

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

**La amistad como forma de vida: género, sexualidad,
diversidad relacional y el problema del parentesco**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Ana Isabel Velasco Lázaro

Director

Jordi Maiso Blasco

Madrid

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

**LA AMISTAD COMO FORMA DE VIDA. GÉNERO, SEXUALIDAD,
DIVERSIDAD RELACIONAL Y EL PROBLEMA DEL PARENTESCO**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTORA

PRESENTADA POR

ANA VELASCO LÁZARO

DIRECTOR: JORDI MAISO BLASCO

FACULTAD DE FILOSOFÍA

ÍNDICE

RESUMEN	7
ABSTRACT	8
INTRODUCCIÓN	10
CAPÍTULO 1: LOS SISTEMAS DE PARENTESCO Y EL TRÁFICO DE MUJERES	18
1.1 Introducción: El amor y la familia	18
1.2 Engels y los males de la familia	22
1.3 Lévi-Strauss y los sistemas de parentesco	28
1.4 Gayle Rubin y Judith Butler frente a Lévi-Strauss: El derrocamiento de “la Ley”	34
1.5 Deshacer el parentesco	36
CAPÍTULO 2. LAS HUELLAS PSÍQUICAS DEL PARENTESCO: EL PROBLEMA DE LA PERSISTENCIA DE LA DOMINACIÓN DESDE EL PSICOANÁLISIS Y LA TEORÍA FEMINISTA	39
2.1 El psicoanálisis y los sistemas de parentesco: el género en la cultura edípica	39
2.2 Butler ante el grito de Antígona: un futuro aberrante en el parentesco	48
2.3 Conclusión	57
CAPÍTULO 3: EL AMOR Y EL ORDEN DE GÉNERO	59
3.1 La construcción del mito amoroso y su papel en la institución del matrimonio	59
3.2 El amor y el orden de las relaciones	65
3.3 El amor y la subordinación social de las mujeres	70
3.4 Conclusión	79
CAPÍTULO 4: LA NORMA HETEROSEXUAL EN EL PARENTESCO	81
4.1 Introducción: una época para la revolución sexual	81
4.2 La utopía anal de Hocquenghem	84
4.3 Desencadenar a Eros: Mario Mieli y la nueva forma de amar	90
4.4 Wittig: el pensamiento heterosexual y la huida de las lesbianas	95
4.5 La crítica a la sociedad heterocentrada: una mirada queer sobre la sexualidad, las identidades y el parentesco	102
4.6 Conclusión	105
CAPÍTULO 5: EL ORDEN JERÁRQUICO DE LA SEXUALIDAD	107
5.1 Conflicto social y sexualidad	107
5.2 Foucault y los dispositivos de alianza y sexualidad	110
5.3 Gayle Rubin y la pirámide erótica	118
5.4 Conclusión	124

CAPÍTULO 6: LA AMISTAD COMO FORMA DE VIDA	127
6.1 Introducción: notas sobre la amistad	127
6.2 El continuo lesbiano: amistades, amores y compañerismo entre mujeres ..	130
6.3 Foucault y la relación entre la amistad y la homosexualidad.....	137
6.4 El problema de la amistad en los estudios queer. Hacia una ética de la disconformidad	153
6.5 Conclusión	162
CAPÍTULO 7: CONTRA EL PENSAMIENTO MONÓGAMO. DISCURSOS EN TORNO A LA SEXUALIDAD Y LA INTIMIDAD CENTRADOS EN LA AMISTAD	165
7.1 Introducción	165
7.2 El declive del matrimonio y el cuestionamiento de la normatividad sexo- afectiva como telón de fondo de la aparición de discursos no-monógamos	167
7.3 El pensamiento monógamo	180
7.4 Discursos de la amistad y poliamor	186
7.5 Conclusión	191
CAPÍTULO 8: ANTE LA FRAGILIDAD DE LOS VÍNCULOS AFECTIVOS. PARENTESCOS QUEER, REDES DE AMISTADES Y APOYO MUTUO	193
8.1 Introducción	193
8.2 La fragilidad de los vínculos afectivos	194
8.3 Redes afectivas y no-monogamias en tiempos de los amores líquidos.....	204
8.4 Ante la caída de las formas homogéneas y centralizadas de organización de lo común.	208
8.5 Parentescos queer. <i>Aquí y ahora</i>	213
CONCLUSIONES	219
BIBLIOGRAFÍA	231

RESUMEN

La presente tesis doctoral propone un acercamiento al concepto de amistad desde una perspectiva queer y feminista con el fin de reflexionar sobre formas de vida colectivas que puedan ofrecer una alternativa al contexto actual de fragilidad de los vínculos humanos más allá de una vuelta al modelo tradicional de la familia como único refugio de reconocimiento y sostenimiento. Este trabajo parte del estudio de la resignificación de los lazos sociales que puede realizarse a partir de la “pulsión heterotópica” característica de las experiencias disidentes de la normatividad sexual. Con el objetivo de profundizar en el sentido de esa experiencia, se analiza, en primer lugar, las implicaciones sociales del parentesco respecto a la producción de los géneros, la norma heterosexual y la organización de la vida afectiva. En segundo lugar, la investigación se centra en los discursos de la amistad vinculados históricamente con las culturas queer, prestando especial atención a aquellos que se basan en un rechazo al “confort relacional” y a la asimilación —sin dejar de reconocer la importancia de reivindicar el derecho a acceder a modos de vida dominantes. Finalmente, se indaga en los discursos no-monógamos/poliamorosos críticos centrados en la amistad, hallándose en ellos elementos comunes con los discursos queer en torno a esta forma de intimidad, esto es, el rechazo al orden jerárquico de la vida afectiva y sexual que encumbra a la pareja y la desconfianza a las limitaciones de las políticas basadas en la identidad.

En definitiva, el presente trabajo propone una aproximación a los discursos de la amistad contruidos a partir de la inadecuación a la normatividad sexual, relacional o de género para identificar sus límites y potencialidades para la resignificación de los lazos sociales en una dirección que, frente a planteamientos excluyentes, apueste por la ampliación de los marcos que posibilitan el reconocimiento de las diferentes formas de vida.

ABSTRACT

This doctoral thesis proposes an approach to the concept of friendship from a queer feminist perspective with the aim of thinking about collective ways of life that can offer an alternative to the current context of frailty of human bonds beyond a return to the family as the only refuge of recognition and support. This work starts from the study of the resignification of social bonds that can be done from the characteristic “heterotopic drive” of dissident experiences of sexual normativity. Firstly, this work analyzes the social implications of kinship in relation to the production of gender, the heterosexual norm, and the organization of affective life to deepen the issue of that experience. Secondly, the research focuses on discourses of friendship historically linked to queer cultures, especially on those that are based on the rejection of "relational comfort" and assimilation —while recognizing the importance of claiming the right to access dominant ways of life. Finally, critical friendship-centred non-monogamous / polyamorous discourses are investigated, finding in them common elements with queer discourses on this form of intimacy, that is, the rejection of the hierarchical order of affective and sexual life that elevates the partner and mistrust the limitations of identity-based politics.

This research proposes an approach to the discourses of friendship that are produced from the inadequacy of sexual, relational or gender normativity to identify their limits and potentialities for the redefinition of social bonds, which, in contrast to discriminatory approaches, would be aimed at the expansion of the frameworks that allow the recognition of different ways of life.

INTRODUCCIÓN

Una de las principales motivaciones, si no la más importante, que impulsa a preguntarse sobre una parcela de la realidad, es el afán por cambiarla. La cuestión central de la presente investigación se dirige hacia la amistad a partir del deseo de pensar, imaginar y propiciar la creación de alternativas a un contexto de individualismo y vínculos frágiles, cuyo único refugio frente a ello parece ser a menudo, y dadas las condiciones de precariedad limitantes, una vuelta a la familia. La biografía de las personas es hoy mucho más inestable debido a la falta de las condiciones materiales necesarias para tener arraigo, situación generada especialmente por la precarización del empleo (que aboca a un ciclo, que a menudo parece no tener fin, de buscar trabajo, seguir formándose para ampliar las posibilidades de encontrarlo, volver a buscar trabajo una vez se acaba el contrato o buscar uno que mejore las condiciones —puesto que un trabajo no es, a día de hoy, garantía de tener un salario suficiente ni unas condiciones que se puedan sostener en el tiempo—... etc.). Esta inestabilidad e inseguridad dificulta hacer planes de futuro y construir nada con los/as demás, lo que influye a que las relaciones humanas sean más frágiles. A esta situación hay que sumarle una cultura que exalta el éxito profesional y desprecia la limitación asumida voluntariamente. Esto supone la creación de aspiraciones incompatibles con la inevitable renuncia que implica toda decisión mantenida en el tiempo (todo proyecto vital que implique un construir a largo plazo). El hecho de que los vínculos humanos sean más frágiles y temporales genera miedo al abandono y a la soledad, pero, paradójicamente, las personas también tienen un miedo, cada vez mayor, a perderse algo mejor¹ y estar limitando su vida.

En el contexto actual de pérdida de certezas y seguridad, el riesgo de una reacción social conservadora está siempre presente, especialmente en situaciones de crisis social (la sexualidad, aunque siempre es política, en momentos de tensión social adquiere mayor valor simbólico y se convierte en el lugar en el que se descarga la intensidad emocional que generan los conflictos sociales). Por ello, es importante pensar en alternativas colectivas que respondan al individualismo y al proceso de precarización de nuestras vidas desde propuestas inclusivas. Esta tesis doctoral surge, por tanto, del deseo de

¹ A esta angustia social se le conoce popularmente por el nombre de “FOMO” (de sus siglas en inglés, “fear of missing out”, el miedo de estar perdiéndote algo mejor y que la vida del resto sea más interesante que la tuya).

imaginar otras formas de vida que no pasen por la desintegración de lo colectivo, ni por una “refamiliarización” de la sociedad.

El presente trabajo de investigación parte de un corpus teórico que recoge importantes tesis de la historia de la filosofía, con una presencia central de la producción académica feminista que ha cuestionado los grandes relatos que, desde una mirada androcéntrica, han repudiado lo femenino y excluido sistemáticamente a las mujeres y a toda existencia que no encajaba en los cánones de la experiencia masculina y heteronormativa (que obedece a sus propios intereses, pero se presenta como lo genuinamente humano). Esta tesis parte de ahí, obedeciendo a un objetivo académico de aportar a la reflexión teórica sobre la amistad y la diversidad relacional, pero también a una aspiración profundamente política: pensar sobre formas de vincularse y establecer redes de afecto, cuidados, intimidad compartida y apoyo mutuo. Por este motivo, la investigación se apoya no solo en ensayos filosóficos y textos académicos de diversas disciplinas (como la antropología, sociología o la historia), sino también en diferentes fuentes de información provenientes del activismo (ya sean manifiestos de colectivos, textos de activistas, encuestas de asociaciones...). El espíritu crítico y el afán transformador del activismo, que aquí se comparte, junto con la reflexión que parte de la propia experiencia de activistas, son un importante aporte para la reflexión que en esta tesis doctoral se hace acerca del presente y sobre diferentes prácticas que vayan encaminadas a la subversión. El interés del trabajo es, por tanto, tanto académico como político. Es en el cruce de esos dos ámbitos donde se sitúa la investigación.

La aportación teórica de la presente tesis doctoral se concentra en diferentes temáticas. Por una parte, se sitúa entre las investigaciones sobre la amistad en el ámbito de los estudios queer, indagando en el vínculo histórico entre las disidencias sexuales y de género y esta forma de intimidad. Al tratarse de vidas cuyos amores han sufrido rechazo social y dado que la amistad goza de reconocimiento, esta ha sido en muchas ocasiones el refugio desde el que construir afectos y relaciones de sostenimiento. En este aspecto, hay un consenso generalizado dentro de los movimientos LGTBQ en reconocer la aportación que las culturas queer han hecho a los parentescos no biológicos y en una ética de la amistad². Por otra parte, el interés de los estudios queer por la amistad proviene

² Un ejemplo de comunidades y redes queer construidas al margen de la familia son aquellas que se formaron en torno a la cultura Ball de Nueva York, recogidas en el documental *Paris is Burning*

también de la naturaleza relativamente desestructurada de esta forma de intimidad, lo que coincide con el rechazo de las culturas queer a las exclusiones y las limitaciones que producen las políticas basadas en la identidad.

El presente trabajo parte de ese vínculo histórico para analizar cómo y hasta qué punto estas formas de amistad pueden ofrecer una resignificación de los vínculos afectivos que suponga una alternativa a la familia patriarcal. Para ello, se indaga, en las implicaciones sociales del parentesco respecto a la normatividad sexual, relacional y de género, ya que, aunque su importancia social se ha reducido enormemente (en la organización moderna de la sexualidad existen una gran cantidad de instituciones y formaciones sociales en las que la sexualidad se forma y circula³), el desarrollo infantil es “aún una vía esencial por la cual amplias fuerzas sociales penetran en la formación sexual” (p.176) —y todavía se educan a los niños y a las niñas con convencionalismos que se derivan de formas de parentesco del pasado. Entendiendo la relación psíquica con las normas sociales como un ejercicio de figuración donde el deseo del sujeto está condicionado pero nunca fatalmente determinado (la ley no preexiste, las normas sociales se condensan en la figura de la ley), el análisis del parentesco que aquí se realiza obedece a mostrar cómo se pone en marcha la maquinaria edípica de producción de los géneros, la sexualidad y la forma de vincularse (el intercambio simbólico, la subordinación, el modo de vivir el amor...) y el alcance que, por ello, puede tener a nivel social una transformación del parentesco. Tras el análisis de los mecanismos de esa maquinaria social y su papel en la configuración de un orden social jerárquico de la sexualidad y los afectos que encumbra la pareja y la familia (condensando en ella la mayor parte de la solidaridad, proyectos e intimidad), se investiga las posibilidades de subversión desde los márgenes (la experiencia de “paria”) de la normatividad heterosexual y patriarcal de la familia nuclear, esto es, el potencial para una resignificación a partir de formas de vida basadas en la amistad.

No obstante, esto solo es posible analizando y situando el papel de la amistad fraternalista y hegemónica en ese orden patriarcal. Por ello, la presente investigación analiza la amistad desde los discursos queer que impugnan la ideología familiarista detrás

(Livingston, 1990). El film muestra “la resignificación de los lazos sociales que pueden forjar (y forjan) las minorías de género” (Butler, 2006, p.305) que se hallan dentro de las comunidades de personas racializadas.
³ Ejemplos de ello podrían ser el discursos psiquiátrico y psicológico, “el desplazamiento de las distinciones público/privado” o “la reorganización y descomposición de las estructuras familiares” (Butler, en Kirby, 2011, p.175).

de un tipo de amistad que se encuentra en la base de la homosociabilidad masculina de lo público. Recogiendo de la experiencia queer el elemento de inadecuación con la norma (una disconformidad que obliga a pensarse, cuestionarse y decidir sobre la propia vida, una inquietud de crear algo diferente), este trabajo analiza los discursos de la amistad que, desde una mirada desidealizada de la misma, defienden una postura contraria a la asimilación (un rechazo de la hetero y homonormatividad, sin dejar de reconocer la importancia de reclamar el derecho a poder acceder a modos de vida dominantes en la sociedad). Compartiendo con estos discursos las premisas respecto al potencial de las amistades construidas desde la disconformidad, el presente trabajo aporta un análisis sobre este tipo de intimidad desde una perspectiva de género necesaria, ya que:

a) La etiqueta “amigas” es con la que se ha pretendido borrar la existencia lesbiana. La amistad como concepto es importante en esta investigación para presentar el potencial político del reconocimiento de la experiencia de lo erótico en las relaciones afectivas como un continuo difuminado (para, por ejemplo, descentrar la pareja), como presenta Adrienne Rich (1996) con la idea de “continuo lesbiano”, así como sus limitaciones y riesgos, ya que dicha difuminación puede suponer el borrado de la sexualidad lesbiana (centrarse en lo afectivo en la definición del lesbianismo más que en lo sexual). Así, el potencial de este discurso en relación con la amistad se reduce a situaciones donde sea más adecuado subrayar la difuminación de los límites entre las diversas formas de relacionarse afectivamente (para, por ejemplo, visibilizar la diversidad relacional). En otras situaciones, sin embargo, es más conveniente acentuar lo sexual en la experiencia lesbiana.

b) Los discursos anti-familiaristas de la amistad (contrarios a la asimilación de la normatividad heterosexual) que exaltan formas de sociabilidad masculinas, aunque se planteen desde el rechazo al régimen de heterosexualidad obligatoria, pueden coincidir peligrosamente con sensibilidades profundamente patriarcales basadas en el repudio de toda forma de feminidad.

Por otra parte, se investigan los discursos de los activismos críticos no-monógamos (especialmente los poliamorosos) que tratan de ampliar también los marcos de inteligibilidad de las relaciones posibles y visibilizar la diversidad relacional, encontrando en ellos un lugar central para la amistad. Se analiza, por tanto, los lugares

comunes que se hallan en esta investigación entre los discursos queer y feministas de la amistad y los discursos no-monógamos/poliamorosos conscientes: el rechazo al orden jerárquico de la vida afectiva y sexual que encumbra a la pareja y la desconfianza a las limitaciones de las políticas basadas en la identidad. Al cuestionar la idea de “pack” en la pareja, por la cual en esta se deben concentrar diversos elementos de la vida de las personas (el vínculo romántico, compartir crianza, economía, intimidad...) para ser considerada como tal⁴, en los discursos poliamorosos estudiados a menudo se difumina la distinción entre pareja y amistades. Estos discursos hacen referencia a poner en valor culturas relacionales que superen las limitaciones de las identidades impuestas, lo que en el orden jerárquico actual implica descentrar la pareja y revalorizar la amistad.

Los discursos no-monógamos/poliamorosos analizados, además, añaden un valor a los discursos feministas y queer de la amistad. En primer lugar y como herederos de culturas *sex-positive* (una mirada positiva del sexo), tienen el potencial de poder evocar imágenes más complejas del discurso hegemónico de “familias elegidas”, el cual tiende a fomentar representaciones normativas de parejas monógamas de gays y lesbianas (Klesse, 2006). En segundo lugar, debido a que ponen el foco en la redistribución de los afectos y en la construcción de modos de vida colectivos, aportan una reflexión contra el individualismo y la lógica mercantilista que, cada vez más, invade la vida afectiva y dificulta la creación de redes estables (alternativas especialmente necesarias de pensar, imaginar y crear en tiempos de crecimiento de la extrema derecha en Europa y los discursos conservadores de la familia).

En definitiva, el presente trabajo propone un acercamiento a la cuestión de la amistad desde una perspectiva feminista y queer con el objetivo de pensar formas de vida colectivas que puedan ofrecer una alternativa al contexto actual de individualismo exacerbado y fragilidad de los vínculos humanos más allá de una vuelta a la familia como único refugio de reconocimiento y sostenimiento. Su aporte teórico consiste, pues, en

⁴ Ya que, en caso contrario, entra en crisis (especialmente si se cuestiona la norma monógama, es decir, cuando hay una redistribución de los afectos y cuidados con otras personas) y es considerada “otra cosa” o, directamente, “amistad” (en el sentido tradicional del término). La pareja es una institución que ha sufrido también importantes transformaciones y, hoy en día, las expectativas son diferentes (cambios, en muchos casos, positivos respecto a una mayor autonomía de las mujeres y un cuestionamiento de los roles tradicionales de género y la forma de vivir el amor), pero dicha transformación no ha ido dirigida (no en mayor medida) a la redistribución de los afectos y cuidados, sino a proyectos individuales, por lo que la transformación que plantean los discursos poliamorosos estudiados reconocen la vulnerabilidad y la interdependencia y añaden la cuestión de poner en el centro los cuidados y la importancia de lo colectivo (y no quedarse en un discurso basado únicamente en la consecución de la autonomía individual).

investigar la ética de la disconformidad hallada en los discursos de la amistad contruidos desde la inadecuación a la normatividad sexual, relacional o de género y el potencial de estos discursos para la resignificación de los lazos sociales en una dirección que, frente a posiciones reaccionarias, apueste por la ampliación de los marcos que posibilitan el reconocimiento de las diferentes formas de vida.

Los objetivos teóricos de esta investigación se clasifican en uno general, el análisis de los discursos de la amistad que desde experiencias disidentes respecto a la normatividad sexual, de género y relacional (amatonormatividad) buscan crear formas de vida en colectivo, y cinco específicos:

- a) Analizar las consecuencias que supone el modelo edípico del parentesco en la producción de los géneros y la “heterosexualización” de las niñas y los niños.
- b) Indagar sobre el papel del pensamiento amoroso en la construcción de la subjetividad de las mujeres y en la configuración del orden social que coloca a la pareja en el centro.
- c) Estudiar la influencia del dispositivo de sexualidad en el modo de vivir las relaciones afectivas y su relación con el dispositivo de alianza.
- d) Examinar la pobreza del tejido relacional y la fragilidad de los vínculos humanos en tiempos de invasión de la lógica mercantilista en la esfera afectiva.
- e) Investigar los discursos de la amistad que se encuentran en activismos y formas de vida vinculados a la disidencia sexual, de género y relacional y su relación con la construcción de alianzas y redes afectivas alternativas a partir de una ética de la disconformidad.

Para lograr los objetivos del trabajo se realiza una exploración y recopilación de toda la información necesaria para comprender el estado de la cuestión que abarca la investigación y se interpreta y explica la realidad observada tras el análisis de la información recopilada. Es importante señalar que el planteamiento de la tesis doctoral obedece a unos axiomas teóricos y ontológicos por los cuales se rechaza el carácter trascendental o meta-histórico de los discursos y las fundamentaciones morales de condición universal. Puesto que se parte de una impugnación a los sistemas metafísicos, la labor de análisis e interpretación se hace desde una perspectiva histórica, asumiéndola

siempre imbricada en las relaciones de poder. La presente tesis doctoral se aborda poniendo en discusión autoras y autores cuyas contribuciones son clave en este trabajo para elaborar, por tanto, una crítica siempre situada, rechazando las pretensiones “universalizantes”.

