donde lo masculino se encuentra como superior ante lo femenino) y con los discursos predominantes (los discursos de la modernidad sobre los cuales se le da predominancia al individuo con capacidad de razón y elección).

Así el *lenguaje de las emociones* se encuentra imbricado por las relaciones de poder y aquellos discursos y símbolos culturales que buscan su reproducción constante para ser legitimadas en la realidad social. De esta manera, al encontrarse dentro de los mismos órdenes sociales, se configurarán dentro de los mismos sistemas de exclusión; construyendo emociones que se encuentren en los límites de los mismos órdenes sociales, como excluidas y abyectas, emociones que no se deben sentir y otras que se encuentran dentro de las mismas normas reguladoras como necesarias a sentirse dependiendo de las normas de género, de clase social, etcétera.

Esto no quiere decir que la emoción no se sienta, todos los individuos involucrados en procesos de interacción, producen energía emocional, pero la construcción narrativa y discursiva de las emociones va a depender de los órdenes sociales interpelados en los actores sociales. Así, el amor no va a significar lo mismo para las mujeres que para los hombres, hay sentimientos que las mujeres pueden expresar y los hombres no, los miedos vivenciados dentro de las relaciones amorosas son diferentes, las vivencias sexuales son diferentes, etcétera. Así, según Arlie Hochschild, existen *reglas de los sentimientos* que nos constriñen a lo que deberíamos

de sentir, y hay *reglas de la expresión*, que nos dictan lo que lo que uno puede decir sobre lo que se siente:

Las reglas del sentimiento definen lo que imaginamos que deberíamos y no deberíamos de sentir, y lo que nos gustaría sentir en una gama de circunstancias: muestran como juzgamos al sentimiento. Difieren de las reglas de la expresión en el hecho de que una regla de los sentimientos gobierna nuestra manera de sentir, mientras que una regla de la expresión gobierna la manera en que expresamos el sentimiento.<sup>149</sup>

Las emociones, entonces, se encuentran atravesadas por las normas reguladoras del género; el género en tanto representación cultural constitutiva de los cuerpos sociales y su identidad, moldeará lo que se puede sentir, lo que se debe sentir y lo que se puede decir de lo que se sintió. Por lo tanto, no es lo mismo lo que una mujer puede o debe sentir y lo que puede expresar de eso, con lo que debe sentir un hombre y lo que puede narrar de eso vivido en los procesos de interacción.

Eva Illouz nos va a decir que, en la modernidad radicalizada se vive un *régimen de la autenticidad emocional* dentro de las relaciones amorosas, como parte del proceso de individualización del proyecto moderno. La posibilidad de elección a la pareja trae consigo la idea de que todo actor social conoce sus emociones y actúa conforme a éste. Es así que las experiencias amorosas se encuentran inmersas en la reflexión constante sobre lo que se siente dentro de la relación para poder darle la importancia a la misma. Las emociones se convierten en aquellos sustentos de la experiencia, lo que marca el compromiso con la misma; es la certeza sobre las propias emociones lo que le dará permanencia a la experiencia.

Es esta característica emocional del amor romántico lo que le dará cierta autenticidad a la experiencia amorosa, vista como única. Ya que, al naturalizar la emoción, y colocarla discursivamente como dada, real y verdadera, se le dota de sentido como una experiencia única en tanto que no es posible de ser mediada por las mismas normas: “La idea de la autenticidad supone que existe una ontología (emocional) verdadera, y que ésta precede y supera las normas mediante las que se organizan y se canalizan la expresión y la experiencia de los sentimientos en general y del amor en particular.<sup>150</sup>” De tal forma, que se vuelve a pensar en el carácter utópico del amor romántico, como aquello que irrumpe con el orden establecido, sin embargo, su autonomía es relativa, ya que, las mismas emociones se encuentran imbricadas y reguladas por los órdenes sociales porque sólo así adquieren sentido social. La autenticidad no es tan auténtica en

149 Russell Arlie Hochschild. *Op. cit.* p. 121.

150 Eva Illouz, *Por qué duele...* *Op. cit.* p. 48.

el sentido de que lo expresado sobre las más profundas y puras emociones es, en realidad, una configuración de representaciones aceptadas socialmente, interpeladas y reproducidas por los agentes, para poder comunicar su sentir. La autenticidad de la experiencia amorosa vendrá siendo parte de los discursos de la modernidad y sus procesos de individualización pero, al mismo tiempo, se pensará en dicha experiencia como emoción exacerbada y sagrada, que se encuentra más allá de la capacidad de elección racional de todo actor, dándole continuidad a la ambivalencia de la experiencia amorosa y del mismo discurso del amor romántico.

El amor romántico como experiencia emocional extraordinaria y sagrada, será la reproducción del mismo discurso, pero se dará cuenta que esa misma producción y reproducción discursiva se encuentra en el seno de las prácticas sociales, de actores que se hallan interactuando con otros en la vida cotidiana, produciendo la experiencia amorosa, y así, reproduciendo y reconstruyendo el discurso del amor romántico. Habrá que darle centralidad a la experiencia amorosa sobre la cual se produce y reproduce esta discursividad. Es por esta razón que se verá al amor como una *cadena de rituales de interacción*, como una posible forma de ver la experiencia amorosa en términos de aquella fuerza emocional y sagrada, que la configuran como experiencia única. Si se coloca en términos de la teoría de Randall Collins, se podrá ver que la discursividad del amor romántico no es una estructura fija y pre-social sino que se encuentra atravesada, configurada y reconfigurada por las mismas prácticas sociales producidas en situaciones concretas, dentro de procesos de interacción social; aquello que acá se ha puesto como la experiencia amorosa. Para poder comprender esto, habrá primero que explicar la teoría de Randall Collins.

### 3.3 ¿CÓMO COMPRENDER LAS CADENAS DE RITUALES DE INTERACCIÓN (CRI)?

Emile Durkheim, en su libro *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), pensó a la sociedad en términos morales y afectivos. Durkheim daba a entender que la sociedad emergía en los *rituales de la vida religiosa*, y esto lo hace a partir de su estudio de las tribus australianas. Estas tribus generaban, en sus rituales, representaciones propias del clan, símbolos que generaban identidad, a esto Durkheim le denominó *tótem*. El *tótem* era la representación misma del colectivo, generado por una acción concreta llamada *ritual*:

Así, el tótem es ante todo un símbolo, una expresión material de alguna otra cosa. ¿Pero de qué? (...). Es una bandera; es el signo por el cual cada clan se distingue de los otros, la marca visible de su personalidad, marca que lleva todo lo que forma parte del clan, con cualquier título, hombre, animales y cosas. Si es, pues, a la vez, el símbolo del dios y de la sociedad, ¿no es porque el dios y la sociedad no son más que uno? (...). El dios del clan, el principio totémico, no puede ser, pues, otra cosa que el clan mismo.<sup>151</sup>

A partir de esto el clan creaba una unidad propia, diferente de otros clanes, se configuraban grupos *identitarios* en donde las *consciencias individuales* se diluían en una sola, en una *consciencia colectiva*. Pero ¿Cómo se configuraba esta identidad, esa cohesión social? El *tótem*, el objeto en sí mismo, no tiene propiedades intrínsecas que se interioricen en el individuo, lo material no cohesionan. El tótem representaba una fuerza abstracta ya que éste era la representación del colectivo. Esta fuerza tenía un aspecto material proyectado en los objetos, en el tótem, y por otro lado, tenía un aspecto moral, un carácter que no era propiedad de ningún cuerpo sino que eran representaciones socio-corporales generadas en los rituales religiosos, eran representaciones cargadas de afectividad.

Entonces, para Durkheim, la religión comenzaba con una fuerza afectiva que no es visible y el origen de esa fuerza provenía de la interacción social. Por lo tanto, la energía social posibilita la acción. Esta fuerza lleva en sí misma dos componentes, el componente *físico-natural*, medio físico en donde la energía se expresaba por medio del ritual y, por otro lado, el componente de la *autoridad moral*, las construcciones de lo correcto y lo incorrecto que implicaban el sometimiento a la fuerza social y, al mismo tiempo, la liberación de energías como recompensa al sacrificio del sometimiento.

Sin embargo, los componentes de esta fuerza colectiva no explican el origen de ésta misma. El origen de esta fuerza se da por medio del *ritual*, generado a partir de la *copresencia física*, en la cual había un estado afectivo producido a partir de una experiencia colectiva. El *ritual* contiene un ritmo y una sincronización propios, y genera una división del tiempo entre lo sagrado (el ritual) y lo profano (la cotidianidad). En lo sagrado, se reproducen fuerzas abstractas, *sostenes energéticos* que permiten las actividades materiales de la vida profana y al mismo tiempo norma esa vida cotidiana. Lo sagrado genera símbolos y estos mismos se cargan energéticamente en el ritual; estos símbolos, el *tótem*, son la representación de la sociedad actuando sobre sí misma: “Una vez reunidos los individuos, se desprende de su acercamiento una especie de electricidad que los transporta pronto a un grado de exaltación extraordinario. Cada sentimiento expresado resuena, sin re-

151 Emile Durkheim. *Op. Cit.* p. 218.

sistencia, en todas esas consciencias ampliamente abiertas a las impresiones exteriores: cada una de ellas hace eco a las otras y recíprocamente”.<sup>152</sup>

Esta energía social afectiva satura a los actores, y a pesar de que la efervescencia colectiva es momentánea, sus efectos perduran en tanto que se generen símbolos de objetos sagrados, ya que no se puede representar esa emoción compartida al menos que ésta no esté encarnada en un objeto concreto, objetualizando así al sentimiento, dándole un nombre y una imagen concreta; son estos símbolos los que le dan un significado al mundo.

Es así que se generan lazos sociales y cohesión social. Este lazo social generado se tiene que reconstruir cada vez que se repite el ritual, con la repetición la energía producida no decae, y ésta no se extingue en tanto se generen símbolos cargados con la misma energía producida en el mismo. Son estos símbolos los que permiten evocar las emociones que se generaron en el ritual después de haberlo vivido.

Así podemos ver, en Durkheim, un análisis de lo religioso como una fuerza socio-corporal producido por los rituales, en los que se genera una división del tiempo y una distinción emocional, ya que la energía afectiva se realiza en lo sagrado.

Según Randall Collins, Erving Goffman puso a los rituales de Durkheim en el plano de lo cotidiano, rituales de interacción que se dan en el encuentro cara a cara: “Toda persona vive en un mundo de encuentros sociales, relacionándose cara a cara en un contacto mediado con otros participantes”<sup>153</sup>. Este universo social de las interacciones sociales en la vida cotidiana, se encuentran en *situaciones*, las cuales implican una delimitación *espacio-temporal*, una copresencia física y una acción entre sujetos recíproca; y es a partir de esta interacción, de esta *arquitectura relacional*, que los sujetos construyen una experiencia propia. De esta manera, para Goffman, esta arquitectura relacional se puede estudiar como un *ritual* en el cual se producen símbolos, emociones y *referentes morales*.

Entonces, para Goffman, el ritual se genera en la vida cotidiana, este ritual se genera con la copresencia física, con la presentación corporal, en donde el actor se crea una *imagen propia*. A partir de esto se forma una *línea*, una *conducta verbal* y *no verbal* que comprende a un actor en un contexto específico, el actor se coloca a sí mismo y a los otros en un marco de interacción, entendiendo a la interacción como una *acción recíprocamente respondida*, en donde se avalúa a sí mismo y a los

.....  
152 *Ibid.* p. 226.

153 Erving Goffman, *Interaction ritual; Essays on face-to-face behavior*, Pantheon Books, New York, 1967. p. 1.

otros. Con esto, los actores se construyen a sí mismos, construyen una imagen<sup>154</sup> cargada de afectividad y se colocan en una línea de acción.

Estas líneas de acción que toma un actor son asumidas por otro, él cual desarrolla también su *línea de conducta*; de esta manera se cierra el círculo de interacción, los actores desarrollan una imagen de sí mismos y, por lo tanto, una carga afectiva hacia esa imagen. El actor no sólo experimenta sentimientos asociados a su propia imagen sino que también genera afectividad por la imagen que los otros construyen de sí mismos, así se genera una red de afectividad, un espacio afectivo derivado de la acción social.

La imagen que los actores tienen de sí mismos no se encuentra alojada en el cuerpo ni en los actores sino que se encuentra alojada en los procesos de interacción, en los otros, en el *auditorio*, diría Goffman; y es entre el actor y el auditorio en donde se construye una *imagen coherente* del actor. Esta imagen del actor, construida socialmente, es cambiante dependiendo el contexto o el *ritual* en el cual se encuentre, depende de la situación y por ende es transformable; no es una imagen fija del individuo sino que éste se va construyendo conforme a su lugar en la acción con otro u otros.

Es así que, mientras puede haber *imágenes* del actor o *caras* de éste positivas hacia el otro, coherentes a su línea de acción y generando solidaridad dentro del ritual, también se pueden construir *caras equivocadas*, en donde las expectativas no encajen con la línea de acción que lleva el actor en ese momento, produciendo un sentimiento de *vergüenza* en el actor que puede provocar la reorientación del actuar del mismo. Así mismo, se pueden producir *caras fuera de lugar* en donde no hay una lógica en la acción realizada por el actor, produciendo, de igual manera un sentimiento de *vergüenza* en los agentes.

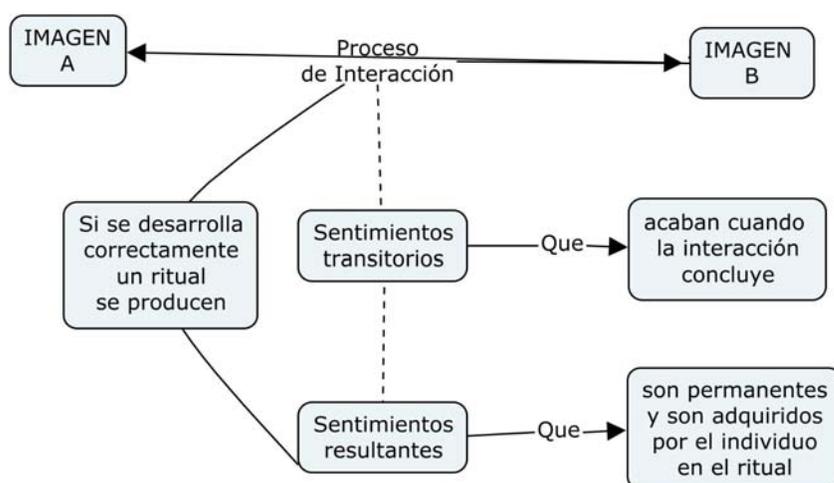
Para que culmine el ritual, el actor tendrá que reorganizar su acción y su *imagen* dentro de la interacción. Pero si la *imagen* del sujeto se ve constreñida por esos otros con los que actúa, y se configura y reconfigura en la misma acción, también el *auditorio*, los otros, se verán constreñidos por el actuar del sujeto dentro del ritual, ya que se encuentran en el ritual mismo, generando un actuar conjunto, transformando su *imagen* también:

“Mas conocida es su idea de que el ser (*self*) de todo individuo se actúa o construye en la situación; aquí se trata de nuevo de ese *ser* bajo constricción social, una

.....  
<sup>154</sup> Es importante señalar que los sujetos pueden modificar la imagen que tienen de sí mismos en los procesos de interacción. Así mismo, cuando hay imágenes deterioradas de los sujetos provocadas por la clasificación que se hace en la interacción se produce cierto “estigma” sobre los sujetos.

constricción que es más palpable provenir de la posición que uno ocupa respecto a otros: una vez que un actor asume la línea de ser que procede que adopte (y la situación de que se trata) se ve forzado a ser consistente con ella.”<sup>155</sup>

Pero, sin importar la *imagen* construida de los actores dentro del *ritual*, la realización de la interacción produce cualquier tipo de sentimiento en los actores, siempre se generará cierto tipo de energía dentro de los procesos de interacción. Si el *ritual* se construye y culmina los actores involucrados en tal generan *energía individual* para poder continuar con la vida diaria. Se puede generar *energía positiva* tal como la exaltación o negativa tal como la vergüenza. Se produce todo tipo de sentimiento y es este el que sustenta el lazo social. Así, podemos ver como los procesos de interacción rituales producen durante su desarrollo sentimientos, que pueden ser *transitorios* o *resultantes*:



Para Goffman, el *ritual* es cualquier acción que le permita al actor delinear o transformar sus actos en actos positivos hacia otro. Son todas aquellas acciones dirigidas a crear *imágenes positivas* hacia un objeto o el otro. Es una forma de actuar, atravesada por las representaciones sociales y sus normas reguladoras que marcan y posibilitan la interacción. Goffman nos dice: “Uso el término “ritual” porque esa actividad, por informal o secular que sea, representa para el individuo un modo en que debe delinear y atender a las implicaciones simbólicas de sus actos cuando está en la inmediata presencia de un objeto de especial valor para él”<sup>156</sup>.

Con esto, al igual que Durkheim, Goffman muestra que los objetos sagrados ya se encuentran contruidos antecediendo el ritual, lo cual significa que no

155 Randall Collins, *Cadenas de rituales de interacción*, Anthropos, España, 2009. p. 34.

156 Randall Collins. *Loc. cit.*

existe que el término ritual como elemento aislado y singular sólo puede existir si hubo anteriormente rituales sobre los cuales construir objetos sagrados. Los rituales aislados no existen, sino que existen como una red de nodos, existen como cadenas de rituales.

Así mismo, Randall Collins ve a las relaciones que se dan cara a cara como *rituales de interacción (RI)*. Este autor va a tomar el término goffmaniano y dirá que los rituales son situaciones vividas, en un tiempo y espacio, entre actores, los cuales se sumergen en dicha interacción *pautada* con ciertas reglas o ingredientes necesarios ya aprendidos por medio de otros rituales vividos anteriormente; es por esto que se les puede ver como *cadenas de rituales de interacción (CRI)*; se puede decir que son encuentros *situados compartidamente* en donde los participantes están teniendo y creando una misma vivencia. Randall Collins dice: “Una teoría de los rituales de interacción (RI) y sus cadenas (CRI) es ante todo una teoría de las situaciones, de los encuentros temporales entre cuerpos humanos cargados de emociones y conciencia por efecto de las cadenas de encuentros vividas anteriormente.”<sup>157</sup> Juan Manuel Iranzo también dice lo siguiente acerca de la *Teoría de los Rituales de Interacción (TRI)* de Randall Collins:

Un ritual de interacción es un encuentro pautado entre personas que, mejor o peor, han aprendido de otros y por experiencia propia a percibir, inferir, reproducir, desarrollar, improvisar esas pautas. (¿Qué no es un ritual, entonces? Quizá lo anómico, lo arbitrario, lo aleatorio, lo solamente somático...) Los individuos son precipitados transitorios de cadenas de rituales de interacción (CRI) previas, e ingredientes subsiguientes.<sup>158</sup>

El centro del análisis, entonces, no es el individuo sino que es la *situación*, estas situaciones vividas configuran a los individuos, todo lo que son se produce en el devenir del tiempo y el espacio, los sujetos sociales se construyen así mismos en la medida en la que transiten por situaciones. La individualidad está cargada de encuentros sociales que transcurren sucesivamente; para Collins, la singularidad de los individuos radica en cómo el tránsito de los individuos en las cadenas de interacción se diferencia de otros. Entonces, los individuos son Cadenas de Rituales de Interacción (CRI):

El individuo, dicho radicalmente, es una CRI. El actor individual es precipitado de sus situaciones de interacción previas, al tiempo que es un ingrediente de nuevas situaciones posteriores; un ingrediente, no un determinante, ya que toda situación es una propiedad emergente, no la mera consecuencia del individuo o indivi-

157 *Ibid.* p. 18.

158 *Ibid.* p. VIII.

duos que participan en ella (aunque también lo es, en parte). La situaciones tienen sus propias leyes y procesos, que son el objeto de estudio de la TRI.<sup>159</sup>

Collins coloca a la TRI de lado de la microsociología, en el ámbito de un tiempo y espacio *locales*, sin renunciar a la relación que existe entre estas *situaciones locales* con las estructuras sociales. Sin embargo, estas situaciones que se dan en lo local tienen su propia lógica, se construyen, reproducen y reconfiguran en sí mismas, son estructuras *micro-sociales* paralelas a las estructuras *macro-sociales*.

Ahora, Collins colocará a la acción/agencia como procesos locales, producto de actores reales que se encuentran en situaciones, en donde la agencia sería el *flujo temporal* que se da en las situaciones, Collins dirá que la agencia es esa energía que empuja a los actores al ritual. Las acciones que realizan los individuos de forma solitaria son sociales en tanto que los cuerpos se encuentran cargados emocionalmente con las situaciones pasadas y generalmente van orientadas a posibles interacciones posteriores con otros.

Entonces, para Collins, el ritual será ese “(...) mecanismo que enfoca una emoción y una atención conjuntas, generando una realidad temporalmente compartida.<sup>160</sup>” Randall Collins retomará ideas Durkhemianas y Goffmanianas, separándose de la antropología que ve al ritual como aquella estructura que le da un orden a las sociedades, aquello que expresa lo cultural, definición que se vuelve estática porque marca normas y significados de forma totalizante. Lo mismo pasa con la teoría funcionalista, la cual intentaba explicar el funcionamiento de las sociedades a partir de las relaciones estructurales, el funcionalismo toma al ritual como una estructura funcional que equilibra lo social. Por el contrario, el ritual desde el punto de vista micro-social, será ese flujo constante configurado situacionalmente. Esta concepción es la que retomará para poder hablar de la experiencia amorosa como Cadenas de Rituales de Interacción.

Entonces, ¿cómo funciona el ritual de interacción (RI)? En el ritual se puede encontrar elementos del aquí y el ahora, es decir, encontramos elementos de *demarcación de la acción* y concentración de la atención con otro, estableciendo el tipo de relación que se da; y por otro lado, muestra elementos de *temporalidad* en la interacción, en la cual se coloca el pasado, el presente y el futuro en la relación creada.

Un ritual se puede encontrar en las interacciones dadas entre sujetos, sin embargo tiene que tener ciertos elementos, llamados por Collins como *ingredientes* y tiene que producir ciertos efectos en los participantes para que se le pueda llamar

.....  
<sup>159</sup> *Ibid.* p. 19.

<sup>160</sup> *Ibid.* p. 21.

un Ritual de Interacción. Para que un RI exista tiene que estar marcado por la *co-presencia física*, es decir, que los individuos se reúnan corporalmente y así demarcarse frente a otros; los integrantes del ritual ocupan un medio físico en un tiempo determinado y así se incluye a los participantes mientras que se excluye a los que no conforman el ritual. Así, se construye un *foco de atención en común* como aquel elemento que concentra la atención de los participantes sobre un mismo objeto, la atención es conjunta pero no pasa por la reflexión de los sujetos, los individuos adquieren conciencia de su foco en común sólo si se lo comunican entre sí. De esta manera hay una *descarga afectiva* que atraviesa a los participantes y se genera un *estado emocional afectivo*, los individuos se encuentran en una misma experiencia emocional, que en términos de Durkheim será esa *efervescencia colectiva*. Esto se convierte en un ciclo, la descarga afectiva y el estado emocional compartido permiten que se mantenga la atención hacia el foco en común y la existencia de esa atención compartida da como resultado un estado emocional compartido, podríamos decir que es un bucle relacional sobre el cual existe una *consonancia rítmica* entre todos los elementos:

Estos ingredientes se retroalimentan todos entre sí, los más importantes son los dos últimos, el foco compartido y la emoción común, que se refuerzan mutuamente. A medida que los partícipes se centran cada vez más en su actividad compartida y toman conciencia de qué hacen y sienten unos y otros –y de esta manera percepción, común a todos – Experimentan su emoción común con tal intensidad que domina su conciencia.<sup>161</sup>

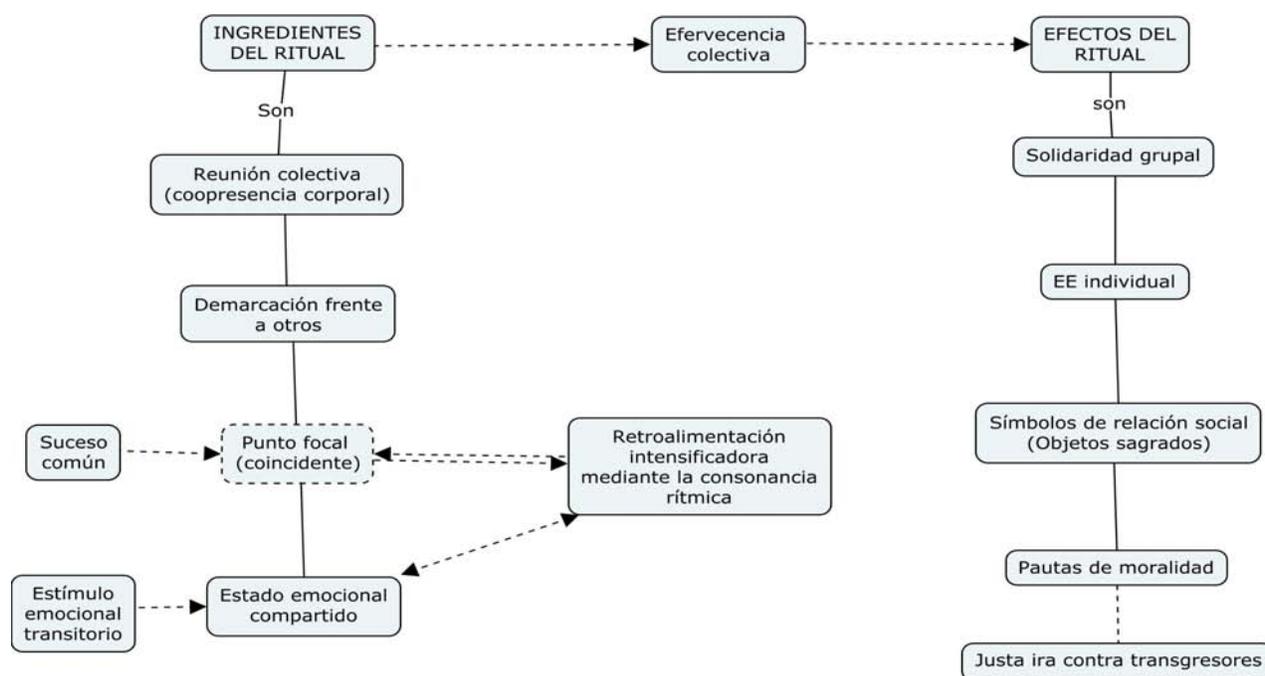
Collins plantea que los ejes centrales del ritual son el foco en común y el estado emocional compartido, la consonancia mutua que existe entre estos permite que se forme una experiencia emocional/cognitiva entre todos los participantes, es un momento de intersubjetividad que se podría comparar con la idea de conciencia colectiva de Durkheim.

Sin embargo, los RI no son eternos, llega un punto en donde la efervescencia colectiva llega a un máximo, a un punto de saturación y decae; cuando esto pasa se pierde el foco de atención y el ritual concluye. Pero si el ritual llega a producirse correctamente da como resultado ciertos efectos. Se genera una *producción simbólica*, es decir, representaciones de la relación social que los involucrados relacionan con el grupo, y por lo tanto se ven a sí mismos como colectividad; serían los *objetos sagrados* en Durkheim a los cuales se les reverencia y respeta.

Así mismo hay una liberación de *energía afectiva* y producción de *energía individual* (EE) en la que cada uno de los individuos sale cargado emocionalmente

161 *Ibid.* p. 72.

y corporalmente gracias al ritual. Se crea *solidaridad grupal*, aquel sentimiento de pertenencia al grupo. Y, por último, un *sentimiento de moralidad* sobre el grupo que te hace como individuo generar una identidad propia, dada por el grupo, identidad de pertenencia con otro, con un colectivo, el cual está enraizado por objetos sagrados propios del mismo grupo; este pertenecer hace que los actores involucrados respeten y defiendan sus símbolos sagrados, así como defender la solidaridad grupal contra todo aquel que vulnere tanto la solidaridad como los símbolos. A continuación se presentará un esquema<sup>162</sup> de los Rituales de Interacción de Randall Collins, con el cual nos muestra la formación de un ritual y sus efectos:



A partir de este modelo sobre los rituales de interacción se puede entender a las interacciones sociales como rituales, con sus propios ingredientes (lo que logra que se forme un ritual) y con sus propios efectos (las consecuencias de la producción del ritual sobre los individuos y el colectivo en la vida cotidiana).

Cada vez que se comienza un proceso de interacción ritual con algún otro se genera un estado afectivo, es decir, una energía afectiva social formada a partir de la interacción de los cuerpos teniendo éstos un foco de atención en común; esta energía social es de carácter inconsciente, y lo es porque es energía pura sin decodificarse en un lenguaje. Esta energía inconsciente es lo que sostiene el lazo social.