Respecto a cuestiones formales y el uso de determinados términos es importante hacer unas aclaraciones. En primer lugar, en el texto se utiliza, en coherencia con el planteamiento teórico y ético defendido, lenguaje inclusivo, rechazando que el masculino genérico sea una fórmula que englobe a todas las personas y tratando de visibilizar lo femenino. Asimismo, en la bibliografía se optó por escribir el nombre completo de las autoras y autores para visibilizar el género, ya que las iniciales suelen interpretarse, debido a sesgos inconscientes, como nombre masculino. En segundo lugar, el término “parentesco”, que aparecerá a lo largo del texto en numerosas ocasiones (ya que es una cuestión central de la investigación), se entiende como un modo de generar estructura social y política a partir de la manipulación de alianzas y descendencia, pero también en un sentido general como relaciones de intimidad compartida, ya que se parte de la premisa de que un cambio profundo de la forma de vivir los vínculos afectivos puede propiciar transformaciones más profundas (en el primer sentido del término), dando lugar a cambios sociales a nivel estructural. Cuando sea necesario porque el contexto no evidencie el sentido con el que se utiliza el término, se señalará el uso concreto.

Respecto a las cuestiones de contenido, el orden temático seguirá una línea argumental en la que se analiza las implicaciones sociales del parentesco en relación con la cuestión sexual, de género y relacional, así como la forma en que las experiencias disidentes de la normatividad en esos ámbitos se han vinculado históricamente con discursos de la amistad situados en los márgenes del modelo tradicional que establece las bases de la homosociabilidad masculina de la esfera pública (discurso que parte de y refuerza los dualismos patriarcales público/privado, cultura/naturaleza, masculino/femenino y razón/emoción). Al análisis de los riesgos, límites y potencialidades de los discursos feministas y queer de la amistad, se sumará la cuestión de este tipo de intimidad en relación con los discursos de los activismos de la diversidad relacional (atendiendo a aquellos contruidos a partir de experiencias poliamorosas y, en general, no-monógamas). Finalmente, el estudio e interpretación del rol de la amistad en los discursos de experiencias disidentes respecto a la normatividad sexual, relacional

(amatonormatividad) y de género se realizará en relación con el contexto actual de individualismo, precarización de las vidas y fragilidad de los vínculos humanos, con el fin de buscar alternativas que no pasen por la vuelta a modelos homogeneizadores y excluyentes de organizar lo común.

CAPÍTULO 1: LOS SISTEMAS DE PARENTESCO Y EL TRÁFICO DE MUJERES

1.1 Introducción: El amor y la familia

De todos los tipos de relaciones afectivas o de intimidad compartida, la pareja es la que tiene mayor reconocimiento social. Una de las principales causas de su perdurabilidad como institución de gran relevancia ha sido la centralidad del amor romántico en el imaginario colectivo. Actualmente, la experiencia amorosa, tal y como la conocemos, se entreteje con cuatro elementos: familia-pareja/matrimonio-monogamia⁵-convivencia. Aunque estas instituciones existían con anterioridad al amor romántico, su aparición modificó notablemente la experiencia de estas. No obstante, el discurso amoroso incorporó gran parte de los rasgos heterocentros y patriarcales que existían con anterioridad. En ese sentido, un análisis de la construcción histórico-política de los diferentes tipos de vínculos afectivos puede mostrar las relaciones de poder sobre las que se asientan y las subjetividades que configuran. Aunque semejante tarea excedería con creces el objetivo del presente estudio, se esbozarán las principales características de la institución de la familia con el fin de evidenciar su relación con unas determinadas normas de género y sexualidad y mostrar cómo la deconstrucción de los elementos que componen la experiencia amorosa diluye no solo las etiquetas con las que se diferencian las diversas experiencias afectivas (tales como “pareja”, “amiga o amigo”, etc), sino también las identidades de género establecidas.

Debido a la importancia que cobra a partir del romanticismo el amor de pareja, se concederá un espacio importante al análisis del papel que desempeña este en la formación de la identidad femenina. Pero ¿qué entendemos por amor? El término “amor” es empleado para designar diversas realidades. Hay tantas definiciones de amor casi como autores/as que han escrito sobre ello, probablemente debido a la complejidad del fenómeno amoroso, el cual incorpora aspectos filosóficos, sociológicos, psicológicos o jurídicos. Tal y como señala Ferrater Mora (1983), el amor puede ser entendido como inclinación, afecto, apetito, aspiración, etc., por una parte, o como una cualidad,

⁵ No hago referencia a la monogamia como una práctica sexual, sino como una institución social que encumbra la pareja como relación amorosa privilegiada en un orden jerárquico.

propiedad o relación, por otra. Generalmente, se habla de diferentes tipos de amor: el amor romántico, sexual o de pareja⁶, el amor maternal, amistad, amor a Dios o al mundo... Incluso se han considerado subtipos dentro de un tipo de amor determinado. En el caso del amor romántico, podríamos distinguir, siguiendo la clasificación de Victoria A. Ferrer, Esperanza Bosch, Capilla Navarro, M. Carmen Ramis y Esther García (2008)⁷, seis subtipos: *Eros* o amor pasional o romántico (un tipo de amor donde se dan sentimientos intensos, intimidad y una fuerte atracción física y actividad sexual), *Ludus* o amor lúdico (caracterizado por las interacciones casuales con poca implicación emocional, la evitación de intimidad e intensidad y ausencia de expectativas de futuro), *Storge* o amor amistoso (compañerismo con un compromiso duradero e intimidad), *Pragma* o amor pragmático (una mezcla de *Ludus* y *Storge* donde se busca racionalmente la pareja ideal), *Manía* o amor obsesivo o posesivo (una mezcla de *Eros* y *Ludus* que se caracterizaría por la intensidad, la intimidad y los celos)⁸ y *Ágape* o amor altruista (un amor compuesto de *Eros* y *Storge* donde se produce el autosacrificio por el bienestar de la pareja).

Se podría incluso añadir más subtipos dada la enorme diversidad de experiencias amorosas. En realidad, podemos hablar de casi tantas formas de interacción amorosa como tipos de personas hay. Lo que realmente caracterizaría cada tipo de amor no serían tanto los elementos que constituyen las diferentes modalidades y clasificaciones (erotismo, durabilidad, intimidad...) "sino las formas que adquieren estos elementos, su combinación y jerarquización, el acento que un grupo humano pone en algunos o en todos ellos; es decir, no tanto su composición como su organización y regulación concretas" (Esteban, 2011, p.44). De este modo, aunque la erotización esté presente, potencialmente o de manera efectiva, en todas las relaciones amorosas, el contexto diferencia las

⁶ Que en numerosa literatura sobre el amor se nombre indistintamente amor *de pareja* y amor romántico o sexual da cuenta de hasta qué punto se ha constituido el discurso amoroso desde una lógica "monógama" que coloca a la pareja en el centro. Frente a la pretensión del modelo hegemónico de definir de manera universal el amor, el poliamor se presenta como una opción que demuestra la diversidad de las experiencias amorosas.

⁷ Las autoras se basaron en la propuesta de Lee (1973) y la descripción de Ubillos y cols. (Ubillos et al., 2001; Ubillos, Paéz y Zubieta, 2003).

⁸ Encuentro especialmente peligroso llamar "amor" a una relación basada en los celos: ¿es amor un vínculo en el que el otro es reducido a objeto, como mera posesión? En mi opinión, la forma en la que comúnmente es concebido el amor permite justificar diferentes formas de violencia. Resulta llamativo que las personas que participaron en la encuesta (Ferrer, 2008), tanto mujeres como varones, rechazaron mayormente el estilo de amor *Ludus* mientras que *Manía* les producía indiferencia.

interacciones humanas, erotizando unas (amor sexual) y des-erotizando otras (la amistad, el amor maternal, etc.). Partiendo de este contexto, el europeo, se hará referencia a un concepto general del amor romántico, aún a riesgo de simplificar.

Para ubicar brevemente el marco cultural y social en el que se origina el discurso romántico del amor hay que situarse en el siglo XIX, cuando tuvo lugar en Europa y Norteamérica el desarrollo del movimiento cultural y artístico conocido como Romanticismo, el cual generó una tradición social de exaltación del amor por delante de otras facetas humanas⁹. Se trata de una tradición que busca la trascendencia y la felicidad a través del amor, convirtiéndose así en un sustituto de la religión en la era moderna. El amor romántico constituye una disposición emocional e identitaria que establece un orden de desigualdad donde unas formas de relación tienen mayor reconocimiento social que otras. En este orden romántico, que llega hasta nuestros días, aparecen vinculados el amor, el matrimonio y la sexualidad. “Estar enamorado/a” aparece como razón fundamental para formar una pareja. El matrimonio formaliza la pareja y asegura los privilegios sociales que de él se siguen (herencias, permisos en el trabajo, etc.) y, además, establece el espacio legítimo de la sexualidad, cuyo fin ha sido tradicionalmente la reproducción. Es la institución que garantiza un modelo determinado de organización social: la familia nuclear¹⁰.

La crítica que las feministas han hecho al amor romántico se enmarca en el proyecto de visibilizar las relaciones de poder en el ámbito “privado”. Al señalar la dimensión política de lo personal se evidencia la operatividad del poder que había quedado fuera del análisis político. Esta mirada supuso una revolución en los estudios de parentesco¹¹ al historizar y contextualizar social y económicamente el amor, la

⁹ En el siguiente capítulo se desarrollará más detenidamente la génesis histórica del amor romántico.

¹⁰ Se entiende por familia nuclear al “grupo básico constituido por una pareja y sus hijos, presente especialmente en sociedades industrializadas, que exigen gran nivel de movilidad. Este tipo de familia suele tener residencia aislada o separada de los padres de los cónyuges. Se espera que desarrolle su vida familiar independientemente (en lo económico y doméstico) de otros grupos de parentesco” (Campo A., 2008, p.82). El paso de la familia extensa a la familia nuclear tiene que ver, entre otros motivos, a la atribución de una mayor importancia a la pareja conyugal y a sus relaciones y al papel del individuo. Para tal cambio fue necesario un contexto favorable. Algunos autores señalan el papel del cristianismo en el desarrollo del individualismo moderno al tratarse de un marco que tendía a desarrollar los vínculos interpersonales más que los intergrupales. En cualquier caso, la situación socioeconómica, sin lugar a dudas, influyó en las concepciones legales del parentesco, el matrimonio y la familia (Goody, 2009, p.32).

¹¹ A pesar del avance teórico que significó la idea de la constitución mutua del parentesco y del género, la antropología en general ignoró los desafíos epistemológicos y teóricos que aportaban los estudios de las antropólogas feministas (Stolcke, 2014, p.180-179). Sin duda, el ámbito de la antropología no constituye una excepción en cuanto a resistencias, cuando no hostilidades, a incorporar una perspectiva de género.

maternidad y la sexualidad. Señalando las violencias y abusos que se cometen dentro del hogar, quedaba desmontada la imagen idílica del hogar como refugio y se cuestionaba, entre otras cosas, la dicotomía público/privado (Tarducci, 2013, p.110). El análisis situado de los discursos permitía mostrar el carácter construido de las relaciones de parentesco. Esta perspectiva presenta el parentesco como una organización que hace un grupo humano de la reproducción biológica y social y que comporta una serie de normas, leyes, prácticas, saberes y tradiciones. De este modo, la familia patriarcal es definida como una institución social creada en una situación concreta que obedece a unos intereses particulares, los cuales son ocultados para presentarse así misma como necesaria y universal. “Desenmascarada” la familia patriarcal como una organización contingente y, por tanto, derrocada su apariencia de inmutabilidad, se abre la posibilidad de un futuro diferente. Pensar el presente desde una perspectiva histórica permite, además, conocer mejor el alcance del condicionamiento que implican determinadas instituciones sociales y comprender los motivos por los que ciertas formas culturales perduran en el tiempo, sufriendo tan sólo algunas modificaciones. ¿En qué condiciones se constituyó la familia patriarcal? ¿Qué hace que las convenciones de sexo-género permanezcan en el tiempo?

Durante un tiempo, las feministas se interesaron por la cuestión del origen del patriarcado porque permitía mostrar su temporalidad y, por tanto, su contingencia. Una obra clave por su amplia acogida en el ámbito tanto académico como político (incluyendo la teoría feminista, aunque esta recepción siempre fue problemática) que obedece a este objetivo –cuestionar la necesidad del modelo presente– es *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*¹² de Friederich Engels. En este trabajo, Engels se propone describir las condiciones materiales sobre las que se asienta la institución de la familia desde un planteamiento radical y revolucionario que anhela su abolición junto con las otras dos instituciones que conforman la sociedad de clases: la propiedad privada y el Estado.

¹² Publicado por primera vez en 1884 con el título original en alemán: *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*.

1.2 Engels y los males de la familia

A pesar de haber recibido importantes críticas y que algunas de sus tesis hayan sido cuestionadas y abandonadas con el paso del tiempo¹³, la obra resulta valiosa por su correcta descripción, a grandes rasgos, de la evolución social y política de la familia, la propiedad privada y el estado. No obstante, Engels no consigue ofrecer una explicación satisfactoria de la génesis del patriarcado, tanto por la escasez de testimonios fiables de los que se dispone, como por las limitaciones de su planteamiento: al buscar una justificación para defender un determinado modelo social y político, el comunista, describe un pasado más imaginado y deseado que real. Si su obra ha despertado interés entre las pensadoras feministas es porque ofrece un análisis histórico de la familia y la presenta, junto al trabajo, como condicionante de todo orden social. En otras palabras, no solo la producción de los medios de existencia (ropa, alimentos, etc.), sino también la reproducción de la vida inmediata (la producción del ser humano, es decir, la propagación de la especie), serían el factor decisivo de la historia. Esto fue recogido por la teoría feminista como una de las mejores intuiciones del pensamiento de Engels y de la antropología de la época. Su planteamiento confluye con el objetivo feminista de cuestionar el carácter primordial o primitivo del patriarcado y señalar las formas sociales anteriores de las que surge.

Engels describió las diferentes etapas de la historia de la familia que fueron teniendo lugar en relación con el tipo de asociación sexual. Las fases comprendían desde una forma de unión conyugal común –la cual abarcaba un círculo muy amplio en su origen– hasta la pareja aislada e institucionalizada con el matrimonio monógamo. En ese largo recorrido, Engels se remonta a los estadios primitivos de la historia, cuando no existía ninguna noción de familia o pareja tal y como se conoce comúnmente hoy. Según sostiene, en un periodo inicial se dio una organización caracterizada por la promiscuidad

¹³ La hipótesis de la existencia de un “matriarcado” previo al patriarcado ha sido descartada por carecer de fundamento (Luque, 2013; Rubin, 1986; Millett, 2017), así como su distinción entre lo comunal y lo privado se ha considerado excesivamente dogmática (Firth, en Luque, 2013). Engels ha sido acusado de hacer una lectura errónea de Bachofen y utilizar únicamente las aportaciones que le servían para su propósito (Luque, 2013; Millett, 2017). En general, la obra es considerada un intento inevitablemente rudimentario –por los medios de los que se disponía en aquella época– de abordar una temática tan escurridiza –por la escasez de fuentes– como la prehistoria.

sexual¹⁴, donde cada mujer pertenecería igualmente a todos los hombres y cada hombre igualmente a todas las mujeres; una situación que dejaría muy poco espacio para los celos y que supuestamente habría permitido el paso de la animalidad a la humanidad. Engels ve en esta fase de la historia, para algunos/as de manera ingenua y preso de los objetivos ideológicos de la obra, un periodo de igualdad entre los sexos.

El análisis de los cambios que se produjeron en las formas de asociación sexual resulta clave para comprender el paso de una organización matrilineal (lo que, siguiendo el término usado por Bachofen, denomina “derecho materno” –aunque reconoce que de manera inexacta ya que no se puede hablar de derecho en sentido jurídico en aquella época–) a una patrilineal. Los tres grandes estadios que relata en el desarrollo de la familia son: el salvajismo, cuya forma familiar fue el matrimonio por grupos, después vendría la barbarie con la familia “sindiásmica”, y, finalmente, la civilización, cuya forma familiar sería la monogamia. Engels consideraba que el derecho materno implicaba una serie de relaciones de herencia que otorgaba un valor a las mujeres inexistente en la familia patriarcal:

La economía doméstica comunista significa predominio de la mujer en la casa, lo mismo que el reconocimiento exclusivo de una madre propia, en la imposibilidad de conocer con certidumbre al verdadero padre, significa una profunda valorización de las mujeres, es decir, de las madres. Una de las ideas más absurdas que nos ha transmitido la época de la ilustración del siglo XVIII es la opinión de que en el origen de la sociedad la mujer fue esclava del hombre. Entre todos los salvajes y en todas las tribus que se encuentran en los estadios inferior, medio y, en parte, hasta superior de la barbarie, la mujer no sólo es libre, sino que también está muy considerada. (Engels, 2013, p.108)

La forma de asociación sexual comunitaria tenía como consecuencia el reconocimiento exclusivo de la filiación maternal, lo que suponía la preponderancia de las mujeres (lo que Engels denomina “matriarcado”). Vinculaba, por tanto, la aparición del patriarcado con el abandono de la vida sexual comunitaria.

¹⁴ Lo que no significa que imperase necesariamente la promiscuidad en las prácticas cotidianas. Se trataba de unas relaciones que no conocían las restricciones impuestas más adelante por la costumbre.

Las modificaciones que paulatinamente condujeron de la promiscuidad sexual a la monogamia no tuvieron nada que ver, como es ampliamente sabido, con el amor de pareja o sexual. Fue una imposición exclusiva para las mujeres. El aumento de las prohibiciones de matrimonio entre parientes consanguíneos (una tendencia que para Engels se produce de modo espontáneo, sin obedecer a un objetivo claro) dificultó las uniones por grupos, las cuales fueron sustituidas por la familia sindiásmica. Esta forma de familia se caracterizaba por la unión conyugal con convivencia de una mujer y un hombre, donde la poligamia y la infidelidad ocasional es un derecho del hombre mientras que a la mujer se le exigía una estricta fidelidad, castigando duramente su adulterio (Engels, 2013, p.105)¹⁵. Estas modificaciones en la organización social de la sexualidad describirían el proceso que condujo hacia la pareja monógama.

Engels, sin embargo, abandonó su proyecto de analizar la reproducción a través de los sistemas de parentesco al ubicar la subordinación de las mujeres en un proceso del modo de producción: según relata, el surgimiento de la familia patriarcal obedecería a la aparición de la propiedad privada. Argumenta que la domesticación de los animales y la cría de ganado supuso la aparición de nuevas relaciones sociales ya que tales posesiones requerían una mayor vigilancia y cuidados. La razón para que esas posesiones pasasen de pertenecer a la gens (agrupación de familias con un antepasado común) a los jefes de familia la sitúa en la división sexual del trabajo que habría acontecido previamente y por la que en la familia el hombre se ocupaba de procurar alimentación y la mujer de las tareas domésticas. Al producir la fuerza de trabajo excedente sobre los gastos de mantenimiento (fenómeno hasta entonces desconocido), la familia no crecía al mismo ritmo que el ganado, por lo que hacían falta más personas para su cuidado. Tarea de la que se ocuparían otra de las nuevas posesiones del jefe de familia: los esclavos.

En la organización regida por el derecho materno, los bienes de un difunto los heredaba la gens. Puesto que no había tenido lugar la acumulación de las riquezas, estos bienes no tenían gran valor y acaban, por defecto, en manos de los parientes más

¹⁵ Engels indica con cierta ironía la hipocresía en la sociedad moderna respecto a la monogamia y el romanticismo y acierta al ver en la institución de la monogamia una forma de control sexual sobre las mujeres. Aunque resulte muy lejana esta forma de organización familiar para las sociedades modernas, sí nos es cercano el concepto de monogamia como norma y la consecuente penalización social al quebrantarla, en la mayoría de los casos y de forma mucho más intensa para las mujeres, a pesar de los cambios producidos en las últimas décadas en materia de liberación sexual. El uso del “estigma puta” es una forma muy presente de control sexual sobre las mujeres: se amenaza a la mujer que vive con libertad su sexualidad, que se reivindica como sujeto deseante y que no se avergüenza de ello.

próximos, es decir, a los consanguíneos por línea materna (los consanguíneos del padre quedaban fuera de la herencia al no pertenecer a la gens). Al establecerse la herencia por línea materna, los hombres tenían menor importancia en la organización familiar. Sin embargo, con el aumento de las riquezas el hombre habría adquirido mayor categoría, naciendo en él una aspiración de modificar la línea de herencia a favor de sus hijos. Bastó ese cambio para que se produjera, según Engels, una de las revoluciones más profundas que ha conocido la humanidad: “la gran derrota histórica del sexo femenino en todo el mundo”, es decir, el surgimiento del dominio patriarcal a través del establecimiento de su posición como jefe de la casa, imponiendo a la mujer la servidumbre. El surgimiento de la familia patriarcal sería el efecto del ejercicio del poder de forma exclusiva por parte de los hombres, siendo la incorporación del esclavo y la potestad paterna sus rasgos característicos. Engels señala el origen etimológico del vocablo “familia” para demostrar su tesis:

En su origen, la palabra “familia” no significa el ideal, mezcla de sentimentalismos y de disensiones domésticas, del filisteo de nuestra época; al principio, entre los romanos, ni siquiera se aplica a la pareja conyugal y a sus hijos, sino tan sólo a los esclavos. Famulus quiere decir esclavo doméstico, y “familia” es el conjunto de los esclavos pertenecientes a un mismo hombre. En tiempos de Gayo “la familia”, id est patrimonium (es decir, ‘herencia’), se transmitía aún por testamento. Esta expresión la inventaron los romanos para designar un nuevo organismo social, cuyo jefe tenía bajo su poder a la mujer, a los hijos y a cierto número de esclavos, con la patria potestad romana y el derecho de vida y muerte sobre ellos. (Engels, 2013, p.121)

Continúa recogiendo una cita de Marx:

La familia moderna contiene en germen, no sólo la esclavitud (servitus), sino también la servidumbre, y desde el comienzo mismo guarda relación con las cargas en la agricultura. Encierra, in miniature, todos los antagonismos que se desarrollan más adelante en la sociedad y en su Estado. (Marx, en Engels, 2013, p.121-122)

Así, Engels identificaba el vínculo originario entre la familia y el concepto de propiedad. El matrimonio monogámico, surgido en el estadio medio y el estadio superior de la barbarie, supuso el triunfo de la propiedad privada sobre la propiedad común primitiva y la preponderancia del hombre en la familia. Trajo el primer antagonismo desarrollado en la historia, el antagonismo entre la mujer y el hombre; y la primera opresión, la esclavitud de las mujeres por los hombres.