162 Randall Collins. *Loc. cit.*

Durante el ritual hay un movimiento rítmico en el uso del lenguaje, en el cuerpo, un foco en común y hay una consonancia emocional, es decir, hay una emoción compartida. Cuando se da todo esto en un ritual se configura, como resultado, cierta solidaridad social, los sujetos se cargan de energía y se configuran objetos sagrados que mantienen la energía producida en el ritual. Son cadenas que se mantienen gracias a esas energías y fuerzas afectivas que configuran el lazo social y la totalidad social intersubjetiva: “La vida cotidiana consiste en la experiencia de transitar a través de un encadenamiento de RI, cargando de significación ciertos símbolos y permitiendo que otros se desvanezcan. La TRI nos lleva hacia una teoría del flujo constante de la vida mental interior, hacia una explicación tanto de la subjetividad como de la intersubjetividad.<sup>163</sup>”

Collins intenta entender a la realidad social como cadenas de interacción ritual. Podríamos decir que la afectividad es una energía socio-corporal que se produce a partir de la generación de rituales de interacción.

Esta energía social afectiva satura a los actores, y a pesar de que ésta eferescencia colectiva es momentánea, sus efectos perduran en tanto que se generen símbolos sagrados, ya que no se puede representar esa emoción compartida al menos que ésta no esté encarnada en un símbolo, objetualizando así al sentimiento, dándole un nombre y una imagen concreta. De esta manera es que se generan lazos sociales y cohesión social. Erving Goffman y Randall Collins dan un nuevo enfoque de las emociones como producto de los rituales de interacción dados en el encuentro cara-cara, emociones que recorren en la realidad de la vida cotidiana.

Cuando se está en el ritual de interacción los actores sienten, generan energía, pero esta energía no se encuentra en lo reflexivo sino en lo inconsciente, en lo que es pero no es, en lo que está pero no se ve ni se puede expresar. Cuando los agentes reflexionan el sentimiento y lo traducen en un vocabulario de las emociones, términos que pasan por la cultura y el lenguaje, es entonces que se ordena de manera lógica el sentimiento, que para ese entonces ya no se está sintiendo, y se le da un sentido, construyendo una realidad local afectiva. El discurso afectivo que se usa no es el reflejo de la cualidad del sentimiento, pero estos términos organizan y coordinan la acción. Lo interesante es que en la medida en la que se coordina la acción se genera, al mismo tiempo, energía afectiva, la cual sostiene el lazo social.

Es importante hacer una aclaración, debido a que son los cuerpos sociales, materializados y constreñidos por las representaciones sociales, sobre los cuales se inicia la interacción social; la copresencia física es necesaria para que el ritual

163 *Ibid.* p. 68.

se realice, y al mismo tiempo, los cuerpos serán los receptores de todos los efectos que produce el ritual, entre ellos y el más importante, la EE. El cuerpo acá aparece como social en tanto que sobre éste se interpelan significados, emociones, pensamientos construidos socialmente, pero no sólo es eso, sino que, es el mismo cuerpo, en copresencia con otros, el que va a producir los mismos significados, símbolos, normas, emociones, etcétera. El cuerpo no sólo es receptor de las estructuras sociales sino que las moldea, reproduce o reestructura.

Entonces, la TRI lleva dentro de sí tanto ingredientes como resultados emocionales, los RI se producen por medio de emociones que se van intensificando en la medida en la que el mismo ritual se lleve a cabo y se produzca efervescencia colectiva, y esto da como resultado diferentes tipos de emociones tales como la solidaridad moral y energía emocional (EE) en los individuos. Se podría decir que, a partir de este modelo de interacciones sociales las emociones se construyen y se transforman:

Si ahora seguimos a los cuerpos humanos individuales que se desplazan de un encuentro a otro, observaremos que la historia de sus encadenamientos –que los sociólogos denominan, convencionalmente, posiciones en la estructura social– cursa en forma de emociones, y de cogniciones cargadas emocionalmente, que serán los ingredientes del encuentro subsiguiente; y que la operación de los RI se intensifica, transforma o menoscaba esos ingredientes emocionales de tal modo y manera que los cuerpos humanos dejan atrás la situación repostados de unos afectos emocionales que, a su vez, predisponen qué haya a ocurrir en sus próximas situaciones.<sup>164</sup>

Aquí Collins amplía el concepto de emoción como aquel elemento que lleva a los actores a sumergirse en RI, es lo que lleva e impulsa al agente a actuar; entonces, el carácter de las emociones puede ser *transitorio* o *duradero*, pero son creadas y recreadas dentro de la vida cotidiana. Existen las *emociones transitorias*, aquellas que configuran el ritual y se disipan cuando el RI termina. La emoción producida en los RI es recíprocamente compartida por todos los involucrados en el ritual, es un contagio emocional que permite que se fortalezca la misma emoción dentro del ritual, así, la emoción que se configura dentro del ritual tiene su propio ritmo y consonancia siempre y cuando el foco de atención sea común y se produzca efervescencia colectiva.

Aquella consonancia rítmica emocional que se produce dentro del ritual da como resultado sentimientos de solidaridad, moralidad y esa EE<sup>165</sup> en los actores

.....  
<sup>164</sup> *Ibid.* p. 145.

<sup>165</sup> Collins a decir que los RI pueden producir EE elevadas en donde existe un alto sentimiento de solidaridad social y EE bajas cuando hay ausencia de solidaridad.

cuyos efectos perduran. Esto logra que el ritual se vuelva a producir para generar esos aditivos necesarios para el devenir de los sujetos en la vida social. Las *emociones duraderas* (EE) se considerarán como aquellas que saturan a los agentes para poder seguir actuando en otros RI y al mismo tiempo es la que mantiene el lazo social de los participantes del RI. Es una energía permanente que se retroalimenta a partir de la repetición de los rituales de interacción. Esta EE capacita a los agentes para actuar, es una vertiente personal del sentimiento de solidaridad social producido en el ritual y es lo que permite que los sujetos produzcan la vida cotidiana. Esta EE puede ir de una situación a otra gracias a los símbolos sagrados cargados con la energía de aquellas situaciones rituales:

La EE es una emoción fuerte, estable y duradera –no la fugaz perturbación de una situación –que posee la característica general de capacitar para actuar con iniciativa resolutive, imprimir dirección a las situaciones sociales y no dejarse dominar por los demás en los micro-detalles de la interacción; es la emoción que permite al individuo autodirigirse por sí mismo, guiado por el sereno discurrir de su propio pensamiento, y no por una conversación interior inconstante y errática.<sup>166</sup>

El estudio de las EE y sus medidas se puede lograr con el análisis de los *flujos de conciencia* a través de la introspección, las posturas y movimientos corporales, expresiones faciales y gestos; se necesita, como dice Collins de un *plan observacional a corto plazo* para ver los efectos emocionales dentro de las interacciones vividas en el momento. Sin embargo, el objetivo en este análisis no es este, el interés se encuentra en demostrar que el amor romántico, en tanto discurso, es producido y reproducido por la experiencia amorosa, dentro de la cual interactúan los actores. De tal forma que se colocará a dicha experiencia como Cadenas de Rituales de Interacción con sus propios ingredientes y efectos, y siguiendo la TRI se puede demostrar esto. De tal manera se intentará ver cómo éste tipo de CRI, se ve atravesada por las mismas representaciones sociales interpeladas en los cuerpos sociales.

Todo proceso de interacción puede ser pensado como un RI, desde una plática entre personas y una reunión hasta un concierto o una manifestación. Para poder ser pensadas como rituales de interacción, dichas situaciones tendrán que tener los ya mencionados ingredientes y producir dichos efectos. En el siguiente apartado se intentará colocar al amor romántico como un ritual de interacción con sus ingredientes y sus efectos, pensado de esta manera podrá verse al amor romántico como experiencia amorosa sobre la cual se puede construir, configurar y reconfigurar la discursividad del amor romántico.

.....  
<sup>166</sup> *Ibid.* p. 184.

### 3.4 ¿LA EXPERIENCIA ROMÁNTICA ES UN RITUAL DE INTERACCIÓN?

Habiendo hecho un recuento de la TRI se pasará a visualizar a la experiencia amorosa como CRI específicas, con sus ingredientes y sus efectos.

Habrà que pensar otra vez en la noci3n del enamoramiento como aquel elemento articulador de la ambivalencia del discurso amoroso. Ya se había pensado en éste como el elemento que regula las contradicciones entre la fuerza emocional extraordinaria del amor y la elecci3n racional con la que se construye y reproduce de dicha relaci3n. Dicho elemento como parte del mismo discurso del amor romàntico, tiene como sustento su reproducci3n en la experiencia amorosa. Francesco Alberoni, al hacer un anàlisis sobre el enamoramiento en su libro “*Enamoramiento y amor*” va a decir:

¿Qué es el enamoramiento? Es el estado naciente de un movimiento colectivo entre dos. El enamoramiento no es un fenómeno cotidiano, una sublimaci3n de la sexualidad o un capricho de la imaginaci3n. Tampoco es un fenómeno *sui generis* inefable, divino o diab3lico. Es un fenómeno que puede colocarse en una clase ya conocida, la de los fenómenos colectivos. Entre éstos, por cierto, tiene su innegable individualidad y no puede ser confundido con otro tipo de movimientos colectivos.<sup>167</sup>

Alberoni, al hacer esta *definici3n inicial* (en términos Durkhemianos), coloca al enamoramiento en términos sociales, es un fenómeno social y, es social en tanto que es un *movimiento colectivo* anclado en la experiencia de dos personas, queda claro que para este autor el enamoramiento es mon3gamo, se comporta como un movimiento circular entre dos.

Después de definir qué es, Alberoni explica lo que no es; el enamoramiento no es un fenómeno cotidiano sino que es una *experiencia social extraordinaria*. El enamoramiento, entonces, es una pràctica social. Al decir que es un *movimiento colectivo* este autor hará referencia a su relaci3n con otros movimientos sociales, pueden ser revoluciones, guerras, movimientos estudiantiles; todos liberan energía: “Entre los grandes movimientos colectivos de la historia y el enamoramiento hay un parentesco bastante estrecho, el tipo de fuerzas que se liberan y actúan son de la misma clase, muchas de las experiencias de solidaridad, alegría de vivir, renovaci3n, son análogos.<sup>168</sup>” La diferencia que existe entre los movimientos colectivos de mayor amplitud y el enamoramiento es que los primeros estàn compuestos por grandes cantidades de personas mientras que el enamo-

167 Francesco Alberoni, *Enamoramiento y amor*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2008. p. 9.

168 *Ibid.* p. 10.

ramiento es un movimiento colectivo centrado en dos que viven la misma experiencia y sobre la cual significan y resignifican su individualidad ya constreñida por los órdenes sociales.

El enamoramiento y el amor se encuentran imbricados en el discurso del amor romántico, y son producidos y reproducidos en una experiencia vivida entre actores. Si esto es así, entonces ¿El enamoramiento puede ser pensado como un ritual de interacción?

Centremos la atención en las relaciones amorosas monógamas<sup>169</sup>. El enamoramiento implica al menos a dos personas dentro de un marco de interacción, en términos de Collins, son dos personas que se encuentran en marcos situacionales de tiempo y espacio, es decir, existe una *copresencia física*<sup>170</sup> entre dos actores y al reunirse demarcan su acción frente a otros, dentro de esa interacción se encuentran esos dos y cualquier otro es ajeno al proceso de interacción. Una vez reunidos, los actores van construyendo un *foco de atención común*; el enamoramiento es un fenómeno extraordinario en el sentido que el foco en común son los actores mismos que se encuentran realizando el ritual, la atención de los dos actores se concentra en el otro, si es recíproco el foco de atención radica en un “nosotros”; el foco en el *ritual* son los dos actores pero incluye algo más, un tercero y ese tercero es la construcción constante de un nosotros, objeto sobre el cual radica la atención de los participantes en el *ritual*.

Configurado el foco se produce una *efervescencia colectiva* y un estado emocional afectivo compartido por los dos participantes, pero esta energía afectiva tiene un carácter extraordinario, es por esto que Alberoni dice que no es un fenómeno cotidiano. Los rituales de la vida cotidiana no generan esos estados afectivos extraordinarios como los producen las experiencias o rituales románticos, de tal manera que se tomará al enamoramiento como un *ritual sagrado* en términos durkhemianos. Este estado afectivo extraordinario compartido provoca que el *foco de atención* se mantenga y mientras este continúe seguirá construyéndose ese *estado emocional compartido*. Este bucle de consonancia rítmica contiene en sí cantidades de energía emocional muy altas y los focos de atención son cristalizados.

El enamoramiento como RI genera los efectos que cualquier otro RI pero se separa de los demás debido a su cualidad extraordinaria. El *sentimiento de solida-*

169 Se hablará de dichos tipos de relaciones porque, como ya se vio en los apartados anteriores, el discurso imperante del amor romántico sigue colocando a la monogamia como elemento central.

170 Se está pensando en las relaciones de pareja que viven la experiencia romántica en procesos de interacción cara-cara. Sin embargo, no es la única forma de vivir la experiencia amorosa, también existen relaciones de pareja en las que no hay copresencia física, tal es el caso de las relaciones a distancia o relaciones amorosas en las redes sociales. Habría que hablar de tales tipos de relación, sin embargo, no podrá ser posible de ser analizado en esta tesis.

ridad con el grupo y de pertenencia al grupo se consolida y engarza de tal forma que los individuos recelan y protegen contra alguien que quiera o intente profanar la relación de pareja, el sentimiento de moralidad se vuelve profundo en el sentido de que los dos participantes construyen su identidad a través del otro de formas profundas, el otro te constituye y tú constituyes al otro. Los actores dentro de la relación se convierten en únicos e irrepetibles, se convierten en aquellos dioses que el otro adora, en *objetos sagrados*, y son sagrados no por su propia individualidad sino como producto de la experiencia vivida entre los dos; entonces, el actor A es el objeto sagrado de el actor B mientras que B es el objeto sagrado de A, los dos se adoran mutuamente y éstos como objetos sagrados se encuentran cargados energéticamente de lo vivido colectivamente en el ritual. Si se piensa en la discursividad del amor romántico apremiada por aquella identidad de género de matriz heterosexual, la experiencia amorosa contendrá aquellas mismas normas reguladoras, por lo que el actor A representará lo masculino y el actor B representará lo femenino.

La energía emocional individual (EE) producida gracias al ritual es una energía de cantidades desmesuradas de tal forma que los actores no se pueden cargar de tal energía en otros rituales de su vida cotidiana, a esta EE se le llamará como *emociones románticas*. Esto se puede encontrar en las entrevistas realizadas:

Horacio: -[...] Cuando estás con esa persona si sientes algo y no todo el tiempo, sino por ejemplo, cuando la ves, las estás esperando en algún lugar y la ves y llega y te das cuenta de que está ahí y sientes algo, en, por lo menos, en el estomago, y es esta frase de "Mariposas en el estomago" muy cursi, pero por algo salió ¿no? porque, ahí se siente." "[se siente] como con ganas de hacer muchas cosas, con ganas de decirlo y como imaginando un montón de cosas a futuro ¿no? Es como "Y si pasa esto [...] y quiero compartir esto y quiero enseñar esto y quiero saber esto de ella" [...] esa euforia de querer hacerlo todo, de querer saber todo de ella y compartir todo como algo muy intenso.

Entrevistadora: -¿Cómo te sientes cuando empiezas a experimentar sentimientos por alguien?

Sarai: -Como alterada, como cuando estoy súper nerviosa, como cuando voy a hacer un examen. (...) me pongo muy roja.

Brenda: -[es] una adrenalina, muy, muy fuerte, como, bueno me acuerdo cuando yo escalaba, se siente como cuando vas a la mitad de [...] la piedra, que de repente no sabes si irte o si seguirle, y sabes que le vas a seguir que es lo peor, o sea, sabes que vas a seguir subiendo, entonces dices, para que me hago mensa si sé que voy

a seguir subiendo, pero ya me dio miedo subir, [...] aún así sabes que vas a hacerlo aunque te de miedo ¿no? Entonces siento justo eso. [...] me empiezo a dar cuenta si [...] de repente pienso mucho en la persona, [...] pero de que voy caminado y digo “ay, esa le gustaría a Paquito” “ay, porque a Paquito le gusta bailar.” Y de repente te descubres hablando de Paquito enfrente de todas tus amigas ¿no? “ay es que fui con Paquito”, [...] de repente te descubres como que empiezas a relacionar cosas con él, empiezas hablar sobre él, y luego empiezas a pensar en términos más amorosos.

Entrevistadora: -En estas experiencias que tú me contaste ¿Podrías darle nombre a eso? Brenda: -Pues, me siento enamorada.

Eso es lo que hace de la experiencia amorosa, en tanto que encarna el enamoramiento tanto como el amor, un ritual de carácter extraordinario y de gran importancia para los individuos participantes en tales experiencias. Se puede decir que los enamorados dentro de la experiencia amorosa tienen tal EE que se convierten en *estrellas sociométricas*, como dirá Collins, es decir que, son aquellos que tienen altas cargas de EE. Entonces, de pronto los actores que viven enamorados no pueden vivir sin la presencia del otro y sienten que cualquier tercero es un profanador de su relación, éste profanador será cualquiera que se interponga entre los actores que se encuentran en la experiencia amorosa, cuya expresión se puede relacionar con los celos que se viven dentro de la misma:

Horacio: -Los celos como la sensación de que [...]puedes perder algo que tienes, y sobre todo si es a favor de alguien más ¿no? [...] cuando empezamos a percibir que hay otra persona que significa una amenaza a lo que somos nosotros ¿no?

El enamoramiento implica una transgresión de los rituales de la vida cotidiana, es ruptura pero forma algo más en tanto que es un ritual extraordinario<sup>171</sup>. La vida cotidiana es aquella vida profana que los agentes pasan como puro devenir y el enamoramiento se convierte en aquella vida sagrada, que tiene como trasfondo la vida cotidiana para poder romper con la misma; convirtiéndose así en experiencias religiosas. Sin embargo, las experiencias amorosas, al ser rituales no se encuentran de forma permanente en el transitar de la vida. Es un ir y venir entre la vida cotidiana, sus rituales y los rituales sagrados del enamoramiento.

En la vida cotidiana, los actores se encuentran en rituales rutinarios, lo que nos da certezas en el transitar de la vida, sin embargo, se anhela el éxtasis de lo

.....  
171 Es necesario aclarar que el enamoramiento no es el único ritual extraordinario. Los manifestaciones, los conciertos, los partidos de futbol y diversos momentos de interacción pueden ser catalogados como rituales extraordinarios debido a su intensidad.

extraordinario. Las y los agentes se pueden llegar a sentir insatisfechos y desencantados de la vida cotidiana, es ahí cuando el enamoramiento nos brinda esos momentos extraordinarios que dan plenitud y sirve de fuente de energía en la vida cotidiana.

Sin embargo, el enamoramiento, es un ritual extraordinario en tanto que da momentos de éxtasis y momentos de sufrimiento; al igual que otros rituales extraordinarios. Los momentos de sufrimiento dentro de estos rituales se reflejan con una EE baja y una energía emocional negativa, pueden llegar a derrumbar todos los efectos sobre aquellos sentimientos de solidaridad, moralidad. Si se llega al extremo incluso una cadena de rituales de este tipo puede llegar a que los participantes dejen de encontrar focos comunes y generar efervescencias colectivas. El otro deja de ser un objeto sagrado o de producir símbolos sagrados de su relación, destruyendo el ritual mismo, o la cadena de rituales.

Por otro lado, producir rituales con otro que es considerado como exclusivo da certeza dentro del ritual y puede generar un desplazamiento hacia la tranquilidad. La certeza y la tranquilidad se encuentran en la posibilidad de repetir el ritual constantemente con ese otro. De tal forma, se produce una preparación para la institucionalización de la relación: "(...) el enamoramiento es un proceso en el cual el objeto puro del eros, aparecido en un instante, se pierde, luego reaparece, vuelve a perderse y vuelve a aparecer más rico, más concreto y se nos impone.<sup>172</sup>"

Las experiencias amorosas viven estos picos dentro de los RI de enamoramiento. Hay rituales extraordinarios de gran plenitud que generan altas energías emocionales positivas (EE+), y hay momentos de sufrimiento que generan energías emocionales negativas (EE-), la energía emocional se sigue produciendo durante la serie de cadenas de interacción, y puede haber dos posibilidades, que los rituales de interacción fracasen dando por terminada la relación amorosa, o que continúen hasta que se institucionalice la relación, para generar certezas en la vida de aquellos inmersos en esos rituales.

La experiencia romántica, como la vivencia del enamoramiento y por ende el amor, construirá el carácter emocional y sagrado del discurso del amor romántico, pero no se puede pensar en un solo ritual, se trata de una serie de cadenas rituales extraordinarios vividos continuamente, porque como ya se vio, los efectos producidos en los rituales hacen que los rituales se repitan para mantener vivos esos efectos, los efectos producidos en la experiencia son de tan altos rangos que permiten que se vuelvan a generar estos rituales con gran frecuencia. A partir de esta serie de cadenas rituales extraordinarias se producirá dicha efervescencia colecti-

172 *Ibid.* p. 29.

va, sentimientos de pertenencia y moralidad desmesurados, configurando objetos sagrados y símbolos únicos. Son los mismos participantes los que se configuran como tales, se crean como pequeños dioses y se adoran a sí mismos, la relación se convierte en algo sagrado, de constante adoración.

La constante repetición de dichos rituales sagrados, he ahí su nombre como ritual, permitirá que aquella experiencia amorosa en donde se posiciona el enamoramiento, se configure como experiencia centrada en la constante elección y aprobación de las partes. La culminación del enamoramiento se da en la construcción del amor, en donde se ve reflejado, no ya la constante producción de EE extraordinarias y sagradas, sino la reiteración de la elección individual y el compromiso por la experiencia amorosa configurándose en proyecto:

(...) el enamorarse termina en el amor; el movimiento, cuando triunfa, produce una institución. (...) no tiene sentido preguntarse si es mejor el estado naciente o la institución. Sin él uno no existe el otro y viceversa; la vida está hecha de ambos. Tampoco tiene sentido confundirlos porque son diferentes. El modo de sentir, pensar o vivir en el estado naciente es diferente del de la vida cotidiana-institucional. No se trata sólo de pensamientos diferentes, sino justamente de una diversidad de modos de pensar, de un *sistema categorial diferente*.<sup>173</sup>

Esta relación entre el enamoramiento como fuerza afectiva y el amor como proyecto de decisión, que se da en la experiencia amorosa, se puede ver reflejada cuando se le pregunta a los entrevistados sobre su transitar en sus relaciones de pareja. Parece ser que, sin generalizar y no en todos los casos, el enamoramiento si culmina en el amor. Sin embargo, acá se habrá de considerar que es una relación constante entre éstos, entre la estabilidad emocional y los momentos de producción de EE extraordinaria, entre los momentos sagrados y los cotidianos, entre la elección por voluntad y aquella fuerza emocional que se encuentra fuera del alcance racional:

Brenda: -Pues al principio [mi relación] era como [...] si solo fuéramos amigos que se besan, [...] pero no era amor, [...] y ya que nos empezamos a sintonizar, ya las cosas se fueron dando diferente, y fue cuando, empecé a sentir aún más cosas por él. Yo me sentía bien, o sea, para mí era una situación muy conveniente, porque además iba saliendo de una relación, un poco conflictiva, poco, tampoco tanto ¿no?, entonces, de repente fue muy fácil, o sea, al principio fue tan fácil, como “vamos a tal”, “sí”. Y no nos peleábamos por nada, pero justo era como andar con mi amigo, pero nos besábamos; en ese sentido, yo me sentía muy bien. [Mi relación] actualmente, bueno ya no somos amigos que se besan ¿no? [...] empezamos a sentir cosas mucho más intensas, no intensas en el sentido de las cosquillas, digo

173 *Ibid.* p. 59-60.

también pasamos por la etapa de las cosquillas, [...] pero mucho más [...] fuertes. [...] Nos extrañábamos mucho más, o pensábamos más en la otra persona, pero en el sentido de preocupación de [...] ¿Cómo está?” [...] el preocuparte de cómo estaba el otro, y ponerte feliz por el logro del otro, incluso como si fueran tuyos ¿no? [...] las experiencias del otro llegan a significar algo importante también para ti y te hacen sentir cosas, me parece que es lo que nos pasa, bueno a mí me pasa, [...] creo que tiene que ver con el compromiso.

Sarai: -[al principio de la relación] yo me sentía emocionada. [...] Horacio me gustaba mucho, y sí, como que yo me emocionaba mucho, [...] pero no era algo como tan profundo. [...] era así como las mariposas en el estomago y, obviamente me encantaba, [...] no solamente como emocionalmente [...] sexualmente también, y [...] me encantaba besarlo, me encantaba [que nos] “fajáramos” y que “cogiéramos” y todo, sí mucho, eso es algo que no a cambiado [risa]. [Actualmente] hemos ido madurando mucho juntos, [...] y me siento [...] como muy bien [...] siento que es un compromiso real ahorita y que, [...] al principio la “cagamos” mucho [risa]. [...] Creo que es lo que nos ha ayudado a crecer [...] y a intentar comprender a la otra persona, sobretodo, [...] y que cada vez entendemos más que estamos armando un proyecto en pareja.

Horacio: -[La relación] Al principio nos la pasábamos platicando todo el tiempo [...] era como la etapa de la presentación (risas) y era el ¿Quién eres tú? ¿Quién soy yo? [...] Una pregunta tras otra [...] para saber quien era esta persona y entonces eran pláticas de horas y horas sobre opiniones sobre la vida, sobre la fe, sobre el pasado, sobre la situación del país, sobre la Sociología, [...] un descubrimiento constante ¿no? [...] Al principio me sentía [...] muy eufórico, [...] no quería ni irme a dormir para poder aprovechar ese tiempo para poder seguir conociendo a esta persona, y seguir contándole todo lo que era yo, y era como no separarnos ni tantito y si nos separábamos buscar [...] estar juntos otra vez para poder seguir en este proceso, en este descubrimiento. Y eso [...] me llenaba mucho en ese momento [...] de energía. [Estaba] lleno mi mundo en ese momento [...] se convirtió en lo importante, [...] en las clases buscar estar cerca de ella, saliendo de clases estar juntos [...] así me sentía. [...] Ahorita [...] si es distinta que al inicio porque lo que estamos descubriendo lo uno del otro son otras cosas, [...] sigue siendo un descubrimiento [de] otro nivel de [...] la persona, es como ¿qué quieres hacer el resto de tu vida? [...] ¿Cómo podemos construir un proyecto de vida juntos? [...] ¿Estás listo o no estás listo para formar una familia? [...] Y darnos energía mutuamente o darnos fuerza [...] para salir y hacer lo que cada quien esta haciendo ¿no? [...] Porque es estar ahí para el otro. [La relación] también sigue siendo muy parecida [que antes] [...] pues porque esta está idea también de aprovechar todo el tiempo que podamos para estar juntos. [Ahorita] hay momentos difíciles que [...] al principio en esta euforia inicial [...] a las

que era ciego en ese momento, y ahora sé que está [...] este aspecto de la relación que es complementarnos, y [...] la emoción de estar juntos está mezclada con otras cosas que es la dificultad de estar juntos [...] eso lo hace una [...] relación, más madura [...] y también más sólida ¿no? Porque está menos expuesta [...] ante cualquier situación que se pueda presentar como problemática.

Gustavo: -La diferencia principal, sería [...] que al principio lo entendía como un sentimiento, como algo que me pasaba desde dentro, porque es un sentimiento mío, pero yo no tenía control sobre eso, entonces [...] era más intensa que ahora. Pero, por lo mismo, era más [...] contingente, menos estabilizada, o sea, estaba sujeta a los altibajos del sentimiento, lo chistoso es que ahora que asumo el amor como una decisión, incluso esos altibajos dejan de suceder [...] al nivel del sentimiento ya ni siquiera es tan fluctuante, [...] como que la decisión empieza a domar al sentimiento. [...] Entonces creo que antes era más intenso, pero ahora es más estable.

La relación constante entre el enamoramiento como fuerza emocional y el amor como proyecto de pareja producido por la elección de las partes, que se da dentro de la experiencia amorosa, a partir de su ritualización constante, es lo que permitirá darle coherencia a la ambivalencia del amor romántico en tanto discurso interpelado en los cuerpos sociales que actúan la experiencia.

Por lo tanto, la discursividad del amor romántico, se produce y reproduce en las prácticas sociales, en aquellas experiencias amorosas pensadas como una serie de CRI extraordinarias. Al mismo tiempo, estas experiencias sociales se encuentran situadas culturalmente a partir del discurso del amor romántico y sus normas reguladoras, formas institucionalizadas socialmente del cómo se debe amar, lo que es posible y no posible dentro del ámbito amoroso, es un juego vivencial que tiene ciertas reglas configuradas por el colectivo social y sus concepciones culturales de lo que es el amor. El amor romántico es una experiencia situada culturalmente expresada en discursos y narrativas construidos históricamente, producto de la configuración del amor dentro del proyecto moderno.