El valor de la aportación de Engels al estudio de la familia patriarcal ha sido reconocido por algunas teóricas feministas (Rubin, 1986; Millett, 2017) aun cuando diversas explicaciones de su descripción histórica fueran a su vez puestas en duda. Aunque no fuese válida su tesis de que el matrimonio había servido de base para el advenimiento del patriarcado, ofrece un valioso análisis que permite identificar la política sexual que subyace a esta institución. Al establecer una correlación entre los modos de producción y la evolución de los sistemas de parentesco, Engels reconoce el papel esencial de la reproducción en el transcurso de la historia, aunque finalmente coloca la subordinación de las mujeres dentro del proceso de un modo de producción.

Siguiendo la fórmula “sistema sexo-género” en el sentido que Gayle Rubin presenta en *Tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo*¹⁶ (conjunto de disposiciones por el cual la materia prima biológica del sexo y la procreación de los humanos es conformada por la intervención humana y social y satisfecha en una forma convencional), se puede afirmar que los sistemas de parentesco son formas empíricas de sistemas de sexo-género¹⁷. Así, la familia que describe Engels constituye una forma de sistema sexo-género sustentada sobre el control de la sexualidad femenina, puesto que el poder patriarcal viene definido por la identificación de la paternidad —lo que se sólo se

¹⁶ Título original en inglés: *The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex* (1975) en: Reiter, Rayana (comp.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press. New York.

¹⁷ En *Tráfico de mujeres* Rubin presenta la fórmula “sistema sexo/género” para problematizar por qué la diferencia sexual implica desigualdad social. Para ello centró su análisis en los modos en los que las distintas sociedades organizan las diferencias entre las mujeres y los hombres, la determinación social del sexo y la sexualidad. En este ensayo aparecen, por tanto, género y sexualidad estrechamente vinculados. Años después, Rubin (1984) se distancia de este planteamiento separando sexualidad y género con el fin de estudiar los sistemas de poder que configuran las sexualidades en relación con otros elementos como la clase social, la raza o la regulación sexual. No obstante, Rubin señaló en una entrevista que mantuvo con Judith Butler posteriormente que, al contrario de la interpretación más extendida, ella no estaba abandonando las tesis contenidas en *Tráfico de mujeres*, sino tratando otros asuntos. *Thinking Sex* respondía a una carencia presente en el feminismo de finales de los años 70 para abordar la diversidad sexual (Gayle Rubin with Judith Butler, 1994, p.66-67).

podía llevar a cabo mediante la imposición de la monogamia a las mujeres o estableciendo una institución social que garantizase con cierta certidumbre la paternidad de los hijos e hijas (Engels pone de ejemplo el artículo 312 del Código de Napoleón por el cual se establecía que todo hijo concebido durante el matrimonio tiene por padre al marido)—. De manera que inscribía la aparición de la monogamia dentro del proceso que condujo a la familia patriarcal. No obstante, dentro de las posibilidades que ofrecía el patriarcado a las mujeres, Engels veía en el matrimonio monógamico un “mal menor”, ya que el derecho a la castidad suponía para ellas una liberación frente a la alternativa de ser un objeto sexual de “la antigua comunidad de maridos”. Tener que acatar el matrimonio sería el tributo que pagaría la mujer gustosamente a cambio de tener el derecho de no entregarse más que a un solo hombre (Engels, 2013, p.111). Kate Millett rechazó rotundamente este argumento:

No sólo parece un absurdo dar por sentado que a la mujer le desagrada la sexualidad, sino que aseverar que la unión sexual implica una “entrega” y representa (para la mujer) un acto político de sometimiento, es propio de una mentalidad solapadamente patriarcal. Las aseveraciones de Engels no hacen sino delatar su formación victoriana. (Millett, 2017, p.217)

Aunque la forma en la que Engels describe la sexualidad de las mujeres muestra un claro desconocimiento de la misma (al igual que aparece en la literatura victoriana, la intensidad de los deseos eróticos de las mujeres pareciese lo suficientemente débil como para que su represión fuera la única o la mejor de las estrategias posibles frente a la explotación sexual que les impone el patriarcado), describe, en efecto, una de las estrategias posibles frente a la violencia masculina. La castidad puede resultar una opción para las mujeres que buscan una protección frente a un hostil escenario sexual, a pesar de que la actitud negativa frente al sexo constituye una artimaña tradicional del patriarcado para domesticar la sexualidad de las mujeres (Goffman, 1977; Millett, 2017). No obstante, Millett veía en el argumento de Engels prejuicios patriarcales, lo que le llevó a describir la situación previa al patriarcado (el motivo por el que las mujeres aceptaron la imposición de la familia monogámica) a partir de supuestos (la debilidad de los deseos eróticos de las mujeres) que solo podían aplicarse a la sociedad patriarcal. Consideraba, además, que

la hipótesis de que la mujer aceptó de buen gusto la institución del matrimonio por parejas y matrimonio monogámico queda invalidada por los hallazgos científicos que muestran la superior capacidad sexual de las mujeres frente a la de los hombres (Millett, 2017, p.218).

En general, puede afirmarse que la obra de Engels, a pesar de las importantes carencias señaladas, contiene algunos análisis sobre la familia patriarcal y el matrimonio que son enormemente valiosos. En ellos se nos muestran las normas sociales que se establecieron con el matrimonio y la familia de carácter monógamo, las cuales crean y refuerzan las identidades de género. Engels presenta acertadamente a la familia como una unidad económica vinculada al concepto de propiedad y sostenida sobre la esclavitud doméstica de la mujer. Millett recoge esta afirmación y defiende (en el 1969, casi un siglo después) la actualidad de las reflexiones de Engels respecto al matrimonio y la familia, hecho que veía como un signo del éxito de la reacción conservadora en los años 20 (cuyo objetivo fue el mantenimiento de la familia y las funciones de sus componentes mediante los conceptos de “masculino” y “femenino”) contra la primera fase de la revolución sexual (p.234). Aún en la actualidad la familia patriarcal sigue sosteniéndose sobre la dependencia y las diversas formas de coacción (económica, legal, social, religiosa, ideológica o psicológica) sobre las mujeres. El planteamiento de Engels, que Millett compartía, conducía a una propuesta radical: la familia debe desaparecer.

1.3 Lévi-Strauss y los sistemas de parentesco

El trabajo de Engels se focalizó en la reproducción a través del estudio de los sistemas de parentesco, un método que permite adentrarse en los sistemas sexuales y, por tanto, problematizar los mecanismos por los que se producen las convenciones de género. Puesto que el parentesco no tiene en las sociedades actuales la importancia institucional que guardaba en los sistemas premodernos, es objeto de debate hasta qué punto puede dar cuenta de la complejidad de la vida social y sexual actual. No obstante, y a pesar de que el alcance de la categoría de parentesco para el estudio de las sociedades modernas es bastante limitado, no se puede obviar el papel que continúa desempeñando en la

organización de la sexualidad y de la vida social contemporánea, especialmente en lo que se refiere a la formación sexual en el desarrollo infantil¹⁸.

Uno de los estudios más conocidos que prosiguió el proyecto del siglo XIX de comprender el matrimonio humano (del que forma parte Engels) fue *Las estructuras elementales del parentesco*¹⁹ de Lévi-Strauss. Resulta de gran interés presentar aquí esta obra ya que, frente a la tendencia de explicar la opresión sexual como resultado de determinadas fuerzas económicas (que representa *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*), permite analizar el género al margen de los modelos de producción.

Lévi-Strauss, influido por la lingüística estructural de Saussure, desplazó su interés analítico de los términos a las relaciones. Saussure mantenía que lo importante para el estudio lingüístico no son los fonemas en sí mismos, sino las relaciones entre los sonidos, ya que la identidad de cada sonido viene definida por su relación negativa con los demás (un fonema cumple una determinada función en tanto que se diferencia del resto de fonemas). Por lo tanto, lo elemental que comparten los sistemas fonológicos son las relaciones entre los sonidos, es decir, unas estructuras determinadas. Lévi-Strauss aplicó este método en los sistemas de parentesco. El objetivo de su trabajo con documentos etnográficos era encontrar un conjunto de proposiciones significativas que aportasen un orden a las relaciones de parentesco. Buscando un fenómeno que se observase en las diferentes culturas halló el tabú del incesto. Para Lévi-Strauss, esta prohibición “no es tanto una regla que prohíbe el matrimonio con la madre, hermana o hija, como una regla que obliga a dar a otro la madre, la hermana o la hija” (Lévi-Strauss, 2012, p.558), es decir, constituye un imperativo de exogamia. Las alianzas entre grupos diferentes tienen lugar a través del ritual del intercambio y lo que se intercambia, el “regalo”, es una pieza clave para entender cómo se forman los sistemas de parentesco.

En las sociedades primitivas, el proceso de dar, recibir y devolver el regalo domina las relaciones. Hacer regalos crea y reafirma vínculos sociales entre aquellos que participan en el intercambio. El acto de regalar puede significar una solicitud de amistad, una expresión de confianza o solidaridad²⁰. Igualmente, importante es la aceptación del

¹⁸ Campo en el que los estudios de parentesco han confluído con el psicoanálisis.

¹⁹ Publicado por primera vez en 1949 con el título original en francés: *Les structures élémentaires de la parenté*.

²⁰ Aunque no son contemplados aquí, la experiencia del regalo también puede producir efectos negativos que van desde el debilitamiento de la relación (el regalo como una atadura o insulto) hasta la ruptura (el

regalo pues implica una disposición a devolverlo. Este movimiento confirma y refuerza la relación. Lévi-Strauss señaló que el ritual por el que se intercambiaban mujeres, el matrimonio, constituía el acto más importante de creación y refuerzo de vínculos entre clanes patrilineales ya que estepreciado regalo, las mujeres, ofrecen no solo reciprocidad, sino también parentesco. Y el parentesco significa organización, es decir, poder. En esa lógica del regalo, el rechazo a ser partícipe implica un rechazo a dar y recibir y, por tanto, a ser un miembro integrado en el grupo:

¿Qué quieres casarte con tu hermana? ¿Qué te pasa? ¿No quieres tener un cuñado?
¿No te das cuenta de que si te casas con la hermana de otro hombre y otro hombre se casa con tu hermana, tendrás por lo menos dos cuñados, mientras que si te casas con tu propia hermana no tendrás ninguno? ¿Con quién cazarás, con quién cultivarás tu huerto, a quién irás a visitar? (Arapesh, cita en Lévi-Strauss, 2012, p.485)

La renuncia a participar en el ritual del matrimonio exógamo implica pagar el precio social del aislamiento. Esta medida contra el incesto es la respuesta de una comunidad que ve amenazada su integridad.

Esta norma de exogamia se apoya previamente sobre la subordinación de las mujeres puesto que, al ser objetos de intercambio, no intercambian, ni entre ellas ni con los hombres. El concepto “intercambio de mujeres” que introduce Lévi-Strauss resulta muy útil para un análisis feminista porque ubica la opresión de las mujeres en sistemas sociales y no en la biología, como había hecho la rama de la antropología más conservadora. Esta forma de intercambio es un artificio social que instaura las reglas que determinan algunos aspectos de las relaciones de género: aquellas por las que los hombres intercambian acceso sexual, nombres de linaje y antepasados, situación genealógica, derechos y personas. Los sistemas de parentesco instauran todo un sistema de violencia material y simbólica contra las mujeres.

regalo como amenaza o despedida). Para ampliar sobre esta cuestión ver: Julie A. Ruth, Cele C. Otnes y Frédéric F. Brunel (1999) “Gift Receipt and the Reformulation of Interpersonal Relationships”, en: *Journal of Consumer Research*, Volume 25, Issue 4, pp. 385–402.

En *El género en disputa*²¹, Judith Butler señaló el funcionamiento de esa violencia simbólica y mostró la lógica que subyace a los sistemas de parentesco descritos por Lévi-Strauss. Tal y como indica, el matrimonio es un rito simbólico a través del cual cada clan partícipe crea identidad. En este escenario, la mujer intercambiada, la novia, no posee identidad, sino que refleja la identidad masculina. Las mujeres nunca se benefician de ese intercambio, al ser ellas el objeto de intercambio no pueden darse a sí mismas. Este ritual reproduce la diferenciación de los grupos patrilineales mediante la expulsión de las mujeres, y de forma recíproca, la importación de otras mujeres. La identidad cultural masculina se establece en la acción de diferenciación entre los clanes. El intercambio de mujeres es el momento diferenciador (se singularizan con nombre diferentes) a través del cual se vinculan socialmente los hombres (Butler, 2007, p.110).

En los sistemas de parentesco descritos en *Las estructuras elementales del parentesco* se imponen unas reglas sobre la sexualidad que producen género. No obstante, el matrimonio heterosexual se basa en unas reglas previas de combinación sexual instauradas por la división sexual del trabajo. Pero esta división no es en absoluto universal. La asignación de tareas a mujeres y hombres en diferentes sociedades varía enormemente. En algunas son las mujeres las encargadas de la caza y la guerra y los hombres asumen las tareas de cuidados, en otras no. También se encuentran grupos en los que las mujeres llevan la carga más pesada. El número ilimitado de variaciones en la división sexual del trabajo según la sociedad que se considere hizo pensar a Lévi-Strauss que la asignación de tareas no obedece a ningún hecho biológico, sino a un propósito social: construir un estado de dependencia recíproca entre los sexos (Lévi-Strauss, citado en Rubin, 1986, p.114). La división sexual del trabajo se basa entonces en un principio de complementariedad entre los sexos. La necesidad generada de la dependencia recíproca queda resuelta en muchas sociedades por medio del matrimonio y la institucionalización de la vida doméstica, de manera que los bienes y servicios producidos mediante la división sexual del trabajo circulan a través de los lazos conyugales y las relaciones intergeneracionales (Comas, 1995, p.31). Puesto que las labores asignadas a las mujeres y los hombres no obtienen reconocimiento equitativo, esta división del trabajo genera un orden social de relación asimétrica entre los sexos. Estas relaciones de subordinación encontrarán en el parentesco, en la familia y en el matrimonio algunos de

²¹ *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (1990) New York, Routledge.

sus principales sustentos ya que, fundamentalmente a través de la maternidad, se reserva a las mujeres el espacio privado, identificado con lo doméstico y a los hombres el espacio público, identificado con la producción y el ejercicio de la ciudadanía (Pichardo, 2009, p.39). Ese orden es resultado de una producción cultural y discursiva del género desde la cual se crea la noción de sexo natural y se establece que el sexo es un orden anterior a la cultura²².

En *Tráfico de mujeres*, Rubin (1986) presenta la división sexual del trabajo como un tabú contra la igualdad de las mujeres y los hombres. Rubin señaló, además, la lógica heterosexual que subyace a la diferenciación sexual al comprender que el género no implica solo una identificación con un sexo, sino también dirigir el deseo sexual hacia el otro sexo. Tal y como identificó, el tabú del incesto presupone un tabú contra la homosexualidad puesto que los vínculos heterosexuales prohibidos asumen previamente la prohibición de toda relación homosexual. Monique Wittig identificó este pensamiento heterosexual en la misma constitución de la diferenciación sexual. En *The category of sex*²³ sostenía que la categoría sexo suponía que solo en el vínculo heterosexual somos “mujeres” y “hombres”. La diferencia sexual se construye a partir de unas ideas sobre la combinación recíproca entre los sexos, es decir, las mujeres solo son mujeres al establecer esa relación con los hombres y, de manera recíproca, los hombres son hombres solo en relación con las mujeres. En otras palabras, la categoría de sexo es la categoría política que funda la sociedad en cuanto heterosexual (Wittig, 1992, p.5). En esta dialéctica de

²² Tradicionalmente el sexo y el género se habían concebido en la teoría feminista como dos categorías diferentes: el sexo como el fondo biológico y el género como la construcción cultural sobre este. A partir del análisis de Butler cabe otra posibilidad de pensarlo: "El género no es a la cultura lo que el sexo es a la naturaleza; el género también es el medio discursivo/cultural mediante el cual la 'naturaleza sexuada' o 'un sexo natural' se produce y establece como 'prediscursivo', anterior a la cultura, una superficie políticamente neutral sobre la cual actúa la cultura" (Butler, 2007, p.56). Sexo y género, por tanto, no pueden separarse para Butler puesto que ambos son producciones culturales. En "Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, Foucault" aclaraba que esta manera de entender el sexo no supone la negación de las diferencias biológicas, sino que estas siempre son pensadas desde una interpretación cultural y aporta un ejemplo clarificador: "[Wittig] señala que existen otros tipos de diferencias entre la gente, diferencias de forma y tamaño, de formación del lóbulo de las orejas y el tamaño de la nariz, y no preguntamos qué clase de lóbulo de orejas tiene. Preguntamos inmediatamente por determinados rasgos anatómicos sexualmente diferenciados porque suponemos que esos rasgos de algún modo determinarán el destino social de ese bebé, y ese destino, cualquiera que sea, es estructurado por un sistema de género predicado sobre la naturalidad de las oposiciones binarias y, en consecuencia, de la heterosexualidad" (Butler, 1990b, p.203). Para Butler, sin embargo, la postura de Wittig es deudora de una metafísica de la sustancia al concebir una sociedad sin sexo. Igualmente ocurriría con Rubin cuando en *Tráfico de mujeres* defiende una realidad ontológica, el sexo, previa a la conversión efectuada por la ley del sexo al género.

²³ En: Monique Wittig (1992) *The Straight Mind and other essays*. Boston, Beacon Press

amo-esclava, se establece la diferencia sexual, por lo que Wittig concluyó que las lesbianas no son mujeres²⁴ al rechazar el vínculo sexual y emocional con los hombres.

Como se señaló anteriormente, los sistemas de parentesco suponen una constrictión de la sexualidad para ambos sexos en tanto que prescriben un determinado modelo de sexualidad. Para las mujeres, además, supone la obligación de servir al parentesco. Si los sistemas de parentesco se basan en el intercambio de mujeres, una mujer que se negase a casarse con el hombre con el que ha sido prometida produciría efectos turbadores, pero si además esta se casara con otra mujer (lo que supondría una doble negativa) ya sería insurreccional. Siguiendo el sentido que Wittig da en su análisis del lesbianismo, se podría sostener que es para las mujeres una renuncia a la servidumbre a la que se ven sometidas mediante los sistemas de parentesco. Rubin (1986) también señala la potencialidad política del vínculo sexual entre mujeres y denuncia la opresión mayor que sufre la “homosexualidad femenina” en comparación con la masculina.

En suma, el concepto de “intercambio de mujeres” expuesto por Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco* resulta de gran interés ya que pone de manifiesto, sin asumir un sujeto abstracto y sin género, la importancia de la sexualidad en las sociedades humanas. Al describir a las mujeres como objeto de intercambio elabora, al menos implícitamente, una teoría de la opresión sexual. Tal y como señaló Rubin, su análisis permite indicar algunos aspectos que se derivan del mismo respecto a la organización de la sexualidad humana: El tabú del incesto, la heterosexualidad obligatoria y la división asimétrica de los sexos.

²⁴ Probablemente su frase más conocida, fue leída por primera vez en 1978 en Nueva York en la Modern Language Association Convention. Concluía así: “[...]it would be incorrect to say that lesbians associate, make love, live with women, for “woman” has meaning only in heterosexual systems of thought and heterosexual economic systems. Lesbians are not women” (Wittig, 1992, p.32). En castellano: “[...] sería impropio decir que las lesbianas viven, se asocian, hacen el amor con mujeres porque “la-mujer” no tiene sentido más que en los sistemas heterosexuales de pensamiento y en los sistemas económicos heterosexuales. Las lesbianas no son mujeres” (Wittig, 2006, p.57).