De tal forma, las experiencias amorosas no se encuentran exentas de las relaciones de poder y de las normas reguladoras del género. Los entrevistados, en sus narrativas, no expresaron tener relaciones amorosas sujetas al poder y a la subordinación de un género sobre el otro:

Entrevistadora: -¿Crees que tú y tu pareja se encuentran en la misma posición, dentro de la relación? ¿Crees que tienen los mismos beneficios, las mismas responsabilidades, dentro de la relación?

Gustavo: -Si creo que si [...] con excepción [...] en términos de, como ella vive sola, yo estoy más tiempo acá, o sea. Aceptación de ese tipo de cosas... creo que tenemos una responsabilidad muy pareja.

Entrevistadora: -¿Crees que tu y tu pareja se encuentran en la misma posición dentro de la relación?

Brenda: -Si, yo creo que si. [...] creo que estamos en igualdad de situaciones porque también creo que estamos... en condición de igualdad según lo que queremos aportar a la relación ¿no?

Entrevistadora: -¿Tienen las mismas oportunidades, los mismos derechos y las mismas obligaciones, dentro de la relación?

Brenda: -Si, yo diría que si.

Horacio: -[...] Los dos tenemos los mismos derechos de entrada, y las mismas obligaciones, la misma responsabilidad para con el otro, y eso va por igual de entrada va parejo. [...] -Estamos en el mismo momento, creo que también, o sea, lo hemos platicado y los dos estamos pensando en las mismas cosas a futuro no es como que uno ya este pensando en casarse y el otro no... en ese otro sentido también.

Entrevistadora: -¿Crees que cumples alguna función en específico dentro de la relación?

Horacio: -Híjole pues no de entrada no lo he pensado así como, como que yo tenga funciones que ella no tiene y ella no tiene funciones que yo no tenga, como que, no lo siento así.

Entrevistadora: -¿Crees que tú y tu pareja están en la misma posición en la relación?

Sarai: -Si porque es algo muy equitativo [...] son decisiones que tomamos los dos... y [...] porque las decisiones personales las toma cada quien, o sea, por ejemplo, ahora cada quien tenemos el dinero compartido y entre los dos decidimos en que lo vamos a gastar pero, por ejemplo, si yo quiero salir con mis amigas y digo, voy a salir con mis amigas, no es una cuestión como de "¿puedo ir?", ni que yo le pida a él ni que él me pida a mí, para nada.

O como en cuestiones más profesionales, Horacio tomó su decisión de entrar solo a la maestría y por supuesto que yo lo apoyo todo el tiempo ¿no? pero él así

decidió y mi decisión de la maestría es mía ¿no? [...] finalmente quien toma la decisión soy yo.

No será posible, y no es la intención de la tesis, mostrar si tales mujeres y hombres viven en una relación equitativa, sin desigualdades ni relaciones de poder. Las narrativas no siempre empatan con las acciones de las y los actores, y puede ser que hablen de sus relaciones como equitativas mientras que en las experiencias de sus relaciones de pareja no se viva esa equidad. Sin embargo, no se supondrá otra cosa diferente a lo dicho por los actores.

Por otro lado, las dos mujeres entrevistadas si dieron cuenta de ciertas diferencias en sus relaciones amorosas por el hecho de ser mujeres. Sarai, por ejemplo habla de la diferencia de funciones que existen en su relación amorosa:

Entrevistadora: -¿Crees que cumples con alguna función en específico dentro de esta relación?

Sarai: -Pues no... o sea, no, una función específica no, a lo mejor en un inicio si pero actualmente no [...] no sé como decirlo, intentamos hacerlo todo muy parejo.

Entrevista: -Entonces ¿no crees que por el simple echo de ser mujer te coloques en algo en específico dentro de tu relación?

Sarai: -No, antes sí porque yo sentía que lo tenía que hacer, no era porque se me pidiera o se me requiriera que hiciera algo más, más bien pensaba que yo lo tenía que hacer y lo hacía.

Entrevistadora: -¿Cómo que, cómo hacer más... condescendiente?

Sarai: -Por ejemplo, en la cuestión de la casa como ser más limpia y ser [...] la que recogiera las cosas o cosas así que ahorita para nada. Creo que ahorita Horacio se dedica más a la casa que yo. [risa] Pero, al principio sí, [...] como esta idea del amor en la que la mujer tiene que limpiar la casa y como la casa es una imagen de ti misma y se tiene que ver bien porque finalmente cuando ves una casa sucia, no piensas en el hombre, piensan en la mujer ¿no? como yo creo que un poco por ahí, de pronto sí, a lo mejor ser más condescendiente, como ceder un poco más, que es algo que ya no hago, [risa] y que eso es muy bueno.

Brenda habla de cierta posición en la que se encontraba en sus relaciones amorosas; colocada como mujer frágil y débil, dependiente de un hombre “protector”.

Entrevistadora: -¿Crees que ser mujer te coloca en una posición diferente dentro de la relación por el hecho de ser mujer?.

Brenda: -En esta relación no, pero en la mayoría, bueno en las que tuve antes si.

Entrevistadora: -¿Por qué?

Brenda: -¿Por qué me colocaba en otra posición?, pues porque ellos eran los hombres que me cuidaban, eso me hacia sentir vulnerable, y no me gustaba eso, pero en esta relación no me siento así, no siento que el me cuida ¿no?, porque además ellos me cuidaban no sólo en el sentido físico de “soy más fuerte que tú y te protejo de los males”, si no de “te cuido de que no te juntes con esa persona” o “te cuido de que no vayas a hacer tal”... en ese sentido pues si es diferente ahora.

Este tipo de distinciones no lo vieron los hombres entrevistados, quienes no notaron diferencias con respecto al género en su relación:

Entrevistadora: -¿Crees que ser hombre te coloca en alguna lugar diferente dentro de la relación, por el simple hecho de ser hombre?

Horacio: -No y afortunadamente ni entre nosotros dos, ni yo ni ella, ni entre nuestros amigos, ni entre nuestra familia esta está idea de que al hombre le corresponde un lugar específico dentro de la relación y a la mujer otra, por ser hombre y ser mujer.

Entrevistadora: -¿Crees que ser hombre te coloca en un lugar diferente, dentro de la relación, por el simple hecho de ser hombre? Gustavo: -Creo que no [...] hay alguna diferencias que podrían ser atribuidas al genero, pero más bien son atribuidas a [otras] cosas.

Sin embargo, aunque los entrevistados no dieron cuenta en las entrevistas, de vivir en relaciones de pareja desiguales, si pudieron hacer visible, en sus narraciones, la existencia de relaciones de pareja cargadas de desigualdad y poder de un género hacia el otro:

Entrevistadora: -¿Crees que existe desigualdad de genero en las relaciones de pareja?

Horacio: -Si, en general si [...] está esta idea que, nosotros afortunadamente no hemos vivido, [...] de que al hombre le corresponde ciertas funciones dentro de la

pareja y a la mujer otras y no sólo eso sino que las que cumple el hombre implica[n] tener el control sobre la pareja, tomar las decisiones sobre lo que van a hacer en conjunto y creo que si es algo muy difundido como se vive así.

Sarai: -Si, por supuesto, muchísima [...] incluso, por ejemplo, en nuestras propias familias, o sea, pon tú, los papás de Horacio saben que Horacio y yo vivimos juntos y Horacio es el hijo menor y su hermana mayor, y creo que lleva mas o menos el mismo tiempo con su novio [...] en diciembre le regalaron un pancho porque el novio vive en Querétaro, entonces era la posada de su trabajo y él le dijo que fuera y los papas no querían que se quedara en la casa del novio, o sea, así como... “como va a hacer si eres mujer” ¿no? Cuando ellos saben que su hijo esta viviendo con su novia. Y en mi casa también es así, muchísimo, y yo lo noto con muchas de mis amigas. Se casó una de mis mejores amigas [...] cuando fuimos a la despedida una amiga le dijo “oye Miriam y ¿ya sabes cocinar?” y ella así de “si claro ya me enseñó mi mamá y también me enseñó a desmanchar la ropa,” como cosas así que yo digo, casi me muero ahí, como si existen muchísimas desigualdad, la mujer se encarga de las cosas de la casa y el hombre se encarga de las relaciones publicas [risa].

Brenda: -En muchas relaciones lo he visto. [...] En general los hombres tienen, bueno he visto de hombres y de mujeres, de hombres que tienen mucho control sobre las mujeres, pero también he visto relaciones de mujeres que se traen cortitos a los hombres ¿no? [...] Creo que si hay mucha desigualdad, más de los hombres hacia las mujeres.

Gustavo muestra cierta diferencia con respecto a la misma pregunta ya que él no considera las diferencias en las relaciones de pareja como producto de las desigualdades de género:

Gustavo: -Creo que existen diferencias en los roles de una relación, [...] creo que puede haber relaciones donde, hay roles distintos ¿no? [...] creo que puede haber diferencias, pero creo que ninguna es atribuible al genero sino a la decisión personal. Creo que algunas personas pueden pensar esas diferencias, atribuible al genero [...] yo no estoy de acuerdo, porque también el genero, tanto identidad es una decisión, o sea, es algo sobre lo que se puede decidir, que tal vez tome tiempo decidirlo, [...] pero es una decisión. [...] Entonces yo no creo que haya roles de genero, roles que las personas adoptan que pueden atribuirles al genero.

¿Puede ser pensada esta respuesta como la falta de experiencias en donde se viva la desigualdad de género? ¿Puede ser pensada como la construcción de una iden-

tividad de género masculina que no llega a comprender la construcción de la identidad femenina en tanto identidad subordinada, estigmatizada y renegada? O ¿puede pensarse como un intento de resignificar las normas del género y del amor? Es una pregunta que se deja abierta, no se intentará responder por el entrevistado, ni encasillar lo dicho en una respuesta.

Por otro lado, existe una relación entre la experiencia amorosa y la vida sexual pensada como una CRI. Collins, utiliza el escenario sexual para poder demostrar su teoría, y nos dirá que el escenario sexual es aquel conjunto de relaciones entre hombre y mujer sobre el cual se generan grandes cantidades de energía emocional (EE) y efervescencia colectiva, acá se encuentra la experiencia sexual imbricada por aquella matriz heterosexual del género, en donde se regulan aquellos cuerpos sociales por las identidades de género sustentadas en la heterosexualidad y la normalización de la división binaria del género.

Al igual que la experiencia amorosa como enamoramiento, la interacción sexual puede verse desde su interior como una CRI, existe una misma copresencia física, en donde los cuerpos se reúnen de forma íntima al estar desnudos, demarcándose de otros extraños, dentro de un espacio de reunión, construyendo un foco de atención, el cual es el deseo, lo erótico, la efervescencia colectiva producida es extraordinaria e igual de extraordinarios los efectos que se producen del ritual, la EE producida es sobreabundante mientras que los otros efectos también perduran, pero son efectos específicos de esas cadenas de rituales.

Para Collins, las pautas de moralidad están relacionadas con ciertos *patrones de idoneidad erótica*, los símbolos son los *cuerpos erotizados*, la energía emocional individual (EE) será ese *impulso sexual perdurable* y la solidaridad colectiva se ve representada por el amor:

No es sorprendente que el sexo genere las formas más vívidas de solidaridad, tan distinto es de la interacción corporal ordinaria. En agudo contraste con ésta, el acto amoroso admite el contacto con el cuerpo del otro y, cuando su intensidad es alta, puede inducir a explorar, manipular y hacer toda suerte de cosas con cualquier parte del cuerpo del otro, accesibilidad que tiende a suscitar unos efectos recíprocos por concurso de los cuales cada participante reproduce o amplía las acciones del otro.<sup>174</sup>

La *experiencia sexual*, que se puede dar dentro de las experiencias románticas o fuera de ellas, se encuentra atravesada por el *atractivo sexual*, el cual depende de marcos de belleza ya establecidos dentro de las mismas representaciones simbóli-

174 Randall Collins. *Op. cit.* p. 313.

cas culturales y discursivas. Sin embargo, según Eva Illouz, la *intimidad emocional* producida en las experiencias sexuales que se dan dentro de la experiencia amorosa buscará la reciprocidad entre los actores dentro de la experiencia sexual, esto como producto de la capacidad de elección de los mismos.

Parece ser que la atracción sexual o erótica se encuentra dentro del marco de diversas experiencias, pero, la intimidad emocional se produce en la experiencia amorosa, se figura como un proyecto de decisión entre las partes, en donde dos individualidades buscan complementarse:

Gustavo: -En las relaciones sexuales fuera de una relación a largo plazo la expectativa es que no salga mal y que pase. En las relaciones a largo plazo, como que uno se puede dar el lujo de tener otras expectativas [...] es un espacio legítimo para esperar muchas otras cosas, y también más seguro. [Es] legítimo esperar [...] que fuera una experiencia extraordinaria, y cosas por el estilo.

Brenda: - [...] Desnudarme ante alguien, tendría que tener mucha confianza hacia esa persona, entonces el demostrar que confió en él de esta forma, creo que él lo aprecia, y yo también lo aprecio, porque sé que también para él sería difícil desnudarse ante alguien ¿no? Entonces fortalece nuestra relación en ese sentido, o sea, ya tenerle la confianza de decirle “oye eso ya no me gusto”, o de “hazle más así” ¿no?, también hace que tengamos más confianza en otros ámbitos.

Sarai: - [...] Me gusta mucho hacerlo [...] porque es [con] alguien que siempre se preocupa por mi bienestar. [...] En general es muy, muy padre, es como un momento de intimidad, bien, bien chido en el que no me da pena. La primera vez que lo hicimos yo quería que la luz estuviera apagada y todo, o sea, yo me moría de pena y como que eso ha cambiado muchísimo, o sea, es una cuestión ahora de muchísima apertura y de intentar cosas nuevas. [...] De cierta forma es como abrirte más con otra persona y tenerle más confianza.

Horacio: -Cuando te relacionas con alguien hay muchos aspectos en juego ¿no? Y si es una relación amorosa, una de las grandes cosas que están en juego es la sexualidad ¿no? Y el hecho de que tengas [...] una vida sexual activa pues profundiza eso que están compartiendo ¿no? [...] Pues se siente muy bien porque es parte de mi bienestar general, [...] y creo que [si] mi vida sexual no fuera activa, [...] no fuera agradable o plena no sería yo la misma persona en otros aspectos de mi vida, es decir, eso tener seguridad [...] algo emocionante ahí, tener algo agradable ahí [...] contagia a los otros aspectos de mi vida de bienestar.

Sin embargo, en las entrevistas se pudo notar ciertas diferencias con respecto a la idea de la experiencia sexual con respecto a las mujeres y los hombres. Puede pensarse como una diferenciación en torno a la identidad de género en la que a los hombres se les coloca como seres capaces de tener relaciones sexuales y buscar el placer desde una edad temprana mientras que a las mujeres se les niega la búsqueda del placer sexual. En las entrevistas, Sarai da cuenta del miedo que existe hacia las relaciones sexuales:

Sarai: - [...] Mi familia es católica y es muy, muy religiosa, [...] por supuesto que mis papás tienen la idea de: “tú no puedes tener relaciones sexuales hasta que te cases.” Y ellos están muy contentos viviendo con esa idea [risa]. [Yo] si me “paniqueaba” mucho. De hecho, la primera vez que tuve un faje con alguien, o sea, yo me moría de miedo, me sentía culpable. [...] El año que estuve de voluntariado yo estaba saliendo con un chavo y esa fue la primera vez que he fajado en mi vida, [...] pero la primera vez yo me sentía como muy mal y llegué a pensar así como “a lo mejor no me estoy valorando y por eso lo estoy haciendo”. [...] Era muy fuerte la idea que yo traía atrás y me costó mucho trabajo quitarme esos tabús. [...] Con Horacio [...] la primera vez fue horrible, o sea [...] me dolió muchísimo, [...] yo no sabía ni que pedo, o sea, y por supuesto que me sentí culpable.

Brenda hablará de la carga emocional y la sacralidad que se le da a la experiencia amorosa: Brenda: - pensaba que eran más románticas, o sea, que todo era bonito, porque también la forma como te lo decían en secundaria es: “es un acto de amor mágico” [...] y yo no vi las mariposas nunca, o sea, y si hay relaciones sexuales que digo que son muy bonitas, ¿no? Y que sí son mariposas de verdad, pero no todas son mariposas ¿no?, hay cosas muy intensas ahí, entonces, si todo esto que te dicen de... “son la cosa más hermosa y sagrada del mundo”, digo si es hermoso y sagrado, pero no en el sentido de lo bello.

Por otro lado, los hombres narran la experiencia sexual como algo deseado a experimentarse. Gustavo habla del miedo que se produce por la misma expectativa de las relaciones sexuales:

Entrevistadora: -¿Qué paso cuando tuviste relaciones sexuales por primer vez, que sentiste, como lo viviste?

Gustavo: - [...] Mucho miedo hasta que ya no dio miedo. [risa] como en el sentido de y si la cago, [...] hasta que de repente la situación fluyó y no es que, me... me volviera mas seguro, si no que ya no estaba pensando en términos de seguridad.

Entrevistadora: -¿Tenías expectativas acerca de las relaciones sexuales antes de tenerlas?

Gustavo: -No, creo que la única expectativa era tenerlas [risa].

Horacio hablará de esa búsqueda constante por las relaciones sexuales y la impotencia que se vive por esa misma búsqueda:

Horacio: -[...] Mi primera relación sexual fue con la relación actual ¿no?. [...] No tenía una vida sexual tan activa y mi sexualidad era [...] como impotencia ¿no? Algo que vas a hacer ¿no? Y justo tenía todas estas ideas de ya buscarla, y ya de que ¿a qué hora va a llegar? ¿no? [...] Toda esta emoción, eso antes de la relación en la que estoy actualmente, y en la relación en la que estoy pues fue justo parte del gran descubrimiento de vida.

La vida sexual como RI permite ver como la experiencia romántica genera distintos tipos de rituales de interacción extraordinarios, la vida sexual, el enamoramiento y su culminación en el proyecto amoroso, se entrecruzan en distintas cadenas de interacción, haciendo de la experiencia del amor una forma de interacción con grandes producciones de efervescencias y energías emocionales. Esta experiencia se mantiene en equilibrio con la construcción cultural y discursiva del amor romántico como una relación entre personas, que por decisión propia y por voluntad construyen una experiencia amorosa, la cual se encuentra fuera de toda racionalidad debido a que es una fuerza emocional y sagrada.

### 3.5 CONCLUSIONES

El amor romántico, como discurso, es posibilitado a partir de las prácticas sociales. Se pensó, de tal manera, que se podía abordar a estas prácticas sociales en tanto situadas en ciertos contextos de espacio/tiempo, sobre las cuales se producen interacciones sociales constantes, dentro de la vida cotidiana. De tal forma que se tomaron ciertas nociones de teorías sociológicas comprensivas, tales como el Interaccionismo simbólico de George Mead y Erving Goffman, para pensar en los actos como productos de un orden de interacción, colocándose como acciones sociales situadas, sobre lo cual se podría pensar en dichos actos como constitutivos de la experiencia amorosa. En dicha experiencia no sólo se encuentran una serie de actos, sino que son actos rutinarios, con ciertos ingredientes y efectos específicos, por lo que se usó la teoría de Cadenas de Rituales

de Interacción de Randall Collins para sustentar la construcción constante de dicha experiencia.

Pensada como una serie de CRI, la experiencia amorosa va a reproducir la misma discursividad del amor romántico sobre la cual se ve a éste como una fuerza emocional exacerbada y, al mismo tiempo una decisión razonada por los participantes en tales relaciones amorosas. Colocar a la experiencia como CRI permitió vislumbrar la producción y reproducción de dicho discurso y sus normas reguladoras, de tal forma que, es la experiencia que le da coherencia a la misma ambivalencia del discurso, por medio de la relación constante entre aquella emoción exacerbada y la elección racional.

Pero habrá que pensar en algo más. Si la experiencia amorosa puede ser considerada como ciertas CRI, es decir, una serie de rituales sobre los cuales se producen y reproducen la discursividad del amor romántico, entonces, ¿la experiencia amorosa puede ser pensada como performativa?



## CAPÍTULO IV

# Conclusiones. La performatividad de la experiencia romántica

### 4.1 LA RELACIÓN ENTRE DISCURSO, CULTURA Y CADENAS DE RITUALES DE INTERACCIÓN

Ya se había visto con Butler como los discursos son performativos en tanto que tienen un carácter interpelativo e ilocucionario en los cuerpos sociales. Es a partir de su constreñimiento en los agentes que se producen y reproducen constantemente para mantenerse como legítimos dentro de la realidad social. La constante repetición de éstos junto con sus normas reguladoras es lo que va a construir la performatividad de los discursos. La performatividad, entonces, no es un mero efecto recursivo de los discursos actuando sobre sí mismos, colocarlo en este ámbito relegaría los discursos como formas estructurales cerradas, determinadas en la pasividad de los cuerpos. En realidad la performatividad implicará una constante dramatización de aquellas representaciones sociales interpeladas en los cuerpos materializados, sobre los cuales se reproducirán aquellos órdenes sociales que los constituyen a partir de sus prácticas sociales; pensando en los actos como performativos en tanto que son constituidos y constituyentes de los mismos órdenes que los determinan.

La performatividad implica una reproducción constante de las normas reguladoras de las representaciones simbólicas del lenguaje y la cultura. Pero la repetición no es una mera copia de las estructuras sociales, sino que, la repetición implicará también una resignificación de aquello que está interpelado y que posibilita la existencia social de los actores.

De tal forma, la performatividad implicará también la posible transformación de aquellos órdenes sociales a partir de la resignificación de éstos dentro de las prácticas sociales. Es esto lo que le dará movilidad a los discursos de la modernidad, el género y, por lo tanto, del amor romántico, para ser pensados como el producto de la sociedad actuando en sí misma:

Los entrevistados pudieron dar cuenta de cierta resignificación del discurso del amor romántico a partir de sus experiencias amorosas. Se les preguntó acerca

de lo que se les había enseñado acerca del amor, si había cambiado esa idea a través del tiempo y cómo consideraban ellos al amor. Las respuestas dan cuenta de un intento de los entrevistados por resignificar y reconstruir aquello que se les fue enseñado acerca del amor. La ruptura con respecto al discurso no es total, dentro de sus experiencias amorosas repiten elementos del discurso tales como la idea de la libertad de elección de la pareja, el constante decidir sobre la relación amorosa, el compromiso constante hacia la pareja y la relación, así como la idea del amor como emoción extraordinaria.

Sin embargo, la noción de performatividad no implica la ruptura total con las estructuras sociales, sino que es la constante repetición de las mismas por medio de las prácticas sociales para poder reproducirlas, cuestionarlas y resignificarlas. En ese sentido, los entrevistados, cuestionan aquello que se les enseñó acerca del amor romántico y lo cuestionan a partir de su vivencia y experiencia amorosa. El cuestionamiento viene de la mano con un intento de resignificar aquello que se les ha enseñado, produciendo una idea propia de lo que significa el amor, aunque dicha idea siga produciendo y reproduciendo aquello que se les fue instruido. Veamos lo dicho por los entrevistados:

Horacio habla del amor familiar como esa primera forma de comprender al amor, lo que significa el amor es entendido, antes de la experiencia propia, a partir del amor paternal y maternal. El amor, en tanto discurso, se socializa, en primera instancia, en el núcleo familiar.

Entrevistadora: -¿Cuándo eras pequeño, qué te enseñaron de lo que era el amor? ¿qué era el amor cuándo eras pequeño?

Horacio: -Cuando era pequeño el amor era la familia ¿no? Y sobretodo mi madre. Mi madre siempre fue muy amorosa y siempre estaba atrás de nosotros apretujándonos y diciéndonos que nos amaba y que éramos hermosos. Mi papá no, mi papá era muy distante muy seco, pero mi mamá siempre se encargaba de decirnos que mi papá nos amaba y mi mamá siempre fue muy cariñosa en ese sentido y siempre estuvo presente la palabra amor en contextos familiares, el amor por la familia.

Brenda hablará del carácter emocional del amor romántico, en donde se coloca al amor como emoción extraordinaria que logra superar cualquier obstáculo, en este caso, las diferencias entre las y los sujetos que se encuentran en una relación amorosa.

Brenda: -Me enseñaron que [...] es cuando dos personas, se quieren mucho y se quieren tanto que deciden tener una vida juntos, a pesar [...] de que tengan diferencias y tratar de solucionar las diferencias. Pero también me enseñaron que pasar a tener una vida juntos no es lo mismo que tener una vida juntos ¿no? Que puedes amar a alguien y que dure un año, o que dure 10, o que dure 20 o que dure 80, entonces es eso que dos personas que se quieren, y que se quieren tanto que deciden dejar de un lado todas las diferencias que tienen y dejarlas para estar juntos.

Sarai, al igual que Horacio, da cuenta de la socialización familiar en la que se les enseña el significado del amor y se les dicta el cómo vivirlo exitosamente. Al mismo tiempo, habla del amor romántico como aquello sobre lo cual se decide experimentar.

Sarai: -[...] yo lo que aprendí del amor es lo que vi toda la vida con mis papás, [...] mi papá llegaba súper tarde del trabajo y todo, y de todos modos se sentaba a hablar con mi mamá y siempre han sido una pareja súper unida. [...] A mí siempre me enseñaron que el amor era dos personas que están juntas porque quieren estarlo y que es algo que se tiene que construir todos los días. [...] Eso es lo que yo aprendí del amor y el amor son dos personas que están juntas, porque quieren estar juntas y que aparte se respetan y se quieren.

Gustavo, por su parte, no habla de aquellas interpelaciones del discurso por parte del núcleo familiar, sino por aquello que veía en su alrededor. Parece ser que da cuenta de cómo se aprende del amor por medio de imágenes y escenas vistas y aprendidas en distintos ámbitos de la vida social.

Gustavo: -Pues no recuerdo que me hayan enseñado algo [...] creo que más bien había ejemplos ¿no? Era algo como [que] se aprendía a través de una regla [risa], una especie de juego de lenguaje, entonces veías una película y como que [te] identificabas. [...] Situaciones donde decían que había amor. [...] Luego empezabas a entender que lo común no siempre es lo común, entonces, luego llegas a una definición personal, bueno no definición mas bien como una noción muy vaga, pero personal. [...] Pues creo que de niño [pensaba que] las personas se conocían [...] cruzaban la mirada y sonaba como musiquita, [...] iniciaban una relación, todo muy normativo. [Él] le invitaba a la morra y, o sea, como lo común y luego entre que ves otros ejemplos que también son llamados amor, y entre que tu mismo cuestionas que esa sea una única definición del amor ¿no?, y que cuestionas como la legitimidad de ese tipo de situaciones. [...] Pues sí, creo que es un proceso de aprendizaje muy individual.

Por otro lado, Gustavo da cuenta del carácter performativo del amor romántico al hablar de cómo aquello aprendido puede ser cuestionado a través de las experiencias vividas por los actores sociales, por eso dirá:

Entre que ves otros ejemplos que también son llamados amor, y entre que tu mismo cuestionas que esa sea una única definición del amor ¿no?, y que cuestionas como la legitimidad de ese tipo de situaciones. [...] Pues sí, creo que es un proceso de aprendizaje muy individual.

La siguiente pregunta realizada en la entrevista se enfocó en el cómo pensaban el amor antes de entrar en alguna relación romántica. Con lo cual se puede pensar en el amor como aquel discurso con sus propias normas y representaciones simbólicas que se les es ensañado a las y los actores desde antes de experimentar una relación amorosa. En donde, los actores entrevistados dan cuenta de cómo el discurso, las normas y las representaciones simbólicas del amor romántico no sólo son aprendidos por medio del núcleo familiar sino que también por medio de la televisión, el cine, los amigos, etc. Sobre lo cual, se enseña una forma de amar:

Entrevistadora: -Y antes de estar en una relación ¿qué pensabas que era el amor? ¿cuál era tu idea?

Horacio: -Mi idea del amor antes de estar en una relación pues era como una idea muy difusa sobre compartir tu vida con una persona, y justo la idea es que antes de realmente vivirlo y tener la relación, tienes una idea muy difusa porque no es sino hasta que estás en la relación que empiezas a aprender lo que es, [...] todas las implicaciones cotidianas de lo que es ese sentimiento vago de querer compartir tu vida con una persona, y aprendes a llenarlo de contenido en una relación. Y antes de eso es más bien algo, pues sin mucho contenido.

Brenda: -Pensaba que iba a ser mucho más fácil. [risa], la cosa es que pensaba que iba a ser como sale en la tele ¿no? Vas y conoces a alguien, y salen y se gustan y se llevan súper bien, a lo mejor se pelean, pero al final como se llevan tan bien, todo iba a salir como querían y todo iba a ser muy feliz, y la cosa es que no es tan fácil, entonces pensaba que era muy fácil y que sólo era cosa de encontrarte a alguien, que pensara como tú.