1.4 Gayle Rubin y Judith Butler frente a Lévi-Strauss: El derrocamiento de “la Ley”

Todo lo que es universal en el ser humano corresponde al orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad, mientras que todo lo que está sujeto a una norma pertenece a la cultura. Para Lévi-Strauss, el tabú del incesto constituye un caso especial puesto que no se puede enmarcar exclusivamente en el orden de la naturaleza ni en el de la cultura: es la única regla que presentaría, a su vez, un carácter universal. El tabú del incesto sería propio de la especie humana (no se da en los animales) y estaría presente en toda época y cultura. Se trataría, por tanto, de un fenómeno social, al ser una norma, y a su vez pre-social por su universalidad. Esta universalidad es clara si, como indica el pensador francés, dirigimos adecuadamente la mirada: la cuestión no es saber si hay grupos que autorizan matrimonios que otros excluyen, sino si existe grupo alguno que permita todo tipo de matrimonio. La respuesta que ofrece es negativa ya que nunca se autoriza el matrimonio entre todos los parientes próximos, sino solo entre ciertas categorías (semihermana con la exclusión de la hermana; hermana con exclusión de la madre, etcétera). La prohibición del incesto no tendría un origen puramente cultural, ni puramente natural, y tampoco sería un compuesto de elementos tomados en parte de la naturaleza y en parte de la cultura; “constituye un movimiento fundamental gracias al cual, por el cual, pero sobre todo en el cual, se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura” (Lévi-Strauss, 2012, p.59). Para Lévi-Strauss, por tanto, el tabú del incesto y, consecuentemente, el intercambio de mujeres juega un papel crucial en la aparición de la cultura.

Pero ¿podría haber sido de otra manera? ¿por qué les ha tocado a las mujeres el papel de servir al parentesco y satisfacer las necesidades sexuales y económicas de los hombres? Para Lévi-Strauss, el intercambio de mujeres, como el de las palabras, fue un requisito para la aparición del pensamiento simbólico (Lévi-Strauss, en Butler, 2007, p.111). Su estudio del parentesco eleva las posiciones de parentesco al estatus de un cierto orden de posiciones lingüísticas sin las cuales ninguna inteligibilidad sería posible. Esto supone que ciertas formas del parentesco son convertidas en atemporales y consideradas como estructuras elementales de inteligibilidad. Butler acusa a Lévi-Strauss de confundir el resultado con una exégesis naturalizada y supuestamente inevitable. Considera necesarias unas presuntas estructuras universales de la cultura a pesar de que no puede

confirmar el momento de emergencia de lo Simbólico (entendido como estructuras del lenguaje). Para Butler, el pensador francés convierte el relato en su mandato. De su afirmación sobre el tabú del incesto y el resultado de su aplicación como origen de la cultura se deriva problemáticamente que el intercambio de mujeres fue un prerrequisito para la emergencia de la cultura, lo que implica que el proyecto feminista tendría que llevar a cabo la basta tarea de acabar con la cultura y crear en su lugar un fenómeno nuevo sobre la faz de la tierra (Rubin, 1986, p.112). Lévi-Strauss, además, presupone la necesidad del vínculo heterosexual cuando considera el tabú contra el incesto heterosexual entre el hijo y la madre, así como esa fantasía incestuosa, como la verdad universal de la cultura.

¿Cómo se crea la heterosexualidad incestuosa como la matriz presuntamente natural y preartificial del deseo, y cómo se genera el deseo como un privilegio masculino heterosexual? La naturalización tanto de la heterosexualidad como de la esencialidad masculina del agente sexual son elaboraciones discursivas que en ningún momento se explican, pero que siempre se presuponen en este marco estructuralista fundacional. (Butler, 2007, p.113-114)

Butler indica que, si hay un campo sexual excluido de lo Simbólico que pueda potencialmente revelar que este no es totalizador en su alcance, sino solo hegemónico, entonces puede situarse ese campo excluido en el interior o en el exterior de esa economía. El hecho de que “la Ley” anunciada por los estructuralistas pueda crear configuraciones de sexualidad que refutan a la propia ley mostraría que el hecho de que exista la ley no quiere decir que funcione. Según Butler, que los deseos incestuosos (cuya existencia probó el psicoanálisis-) sean fantasmáticos no supone que dejen de ser “hechos sociales”. Cuestiona, por tanto, la hipótesis de Lévi-Strauss sobre la necesidad de la ley, lo que presenta consecuentemente la posibilidad de un futuro con otras formas de parentesco.

1.5 Deshacer el parentesco

Construir un relato sobre el origen del patriarcado, aunque es comprensiblemente atrayente, puede resultar problemático. A pesar de que resulta una estrategia política interesante señalar los orígenes de la familia patriarcal para demostrar que se trata de un fenómeno histórico, contingente y, por tanto, no inevitable (ya que hubo un pasado en el que no existió), es deseable mantener siempre una posición crítica para no correr el riesgo de reificar relatos que contengan ideales normativos problemáticos. Una mirada nostálgica al pasado con el fin de prescribir un futuro ideal suele conducir a posturas conservadoras sobre lo supuestamente auténtico (como podría ser la idealización de un ámbito precultural de lo puramente femenino).

Engels comete los errores más notables de *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado* al idealizar un supuesto pasado de comunismo primitivo²⁵. No obstante, aporta una valiosa descripción, a gran escala, de los procesos de evolución social en torno a la vida sexual y cumple con el objetivo de cuestionar el carácter presuntamente natural o necesario de la familia patriarcal. El trabajo de Engels constituye aquí un apoyo para mostrar la construcción histórico-política de los vínculos que configuran las instituciones de la familia, la pareja, la monogamia y el matrimonio y cómo estas reproducen convenciones de género. Lo problemático de su trabajo es que identificó la creación de la propiedad privada como la fuente de la opresión sexual. Sin embargo, la obra de Lévi-Strauss contrarresta esta tendencia de explicar la opresión de las mujeres como resultado de fuerzas económicas porque permite aislar el género del “modo de producción”. La obra del pensador francés resalta las estructuras profundas de la opresión de las mujeres y, por ello, facilita una visión del campo de la vida social que debe alterarse para la transformación social hacia la igualdad entre mujeres y hombres.

²⁵ Su descripción de la sociedad primitiva termina pareciéndose mucho a la futura sociedad comunista que imagina y desea. Idealizando la situación de las mujeres en la sociedad sin clases ni propiedad privada, afirmó que el amor sexual entre una mujer y un hombre solo puede convertirse en regla en el proletariado (Engels, 2013, p.141). La ceguera para percibir que la opresión de las mujeres no hace grandes distinciones entre capitalistas y proletarios fue blanco de las acusaciones de Millett: “Engels no hace sino idealizar a los pobres, de acuerdo con la moda que imperaba entre los socialistas de la época. [...] parece ignorar que, al igual que los ricos, o incluso más que ellos, los pobres consideraban a la mujer un objeto personal, tanto desde el punto de vista emocional como psicológico. Por carecer de otros medios para afirmar su posición, el varón de la clase obrera mostraba una fuerte disposición a realzar su superioridad ante su propia mujer, con brutalidad las más de las veces” (Millett, 2017, p.227).

El estudio del parentesco tiene ciertamente un uso muy limitado para investigar la complejidad de la vida social moderna, ya que carece de la función central que cumple en las sociedades tribales que estudia Lévi-Strauss. La reorganización de las estructuras familiares (o incluso su descomposición) o el poder del discurso psiquiátrico son dos ejemplos de formaciones sociales actuales que juegan un papel muy importante en la construcción de la sexualidad. Pero que la influencia del parentesco en la organización de la sexualidad y de la vida social contemporánea se haya visto reducida no quiere decir que no desempeñe ningún papel. *Tráfico de mujeres* se enmarca en la producción feminista que valora el parentesco como una categoría de análisis actual para los estudios de género. En esta obra, Rubin mantiene que, aunque el parentesco había sido despojado de la mayoría de sus funciones, los tipos de relaciones de sexualidad establecidos en el remoto pasado humano aún dominan nuestras vidas sexuales, nuestras ideas sobre las mujeres y los hombres y la manera en la que educamos a nuestros hijos e hijas (Rubin, 1986, p.131). Las sexualidades y las identidades de género implicadas en los sistemas de parentesco que están al servicio de la heterosexualidad obligatoria a través del tabú del incesto son, por tanto, artificios históricos que se han sedimentado con el tiempo adquiriendo un aspecto de naturales. Rubin veía en la revolución de las relaciones de parentesco un camino para la subversión del orden dominante y de las identidades de género establecidas. Butler, cuya producción intelectual da cuenta de su interés por el parentesco (Butler, 2001a; 2006; 2007), compartía con Rubin que la prohibición del incesto constituye la identidad de género e impone la heterosexualidad (el género implica no solo la identificación con un sexo, sino también dirigir el deseo sexual hacia el otro sexo), aunque cuestiona su forma de concebir el sexo como una realidad previa a la acción cultural del género. La obra de la filósofa puede, por tanto, enmarcarse en esa producción feminista que no desecha el parentesco en sus análisis. Para Butler no estamos ante el final ni del parentesco ni del psicoanálisis puesto que el desarrollo infantil constituye una vía esencial por la cual amplias fuerzas sociales penetran en la formación sexual (Butler, en Kirby, 2011, p.176)²⁶.

Si la lectura de los tipos de relaciones de sexualidad que hace Lévi-Strauss sigue presente en nuestras vidas sexuales actuales, es, en parte, por la profundidad de las huellas

²⁶ Consideraba, además, que se debe discutir la pretensión de los estudios sobre parentesco de ser sistemáticos, formales y elementales para la estructura de la sociedad misma.

que las relaciones de parentesco dejan en nuestra psique. El psicoanálisis es la teoría que, entre otras cuestiones, estudia los mecanismos psíquicos por los cuales las convenciones de género que se derivan de las relaciones de parentesco se graban en la psique. Para comprender, por tanto, el papel de los sistemas de parentesco en la formación de la sexualidad es necesario estudiar los mecanismos de la vida intrapsíquica en relación con la influencia de las diferentes fuerzas sociales que forman parte de la organización de la sexualidad.

CAPÍTULO 2. LAS HUELLAS PSÍQUICAS DEL PARENTESCO: EL PROBLEMA DE LA PERSISTENCIA DE LA DOMINACIÓN DESDE EL PSICOANÁLISIS Y LA TEORÍA FEMINISTA

2.1 El psicoanálisis y los sistemas de parentesco: el género en la cultura edípica

Aunque la importancia social del parentesco se ha visto enormemente reducida en las sociedades occidentales (el matrimonio y la descendencia no determina la estructura social como sucedía en las sociedades primitivas) con la aparición de dispositivos que configuran la vida sexual o social contemporánea (como el discurso de la psiquiatría), el dualismo de género que se deriva del parentesco permanece. El psicoanálisis es la teoría que estudia las huellas que se graban en la psique como resultado de nuestra inscripción en sistemas de parentesco, por ello resulta muy provechosa para ofrecer una explicación de la persistencia de determinadas estructuras sociales aun cuando existe un deseo y compromiso de cambiarlas. Esto nos muestra que las cuestiones relacionadas con las identificaciones de género parecen escapar de nuestro control con más facilidad. La sexualidad humana, tal y como sostiene la teoría psicoanalítica, tiene arraigo en los estratos profundos de la psique. El inconsciente, en el sentido tópico de término, es entendido como aquel lugar del aparato psíquico en el que aguardan contenidos reprimidos que emanan en forma de síntomas y solo se vuelven accesibles a la conciencia cuando se han superado determinadas resistencias.

La teoría psicoanalítica ofrece herramientas de análisis que han resultado de gran utilidad para comprender mejor la opresión sistémica hacia las mujeres al hacer una descripción de la construcción social del género, esto es, del complejo proceso que el individuo realiza en el aprendizaje del poder masculino y de la subordinación femenina. Permite, así, detallar los mecanismos por los que el propio sujeto puede llegar incluso a “desear” su dominación, hecho que no puede ser satisfactoriamente explicado desde un análisis exclusivamente social y político. No obstante, a pesar de las provechosas herramientas que ofrece la teoría psicoanalítica, la relación entre esta y el movimiento feminista y LGTB/queer no ha sido predominantemente de sintonía. Más bien, al contrario. Y razones no faltan. A menudo la práctica clínica ha partido del supuesto de que la anatomía del sujeto marca su destino y que solo siguiendo este camino se puede

alcanzar la salud psíquica. Así, presentando como científico lo que es un enunciado moral, el o la terapeuta trata de imponer al paciente convencionalismos de género (lo que sucede frecuentemente a pesar de que la ortodoxia psicoanalítica aconseja una intervención todo lo neutral que sea posible). Este tipo de práctica hace del psicoanálisis no solo una teoría de los mecanismos de reproducción de las normas sexuales, sino también uno de esos mecanismos (Rubin, 1986, p.118).

El psicoanálisis, al describir los mecanismos de adquisición del género, no lo está concibiendo como la expresión natural que deriva de la diferencia sexual, sino como el resultado de un proceso de los primeros estadios de vida del infante en los que deben tener lugar una serie de acontecimientos para que se “convierta” en niña o niño. Freud sostenía que el infante tiene una disposición que trae consigo la capacidad de hacerse polimórficamente perverso; es decir, ser inducido a toda clase de extralimitaciones sexuales (1992 [1905], p.173). Consideraba que, sin los diques anímicos del pudor, la repugnancia y la moral, ambos sexos mostrarían actitudes libidinales activas y pasivas. Esta disposición bisexual supone la imposibilidad de distinguir psíquicamente a niños y niñas en la fase preedípica.

Estas reflexiones de Freud implicaban que el género no era innato y que, por lo tanto, había que explicar los mecanismos por los cuales se adquiere. El modelo que utiliza la teoría psicoanalítica para describir la masculinización del niño es el complejo de Edipo, el cual se define como:

[El] conjunto organizado de deseos amorosos y hostiles que el niño experimenta respecto a sus padres. En su forma llamada positiva, el complejo se presenta como en la historia de Edipo Rey: deseo de muerte del rival que es el personaje del mismo sexo y deseo sexual hacia el personaje del sexo opuesto. En su forma negativa, se presenta a la inversa: amor hacia el progenitor del mismo sexo y odio y celos hacia el progenitor del sexo opuesto. De hecho, estas dos formas se encuentran, en diferentes grados, en la forma llamada completa del complejo de Edipo. (Laplanche, 1971, p.64)

En la teoría psicoanalítica este proceso desempeña un papel esencial en la formación de la personalidad y la orientación del deseo del sujeto. Pero sirve de modelo de explicación solo para el niño. Según Freud, en la fase preedípica tanto los niños como

las niñas tienen a la madre como objeto de amor, pero únicamente el niño renuncia a ella por miedo a ser castrado por el padre, esto es, que se niegue a darle el falo y, por tanto, haga de él una niña. La amenaza se haría evidente en el niño cuando ve los genitales femeninos. Según Freud, del recuerdo de este hecho surgirían dos tipos de reacciones que pueden llegar a fijarse y determinar su relación con las mujeres: “horror frente a la criatura mutilada, o menosprecio triunfalista hacia ella” (1992[1925], p.271). Para resolver la rivalidad con el padre, el niño renuncia a la madre; pero a cambio recibe el falo. En este contrato social, al niño se le pide que espere un poco, ya que más adelante podrá cambiar el falo que ha recibido por otra mujer. El niño, al ser reconocido por el padre como un igual, obtiene el poder del padre.

El caso de la niña, sin embargo, resulta más confuso desde el marco edípico. El propio Freud, quien en un primer momento de su exposición del complejo le daba validez para ambos sexos²⁷, señaló posteriormente que los movimientos importantes por los que la niña adquiere su feminidad se dan antes de que tenga lugar el drama edípico (1992 [1925]; 1992 [1931]). En el texto titulado “Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica”²⁸, Freud resalta la importancia de la diferencia sexual anatómica en la adquisición del género. Según sostiene, en la fase fálica la niña “nota el pene de un hermano o un compañerito de juegos, pene bien visible y de notable tamaño, y al punto lo discierne como el correspondiente, superior, de su propio órgano, pequeño y escondido; a partir de ahí cae víctima de la envidia del pene”²⁹ (1992[1925], p.270). De

²⁷ Freud afirmó en *La interpretación de los sueños* (1900): “la primera inclinación de la niña atendió al padre y los primeros apetitos infantiles del varón apuntaron a la madre” (1992, IV, p.266-67). En las *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (1916-1917) mantenía la misma postura: “Como ustedes notan, sólo he pintado la relación del varoncito con su padre y su madre. Con las necesarias modificaciones, las cosas son en un todo semejantes en el caso de la niña pequeña. La actitud de tierna dependencia hacia el padre, la sentida necesidad de eliminar por superflua a la madre y ocupar su puesto...” (1992, XVI, p.303-304). Incluso a comienzos de la década de los años 20, en *Psicología de las masas y análisis de yo* (1921c) defendía la misma idea (“lo mismo vale para la niña, con las correspondientes sustituciones” (1992 [1921], XVIII, p.100)

²⁸ En alemán, *Einige Psychische Folgen des Anatomischen Geschlechtsunterschieds*, publicado en 1925. Fue leído en el Congreso Psicoanalítico Internacional de Hamburgo por Ana Freud el 3 de septiembre de 1925.

²⁹ En alemán: “Es bemerkt den auffällig sichtbaren, groß angelegten Penis eines Bruders oder Gespielen, erkennt ihn sofort als überlegenes Gegenstück seines eigenen, kleinen und versteckten Organs und ist von da an dem *Penisneid* verfallen” (Freud, 1925/1955, p.23). Me he inclinado por usar la traducción de José L. Etcheverry puesto que Luis López-Ballesteros traduce aquí “envidia fálica” (Freud, 2007, p.2899), lo que, en mi opinión, dificulta la comprensión del uso de lo anatómico en la obra de Freud. Esta cuestión ha sido objeto de amplios debates. En contraposición con las lecturas más biologicistas, las interpretaciones estructuralistas francesas distinguen con claridad pene y falo. Aunque, ciertamente, Freud no puede ser

ahí surgiría en la niña, según Freud, un complejo de masculinidad (la niña sabe que no lo tiene y quiere tenerlo) que puede llegar a dificultar su desarrollo hacia la femineidad. Para que esto suceda exitosamente la mujer debe, entonces, aceptar su herida narcisista y, en consecuencia, desarrollar un complejo de inferioridad, compartiendo el desprecio del hombre por un sexo mutilado. Como resultado, la niña culpa a la madre de que no tenga falo y se aparta de ella. Al renunciar a su “deseo de pene” reprime los elementos “masculinos” y renuncia a su deseo activo colocando al padre como objeto amoroso.

La descripción que hace Freud de la masculinización del niño y la feminización de la niña no presentan ninguna crítica a ese orden que prepara a las niñas para la sumisión. Rubin define en *Tráfico de mujeres* a la teoría psicoanalítica como una teoría feminista frustrada, ya que ofrece herramientas que permiten reconocer el proceso de adquisición de género (y uno de los objetivos de los movimientos feministas ha sido y es señalar el carácter adquirido de la masculinidad y la femineidad) y describir los mecanismos a través de los cuales tienen lugar, pero, a su vez, racionaliza ese orden.

Tomando la descripción de la feminización de la niña que se ha expuesto más arriba, es importante analizar el momento en que, según Freud, la niña constata que carece de falo y su renuncia a tenerlo (lo que denominaba “reconocimiento de la castración”). La niña percibe una falta en ella (el falo, que es la representación simbólica del poder del padre) porque la cultura y las prácticas sociales en las que está inmersa así se lo hace ver. Su renuncia es, entonces, su resignación a asumir el papel que le ha sido asignado (una renuncia que, de no producirse, tiene como consecuencia la penalización social). Rubin (1986) explica que la niña no solo renuncia al falo, sino también a la madre porque en una cultura fálica “la madre, y por extensión todas las mujeres, sólo pueden ser amadas con propiedad por alguien ‘con pene’ (falo)” (p.126). El tabú del incesto presupone un tabú contra la homosexualidad, ya que asume una norma de heterosexualidad en el intercambio que tiene lugar en la organización del parentesco. Tanto al niño como a la niña se les impone el tabú del incesto y, por tanto, también el tabú contra la homosexualidad, pero hay una diferencia importante: aunque el primer amor de ambos es la madre, la situación de la niña respecto de ella implica un vínculo lesbiano, por lo que la norma heterosexual que domina el guión resulta especialmente dolorosa para la

calificado como un determinista biológico, ya que mantenía que la sexualidad humana es resultado de procesos psíquicos, considero que en algunos pasajes de su obra hace referencia a lo anatómico cuando habla del pene y la inferioridad del clítoris en comparación con este, como sucede en la cita que he utilizado.

pequeña (Rubin, 1986, p.126). No poder amar a la madre ni a ninguna otra mujer implica la renuncia y represión del homoerotismo que constituyó su primer amor. En otras palabras, en toda mujer que haya pasado por este proceso hay un lesbianismo preedípico herido. En el caso del niño también hay una represión del deseo homosexual, pero en la cultura fálica no implica la herida al narcisismo que sí supone para la niña. La represión del lesbianismo preedípico es un correlato del desprecio a las mujeres que propicia la cultura androcéntrica. El falo representa el poder que obtiene el padre en una cultura patriarcal solo por el mero hecho de serlo. Este escenario resulta dramático para la niña y la madre:

[La niña] se aparta de la madre porque no tiene un falo que darle. Además, se aparta de la madre con rabia y frustración porque la madre no le dio a ella un “pene” (falo). Pero la madre, que es una mujer en una cultura fálica, no tiene el falo para darlo (pues ella misma pasó la crisis edípica una generación antes). Entonces la niña se vuelve hacia el padre porque sólo él puede “darle el falo”, y es sólo a través de él que ella pueda entrar en el sistema de intercambio simbólico en que circula el falo. Pero el padre no le da el falo en la misma forma en que se lo da al varón. El falo es afirmado en el varón, que después tendrá que darlo. La niña nunca consigue el falo: pasa por ella, y en su pasaje se transforma en un hijo. Cuando ella “reconoce su castración”, accede al lugar de una mujer en una red de intercambio fálica. Puede “conseguir” el falo —en la relación sexual, o en forma de hijo— pero solo como regalo de un hombre. Nunca lo obtiene para darlo. (Rubin, 1986, p.127)

A partir de ese momento, según Freud, existirían tres caminos evolutivos posibles para la niña: la asexualidad —reprime su sexualidad totalmente—, la homosexualidad —defiende su narcisismo y afirma su masculinidad— y la heterosexualidad —acepta su castración y deviene “normal”— (1992 [1931], p.231-232). El último caso, el de la resignación y aceptación del contrato social, supone, según indica Freud, el repliegue de la actividad sexual “fálica” que muestra frente a la madre en la fase preedípica (1992 [1931], p.242). A partir de ese momento, entonces, su objeto de deseo y su estructura libidinal son congruentes con el rol de género que se espera de ella: ser una mujer

femenina, heterosexual y pasiva. Esta “feminización” de la niña es un acto de brutalidad psíquica, ya que es la forma en la que se prepara psicológicamente a un grupo, a tierna edad, para vivir su opresión. Es más, la renuncia a la madre por parte de la niña (aceptación de la “castración”) y el tener que volverse al padre es, en principio, una tragedia, pero la niña termina deseándolo cuando descubre que solo “castrada” puede ser amada por el padre (Rubin, 1986, p.129). Esto implica el desarrollo de un deseo masoquista que puede resultar conflictivo para la defensa de su autonomía y autoestima. La tendencia de la teoría psicoanalítica clásica ha sido ver en este deseo masoquista una reacción adaptativa. Esta es la postura de la teoría psicoanalítica clásica que Rubin (1986) cuestiona, ya que supone racionalizar, sin ofrecer alternativa, un sistema sexual que roba la libido a las mujeres y las obliga a practicar un erotismo masoquista (p.129-130). La descripción que ofrece el psicoanálisis de la crisis edípica permite comprender la profundidad con la que se graba en la psique del sujeto la dominación. Levi-Strauss y Freud señalan la maquinaria social que hay que reordenar:

Los sistemas de parentesco requieren una división de los sexos. La fase edípica divide los sexos. Los sistemas de parentesco incluyen conjuntos de reglas que gobiernan la sexualidad. La crisis edípica es la asimilación de esas reglas y tabúes. La heterosexualidad obligatoria es resultado del parentesco. La fase edípica constituye el deseo heterosexual. El parentesco se basa en una diferencia radical entre los derechos de los hombres y los de las mujeres. El complejo de Edipo confiere al varón los derechos masculinos, y obliga a las mujeres a acomodarse a sus menores derechos. (Rubin, 1986, p.130)

Se trata, entonces, de reorganizar ese sistema de género de manera que la crisis edípica sea menos destructiva para el sujeto. Rubin llega a afirmar en este texto que la cultura edípica podría ser eliminada:

Si la división sexual del trabajo distribuyera el cuidado de los niños entre adultos de ambos sexos por igual, la elección de objeto primaria sería bisexual. Si la heterosexualidad no fuera obligatoria, no sería necesario suprimir ese primer amor ni se sobrevaloraría el pene. Si el sistema de propiedad sexual se reorganizara de

manera que los hombres no tuvieran derechos superiores sobre las mujeres (si no hubiera intercambio de mujeres) y si no hubiera género, todo el drama edípico pasaría a ser una reliquia. En suma, el feminismo debe intentar una revolución del parentesco. (Rubin, 1986, p.131).