Sarai: -Pues era muy chica, y entonces por un lado era eso, lo que oía con mis papás, pero por otro lado son otras cosas como lo que ves con tus primeras amigas que tienen novio o lo que ves en la tele, que es súper idealista así como de “ay y va a estar súper guapo”, y es una cuestión como más de idealizar ciertos “cliches”,

es lo que piensas del amor ¿no? O sea, como te hacen creer que la idea del primer beso es así como así súper importante y entonces, yo la primer vez que iba a dar mi primer beso me moría de miedo porque era así como de es lo más grande que me va a pasar en la vida. [...] Si era cosa de idealizar ciertas cosas como un primer beso, una cita o no sé, una cartita, regalitos y cosas así, que después te das cuenta que eso es como lo de menos.

Gustavo: -Creo que ha cambiado mi definición de amor, en mi relación actual. [risa] Creo que el último cambio en mi definición de amor sucedió dentro de la relación en donde estoy actualmente, es que antes pensaba que era un sentimiento y ahora pienso que es una decisión, [...] es la decisión de nombrar a eso como amor.

Sin embargo, aquello que se les enseñó, fue transformándose a través del tiempo, modificando su idea del amor debido a sus vivencias amorosas, en donde se puede ver, cómo los actores producen, reproducen, cuestionan y resignifican aquellos discursos interpelados a partir de sus experiencias amorosas. Sin embargo, a pesar de que llegan a cuestionar ese discurso imperante aprendido del amor romántico, siguen reproduciéndolo, de tal forma que todavía se encuentran en sus nociones de amor elementos tales como la capacidad de elección, la constante elección y compromiso dentro de la relación, la idea de complementariedad de las partes involucradas y el carácter emocional del amor, sobre el cual se coloca como una emoción extraordinaria.

Entrevistadora: -¿Ha cambiado tu idea de lo que es el amor a través de los años?

Horacio: -Si, mucho, y sobre todo como antes y después de la relación actual en la que estoy ¿no? Creo que si marca un antes y un después en la idea de lo que yo tengo que es el amor.

Brenda: -Si, porque al principio lo pensaba como algo muy dado, en este sentido en el que encontraste a alguien y sentiste este enamoramiento del que te hablé, pues lo sentimos mucho, entonces encontraste a alguien y sentiste eso, y el también lo sintió por ti y ya ¿no? [...] Pero ahora parece que es más decisión propia, más fuerza de voluntad, más de verdad querer hacer las cosas, con mucho más esfuerzo de tu parte, que dejar que sólo el amor haga lo que tiene que hacer. El amor no hace cosas, no hace lo que tiene que hacer, tú eres la que hace que funcione y son dos personas las que tiene que hacer que funcione.

Sarai: -Si muchísimo [...] la idea que me surgió con la idea de mis papas la mantengo, pero estas otras ideas [...] ahora es súper diferente. Por un lado, porque son

diferentes etapas de mi vida y no es lo mismo tener un noviecito en la prepa que andan de manita sudada y van al cine y fin [risa], ha ya tener planes con alguien de compartir tu vida. [...] Lo que es el amor ahora es algo súper diferente, pero al mismo tiempo me hace sentir bien que lo que yo aprendí con mis papas lo sigo creyendo.

Entrevistadora: -¿Ahorita qué es el amor para ti?

Horacio: -El amor para mí ahorita es un proyecto de compartir tu vida con alguien y construir una vida juntos ¿no? [...] Antes era la idea de compartir mi vida con alguien, pero ya después lo que ha ido cambiando es [...] que no se trata sólo de compartir tu vida con alguien sino de construir vida también. No es compartir lo que ya eres, lo que ya tienes, sino que además complementar eso que eres, y que tienes con lo que van construyendo juntos ¿no? Y creo que eso es lo que más a cambiado de mi idea del amor.

Brenda: -[...] Diría que es cuando dos o más personas deciden caminar juntos en la vida, cada quien con sus diferencias y cada quien haciendo sus cosas, pero acompañados de alguien más que los va a estar acompañando en todo aquello que quieran lograr, entonces este apoyo siempre te va a traer bienestar, y también te va a traer felicidad el saber que alguien está apoyándote. Si encuentras a alguien que piensa o que tiene objetivos muy parecidos a los tuyos y además le interesas físicamente y te gusta él físicamente, me parece más como una decisión. Yo decido que tú eres una persona muy valiosa que además es buena persona y además siento atracción hacia ti, y tú hacia mí, entonces porque no llevar una vida juntos, creo que eso es más el amor.

Sarai: -Para mí el amor es [...] un concepto que tiene un alcance enorme. [...] Es estar con una persona, con la que puedes compartir todo y con todo me refiero a todo, como puedes estar desnuda en el sentido figurativo [risa] de la palabra con esa persona y puedes hacerlo estando seguro y confiando, [...] es sentirte seguro con alguien y también saber que esa persona se siente segura contigo. O sea, porque el sentimiento de reciprocidad es súper importante, creo que más allá de la interacción física que pueda haber, es una interacción emocional muy grande que tú estás apostando todo ¿no? [...] Que te deja como sin defensas emocionales.

Gustavo: -Es la decisión de nombrar eso que se siente por una persona, amor. [...] Se decide que incluso si esa cosa varía, si eso que se siente puede variar, uno va a seguir decidiendo que esa relación es amor.

El amor romántico, en tanto que es discurso, también tiene un carácter ilocucionario e interpelativo dentro de los cuerpos sociales, de tal forma que se encuentra imbricado por los discursos de la modernidad. Su interpelación se dará por medio del lenguaje, debido a que se encuentra constreñido dentro de los límites de éste para pensarse como discurso verdadero y real, inteligible dentro de la realidad social. De tal manera, es performativo en tanto que es posibilitado, producido y reproducido por las mismas prácticas sociales de aquellos actores que encarnan el mismo discurso. La performatividad del amor romántico radica en que se reproduzca constantemente en aquellas prácticas para poderse considerar como legítimo dentro de la realidad social.

Por otro lado, es pertinente preguntarse ¿las interacciones cara-cara en las relaciones amorosas pueden ser pensadas como performativas? La pregunta queda abierta a discusión. Las entrevistas no pueden dar cuenta de este tipo de performatividad debido a que las narraciones de lo vivido no son las experiencias en sí mismas. Para poder notar esto habría que inmiscuirse dentro de las interacciones sociales, observarlas o formar parte de aquellos procesos de interacción. Sin embargo, si se puede hacer un intento de reconocer la posible performatividad de las interacciones cara-cara por medio del bagaje teórico que ya se ha desarrollado a lo largo de la tesis.

Las prácticas sociales, pueden ser pensadas en términos más concretos, realizadas en situaciones específicas, en un tiempo-espacio determinados, donde se producen las interacciones sociales, *cara-cara* dirá Goffman. De tal forma, que los actos performativos pueden ser vistos desde un concepto más amplio de acción social, noción ya dada por las teorías interpretativas y comprensivas de la sociología.

Goffman ya había dado cuenta de la acción social como una dramatización y performance entre un actor y su público, lo que constituiría las mismas interacciones sociales dentro de la vida cotidiana. Todo acto realizado entre dos o más actores sociales, entonces, será performativo en tanto que se “actúa” hacia otro, presentando la imagen del sí mismos al contener dentro de sus cuerpos los roles e identidades sociales. Esto da la pauta a pensar en la existencia de los actores como constructos sociales en tanto que dependen de ser reconocidos para poder ser inteligibles.

Entonces, los actos performativos, pueden llegar más allá que los actos del habla, los discursos si son agencia en tanto que hacen cosas, nombran y construyen a los cuerpos, pero la agencia puede ir más allá de la formulación y reproduc-

ción de los discursos. Si se piensa en los actos sociales como sujetos que actúan se podrá considerar a la acción, al performance, dentro de la noción del ritual. Es el ritual el que produce una constante repetición de las representaciones sociales.

Pensar en la experiencia amorosa como una cadena de rituales de interacción en donde se reproducen constantemente los mismos elementos discursivos del amor romántico, la colocará en términos de la performatividad. Sin embargo, la experiencia no sólo reproduce pasivamente los discursos sino que en la misma experiencia ritual, en donde se llevan a cabo no sólo actos del habla sino también gestos corporales, gestuales y energías emocionales, mediante su base repetitiva, va posibilitar la misma reconfiguración de aquellos elementos discursivos por medio de su resignificación en los mismos procesos de interacción ritual. La performatividad acá, entonces implica no sólo actos del habla sino que implica toda una serie de ingredientes y efectos producidos en el ritual sobre los cuales se produce y reproduce aquel discurso, al mismo tiempo que lo resignifica, dándole cabida a la transformación del mismo.

Si se coloca a los actos performativos no sólo como actos del habla sino como una serie de rituales dados entre actores, entonces, el carácter performativo de la acción social puede ser pensada con un rango de mayor amplitud. La performatividad, entonces, involucrará no sólo el habla sino toda una dramatización ritualizada de los actores dentro de su acción social con otros. Implicará así, ciertos ingredientes y efectos; gestos, copresencia corporal, energías emocionales, elementos que no son verbales y que forman parte de la misma posibilidad de la producción de rituales sociales.

De tal forma que, la performatividad del discurso amoroso no sólo se encuentra en el mismo discurso en tanto interpelativo e ilocucionario, sino que el seno de la performatividad se encuentra en las acciones sociales mismas, pensar a éstas como Cadenas de Rituales de Interacción, permitirá colocar a los actos performativos en torno a las interacciones sociales producidas en situaciones concretas.

Así, existirá una relación recíproca entre el discurso y la acción social, entre las estructuras y los actores sociales; ambos son agencia, si se les piensa como performativos.

## 4.2 CONCLUSIONES FINALES, PROBLEMÁTICAS Y PREGUNTAS

Dado todo lo investigado, podemos comprender al amor romántico como un discurso pero que en su interior se encuentra configurado por la experiencia amorosa, pensada como ciertas Cadenas de Rituales de Interacción extraordinarias. Dicha experiencia produce energías emocionales y efervescencias colectivas de formas extraordinarias que pasan por la cultura y el lenguaje, construyéndose una arquitectura emocional con la cual los actores pueden hacer inteligible aquello que han sentido, pudiéndolo nombrar y expresar socialmente.

El amor romántico es tanto discurso como experiencia. El amor constriñe en sí los procesos de civilización de occidente, de tal forma que se encuentra como un proceso de elección y voluntad. La modernidad tardía y sus procesos radicalizados de individualización trajo consigo formas específicas de relacionarse amorosamente caracterizadas por la constante elección sobre la relación amorosa. La capacidad de amar se vuelve un constante aprendizaje dado por medio de la elección de los individuos. Esto trae consigo la construcción de relaciones amorosas cargadas de una constante reflexión acerca de la elección de la pareja amada.

Sin embargo, el amor además de considerarse una decisión por los interesados en establecer una relación romántica, también es considerado como una emoción extraordinaria que sobrepasa los límites, los obstáculos y, al ser extraordinaria sobrepasa la constante reflexión por la elección de la pareja. El amor pensado de esta forma es considerado como altruista, desinteresado y entregado, nociones que hacen del amor un proyecto utópico dentro de las sociedades capitalistas. Las experiencias románticas repiten dichas representaciones sociales y elementos discursivos del amor romántico que se han construido históricamente. Pero estas mismas experiencias y prácticas son las que construirán continuamente este discurso por medio de sus vivencias amorosas.

En estos términos el bagaje teórico utilizado sirvió para comprender al amor romántico desde una postura y discusión sociológica. El análisis conceptual y teórico permitió colocar al tema del amor dentro de diferentes teorías sociológicas, las cuales discuten e imbrican entre sí para poderle dar sentido a la conceptualización sociológica del amor romántico.

Con esta misma discusión teórica se pudo hacer la relación entre las nociones de estructura-acción-sujeto dentro del tema del amor romántico, ampliando el concepto del tal forma que no sólo es pensado como estructura (en términos del discurso, lenguaje y cultura), o sólo como acción (en términos de experiencias

amorosas). El amor romántico pudo ser colocado como una estructura, estructurante, estructurada, como diría Bourdieu, o como un proceso estructurante, como diría Giddens, en donde hay una constante relación entre la estructura y el sujeto. En este caso en particular, hay una constante relación entre el amor romántico como discurso y cultura, y la experiencia amorosa.

Habría que señalar ahora ciertas problemáticas con respecto a la realización de la tesis. Por un lado, las entrevistas realizadas no fueron analizadas de forma exhaustiva, debido a que el interés no se encontraba en dicho análisis sino en la discusión teórica. Las narrativas forman parte de un contexto muy particular, no son representativas y en ningún sentido son un método de comprobación de lo investigado teóricamente. El enfoque cualitativo no era el tema de la tesis, de tal forma que las entrevistas no reflejan en su plenitud el bagaje teórico sobre el cual se analizó el tema en cuestión. Sin embargo, fue un ejercicio sobre el cual se pudo dar cuenta de ciertos rasgos del amor occidental tales como la idea de elección, voluntad, compromiso y emoción.

Las entrevistas tampoco dieron cuenta de relaciones desiguales de género que existen dentro de las experiencias amorosas, si se dio cuenta de ciertas diferencias con respecto al género dentro de tales relaciones de pareja, posiciones en las cuales se encuentran las entrevistadas por el simple hecho de ser mujeres. Tal es el caso del miedo hacia las relaciones sexuales, la idea de ser consideradas más débiles y tener que ser protegidas por sus parejas, además de la idea de tener que cumplir ciertas funciones dentro de la casa.

Sin embargo, las narrativas no expresan condiciones de subordinación de las mujeres por los hombres u condiciones de violencia de género dentro de las relaciones, elementos que ciertamente forman parte de las relaciones de pareja en hoy en día. Considero que esto no se podría haber expresado en las entrevistas sino que, para poder dar cuenta de ello se tuvo que haber utilizado otro tipo de herramienta metodológica. Sin embargo, el tema en cuestión no buscaba comprender la desigualdad en las relaciones de pareja, sino comprender al amor romántico dentro de las normas de género con respecto al sexo y la sexualidad, normas que colocan hoy en día al amor como monógamo y heterosexual, a pesar de las luchas que ha habido por los derechos de las parejas homosexuales, bisexuales, entre otras.