Se trata, en definitiva, de desplazar al falo y a la heterosexualidad del centro para posibilitar la creación de otras formas de relacionarnos que no impliquen la dominación de un grupo social. El psicoanálisis clásico ve en esta reivindicación una aspiración imposible puesto que los mecanismos que se describen en el complejo de Edipo están vinculados a la inevitable diferencia sexual anatómica. Para el propio Freud, “la diferencia entre varón y mujer en cuanto a esta pieza del desarrollo sexual es una comprensible consecuencia de la diversidad anatómica de los genitales y de la situación psíquica enlazada con ella; corresponde al distingo entre castración consumada y mera amenaza de castración” (1992 [1925], p.275). Pero esa “comprensible consecuencia” podría ser otra. En la descripción que ofrece Freud de los mecanismos por los que se adquiere el género, se observa que el sistema de parentesco basado en la desigualdad entre el padre y la madre constituye el “primer escenario” en el que se aprende y performa el género que se nos asigna. Esta asignación se realiza con relación a los genitales, lo que no es más que una interpretación de los mismos que parte de una concepción previa de lo que constituye la diferencia sexual; es decir, parte de un marco de género (Butler, 1990). Desde los estudios queer³⁰ puede afirmarse que esa situación psíquica enlazada a las diferentes formas de los genitales es consecuencia de una interpretación previa que hacemos desde un determinado marco normativo previo (imágenes, descripciones y valores culturales). En este caso, el pensamiento por el que se establece la equivalencia entre no tener pene y carencia-inferioridad es falocéntrico. Y el infante recibe las normas de esa cultura edípica-fálica. Las consecuencias psíquicas derivadas de la diferencia anatómica sexual que describe Freud tienen lugar en una determinada organización del parentesco, de manera que, de haber una organización diferente, se daría un proceso distinto en el infante que le abriría otros caminos en relación con su identidad sexo-genérica y su relación con los otros.

³⁰ Los estudios queer constituyen una disciplina que cuestiona los planteamientos esencialistas y que aboga por la deconstrucción de la identidad sexual y de género.

La principal consecuencia de la interpretación aquí defendida es que el ordenamiento edípico del parentesco es contingente y que, por tanto, el orden social dominante puede ser transformado³¹. Butler, siguiendo también esa crítica al

³¹ Desde los estudios feministas se han cuestionado también otros axiomas del psicoanálisis clásico que, aunque su análisis excedería los objetivos del presente trabajo, resultan relevantes al menos señalar con el fin de mostrar la falta de consenso respecto al marco conceptual del que parte el estudio de la vida psíquica. Es el caso del marco relacional. La obra *Los lazos del amor* de la psicoanalista y escritora estadounidense Jessica Benjamin (1996) ofrece un profundo análisis en torno a la dialéctica del control para proponer un modelo alternativo, de manera que sea posible una construcción de la masculinidad y la femineidad no basada en la dominación.

En el marco edípico, el dualismo entre autonomía y dependencia es clave para la adquisición del género. Mediante la metáfora de Edipo, Freud representa la lucha por el poder entre el padre y el hijo y elabora una teoría psicoanalítica de la dominación. Siguiendo a Thomas Hobbes (2006), Freud consideraba que el ser humano tiende a la agresión y por ello mantenía que la relación entre el padre y el hijo, como entre el amo y el esclavo, solo puede tener como resultado la dominación y la sumisión. Los papeles pueden invertirse, pero siempre uno somete y el otro es sometido. La tensión entre el deseo de afirmación absoluta del sí-mismo (hacer todo lo que quiera, negar el exterior) y la necesidad de que haya un otro que nos reconozca tiene como consecuencia la lucha por el control. Toda fusión y estado armónico del sí mismo y el otro es visto por la teoría psicoanalítica clásica como una peligrosa regresión hacia la indiferenciación (en el vínculo de la madre y el bebé habría una relación primaria donde aún no ha tenido lugar la necesaria separación que permite al infante individuarse; de manera que la madre y, por extensión, lo femenino aparece vinculado al peligroso mundo de lo primitivo). Este planteamiento, en su extremo, concibe el amor como un mal para la salud psíquica al concebir el abrazo al otro (ampliar los límites del sí-mismo para encontrarse con el otro) como una amenaza para el sí-mismo. Desde una perspectiva que considera exclusivamente la vida intrapsíquica del sujeto, la resolución a esta tensión solo puede ser la agresión, ya que el otro es siempre objetivizado (para el psicoanálisis el objeto es la imagen mental que el yo se hace del otro). En el modelo intrapsíquico se concibe a la persona como una unidad discreta, de manera que se describe la relación del sujeto con su objeto. La perspectiva psicoanalítica que prioriza o atiende únicamente a la dimensión intrapsíquica a la hora de abordar el problema de la dominación reproduce, entonces, el pensamiento dicotómico occidental basado en la separación sujeto/objeto.

Benjamin (1996) cuestiona el modelo intrapsíquico que aparece en la obra de Freud por considerar que no da cuenta de lo que sucede en el campo del sí-mismo y el otro. Su propuesta no rechaza la perspectiva intrapsíquica, la cual permite reconocer el inconsciente (un área crucial para comprender el funcionamiento de la psique humana), sino que plantea la incorporación en el pensamiento psicoanalítico de la concepción intersubjetiva, que entiende al sí-mismo y al otro como seres distintos pero interrelacionados. Las perspectivas intrapsíquica e intersubjetiva constituirían, entonces, dos modos complementarios, que no opuestos, de comprender la psique (p.33-34). Mientras que en la explicación intrapsíquica la relación parte del sujeto hacia el objeto, en la intersubjetiva el sujeto se encuentra con otro sujeto. Esta última perspectiva permite salirnos de la dicotomía activo/pasivo y cuestionar el argumento sobre el inevitable deseo humano hacia el absoluto imposible de la unidad (p.65), esto es, la unidad complementaria que constituye la estructura básica de la dominación según la teoría clásica. Benjamin acusa a la tradición psicoanalítica de haber subrayado la complementariedad de la interacción más que la mutualidad, dando como resultado un modelo de explicación en el que “el otro es representado como la respuesta, el sí-mismo como la necesidad; el otro es el pecho y el sí-mismo el hambre; el otro sostiene activamente, y el sí-mismo es sostenido pasivamente. Esta complementariedad de la actividad y la pasividad forma una unidad dual que puede internalizarse e invertirse (“Ahora yo soy la Mamá y tú eres el bebé”). La forma de la unidad dual incluye esta tendencia intrínseca a seguir constante incluso en la inversión, a no equiparar nunca, sino simplemente invertirse dentro de relaciones de dependencia” (p.66).

Para superar esta experiencia son claves las ideas de mutualidad y de compartir. Según Benjamin, la identificación con la otra persona se produce compartiendo estados similares, “estando con” el otro, partiendo de la capacidad que tenemos los seres humanos de compartir sentimientos e intenciones para poder relacionarnos en igualdad sin anular la diferencia (p.67). Esto conlleva la aceptación, a veces dolorosa, de que somos independientes y dependientes del otro. Si el modelo intrapsíquico ponía el acento

en el proceso de separación (que el psicoanálisis clásico relaciona con el padre), el intersubjetivo lo hace en la manera en la que dos sujetos se reconocen mutuamente. Según Benjamin, la tensión entre el deseo de omnipotencia y de contacto con el otro forma parte inevitablemente de la psique humana. Aunque reconoce que la relación entre los dos sujetos de reconocimiento mutuo y equilibrio es paradójica, insiste en que es necesaria para la comprensión psíquica y aceptación del propio yo (cuando el sí-mismo reconoce al otro lo ve como separado, pero, a su vez, con una semejanza física, un rasgo compartido).

El trabajo de Benjamin representa un esfuerzo por enfrentarse a la tradición filosófica cuya tesis de la inevitabilidad de la agresión tiene como consecuencia la justificación y legitimización de la autoridad (Hobbes, 2006; Hegel, 2010; Freud, 1992 [1930]). Prestando especial atención a la relación sexual adulta entre mujeres y hombres, su objetivo es negar la premisa del psicoanálisis clásico de que el desarrollo psíquico de las mujeres se constituye necesariamente en la subordinación a la autoridad masculina. La dialéctica del control que encierran las relaciones humanas en la dicotomía dominación-sumisión es para Benjamin resultado de una concepción del individuo como un sistema intrapsíquico cerrado. No obstante, Freud tenía motivos para su pesimismo, ya que a menudo encontramos reacciones hostiles ante la alteridad y luchas por el control. Benjamin (1996) no niega esto, pero mantiene que hay aspectos del sí-mismo que pueden contrarrestar estas tendencias. La alteridad incontrolable que supone la realidad externa no es vista aquí como condición del dominio, sino de la libertad (p.67). En el planteamiento de Benjamin, el reconocimiento es la norma que rige la práctica terapéutica y la forma ideal que adquiere la comunicación. La obra de Benjamin representa un esfuerzo por cuestionar la tesis de la inevitabilidad de la dominación, de manera que pone el acento en aquello que la teoría psicoanalítica clásica dejó olvidado: la intersubjetividad, ese aspecto del psiquismo que difiere de las relaciones objetuales, puesto que la concepción del Otro externo desde este planteamiento rebasa la construcción psíquica del objeto en un sentido de complementariedad.

La teoría freudiana, al ver inevitable la dominación de las mujeres para la construcción y desarrollo del psiquismo femenino, racionaliza la organización del parentesco que coloca a las mujeres como objeto (simbólico) de intercambio entre los hombres, el modelo edípico, con todas sus consecuencias heterosexistas del género. Benjamin, al proponer una valoración tanto del acercamiento como de la separación y mantener una tensión positiva entre ambas fuerzas (dos posiciones respecto al sí-mismo y al Otro que se resumirían en: “yo no soy el Otro” y “eres un sujeto”), cambia el esquema sujeto-objeto (que se había identificado con lo masculino y lo femenino respectivamente) por un escenario donde dos sujetos se reconocen, apareciendo un lugar de encuentro.

Para Benjamin, el dualismo de género no varía sustancialmente porque la imagen del padre permanece invariable en los estratos profundos de la psique, que es donde arraiga la diferencia sexual (p.218). Y para cambiar ese orden Benjamin propone un modelo que no obvie la fuerza de la vida presente en el psiquismo que apunta a crear unidades (el Eros del que habló Freud, pero que no otorgó lugar en la estructura psíquica). Benjamin cuestiona que el deseo de omnipotencia del sí-mismo sea inevitable como mantiene Freud y que, por tanto, la resolución a la tensión entre afirmarse y reconocer al Otro sea necesariamente la escisión amo-esclavo (la dominación).

Benjamin cuestiona la inevitabilidad del ordenamiento edípico del parentesco, en el cual el deseo femenino, según la teoría psicoanalítica clásica, se construye a partir de la falta de pene y se presupone la complementariedad (idea que acarrea consecuencias heterosexistas en la noción de género), siendo la reversión de los términos el único cambio posible en una relación de dominación (siempre habría un amo y un esclavo). Para Benjamin, en este modelo se presenta una idea de la libertad que lleva las semillas de la dominación: libertad significa huir o subyugar al otro. Para detener este “ciclo de dominación” insiste en que el Otro tiene que ser un Sujeto, representar la diferencia. Por ello, defiende que es posible el mantenimiento de la tensión entre dos fuerzas contradictorias, esto es, el reconocimiento y la independencia (entre dos sujetos que se reconocen habría siempre esta lógica de la paradoja).

En el proceso por el cual se adquiere el género dentro de las relaciones de parentesco en la cultura edípica se observa la lucha del infante por la individuación y con qué facilidad la reacción contra la dependencia puede convertirse en un amor ideal al poder del padre. Benjamin plantea la posibilidad de resolver esa búsqueda de la independencia por una senda diferente que no niegue la inevitable dependencia al Otro. Para la autora, negar esta dependencia puede implicar una escisión que convencionaliza la oposición de los géneros. La propuesta de Benjamin permite reflexionar sobre posibles caminos diferentes al marco planteado por el psicoanálisis clásico y abrir espacios para ahondar en la investigación sobre el reconocimiento intersubjetivo.

universalismo o necesidad de las normas del parentesco del marco edípico, señala la vulnerabilidad de esas normas (lo que es ya un rasgo de la contingencia de las mismas) y se interesa por los nuevos acuerdos afectivos que pueden surgir (y, de hecho, surgen) al no estar sujetos a esas normas. A partir de ahí se pregunta por esas otras descripciones posibles, más allá de Edipo, que pueden complicar lo que ocurre a nivel del deseo, del género y el parentesco. La figura clásica de Antígona representa para Butler esa vulnerabilidad de las normas del parentesco y de la potencial creatividad que encierra la confusión entre la identificación y el deseo en el ámbito de lo afectivo.

2.2 Butler ante el grito de Antígona: un futuro aberrante en el parentesco

Judith Butler ha defendido en diversas ocasiones el interés de estudiar el parentesco por el impacto que aún tiene en la vida social y ha destacado el valor de la obra de Rubin en este campo (Butler en Rubin, 1994; Butler, 2001a; 2006; Butler en Kirby, 2011). Siguiendo las tesis que defiende Rubin en *Tráfico de mujeres*, Butler ve en el ámbito del parentesco el lugar desde el cual se puede subvertir el orden social dominante y las identidades de género que este establece. En su reflexión sobre las relaciones de parentesco, la filósofa presta especial atención al impacto que tienen estas en la vida psíquica a partir del trabajo de Freud y Lacan, entre otros/as. En la obra *El grito de Antígona*, Butler utiliza la tragedia de Sófocles para, reinterpretando el significado de la figura de Antígona, cuestionar las teorías de parentesco hegemónicas en Occidente.

La tragedia presenta el enfrentamiento entre Creonte, rey de Tebas, y Antígona, sobrina de este e hija de Edipo. Como es ampliamente conocido desde la tragedia *Edipo rey*, este se casó con su madre, siendo Antígona, Eteocles, Polinices e Ismene fruto del matrimonio. Por tanto, la primera es a la vez hija y hermana de Edipo. Esta posición confusa en las relaciones de parentesco ofrece un escenario para pensar el significado y alcance social y político de las mismas; también respecto a la relación entre el Estado y el parentesco puesto que Antígona desafía la ley pública al enterrar a su hermano Polinices (Creonte prohíbe su enterramiento tras una lucha fratricida entre ambos hermanos, Eteocles y Polinices, por el poder de Tebas). Ante una contradicción entre la ley de los dioses antiguos (que representan el ámbito de las relaciones familiares) y la ley del Estado (el orden público) Creonte prioriza la última: los intereses del Estado deben

prevalecer. A partir de este conflicto se presenta el problema de dos esferas que la lógica falocéntrica separa: naturaleza/cultura, privado/público y femenino/masculino. Las teorías dominantes en Occidente presentan al parentesco como un ámbito separado de lo social, previo a la cultura. Aparece Antígona, por tanto, como una representación de este ámbito que debe ser superado, ya que encarna un peligroso desafío al Estado.

Butler (2001a) se interesa por Antígona, figura que ha sido defendida como referente del feminismo anti-estatista y anti-autoritario, al preguntarse qué había sucedido con los esfuerzos feministas por enfrentarse al estado. Para indagar en esta cuestión analiza las lecturas que hacen Hegel y Lacan de la tragedia, quienes han identificado a Antígona con una oposición prepolítica a la política; siendo el parentesco lo que posibilita la política sin participar en ella (p.17). En este escenario, Antígona representaría el parentesco y su disolución. Según Hegel (2010), aparecería en el límite del “orden ético” (la esfera de las normas culturales viables y la participación política). El filósofo alemán, siguiendo el esquema falocéntrico que separa el ámbito de la naturaleza y la cultura, contrapone el parentesco al Estado. La ley de los antiguos dioses que defiende Antígona al enterrar a su hermano aparece como opuesta y anterior a la ley del Estado. Se trata de una ley no escrita que es sustituida por lo social. Antígona realiza un acto prohibido por las leyes de la ciudad al priorizar la familia: se trataría de un crimen por defender el interés individual frente al orden que impone la ciudad³².

Por otra parte, Butler contrapone su visión del parentesco a la interpretación de Lacan (1997), según la cual Antígona se situaría entre los ámbitos de lo imaginario y lo simbólico, como una representación inaugural del simbolismo, ámbito de las normas que gobiernan la adquisición del habla. Dicha regulación tendría lugar al convertirse las relaciones de parentesco en normas simbólicas de forma instantánea. Butler califica la lectura del psicoanalista francés como heredera del legado hegeliano que separa la esfera idealizada del parentesco (la esfera de lo simbólico) de lo social (p.18).

La lucha entre Antígona y Creonte plantea el problema de la relación entre el parentesco y el estado. Hegel (2010) plantea la figura de Antígona como “la eterna ironía de la comunidad” porque está situada fuera de los términos de la polis, pero es una extraña

³² Al comienzo del texto de Sófocles, Antígona reivindica con orgullo ante su hermana Ismene seguir “lo que los dioses aprecian” (Sófocles, 2017, p.149).

sin la que la polis no hubiese podido jamás existir. Según él, el parentesco debe dar paso a un estado autoritario. Butler mantiene que estas ironías son mucho más profundas de lo que el filósofo entendió:

La herencia hegeliana de la interpretación de Antígona parece asumir la separación del parentesco y del estado, aunque se plantea entre ambos una relación esencial. Así, cada esfuerzo interpretativo por atribuir un carácter representativo al parentesco o al estado tiende a vacilar y perder coherencia y estabilidad. Esta vacilación tiene consecuencias no sólo por el esfuerzo en determinar la función representativa de cualquier personaje, sino también por el esfuerzo para plantear la relación entre parentesco y estado, una relación que [...] tiene relevancia para quienes leemos esta obra en el contexto contemporáneo, en el que las políticas del parentesco han trasladado un clásico dilema occidental a la crisis actual. La obra plantea dos cuestiones: por un lado, si puede existir parentesco —y por parentesco no me refiero a “familia” específicamente— sin el apoyo y la mediación del estado, y por el otro, si puede existir el estado sin la familia como un sistema de apoyo y de mediación del mismo. Es más, ¿se puede sostener la independencia entre ambos términos cuando el parentesco representa una amenaza para la autoridad del estado y éste se alza en una violenta oposición contra el parentesco? (p.19-20)

La tesis que defiende Butler y que, en su opinión se encuentra en el texto de Sófocles, es que Antígona y Creonte están metafóricamente implicados la una con el otro y que, de hecho, el autor clásico sugiere que no hay oposición entre ambos (p.21). La filósofa nos recuerda que Antígona surge del parentesco, es hija de un vínculo incestuoso, profesa un amor incestuoso e imposible por su hermano y es considerada “varonil” por sus acciones (habla el lenguaje de Creonte, del estado), lo que crea dudas sobre cómo el parentesco debe garantizar el género. El lenguaje que utiliza se asemeja al de la autoridad, al de Creonte, cuya soberanía sobre Tebas es posible solo en virtud de su vínculo de parentesco y, además, se ve debilitada por el desafío de Antígona (p.21). Por todo ello, Butler resalta que en la relación entre ambos personajes no parece fácil la separación entre ellos: el poder de Antígona no estaría relacionado únicamente con la reivindicación del

parentesco desde el lenguaje del estado, sino también “con la deformación social tanto del parentesco idealizado como de la soberanía política que surge como consecuencia de su acto” (p.21). Aquí Butler, en efecto, se enfrenta tanto a la interpretación de Lacan que separa lo simbólico respecto de lo social, como las lecturas que ven en Antígona una postura pura contra el estado.