Entonces, en la discusión teórica se pudo comprender al amor romántico relacionado con la construcción socio-cultural del género y su matriz heterosexual. De tal forma que las experiencias amorosas no pueden pensarse como relaciones entre pares sino que son construidas bajo las normas de género con respecto al

sexo y la sexualidad. Al ser colocados con un sexo y una identidad de género, las y los sujetos se encuentran ya posicionados en un lugar específico dentro de las relaciones amorosas. De tal forma que las mujeres no viven de la misma forma la experiencia que los hombres y viceversa. El amor romántico a través de la historia, construye de formas diferentes a las mujeres y a los hombres, en donde las mujeres se construyen como objetos del amor, su existencia se encuentra mediada por el amor tanto de su pareja como de su familia o de sus hijos. Mientras que a los hombres se les coloca como aquellos que deciden sobre el amor, ellos no se encuentran expectantes al amor. Sin embargo habrá que preguntarse si esto se experimenta de tal forma en la vida de las y los sujetos dentro de cada contexto histórico. De forma cualitativa esto no se puede comprobar en esta tesis, pero esta tesis abre la pauta para preguntarse ¿cuáles son las desigualdades que viven hoy en día las relaciones de pareja en la actualidad?, ¿cómo se viven tales desigualdades en las relaciones de pareja? Dichas preguntas se quedan abiertas a discusión ya que esto no fue planteado en la tesis.

Así, surgen otras preguntas no se han podido responder en esta tesis y que se dejan para su posible discusión y problematización ¿hasta qué punto las estructuras determinan a los individuos dentro de su acción y hasta qué punto los individuos dentro de su agencia reestructuran aquellos símbolos para su propio devenir dentro de lo social?, ¿hasta qué punto los actores sociales son capaces de romper con las estructuras jerárquicas de género, las posiciones sociales, y las relaciones de poder dentro de la experiencia amorosa?

Por otro lado, considerar a la experiencia amorosa como una serie de cadenas de interacción con sus necesarios ingredientes y efectos también abre elementos a cuestionarse. Si las experiencias amorosas necesitan de copresencia física para poder establecerse como rituales ¿cómo se pueden entender las relaciones a distancia o las relaciones que existen por medio de las redes sociales? ¿Pueden este tipo de relaciones ser consideradas como rituales? Y de no ser así, entonces, ¿el amor puede ser visto como ritual? Habría que replantearse el concepto de ritual y de amor para poder responder dichas preguntas.

Preguntémonos una última cuestión de sumo interés ¿las experiencias amorosas vistas como cadenas rituales de interacción pueden ser comparadas con otros movimientos sociales que también pueden ser considerados como rituales de interacción? Pensemos un poco en la pregunta.

No hay ninguna forma de poder medir las cantidades de energía emocional de un movimiento social tal como una marcha y la energía emocional producida

por la experiencia amorosa, sin embargo, tanto los movimientos sociales como las experiencias amorosas producen energía emocional, solidaridad grupal, objetos sagrados y pautas de moralidad. Habría que ver entonces, y eso no se piensa resolver acá, en qué sentido se pueden relacionar ambos fenómenos sociales. Y de qué forma, tanto los movimientos sociales como la experiencia amorosa pueden ser disruptivos con respecto a las estructuras sociales.

Considero, sin aseverar nada, que en las experiencias amorosas se puede resignificar el discurso para poder ser configurado. Esto no quiere decir que destruyan violentamente o radicalmente toda representación social; todos los cuerpos dependen de los órdenes sociales para poder existir socialmente, de tal forma que encarnan continuamente los acervos simbólicos y culturales ya que son éstos los medios por los cuales los actores se desenvuelven y le dan sentido a su experiencia social. Pero, al asumir estos acervos, los sujetos los moldean para hacerlos inteligibles dentro de su experiencia amorosa.

Acá es donde el amor puede ser disruptivo, en la micro-interacción. La experiencia amorosa en tanto performativa, repite y reproduce aquel discurso del amor romántico, pero en la repetición se puede encontrar la resignificación de los mismos y su posible transformación. Porque, al fin y al cabo, no hay nada más allá que la sociedad actuando y configurándose a sí misma.

# Bibliografía

- Aguilar Miguel Ángel, Soto Villagrán Paula; coord., *Cuerpos, espacios y emociones. Aproximaciones desde las ciencias sociales*. UAM/PORRUA, 2013.
- Alberoni Francesco, *Enamoramiento y amor*. Barcelona, Editorial Gedisa, 2008.
- Alexander Jeffrey. C, *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial*, Gedisa, Barcelona, 2000.
- Alexander Jeffrey, *Pragmática cultural: un nuevo modelo de performance social*, Revista Colombiana de Sociología, N. 24, Colombia, 2005.
- Andrade Alfredo, *Un acercamiento a la teoría de la investigación en la teoría sociológica en México*, Universidad de Antioquía. Facultad de ciencias sociales y humanas/CEO, archivo en PDF, 2008.
- Autin John. L. *Cómo hacer las cosas con palabras*, Edición electrónica de [www.philosophia.cl/](http://www.philosophia.cl/) Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, revisado el 20 de junio del 2015.
- Baigorria Osvaldo, *Amor libre; Eros y Anarquía*, Libros de Anarres, Argentina, 2006.
- Barthes Roland, *Fragments de un discurso amoroso*. Siglo XXI, 2ª ed, México, 2011.
- Bauman Zygmunt, *Amor líquido*, FCE, México, 2005.
- Bauman Zygmunt, *La globalización. Consecuencias humanas*, FCE, Buenos Aires, 1999.
- Beauvoir Simone, *El segundo sexo*, Ediciones Siglo XX, Buenos Aires, 1999.
- Beck Ulrich y Beck-Gernsheim Elisabeth, *El normal caos del amor*, Ediciones Paidós, España, 2001.
- Beck Ulrich, "Individualización de la desigualdad social: la destradicionalización de las formas de vida en la sociedad industrial" segunda parte, en *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1986.

- Beltrán Elena y Maquieira Virginia (eds.), *Feminismos; debates teóricos contemporáneos*, Editorial Alianza, 2ª reimpresión, Madrid, 2008.
- Berger L. Peter y Luckmann thomas, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2003.
- Bericat Alastuey Eduardo, *La sociología de la emoción y la emoción en la sociología*, Universidad de Málaga. Departamento de Sociología, España, 2000.
- Butler Judith, “Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”, en Sue Ellen Case (ed), *Performing feminisms: Feminist critical theory and theatre*, Johns Hopkins University Press, 1990.
- Butler Judith, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Ediciones Paidós, Buenos Aires, 2002.
- Butler Judith, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Ediciones Paidós, Barcelona, 2007.
- Butler Judith, *Lenguaje, poder e identidad*, Editorial Síntesis, España, 1997.
- Butler Judith, “Regulaciones de género”, en revista *La ventana*, Num. 23, 2005, from Butler Judith, “Undoing gender”, Routledge, reproducido con la autorización de Routledge/Taylor & Francis Group, llc., ©2004.
- Canetti, Elias, *Masa y poder*, tomo I, México, Alianza, 2008.
- Collins, Randall, *Cadenas de Interacción Ritual*, Anthropos, España, 2009.
- Connell Robert W. “La organización social de la masculinidad”, en *Masculinidad/es. Poder y crisis*, Valdés Teresa y Olavarría José eds. Isis Internacional/Flacso, Santiago Chile, 1997.
- De la Garza Toledo Enrique y Leyva Gustavo, *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*, FCE/UAM, México, 2012.
- Debord Guy, *La sociedad del espectáculo*, 2ª edición, Ediciones Pre-textos, España, 2003.
- Derrida Jaques, “La estructura, el sino y el juego en el discurso de las ciencias hu-

- manas”, en Peñalver Patricio, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- Durkheim Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Editoriales Colofón, México, (s/f).
- Elías Norbert, *La sociedad de los individuos. Ensayos*, Ediciones península, Barcelona, 1990.
- Elías Norbert, “Resumen. Bosquejo de una teoría de la civilización” en Elías Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, FCE, México, 1987.
- Fernández Christlieb Pablo, *La afectividad colectiva*, Editorial Taurus, México, 1999.
- Foucault Michel, *El orden del discurso*, Tusquets Editores, Buenos Aires, 1992.
- Foucault Michel, *Estrategias de poder; obras esenciales*, volumen II, Ediciones Paidós, México, 1999.
- Foucault Michel, *Historia de la sexualidad, tomo 1. La voluntad del saber*, Siglo XXI Editores, México, 2011.
- Foucault Michel, *Historia de la sexualidad, tomo 3, La inquietud de sí*, Siglo XXI Editores, España, 1987.
- Fourier Charles, *El nuevo mundo amoroso*, Siglo XXI Editores, México D.F, 1972.
- Fromm Erich, *El arte de amar; una investigación sobre la naturaleza del amor*, Ediciones Paidós, México, 1997.
- Gergen Kenneth, *Construccionismo social, aportes para el debate y la práctica*, Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Psicología, CESO, Ediciones Uniandes, Bogotá, 2007.
- Giddens Anthony, *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Ediciones Taurus, México, 2007.
- Giddens Anthony, *Las nuevas reglas del método sociológico; Crítica positiva de las sociologías comprensivas*, Amorrortu editores, 2ª ed, Argentina-España, 1997.

- Giddens Anthony, *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. 2ª ed., Cátedra Teorema, 1998.
- Giménez Gilberto, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, CNCA/ITESO, México, 2007.
- Goffman, Erving, *Interaction rituals. Essays on face-to-face behavior*, Pantheon Books, Nueva York, 1967.
- González Casanova Pablo, “Reestructuración de las ciencias sociales: hacia un nuevo paradigma”, en Briceño, et.al; *Pueblo, ética y desarrollo: la sociología de América Latina*, Centro de estudios de desarrollo, laboratorio de Ciencias Sociales, LACSO, Venezuela, 1998.
- Herrera Gómez Coral, Tesis doctoral: *La construcción sociocultural de la realidad, del género y del amor romántico*, Universidad Carlos III de Madrid, 2009.
- Herrera Gómez Manuel y Soriano Miras Rosa María, *La teoría de la acción social en Erving Goffman*, Universidad de Granada/Departamento de Sociología, España, 2004.
- Hochschild Arlie, “Ideology and emotion management: A perspective and path for future research”; en Kemper. T., *Research agendas in the sociology of emotions*, Albany: State University of New York, 1990.
- Hochschild Russell Arlie, *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo*, Katz Editores, Buenos Aires, 2008.
- Illouz Eva, *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*, Katz Editores, Buenos Aires, 2009.
- Illouz Eva, *Intimidades congeladas; Las emociones del capitalismo*, Editorial Katz, Argentina, 2007.
- Illouz Eva, *Por qué duele el amor. Una explicación sociológica*, Katz Editores, Buenos Aires, 2012.
- Kaufmann Jean-Claude, *La mañana siguiente: cómo nace una historia de amor*, Editorial Gedisa, España, 2003.

- Kolontay Alejandra, *La mujer nueva y la moral sexual*, Editorial Claridad, México, 2000.
- Kristeva Julia, *Historias de amor*, Siglo XXI Editores, España, 1987.
- Lagarde Marcela, *Claves feministas para la negociación en el amor*, Puntos de encuentro, Managua, 2001.
- Le Bon, “Psicología de las masas”, Morata, Madrid, 2005. Marx Karl, “Manuscritos económicos y filosóficos de 1844”, en Marx K. y Engels F., *Obras fundamentales I: Escritos de juventud*, FCE, México, 1982
- Mead, George. *Espíritu, persona y sociedad*, Ediciones Paidós, Buenos Aires, 1973.
- Mercado Maldonado Asael y Zaragoza Contreras Laura, “La interacción social en el pensamiento sociológico de Erving Goffman”, en revista *Espacios públicos*, Vol. 14, Núm. 31, mayo-agosto, 2011.
- Rougemont Denis, *Amor y Occidente*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1993.
- Russell Bertrand, *Matrimonio y moral*, Siglo XX, Buenos Aires, 1976.
- Scheff Thomas, *Microsociología: Discurso, emoción y estructura social*, Chicago: The University of Chicago Press, 1990.
- Scott, Joan. W; “El género, una categoría útil para el análisis histórico”, en Lamas Marta (coord.), *El género: una construcción cultural de la diferencia sexual*, PUEG, México, 1996.
- Scott Joan W. “Experiencia”, en Butler Judith y Scott. W. *Feminists theorize the political*, Grupo Taylor & Francis, 1992.
- Stuart Mill John, *El sometimiento de la mujer*, Editorial Edaf, Madrid, 2005.
- Thalmann, Yves-Alexandre, *Las virtudes del poliamor: La magia de los amores múltiples*, Plataforma Editorial, Barcelona, 2008.
- Tubert Silvia, *Del sexo al género: los equívocos de un concepto*, Ediciones Cátedra, España, 2003.

- Urrea Mora Fanny. C. “El cuerpo de las mujeres gestantes: un diálogo entre la bioética y el género”, en *Revista Colombiana de Bioética*, Vol.7, Núm.1, Universidad del Bosque, Bogotá, 2012.
- Valdés Teresa, Olavarria (eds), *Masculinidad/es. Poder y crisis*, Isis/Flacso, Chile, 1997.
- Weber Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, FCE, México, 2003.
- Winch Peter, *Cómo comprender una sociedad primitiva*, Ediciones Paidós, Barcelona España, 1994.
- Wittgenstein Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, edición electrónica [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, revisado el 29 de mayo del 2013.
- Zabludovsky Kuper Gina, Apéndice “Clásicos y contemporáneos de la teoría sociológica. Entrevista con Jeffrey Alexander”, en *Sociología y política, el debate clásico y contemporáneo*, Miguel Ángel Porrúa/FCPyS-UNAM, México, 2002.
- Zabludovsky Kuper Gina, *Modernidad y globalización*, Siglo XXI Editores/ FCPyS-UNAM, México, 2010.

# ANEXOS

## Fichas de documentación de los entrevistados

### **PAREJA 1**

#### **ENTREVISTADO 1**

Nombre: Horacio Ortiz Ríos

Edad: 24 años

Sexo: Masculino

Estudios: Maestría en Ciencias Sociales en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Licenciado en Sociología de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM generación 2010.

#### **ENTREVISTADA 2**

Nombre: Sarai Bautista Mulia.

Edad: 25 años

Sexo: Femenino.

Estudios: Estudió Sociología, es pasante de sociología en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Generación 2010.

---

### **PAREJA 2**

#### **ENTREVISTADA 3**

Nombre: Brenda Paola Duarte Rivera

Edad: 23 años

Sexo: Femenino

Estudios: Estudió Sociología en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, generación 2010.

#### **ENTREVISTADO 4**

Nombre: Gustavo Adolfo Núñez peralta

Edad: 23 años

Sexo: Hombre

Estudios: Estudió Sociología en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, generación 2010.