La autora encuentra muy problemática la combinación del estudio del parentesco con la lingüística estructural, ya que la consecuencia fue que determinadas posiciones del parentesco se consideraron posiciones lingüísticas sin las cuales ninguna inteligibilidad es posible. La teoría psicoanalítica que ve en el lugar simbólico del padre una ley que limita los intentos de vivir las relaciones de parentesco más allá de la escena edípica estaría, según Butler, mediante el enunciado que anuncia el poder de esa ley (“¡es la ley!”), confiriéndole performativamente el poder que dice tener de forma previa. El enunciado “es la ley”, por tanto, es la expresión de un deseo para que la ley, que es el estatus que se le da al falo (el lugar simbólico del padre), quede fuera de toda crítica. Butler insiste en cuestionar la separación entre lo simbólico y lo social, puesto que considera que lo simbólico no es más que la sedimentación de las prácticas sociales. Los cambios radicales que se están dando en el parentesco precisan, además, de una reformulación de los presupuestos del psicoanálisis estructuralista y de la teoría contemporánea sobre género y sexualidad (p.36).

No obstante, la crítica de Butler a la separación que hace el psicoanálisis estructuralista de lo simbólico y lo social no implica que el estudio del parentesco se reduzca a los efectos que producen determinadas normas sociales. La filósofa aclara que su postura no se reduce a un sociologismo vacío de significación psíquica. Admite que el deseo está condicionado por determinadas estructuras que lo posibilitan, pero eso no supone ni que esté determinado, ni que dichas estructuras no puedan ser modificadas a través de una articulación de carácter reiterativo y transformador. Butler es consciente de que las normas actúan de forma variada sobre la psique y que estas se condensan en la figura de la ley a la que la psique retorna. En la relación psíquica con las normas sociales, estas se nos pueden presentar como eternas, pero se trata de un ejercicio de figuración. Butler insiste que “la propia descripción de lo simbólico como ley insoluble tiene lugar dentro de una fantasía que tiene a la ley como autoridad imposible de rebasar” (p.50). Su crítica se centra, por tanto, en negar que la ley exista previamente. Esta noción del poder,

heredera de la obra de Foucault, no es una superestructura que somete, no prohíbe una realidad que exista de forma previa, sino que la produce (Butler, 2011). Esto ofrece una visión del sujeto más compleja: las normas del poder que el sujeto asume y repite son las mismas que lo forman. Esta doble valencia de subordinación y producción del poder plantea el problema de la resistencia:

Muchas conversaciones sobre el tema se han quedado atascadas en la duda de si el sujeto es la condición o el punto muerto de la potencia. De hecho, estos dos dilemas han llevado a muchos a considerar el problema del sujeto como un obstáculo insalvable en la teoría social. Opino que parte de la dificultad reside en el hecho de que el sujeto es él mismo un lugar de ambivalencia, puesto que emerge simultáneamente como efecto de un poder anterior y como condición de posibilidad de una forma de potencia radicalmente condicionada. Cualquier teoría del sujeto debe tomar en cuenta la plena ambivalencia de las condiciones de su funcionamiento. (p.25)

Butler intenta no caer en el punto muerto de la teoría social: ni la concepción humanista y liberal clásica donde el sujeto es concebido siempre en oposición al poder, ni un fatalismo en el que ningún tipo de resistencia al poder sea posible. El poder promueve la repetición performativa de las normas, pero es justamente esto lo que hace que nunca sea del todo efectivo. La capacidad individual de asumir fielmente la norma se ve a veces interrumpida. Porque no es completamente dócil, no siempre va a haber adaptación. Y dado que la psique no existe con anterioridad al poder en la concepción que defiende Butler, no resiste a él desde una posición externa. La psique se configura a partir de la norma, pero eso no significa que no la pueda transformar. Aunque hay vinculaciones inconscientes a la sumisión, de modo que nada en el psiquismo escapa al poder, la potencia puede desbordar al poder si no coinciden los propósitos del poder con los propósitos de la potencia. El poder fracasa porque, al igual que el sujeto, su existencia es contingente, no sigue finalidad teleológica alguna. El sujeto no hace una reiteración de las condiciones del poder puramente mecánica, de manera que siempre existe la posibilidad de que el acatamiento de las normas tome una dirección diferente (Velasco Lázaro, 2013, p.277-278).

En definitiva, para Butler, ni la psique existe con anterioridad al poder, ni el sujeto es del todo dócil (esto implicaría que el poder configura la psique en su totalidad). Debido a que la psique habita la ley, puede transformarla. El proceso de performatividad de la ley (los mecanismos psíquicos del poder radican en el acatamiento de la ley que el sujeto hace mediante la performatividad de dichas normas), puede ser interrumpida. Puesto que el triunfo de la ley depende de que el sujeto la acata y esto nunca sucede de forma puramente mecánica, es posible la apertura de un espacio agencial de reinención donde tenga lugar la resistencia. En otras palabras, la normatividad del poder no obedece a un objetivo establecido con anterioridad, es una microfísica que es resultado de la interacción social, dando a su vez forma a esta. Entendiendo así al poder regulador y su relación con el sujeto, la noción de lo simbólico del psicoanálisis no preexiste, no puede separarse de lo social, de manera que siempre cabe la posibilidad de ser modificado —que la asunción de la norma tome una dirección diferente— (Velasco Lázaro, 2013, p.278). Así, la descripción de lo simbólico que presenta el tabú del incesto como una ley necesaria para la emergencia de la cultura no estaría describiendo un hecho que exista de forma previa a esa descripción: la necesidad de la ley se crea al enunciar esa necesidad. Es decir, la propia descripción produce la fantasía por la cual la ley se nos presenta como necesaria. La consideración de lo simbólico como estructuras que establecen límites de lo que se puede hacer es para Butler una idealización de lo social que conlleva la conformidad con las exigencias sociales.

La filósofa se pregunta acerca de las posibilidades de transmitir el orden del parentesco de forma aberrante, exponiendo su vulnerabilidad y restableciendo sus términos. En otras palabras, busca la condición para articular un parentesco futuro que sobrepase la totalidad estructuralista; lo que se podría denominar un “postestructuralismo del parentesco” (p.91). Butler insiste en la necesidad de revisar los presupuestos del psicoanálisis estructuralista por considerar que no permiten comprender y dar cabida a nuevas formas de parentesco. Como se ha señalado, la función del tabú del incesto según la teoría psicoanalítica es la de legitimar y normalizar la heterosexualización de la familia, pero el tabú del incesto contiene en sí mismo su infracción, lo que significa que no solo lo prohíbe, sino que también lo cultiva como un espectro. Para Butler, “el tabú, y su referencia amenazante del incesto, dibuja líneas de parentesco que incluyen el incesto como su propia posibilidad, estableciendo la “aberración” en el corazón de la norma”

(p.92). Desde el psicoanálisis puede reconocerse la exigencia de la perversión por parte de la ley, pero esta exigencia supone que la perversión es la característica negativa de la ley. La autora admite la satisfacción que en cierto grado puede producir esta forma de dialéctica negativa, ya que permite observar que la ley no es lo que parece ser: en realidad se ocupa de la perversión. No obstante, esta respuesta no es suficiente porque no ayuda a hacer posible otras maneras de vivir, otro tipo de relaciones. Según la filósofa, el problema es que “lo perverso permanece enterrado precisamente ahí, como característica esencial y negativa de la norma, y la relación entre ambos permanece estática, sin posibilitar ninguna rearticulación de la propia norma” (p.103).

Las equivocaciones que se producen sobre el parentesco en Antígona le valen a Butler para presentar un dilema post-edípico que muestra cómo transgrediendo el tabú del incesto pueden tener lugar nuevas formas de relaciones afectivas que transformen las normas de parentesco y de género. Cuando Antígona dice “hermano” no puede saberse si quiere decir también, en referencia a Edipo, “padre”. De igual manera, cuando habla de su hermano amado, no sabemos si habla de Polinices o Edipo. Estos desplazamientos en el parentesco revelan la fragilidad del mismo, especialmente en el caso de Antígona, en quien se confunden identificación y deseo. Antígona desafía a Creonte cuando entierra a su hermano Polinices y cuando rehúsa de negar su acto. Este comportamiento es considerado masculino por Creonte y el coro. Antígona se apodera de la soberanía masculina, del lenguaje de la ley³³. Por ello, Butler no ve en Antígona una figura antagónica del poder, una posición pura al margen de la ley del estado. Antígona usa la retórica del estado y a través de este hecho ella se masculiniza y feminiza a Creonte. Su actuación desestabiliza las normas de género y evidencia la fragilidad de las normas de parentesco.

La postura de Butler, por tanto, se enfrenta a la tesis estructuralista según la cual el parentesco es una estructura no maleable. Con influencia de *Las estructuras elementales del parentesco* de Lévi-Strauss, Lacan identifica lo simbólico como la esfera previa que regula el parentesco, que condiciona lo social. Aunque el parentesco no se organiza a partir de relaciones de sangre, sino de estructuras lingüísticas, las normas de

³³ La separación entre identificación y deseo constituye uno de los pilares del pensamiento heterosexual: en el orden polarizado de los géneros, en el que las mujeres asumen y se identifican con el rol femenino y los hombres con el masculino, el deseo debe dirigirse hacia el otro opuesto y complementario. En Antígona, esta confusión de identificación hace también de su deseo un hecho confuso.

esta organización a partir de estructuras lingüísticas son pensadas como universales. Las posiciones simbólicas, la de la Madre y el Padre, establecen un funcionamiento unívoco. Butler ofrece ejemplos para entender mejor cómo en esta discusión teórica está en juego el reconocimiento y la legitimidad de otras formas de vínculos afectivos, de familias que no encajan en la estructura tradicional.

“¿Tenemos que asumir que existe alguna división primaria de los roles de género que organiza sus lugares psíquicos en la escena, o que la contingencia empírica de dos padres del mismo género de todas formas es puesto en orden por el lugar psíquico presocial de Madre y Padre? ¿Tiene sentido en estas ocasiones insistir en que hay posiciones simbólicas de Madre y Padre que cada psique tiene que aceptar independientemente de la forma social que implica el parentesco? O ¿hay alguna manera de restablecer una organización heterosexual del rol parental a nivel psíquico que pueda acomodar cualquier forma de variación de género a nivel social? Aquí parece que la misma división entre lo psíquico y lo simbólico, por un lado, y lo social, por el otro, ocasiona esta normalización preventiva del campo social. [...] Una función del tabú del incesto es prohibir el intercambio sexual entre relaciones de parentesco o, por el contrario, establecer relaciones de parentesco precisamente en base a esos tabúes. Sin embargo, la cuestión está en si el tabú del incesto ha sido también movilizado para establecer ciertas formas de parentesco como las únicas inteligibles y soportables.” (p.95-96).

Butler escribe estas líneas preocupada por las consecuencias conservadoras de este planteamiento. Pone de ejemplo la reacción por parte de psicoanalistas frente al derecho de gays y lesbianas de adoptar hijos o hijas, cuyo argumento consistía en que cualquier niño o niña educado en estas familias se expondría al riesgo de la psicosis. La idea que subyace a este discurso homófobo es que una estructura que necesariamente debe llamarse “Madre” y “Padre” y que se establece en el nivel de lo simbólico es el soporte psíquico necesario contra la psicosis (p.96). Incluso entre las posturas más liberales de los seguidores y seguidoras de Lacan, su planteamiento implica un formalismo que sitúa esa estructura al margen de toda crítica. Para Butler, aunque la relación entre el ocupante y la posición simbólica (la de la Madre o la del Padre) sea arbitraria, la estructura sigue

domesticando y limitando cualquier forma diferente de parentesco. Butler niega, por tanto, la universalidad o necesidad de la ley estructuralista y busca ampliar la noción de parentesco de manera que otras formas de relacionarse afectivamente tengan reconocimiento. No obstante, la crítica a la versión estructuralista del parentesco no supone el fin del parentesco, sino preguntarse qué forma de parentesco debe reclamarse. Para ello, la filósofa reflexiona sobre la crítica radical al parentesco estructuralista y a la cultura edípica que el movimiento feminista realizó en los años 70, el cual señaló que no existe únicamente una estructura familiar monógama y heterosexual por naturaleza, así como las consecuencias que este proyecto utópico de “revolución sexual” tuvo (proyecto que, hasta cierto punto, sigue presente). Según Butler, esta postura ha producido, en ocasiones, un rechazo al psicoanálisis (quizá, más bien, a su normatividad implícita) por una parte, y una reacción conservadora por la otra. La filósofa se lamenta de que la situación hace cada vez más difícil que se produzca un encuentro fructífero entre los nuevos formalismos Lacanianos y las políticas radicales queer.

Respecto a ese gesto radical característico de principios de los setenta, Butler describe cómo el rechazo a la estructura monogámica y familiar por parte de las feministas socialistas tuvo como resultado que muchas acabaron lanzándose con dolor psíquico al diván analítico. Butler resalta que, en su opinión, estas feministas recurrieron al psicoanálisis (y, en concreto, a la teoría lacaniana) porque percibieron que algunas limitaciones en la vida sexual son necesarias para la salud psíquica y que el esfuerzo utópico por acabar con las prohibiciones en ese ámbito las conducía a padecer terribles dolencias psíquicas (p.102). Esto muestra la influencia de la ley estructuralista y su efecto universalizante, pero reconocer esto, como se ha señalado, no supone negar su contingencia: si puede ser vivida como eterna y punitiva en la psique es a partir de la fantasía por la cual se tiene a esta ley simbólica como límite imposible de sobrepasar (la ley no preexiste a esa fantasía).

Esta reflexión, aún en la actualidad necesaria, conduce a plantear qué objetivos se persiguen en los movimientos feministas y *queer* en el ámbito del parentesco, qué estrategia o estrategias seguir y las limitaciones que podemos encontrarnos en esa aspiración. Ese dolor psíquico que se experimenta cuando nos imponemos sobrepasar limitaciones que, quizá, realmente no podemos o queremos anular, muestra la necesidad de límites en la práctica sexual y la imposibilidad del sujeto de controlar completamente

su psique. Siendo el psicoanálisis la teoría que se ocupa de esa región oscura de la psique, el inconsciente, y su impacto en nuestra vida consciente, los estudios feministas y *queer* necesitan un encuentro fructífero con la primera. El trabajo de Butler constituye un ejemplo de este encuentro: aprovecha del psicoanálisis las reflexiones pertinentes para ofrecer una visión del sujeto sin caer ni en una perspectiva psicoanalítica acrítica ni un sociologismo vacío que obvie el funcionamiento y el alcance del psiquismo. Si algo quedó evidenciado con Freud es que el yo no puede controlar todo lo que le sucede a nivel psíquico, que los seres humanos somos mucho más que nuestra vida consciente y que esos miedos y deseos inconscientes condicionan nuestra vida. Ese golpe al ego nos familiariza con nuestras limitaciones y nos obliga a reconocer las dificultades que nos encontramos para llevar a cabo los proyectos de liberación sexual que pudiéramos desear, lo que no implica renunciar a ese impulso transformador.

En resumen, la crítica de Butler al parentesco no supone su eliminación, sino posibilitar nuevos acuerdos afectivos. No sugiere que haya que liberar al incesto de sus restricciones, sino, replanteando la relación entre lo social y lo simbólico y partiendo de una concepción de la norma social como contingente y dinámica, señalar las condiciones de inteligibilidad que determinan qué relaciones son legítimas y cuáles no. El objetivo es posibilitar el reconocimiento a relaciones que sostienen la vida material, de apoyo mutuo e intimidad compartida o intercambios sexuales más allá de la normatividad heterosexual. La propia aparición de esas formas distintas de vincularse muestra la contingencia de las normas que sostienen el marco de inteligibilidad. Si el parentesco es considerado el contexto en el que se define lo que cuenta como humano, entonces la alteración del parentesco moviliza la noción de lo humano.

2.3 Conclusión

Gayle Rubin analizó desde la antropología, el psicoanálisis, la sociología y la economía el orden del parentesco para mostrar cómo su normatividad produce las identidades de género establecidas y la obra de Butler sobre Antígona añade una importante crítica a las premisas del psicoanálisis estructuralista, ya que desde ahí se articulan más recientemente argumentos reaccionarios contra las nuevas formas de parentesco que van apareciendo y exigiendo reconocimiento. Su objetivo es cuestionar

los discursos excluyentes para posibilitar el reconocimiento de nuevas formas de vida, de acuerdos afectivos y relaciones de intimidad compartida.

El trabajo de estas autoras trata de cuestionar las premisas a partir de las cuales el orden del parentesco (del cual se derivan las convenciones de género) se presenta como necesario, atemporal y universal. Para comprender el papel de las relaciones de parentesco en la producción de la identidad de género y la desigualdad entre hombres y mujeres, resulta fundamental analizar la familia y, con ello, los discursos sobre los que se sustenta dicha institución. Entre estos resulta indispensable destacar el amor romántico. Su aparición constituyó una fuerza social de tal envergadura que llegó a constituir la justificación principal para formar una familia y comprendería una característica esencial en la construcción de la feminidad. Por ello, son las teóricas feministas quienes han estudiado de manera amplia el papel del amor en la domesticación de las mujeres y el alcance de su influencia en la organización de la vida social.

CAPÍTULO 3: EL AMOR Y EL ORDEN DE GÉNERO

3.1 La construcción del mito amoroso y su papel en la institución del matrimonio

Anteriormente se mostró, a través de la evolución histórica de la familia, las cadenas que trajo el matrimonio a las mujeres: ser objeto de transacción para las relaciones entre los hombres y reflejo de la identidad masculina (las mujeres no poseen identidad propia). Con la aparición del amor romántico, una característica específica de la sociedad occidental de los últimos siglos es el acento puesto en este y la vinculación entre amor y matrimonio (Esteban, 2008, p.161-162).

La aparición del amor romántico y su vínculo con la institución del matrimonio obedece a un proceso largo y complejo por el cual diversas culturas influyeron en la concepción occidental del amor. En *El amor y Occidente*³⁴, Denis de Rougemont realiza un exhaustivo estudio de este proceso para comprender la relación, según sostiene, conflictiva entre el amor-pasión y la institución del matrimonio, una tesis que se enfrenta con la idea generalmente aceptada de que la pasión no solo no es un mal para el matrimonio, sino que es condición para que este sea “vivo” o “verdadero”. Para defender esta tesis rastrea los orígenes de la construcción del ideal del amor pasional en Occidente, lo que le retrotrae hasta el siglo XII con la aparición de la leyenda de *Tristán e Isolda*. Según sostiene, el amor-pasión que refleja el mito de los dos amantes está estrechamente relacionado con el sufrimiento y la *muerte*. Comienza su trabajo con una cita del *Tristán* de Bédier para situar una de las tesis que defenderá: “Señores, ¿os gustaría oír un bello cuento de amor y de muerte?” (de Rougemont, 2006, p.15). Denis de Rougemont mantiene que el amor que exalta el lirismo occidental es el amor que rechaza “la paz fecunda de la pareja” (sin posibilidad de un final feliz) y denuncia la hipocresía social por la cual se enmascara que el amor-pasión supone el adulterio. A pesar de la larga distancia entre la aparición de *Tristán e Isolda* y la sociedad moderna, ve una influencia permanente de la leyenda porque no la considera, de hecho, una mera obra literaria, sino un mito que establece unos códigos de comportamiento³⁵. Estos se mantienen hasta nuestros días, en

³⁴ Aparece publicado por primera vez en 1938 en francés con el título *L'amour et l'occident*

³⁵ En su origen, para una élite social (la sociedad cortesana y caballeresca de los siglos XII y XIII), pero posteriormente se generalizan a todas las clases sociales.

nuestros deseos, aun cuando la moral oficial los niega. La obra de Denis de Rougemont es clave aquí para comprender la mitificación del amor y, así, comprender su influencia en nuestra vida diaria (sin tan siquiera ser conscientes de ello) y su papel en la construcción de la identidad (hecho que siempre está atravesado por deseos inconscientes). Esta oscuridad del mito se debe al misterio de su origen y a la importancia vital de los hechos que simboliza, lo que dificulta abordarlo de manera racional:

La oscuridad del mito nos permite, así, acoger su contenido disfrazado y gozar de él con la imaginación, sin tomar una conciencia lo bastante clara para que estalle la contradicción. Así se encuentran puestas al abrigo de la crítica ciertas realidades humanas que sentimos o presentimos como fundamentales (de Rougemont, 2006, p.21).

El carácter mitificado que adquiere el amor hace que se perciba como algo profundo, incomprensible y primordial en nuestra existencia. Este proceso de mitificación colocó al amor como destino, como una fuerza que escapa a nuestro control, inevitable e inexplicable (el enamoramiento como un “flechazo” que no se elige). El amor romántico no es, sin embargo, concebido como un infeliz determinismo. El mito lo presenta, más bien, como una liberación. En su origen, tal y como narra Denis de Rougemont, el amor-pasión o amor “cortés” aparecía como un ideal de vida que se oponía a una realidad tiránica. En la segunda mitad del siglo XII se manifiesta una oposición entre la caballería cortesana y las costumbres feudales que los *romans* bretones reflejan. El escritor suizo señala que,

Según la tesis oficialmente admitida, el amor cortés nació de una reacción contra la anarquía brutal de las costumbres feudales. Se sabe que el matrimonio, en el siglo XII, se había convertido para los señores en una pura y simple ocasión de enriquecerse y de anexionarse tierras dadas en dote o esperadas como herencia. Cuando el “negocio” funcionaba mal, se repudiaba a la mujer. El pretexto del incesto, curiosamente explotado, dejaba a la iglesia sin defensas: era suficiente alegar sin demasiadas pruebas un parentesco en cuarto grado para obtener la anulación. A tales abusos, generadores de querellas interminables y de guerras, el

amor cortés opone una fidelidad independiente del matrimonio legal y fundamentada solo en el amor. Llega incluso a declarar que el amor y el matrimonio no son compatibles [...] Si Tristán y el autor del Roman comparten tal actitud, la felonía y el adulterio son excusados, magnificados como expresión de una intrépida fidelidad a la ley superior del donnoi, es decir, del amor cortés. (de Rougemont, 2006, p.34)³⁶

Más adelante, en el seno de la burguesía naciente (siglos XVI-XVII), fue reconociéndose cada vez más la libertad de contrato matrimonial, llegando a vincularse esta institución con el amor. Tal y como relata Engels (2013), este hecho supuso un cambio de gran relevancia:

El matrimonio continuó siendo matrimonio de clase, pero en el seno de la clase concediose a los interesados cierta libertad de elección. Y en el papel, tanto en la teoría moral como en las narraciones poéticas, nada quedó tan inquebrantablemente asentado como la inmoralidad de todo matrimonio no fundado en un amor sexual recíproco y en un contrato de los esposos efectivamente libre. En resumen: quedaba proclamado como un derecho del ser humano el matrimonio por amor; y no sólo como derecho del hombre (*droit de l'homme*), sino también y, por excepción, como un derecho de la mujer (*droit de la femme*). (p.155)

Para Engels, lo que él denomina el “amor sexual recíproco” supuso una cierta mejoría en la condición de la mujer burguesa al concederle cierta libertad de elección en el contrato matrimonial (su elección entraba en el acuerdo de “unión”, aunque no puede hablarse de una reciprocidad real ya que sufrían, y aún sufren, más coacciones de tipo psicológico, político y social). Esta libertad para elegir un matrimonio por amor no era una mera posibilidad, supuso el nacimiento de un nuevo criterio moral para juzgar las relaciones sexuales. Ya no se preguntaba solamente si eran legítimas o ilegítimas, sino también si eran hijas del amor y de un afecto recíproco (p.149-150). Engels era consciente

³⁶ *Donnoi* en provenzal hace referencia a la relación de vasallaje instituida entre el amante-caballero y su Dama o *domina*.

de que en la práctica feudal o burguesa este criterio no se respetaba más que cualquier otro criterio, pero sí resaltaba que se trata de un criterio moral reconocido y que trajo consigo una serie de transformaciones sociales, políticas y culturales de tal magnitud que aún hoy están presentes en nuestra experiencia del amor.

El amor pasional no es concebido como una liberación únicamente en regímenes donde el matrimonio es una obligación. Actualmente, aunque no es obligatorio casarse en la sociedad occidental, esta institución ofrece seguridad o comodidad. En este contexto, un amor pasional supone, con facilidad, una liberación, una tentadora oportunidad para evadirse de una infeliz realidad, o también, simplemente una experiencia placentera por el mero hecho de la sublevación. Para Denis de Rougemont, esta forma de concebir el matrimonio y el amor nos conduce inevitablemente al adulterio. Según sostiene, el amor-pasión que recoge el mito no es en muchos casos una simple epopeya del adulterio, sino también “una atmósfera trágica y apasionada, más allá del bien y del mal, [...] es un drama, un *roman*³⁷. Y romanticismo viene de *roman*...” (de Rougemont, 2006, p.25). Se trata, por tanto, de toda una configuración mítica que se sitúa fuera de todo juicio moral, lo que tiene como consecuencia, según el escritor, la justificación del adulterio y, por tanto, la condena del matrimonio.

El amor-pasión, el amor adúltero, es un tipo de amor donde se ama más al amor que al objeto de amor y que implica sufrimiento, un deseo de buscar lo que nos daña³⁸. Esta forma de amor es un rasgo que permanece en Occidente y que, además, nunca es reconocido. La amplia literatura sobre amores imposibles da cuenta de la perseverancia del mito en nuestros deseos: preferimos las pasiones que matan antes que las historias de amor con final feliz, “porque amamos la quemadura y la *conciencia* de lo que se quema en nosotros” (de Rougemont, 2006, p.53), es decir, existe una relación entre el sufrimiento y el saber, entre la conciencia y la muerte. En el romanticismo occidental, “el dolor, y

³⁷ El traductor de la edición con la que aquí se trabaja, Antoni Vicens, mantiene el término francés *roman* cuando Denis de Rougemont se refiere a la narrativa medieval, ya que este término no tiene correspondencia exacta con el castellano. Uno de sus sentidos lo cobra el término “novela”, pero puede aumentar su confusión debido a la existencia de la forma métrica “romance” en la literatura española que no se corresponde con los *romans* franceses (N. del E., en de Rougemont, 2006, p.15).

³⁸ El Roman de Tristán e Isolda refleja ese amor al amor y su búsqueda de la muerte: “Tristán e Isolda no se aman. Ellos mismos lo han dicho y todo lo confirma. Lo que aman es el amor, el hecho mismo de amar. Y actúan como si hubiesen comprendido que todo lo que se opone al amor lo preserva y lo consagra en su corazón, para exaltarlo hasta el infinito en el instante del obstáculo absoluto, que es la muerte” (De Rougemont, 2006, p.43). El sujeto enamorado ama la situación sin salida. La “Idea de suicidio” sería el ideograma mismo del discurso del Amor-Pasión (Barthes, 2011, p.158).

especialmente el dolor amoroso, es un medio privilegiado de conocimiento” (p.53). De Rougemont encuentra entre los orígenes de esta preferencia por un amor mortal el dogma de las sectas maniqueas, según las cuales el espíritu es prisionero de la materia³⁹ y la vida terrenal es una desgracia que solo la muerte puede solventar (Amor a lo Uno). En el amor desgraciado a la Dama característico del amor cortés, el autor ve una tendencia mística al Absoluto, una exaltación del amor fuera del matrimonio, ya que este significa la unión de los cuerpos mientras que el “Amor”, que es el Eros⁴⁰ Supremo, es un impulso hacia la fusión con el Ser (de Rougemont, 2006, p.77-78). Este deseo infinito de ascensión hasta la muerte que supone el mito es, según el autor, una desgracia para Occidente. No habría amor por el otro ni posibilidad de una vida feliz. El amor-pasión sería un amor recíproco desgraciado, porque Tristán e Isolda, aunque efectivamente se aman el uno al otro, solo lo hacen a partir de sí, no del otro. Se trata, por tanto, de una falsa reciprocidad, un doble narcisismo. Y este sería un rasgo característico del romanticismo occidental por el cual el matrimonio estaría condenado al fracaso. El *amor narcisista* condena el matrimonio puesto que este último solo puede prosperar con una forma de amor basado en el compañerismo, en el amor al otro. Según Denis de Rougemont, este amor desgraciado tendría un efecto directo en el amplio número de divorcios puesto que plantea un dilema: o el aburrimiento resignado del matrimonio, o la desgracia más “viva” de la pasión. Este esquema garantizaría el fracaso del matrimonio, ya que si algo caracteriza al espíritu moderno es la repugnancia por la limitación asumida voluntariamente y el deseo de la infinita superación (p.289). De Rougemont considera este hecho tan grave que ve en ello una amenaza para la subsistencia de nuestra civilización. Para conseguir que perdure el matrimonio y, así, evitar semejante catástrofe, defiende, en primer lugar, la razón como vehículo que aporte luz y desvele el origen oculto del mito, de manera que las personas tomen conciencia de su vida, de aquello que opera en su inconsciente; y, en segundo lugar, clama por una gran revolución que reconozca que el matrimonio es más grave que el amor

³⁹ Entre las formas de paganismo oriental-occidental sobre los que descansa el mito, Denis de Rougemont destaca el druidismo y el platonismo. En la fe maniquea de la Europa medieval habría una clara influencia platónica a través de la concepción peyorativa de lo corpóreo.

⁴⁰ Eros (dios griego del amor) llegó a simbolizar diferentes aspectos del amor en la Antigua Grecia. Apareció como fuerza unificadora (Parménides), como una de las dos fuerzas que explican la historia del cosmos (Empédocles) o como una forma noble de amor en la que el deseo sexual puede ser desarrollado en pos de la comprensión de la Forma de la belleza (afirmación de Sócrates en *El Banquete* de Platón, quien dice haberlo aprendido de la sacerdotisa Diotima). La diferencia entre *agape* y Eros se encuentra por primera vez en Demócrito. Esta llegó a ser importante en el tratamiento cristiano del amor (Audi, 2004, p.305-306).

que la civilización cultiva (p.12). En contraposición al amor-pasión, defiende el amor cristiano como un tipo de amor que tiene como símbolo el matrimonio en lugar de la pasión infinita. A diferencia de las místicas paganas que subliman el amor hasta hacer de él un dios (Eros), el cristianismo lo colocaría en el orden que, según sostiene, le corresponde, el terrenal, y lo santifica con el matrimonio. Como consecuencia de la incompatibilidad entre el ágape y la pasión, propone considerar como una falta de fe la pasión.

El objetivo al que obedece el estudio de Denis de Rougemont es mostrar cómo aparece un determinado mito sobre el amor que lo presenta como vehículo para la felicidad y la trascendencia, así como señalar el conflicto entre la pasión y el matrimonio en Occidente. Actualmente, la institución pareja-matrimonio se ve atravesada por el ideal de amor como éxtasis que caracteriza a la cultura romántica⁴¹ y aún conviven dos morales contradictorias en la experiencia de la misma. El amor-pasión y el *agape* constituyen, paradójicamente, dos elementos esenciales en el ideal de una relación de pareja tal y como se presenta comúnmente en el imaginario colectivo. Sin la pasión o el compromiso estable, la relación es percibida como “carencial”, pero permanece un ideal del amor romántico que ensalza la pasión. Esta incorporación de la pasión en el ideal del amor de pareja es clave para comprender lo que para Denis de Rougemont constituye una tragedia: la crisis del matrimonio⁴². Si la institución social del matrimonio-pareja ha sufrido semejante golpe, ¿este hecho ha modificado el orden social que distingue y jerarquiza los diferentes tipos de relaciones afectivas? ¿acaso una deconstrucción del amor implicaría necesariamente una alteración de ese orden? Para abordar estas cuestiones hay que profundizar en la forma en la que se distribuyen diferentes elementos que atraviesan las experiencias afectivas, como el erotismo o la intimidad, que da lugar a la constitución de un ideal de amor “perfecto” o “completo” y la devaluación de otras formas de relación.

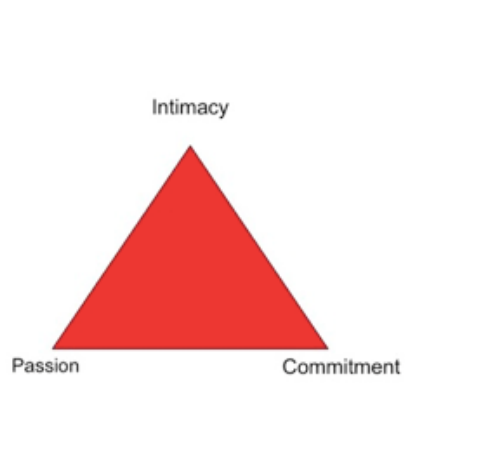
⁴¹ Mari Luz Esteban (2011, p.57) señala que, en la saga nórdica de Tristán e Isolda, el amor no tiene el carácter de éxtasis que adquiere en la cultura romántica. Según la autora, este y otros relatos habrían sido romantizados posteriormente.

⁴² Para Denis de Rougemont (2006), la crisis del matrimonio es la fragilidad de este: el alto número de divorcios, las infidelidades (resultado, en parte, del delirio pasional) y conductas de evasión.

3.2 El amor y el orden de las relaciones

El psicólogo Robert J. Sternberg (1986) estudió el ideal de amor “completo” y sostiene que este se compone de tres elementos: intimidad, pasión y decisión/compromiso. Según su clasificación, la intimidad implica sentimientos de conexión y cercanía; la pasión conlleva atracción física, el deseo de mantener relaciones sexuales y de compartir un romance; y el compromiso comprendería, a corto plazo, la decisión de amarse el uno al otro y, a largo plazo, el compromiso de mantener ese amor. Siguiendo una metáfora geométrica en la que los tres componentes ocupan los vértices del supuesto triángulo (FIGURA 1), la cantidad de amor que se experimenta dependería de la intensidad de los componentes y la relación entre ellos definiría la forma del triángulo, esto es, el tipo de amor (lo que se percibiría como amor “perfecto” o ideal sería el triángulo equilátero). La clasificación de Sternberg de los tipos de amor comprende: ausencia de amor (nonlove), cariño o afecto (liking), “flechazo” (infatuated love), amor vacío (empty love), amor romántico (romantic love), “amor-compañero” (companionate love), amor fatuo (fatuous love) y amor consumado o amor completo (consummate love). Este tipo de amor sería en el que están presentes los tres elementos: intimidad, pasión y decisión/compromiso. Como se ve en la siguiente tabla (TABLA 1), según la presencia o ausencia de estos componentes se obtiene el tipo de amor.

FIGURA 1: El triángulo del amor según Robert J. Sternberg⁴³



FUENTE: <http://www.robertjsternberg.com/love/>

⁴³ En castellano: “Intimidad”, “pasión” y “compromiso”.

Para Sternberg, esta clasificación es meramente orientativa ya que los distintos tipos de amor se experimentan de manera continua. No obstante, defiende que su teoría provee de una base para la comprensión de muchos aspectos del amor que vivimos cotidianamente. Y, ciertamente, nuestra cultura popular recoge estos elementos que Sternberg describe en su ideal de amor: en ese amor “completo” con final feliz (“vivieron felices y comieron perdices”) se supone que debe darse una relación pasional (garantía de un amor “vivo”), con intimidad compartida, que aportaría el factor de estar produciéndose una conexión especial, incluso única (ser tu “media naranja”); y un compromiso de amor, que proveería de la estabilidad que toda institución social necesita para perpetuarse (la pareja constituye una institución de gran relevancia porque los que forman parte de una adquieren, generalmente, un nivel de compromiso mayor que en otros tipos de relación afectiva⁴⁴).

TABLA 1: Taxonomía de los tipos de amor⁴⁵

Kind of love	Component		
	Intimacy	Passion	Decision/ commitment
Nonlove	-	-	-
Liking	+	-	-
Infatuated love	-	+	-
Empty love	-	-	+
Romantic love	+	+	-
Companionate love	+	-	+
Fatuous love	-	+	+
Consummate love	+	+	+

Note. + = component present; - = component absent. These kinds of love represent limiting cases based on the triangular theory. Most loving relationships will fit between categories, because the various components of love are expressed along continua, not discretely.

FUENTE: Sternberg (1986, p.123)

⁴⁴ En el caso de las relaciones materno-filiales o paterno-filiales suele darse un compromiso mayor. No obstante, el amor maternal (especialmente) es una forma de amor muy idealizado porque desempeña también un papel crucial en el mantenimiento de la familia nuclear.

⁴⁵ Traducción Nota: “+ =componente presente; - = componente ausente. Estos tipos de amor representan casos límite basados en la teoría triangular. La mayoría de las relaciones de amor se situarían entre las categorías porque los diferentes componentes del amor se expresan en un continuum, no de forma discreta”.

Aunque Sternberg no presente esta forma de amor como un ideal utópico y, por tanto, irrealizable (tal y como reflejaba Denis de Rougemont al ver en el amor-pasión y el agape una contradicción irresoluble), considera muy difícil el mantenimiento de ese amor “completo”, ya que un rasgo característico de la pasión es su transitoriedad. De hecho, compara todo proyecto de alcanzar este tipo de amor con un programa de perder peso: es más fácil alcanzar la meta que mantenerla (Sternberg, 1986, p.124).

Tanto si se considera una contradicción irresoluble como una tensión difícil (pero posible) de mantener, este conflicto constituye, para algunos, la causa del amplio número de rupturas. Un conflicto que, tal y como indica Esteban (2007), se habría visto acentuado en las últimas décadas debido a las transformaciones sociales que tuvieron lugar:

A partir de los sesenta las cosas cambian (algunos dicen que radicalmente) y la posibilidad de elección y la lógica creciente de la individualización han conllevado transformaciones en el ideal del amor romántico, tomando fuerza un nuevo patrón amoroso que vincula menos la pasión a la durabilidad, y produce un proceso continuo de rotura y (re)constitución de parejas, y una generalización de la aventura amorosa, en un intento por retener y repetir, compulsivamente, la experiencia primordial de la novedad. En consecuencia, el matrimonio se ha convertido en algo más alegre, amoroso y satisfactorio que nunca antes en la historia. Al mismo tiempo se ha vuelto opcional y más quebradizo. Y el amor estaría sujeto a un intento de reconciliación de opuestos, deseos contradictorios, fuerzas dialécticas en conflicto, como son el deseo de fusión, con la consiguiente aspiración al amor eterno, indivisible, libre de mentiras, y el deseo de individualización y el consiguiente abandono cuando no hay suficientes dosis de pasión y comunicación. (p.59)

Algunos autores (de Rougemont, 2006; Bauman, 2015; Han, 2015) lamentan este tipo de tendencias anarquizantes que provocarían una fragilidad de los vínculos y un, cada vez más extendido, aislamiento social (rasgos característicos de las sociedades modernas); y propondrían la vuelta a formas anteriores de solidez social. Sin embargo, el aumento de las tasas de divorcios (Roca, 2007) o que las relaciones amorosas ocasionales estén a la orden del día no significa que la institución de la pareja o el

matrimonio se dirija a su fin. Esteban señala, con acierto, la perdurabilidad de la institución a pesar de la fragilidad que caracteriza a las relaciones en la sociedad occidental actual:

[...] a pesar de que algunos consideren la situación actual como una revolución histórica tan alteradora, amplia e irreversible como la Revolución Industrial, el divorcio sigue considerándose un fracaso y la mayoría de la población sigue aspirando a una pareja duradera, todo lo cual, dentro de esa ideología romántica que percibe al individuo sin pareja como carencial, influye negativamente en aspectos muy diversos de la vida, por ejemplo, en la no normalización de la crianza compartida en los casos de separaciones con hijas/os. (Esteban, 2007, p.60)

Difícilmente se puede afirmar el fin de la institución de la pareja, a pesar del número de rupturas, cuando la contrapartida de esta tendencia es acumular nuevas parejas (lo que es conocido comúnmente como “monogamia en línea”). Y puesto que esta institución no está en crisis, el resto de formas de relacionarse no ha sufrido grandes modificaciones. Mientras no se desplacen y redistribuyan las componentes que diferencian los distintos tipos de relaciones, esto es, el erotismo, la solidaridad, la intimidad compartida, etc.; parece difícil que haya importantes transformaciones en las formas en las que nos relacionamos y por las que reproducimos relaciones de poder. La taxonomía de los tipos de amor que recogía Sternberg (TABLA 1) es un ejemplo de clasificación de diferentes relaciones amorosas en función de la presencia o ausencia de diversos componentes. Igualmente podría hacerse con diferentes tipos de relaciones afectivas, no sólo de pareja. Sin embargo, este tipo de clasificaciones son artificiosas, basadas en símbolos e ideas preconcebidas y no reflejan la complejidad y flexibilidad de la experiencia amorosa, la cual puede ser explicada mejor como un continuo. De hecho, la lista podría llegar a ser tan amplia como relaciones hay. Algunas explicaciones occidentales del fenómeno amoroso se presentan a sí mismas como universales (a menudo con enunciados científicos que evidencian un reduccionismo biologicista), pero el amor también puede ser definido, de forma alternativa, como una forma de pensamiento que constituye una configuración discursiva, normas y prácticas localizadas, es decir, una

forma de pensamiento ligado a una realidad muy específica. De manera que en otras culturas o grupos sociales las categorías con las que se entiende y se experimenta el fenómeno amoroso varían. Esta mirada permite abandonar las lecturas etnocéntricas, dar cuenta de la diversidad de las diferentes formas de experimentar el amor y abrir un horizonte amplio en el que caben muchas más posibilidades de creación amorosa.

Aunque lo afectivo se experimenta en un continuum, es importante resaltar que las etiquetas generalizadas en el orden social producen identidades, las cuales, a pesar de su carácter “ficcional”⁴⁶ (y aunque se sea consciente de ello), condicionan nuestras vivencias. En nuestras relaciones cotidianas nos pensamos y nos vinculamos a través de las categorías como “amiga”, “novio”, “madre”, “padre”, “amante”, etc.⁴⁷ Son muy numerosas las prácticas a través de las cuales reforzamos dichas identidades, que van desde el mínimo e inadvertido gesto que realizamos a diario hasta la propia legislación (por ejemplo, los grados de parentesco y los derechos asociados a ellos). La diferenciación entre los distintos tipos de relaciones amorosas tiene que ver con la represión o la intensificación del factor erótico, así como los privilegios y obligaciones que socialmente se asignan a las mismas. Debido al papel que desempeña en las relaciones de parentesco y estas en la sociedad, la institución del matrimonio-pareja mantiene una gran importancia en la vida de las personas.

El matrimonio, como se ha indicado, contribuye a la construcción de un orden polarizado de los géneros y el amor romántico refuerza esa separación al consolidar la dependencia entre hombres y mujeres, encontrando justificación a una supuesta necesidad de complementación entre estos (Pascual Fernández, 2016, p.66). Esta experiencia produce un imaginario de la masculinidad y la femineidad que refuerza la subordinación social de las mujeres por el tipo de relaciones que promueve.

⁴⁶ El término “ficcional” no se usa aquí como antónimo de “real”, sino de “esencial”. Entiendo las diferentes identidades de las relaciones afectivas como hechos sociales reales por sus efectos, no en esencia o por naturaleza. En el sentido nietzscheano del término, estas identidades no serían más que “ilusiones de las que se ha olvidado que lo son” (Nietzsche, 2007, p.25).

⁴⁷ Esteban (2008c) señala que la mayoría de sus informantes muestran seguir este modelo clásico al distinguir con claridad entre el amor de pareja, de la familia y las amistades. Indica, a su vez, cómo colocar la amistad en un lugar central en sus vidas trastoca en la práctica el orden amoroso. Esta cuestión se abordará más adelante.

3.3 El amor y la subordinación social de las mujeres

En los últimos siglos, se vinculó en Occidente el amor y el matrimonio y se vio reforzada la separación de los ámbitos público y privado al convertir la familia en un espacio cargado de sentimientos (Esteban y Távora, 2008, p.60). Consolidada la separación entre el ámbito público (vinculado tradicionalmente a la masculinidad) y privado (feminizado y devaluado socialmente), quedó también afianzada la desigualdad del ordenamiento patriarcal. En esta socialización diferenciada y jerárquica entre hombres y mujeres el amor es una pieza clave⁴⁸, lo que supone uno de los motivos más importantes de los conflictos en las relaciones heterosexuales ante el deseo frustrado de reciprocidad de las mujeres. Algunas, cansadas de intentar “hacer funcionar” sus relaciones con los hombres, optan por trasladar su amor a otros campos como la amistad, el trabajo, la política o el arte (Hite, en Verdú, 2015, p.156), lo que ilustra hasta qué punto el amor, por la manera en que se ha constituido como orden social, supone un conflicto interno para las mujeres. En esta organización el amor desempeña el papel de crear un sistema de valores en la cultura que produce en las mujeres un deseo específico: amar desde una posición de subordinación. Una dialéctica amo-esclava en la que su deseo no consiste en atender o alcanzar sus propias necesidades o intereses sino la de los otros. Esteban y Távora (2008) denominan vínculo subordinado a la forma de relación que promueve para las mujeres la cultura amorosa. Este tipo de vínculo se caracterizaría “por facilitar la ubicación de las mujeres en un lugar de carencia o de necesidad, por la construcción de un malentendido básico sobre la importancia del amor de los otros en la construcción de la identidad, y por los miedos al desarrollo del propio deseo de individuación” (Esteban y Távora, 2008, p.66). Debido a la desigualdad social, las mujeres pagan a menudo un precio alto por atender a sus propios deseos. Esto tiene como resultado en el ámbito familiar que la niña vea peligro en la individuación al observar la desigualdad entre el padre y la madre y las consecuencias que tiene para la madre buscar su autonomía. En otras palabras, las relaciones de parentesco, en general, y las relaciones amorosas, en particular, configuran una subjetividad femenina basada en proveer amor a los otros y a temer el rechazo que podría provocar no hacerlo. De la misma manera, la autoridad

⁴⁸ Resultan clarificadoras las célebres palabras de Kate Millet sobre el papel del amor en la desigualdad entre hombres y mujeres: “El amor ha sido el opio de las mujeres, como la religión el de las masas. Mientras nosotras amábamos, los hombres gobernaban” (Millet, 1984).

masculina se constituye a través de la posesión del amor alienado de las mujeres (Jónasdóttir, 1993, p.53). El amor, por tanto, crea un orden social en el que la subjetividad de las mujeres se constituye en la renuncia de la individuación.

Tomando la concepción del poder de Michel Foucault, se puede afirmar que uno de los mecanismos por los que se perpetúa la ideología romántica y el sistema desigual de cuidados es dando forma al deseo de las mujeres, no constriéndolo. De manera que su deseo se construye desde un ideal de amor que las coloca en una posición de servidumbre. Usando la terminología empleada por el pensador francés, más que meramente un discurso, el amor constituye en Occidente un dispositivo de poder. Su noción de dispositivo vino a reemplazar poco a poco a la de *episteme*, empleada en *Las palabras y las cosas*⁴⁹ (Foucault, 2009a), hasta casi la década de 1970. Años después define el dispositivo como “un conjunto decididamente heterogéneo, que implica discursos, instituciones, ordenamientos arquitectónicos, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen: tanto lo dicho como lo no dicho [...] El dispositivo mismo es la red que se puede establecer entre esos elementos” (Foucault, 1985, p.127). Si la *episteme* era específicamente un dispositivo discursivo, el dispositivo incluye todo lo social no discursivo⁵⁰. Y el amor entendido como dispositivo comprende, por tanto, no solo un determinado discurso, sino toda una serie de mecanismos de dominación y formas de sujeción que refuerzan una estructura de desigualdad mediante el afianzamiento de los dualismos patriarcales emoción/razón y privado/público⁵¹. Esteban, Medina y Távora (2005) señalaron la perspectiva dicotómica que subyace al ordenamiento amoroso

⁴⁹ Publicado en 1966: *Les Mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*.

⁵⁰ El uso de la noción de dispositivo no es un abandono de la *episteme* como categoría de análisis, sino una ampliación del campo de estudio (Castro, 2004, p.150).

⁵¹ La contribución del amor en la configuración del individuo moderno pone de relieve otros elementos además de los relativos al género: en la organización de las sociedades basadas en economías de mercado, el amor ofrecería cohesión social y sentido de pertenencia (Esteban y Távora, 2005, p.6) al (cada vez más) aislado individuo moderno. En la sociedad occidental, se están produciendo una serie de transformaciones económicas y sociales por las que el modelo individualista se expande, los vínculos son más frágiles y las formas de vida comunitarias y las economías fuera del mercado que resisten a las fuerzas centrífugas y disgregadoras del estilo de vida moderno (fuerzas como pueden ser el trabajo, con una demanda de dedicación de tiempo y energías cada vez mayor, o la propia disposición de las grandes ciudades, caracterizadas por las grandes distancias entre las distintas parcelas de la vida, tales como la vivienda, trabajo, ocio y seres queridos) están bajo amenaza, ya sea mediante la sanción social al que no prioriza lo profesional o, directamente, con el hostigamiento o, incluso, la criminalización de los movimientos sociales por parte del Estado. En este contexto, el amor romántico supone el medio más obvio de recibir solidaridad y afecto al estar cada vez menos presentes formas colectivas de apoyo mutuo.

occidental que separan los ámbitos razón/emoción, mente/cuerpo, hombre/mujer o sujeto/objeto. Pero “desde la antropología, hablar de emociones no sólo es hablar de sentimientos, sino que [incorpora] también las dimensiones cognitiva, moral e ideológica, es decir, los contextos de producción y reproducción de sentimientos” (Esteban, 2005, p.4). Cuestionar el amor desde una perspectiva feminista implica, entonces, afirmar la indisolubilidad del vínculo entre la estructura interna del sujeto y el mundo externo, y, por tanto, romper con el legado cartesiano (Braidotti, 2004). En otras palabras, deconstruir el amor implica cuestionar la misma base de la modernidad. Esa lógica binaria del pensamiento moderno reflejaría la formación del orden androcéntrico, pues todo signo de intelección y civilización se identifica con lo masculino, mientras que lo femenino con lo emocional y lo natural (incivilizado). Este esquema basado en dualismos patriarcales produce una discriminación generalizada en el acceso al mercado de trabajo, los salarios y la acumulación de capital; así como una organización de los sentimientos, las emociones, del deseo, la sexualidad y los cuerpos que empuja a las mujeres a colocar el amor entre sus principales motivaciones por las que organizar sus vidas (Esteban y Távora, 2005). Por todo ello, el derrocamiento de ese orden solo puede lograrse transformando las condiciones sociales junto con las intrapsíquicas. Leviton (2003) recoge en unas palabras de manera muy clara esta idea:

La mujer debe construirse como sujeto, labor que necesariamente compromete el lugar que tiene el hombre en su psiquismo. Siglos de ocupación conducen obligadamente a la mujer a un trabajo de desalojo. El hombre tiene que dejar de ser el garante de su identidad, el proveedor de su subsistencia, el ministro de relaciones exteriores, el legitimador de su deseo. En cada uno de estos lugares debe situarse la propia mujer. (p.221)

Si el dispositivo del amor configura la identidad femenina mediante patrones normativos y prácticas de inteligibilidad y legitimidad, ¿significa, entonces, que la identidad es puramente una construcción cultural? ¿o solo en parte? ¿Qué implica para las mujeres renunciar a la imposición del amor? ¿No supondría “devenir otra cosa”? ¿No ocurriría lo mismo con los hombres que aman? Para comprender qué tipo de política puede llevarse a cabo frente al dispositivo del amor se debe abordar la cuestión del tipo

de identidad de género que produce: la femenina. Al mantener aquí, siguiendo a Esteban (2011), que el amor nos hace “devenir mujeres”, primero debe aclararse que se entiende por ser o sentirse “mujer”.

La diferencia sexual ha sido generalmente entendida como la base biológica, es decir, el reducto natural y ahistórico, y el género como la construcción cultural. Este esquema, no obstante, genera importantes limitaciones. Simone de Beauvoir (1987) inició la carrera por el rechazo al determinismo biológico con su célebre máxima “no se nace mujer: llega una a serlo” (p.13), donde presenta a la mujer como un artefacto cultural. Su planteamiento, no obstante, dejaba indemne la distinción entre sexo y género, de manera que parecía como si el sexo anatómico existiera con anterioridad al hecho cultural. Wittig (1992) dio un paso más allá al presentar el sexo como una unidad ficticia, resultado de prácticas culturales y lingüísticas. En consecuencia, no veía operativa la distinción entre sexo y género. Butler ve sugerida en esta idea de Wittig la performatividad lingüística que caracteriza el trabajo de la norteamericana sobre la identidad:

Para Wittig la discriminación misma de “sexo” tiene lugar dentro de un entramado político y lingüístico que presupone, y por tanto requiere, que el sexo siga siendo diádico. La demarcación de la diferencia sexual no precede a la interpretación de esa diferencia, sino que esta demarcación es en sí misma un acto interpretativo cargado de supuestos normativos sobre un sistema de género binario. [...] Para Wittig, cuando nombramos la diferencia sexual, la creamos. (Butler, 1990, p.202)

Butler (1990b) reconoce la importancia de su obra por identificar la diferencia sexual como “un acto interpretativo cargado de supuestos normativos sobre un sistema de género binario” (p.202), pero critica su apelación a un sujeto humanista cuya libertad habría sido sustraída por regímenes normativos⁵². En sus textos, Butler (1993) presenta el género, ya de manera explícita, como un acto performativo, un tipo de imitación sin original que imitar⁵³. Butler toma como referencia el trabajo de Foucault sobre el cuerpo

⁵² En este rechazo a toda metafísica de la sustancia se aprecia con claridad la influencia del pensamiento del filósofo alemán Friederich Nietzsche.

⁵³ “[...] gender is not a performance that a prior subject elects to do, but gender is performative in the sense that it constitutes as an effect the very subject it appears to express” (Butler, 1993, p.314).

para enfrentarse a los presupuestos fundacionales que lo presentan como un sustrato fijado. El pensador francés rechazaba que el sexo constituyera una realidad previa e invariable por la que se explican las discriminaciones, sino al contrario:

No hay que imaginar una instancia autónoma del sexo que produjese secundariamente los múltiples efectos de la sexualidad a lo largo de su superficie de contacto con el poder. El sexo, por el contrario, es el elemento más especulativo, más ideal y también más interior en un dispositivo de sexualidad que el poder organiza en su apoderamiento de los cuerpos, su materialidad, sus fuerzas, sus energías, sus sensaciones y sus placeres. (Foucault, 2009b, p.165)

Butler (2007), siguiendo este planteamiento, rechazará la lógica dual que separa los ámbitos de la naturaleza y la cultura y que interpreta la primera como pre-cultural y pasiva. El poder genera el sexo como identidad (que comprende dos sexos, mujeres y hombres, que se relacionan como opuestos y complementarios) para después enmascarar esta producción, presentarlo como anterior (esto es, natural y, por tanto, inamovible) y, finalmente, regular sobre él. En otras palabras, las normas de los regímenes heterosexuales y sexistas organizan los cuerpos en una coherencia ficticia que oculta su historicidad presentando el resultado como “verdad”, un hecho anterior a la cultura. Y el amor forma parte de esa “verdad” aportando una determinada configuración discursiva que organiza los sentimientos, el deseo, la sexualidad y el cuerpo. El pensamiento amoroso refuerza la construcción social de las mujeres como seres emocionales y, con ello, la socialización diferenciada, dicotómica y heterosexual de los sexos. Esto supone que no hay forma de cuestionar o desplazar el amor sin que comprometa de alguna manera ser mujer. Y viceversa (Esteban, 2011, p.152). Siguiendo la concepción performativa de la identidad propuesta por Butler, puede afirmarse que el amor hace “devenir mujeres”.

Si afirmamos la necesidad de negar el amor (es decir, cuestionarlo, descentrarlo, etc.), debe revisarse de forma específica los ámbitos culturales que configuran la experiencia amorosa en Occidente, entre los que se encuentra, además de la maternidad, los cuidados (Esteban, 2011, p.67). Ante el peligro de sentimentalizar y/o naturalizarlos, es importante visibilizar su dimensión política, esto es, evidenciar el sistema desigual de los cuidados. Sin negar los valores positivos del cuidar, es necesario también hacer una

crítica. La tendencia a hipertrofiar la dimensión emocional y afectiva de los cuidados es una de las cuestiones que hay que problematizar, ya que ese lenguaje afectivo, desde el que parece que lo emocional es la característica principal o definitoria de dicho trabajo, nos condena a seguir asociando este ámbito con “lo femenino” (Esteban, 2010, p.4)⁵⁴. Esto no significa negar la importancia de lo emocional y lo afectivo en los cuidados, ni tampoco no reconocer a las mujeres sus capacidades y conocimientos adquiridos en este ámbito, sino señalar las relaciones de poder presentes. Transformar este orden de los cuidados supone necesariamente una alteración del reparto del tiempo y la atención a los demás entre mujeres y hombres. En el orden patriarcal de los cuidados, las mujeres no obtienen de manera recíproca los cuidados que ellas realizan a los hombres. Se puede decir que en esta relación las mujeres “se donan” a sí mismas (Esteban, 2010, p.4).

La cuestión del amor, como la de los cuidados, la maternidad o cualquier otro ámbito feminizado, nos conduce a problematizar la configuración de la feminidad y, en consecuencia, la propia separación entre la esfera de lo público y lo privado. En el fondo de los debates sobre la estrategia feminista más adecuada subyacen visiones diferentes en torno a la cuestión de las políticas identitarias. Las diferentes posturas al respecto pueden resumirse, de forma muy simplificada, en tres.

Las pensadoras que se enmarcan en el “feminismo de la diferencia sexual” (Irigaray, 2007; Braidotti, 2004) mantienen una estrategia basada en la afirmación positiva de lo “femenino” en contraposición al falogocentrismo de la tradición occidental, un modelo de racionalidad que presenta como universal lo específico (lo masculino) y vela este hecho (y, como consecuencia, lo “femenino” es desvalorizado socialmente). Pero para algunas feministas, afirmar el valor de lo femenino, “lo-otro” de la razón occidental, refuerza la organización diferencial de los géneros por la cual las mujeres quedan relegadas en el genérico impuesto por el patriarcado (Oliva, 2009). En este caso, y siguiendo los principios de la Ilustración, se defiende que la política feminista debe consistir en defender un universalismo (Benhabib, 2006). Su estrategia se focaliza en

⁵⁴ En la cuestión de los cuidados y, en general, todas las tareas englobadas en el “trabajo doméstico” (mantener limpio y ordenado el hogar, hacer la compra, cocinar, etc.) tiene una gran relevancia la aparición del capitalismo industrial, cuya consolidación reforzó la separación entre la nueva esfera económica y la antigua economía doméstica. Un subproducto ideológico de esta transformación fue el advenimiento del “ama de casa”, una figura a través de la cual las mujeres eran vistas como las guardianas de la devaluada vida doméstica. A pesar de que este símbolo provenía de la burguesía y de las clases medias, la ideología decimonónica construyó un modelo universal de feminidad a partir de la madre y del ama de casa (Davis, 2005).

alcanzar la igualdad con los hombres, a poder ocupar los mismos lugares que ocupan ellos, de manera que el espacio que goza de reconocimiento social, el público, sea ocupado de forma igualitaria por mujeres y hombres. Por este motivo, son acusadas de mantener un concepto androcéntrico en el que lo masculino aparece como lugar al que aspirar. Sin el necesario reconocimiento de aquello que el pensamiento patriarcal ha relegado a la otredad, se corre el riesgo de reforzar esa misma lógica que identifica lo masculino con lo genuinamente racional y humano⁵⁵.

Otras feministas (Butler, en Braidotti, 2004; Wittig, 1992), aunque comparten la necesidad de reconocer la diferencia, denuncian el heterosexismo que subyace a los planteamientos que, a fin de afirmar el valor de lo femenino, refuerzan el sistema de género binario y una organización de heterosexualidad obligatoria. En esta línea, el trabajo de Butler denuncia el heterosexismo imperante en la teoría feminista a partir de una crítica a las políticas de la identidad. El trabajo de Judith Butler sobre la performatividad subversiva como medio para desestabilizar los roles de género fue acogida en el ámbito de los estudios *queer*. Para Butler, la identidad es una construcción discursiva inestable y es precisamente esta inestabilidad lo que abre paso a la posibilidad de nuevas significaciones y resignificaciones (Guerra Palmero, 1997, p.145). Que tenga lugar el acto de deconstrucción de la identidad, como de hecho sucede, probaría aquello que está en la base de la teoría *queer*: la contingencia de la identidad. La estrategia que sigue el activismo *queer* a partir de los análisis de Butler consistiría, por tanto, en derribar el sistema diferencial binario de género más que en una afirmación del valor de “lo femenino” (entendido como figura asignada a las mujeres).

En resumen, se trataría de diferentes marcos conceptuales con demandas y/o prioridades diferentes: el que reclama un universalismo “verdadero” (exigir a la Ilustración ser realmente lo que proclama), el que rechaza toda posibilidad de universalismo sin borrar la diferencia y que exige reconocer el valor de la misma (en este caso, lo “femenino”) y aquel que, rechazando también los planteamientos universalistas, denuncia el heterosexismo presente en la misma diferenciación binaria de género y defiende la desestabilización de las identidades como estrategia.

⁵⁵ Para un mayor acercamiento a la cuestión de la igualdad y la diferencia en el feminismo ver: Fraser, Nancy (1997) *Justice interruptus: critical reflections on the "postsocialist" condition*. Londres, Routledge.

Estas corrientes o posturas comprenden, en realidad, una problemática mucho más compleja. El objetivo aquí es comprender brevemente la cuestión identitaria que subyace a los debates en torno a la estrategia feminista, ya que, en relación con el amor, se encuentra también, a menudo, un debate sobre el sujeto político del feminismo. Las diferentes posturas responden a diferentes necesidades y contextos, por lo que es conveniente situar el problema y observar de qué situación parten las diversas demandas en el movimiento feminista y no tratar de establecer una jerarquía entre ellas por su poder explicativo, ya que eso implicaría reconocer una mayor importancia o urgencia a un cambio social sobre los demás (Velasco Lázaro, 2018, p.72).

Por una parte, es lógico que para muchas mujeres que han vivido o viven la imposición de la maternidad, del amor o de cuidar vean en la reivindicación del valor de lo “femenino” un reforzamiento del discurso que las oprime. En estas cuestiones hay, a menudo, una diferencia generacional: las mujeres que han luchado por llegar al ámbito público y alcanzar una presencia paritaria tienen una experiencia diferente de las más jóvenes. A estas no se les ha impuesto, al menos no de una forma tan evidente como a generaciones anteriores, la maternidad o una vida en pareja, han crecido aprendiendo que hay otros modelos diferentes de familia y que deben buscar su autonomía económica y personal. Y ahora ven que, debido a la precariedad y la imposición del éxito profesional y de la maximización de la productividad, no pueden, aunque quieran, ser madres o llevar una vida en pareja (o mantener otro tipo de relaciones afectivas que requieran una dedicación de tiempo considerable). En este contexto, aquello que pertenece al ámbito de lo privado (como el amor o los cuidados) no es que se vea devaluado, que lo es, sino que resulta imposible tenerlo. Y esto sucede a pesar de que el discurso de amor y su imperativo social sigue presente. El individuo sin pareja, en especial las mujeres, es percibido como carencial y, sin embargo, no hay tiempo para el amor. Ante esta situación, es razonable reclamar el valor de la vida afectiva, del amor, la maternidad o de los cuidados.

Podría sostenerse que negando el amor se renuncia a una afirmación positiva de los valores femeninos y se comparte la visión androcéntrica del mundo. Por otra parte, podría parecer que afirmándolo se mantiene un orden patriarcal de dualismos que mantiene a las mujeres en el ámbito de lo privado, de lo emocional. No se trata, de nuevo, de negar la importancia del amor, sino de revisarlo, descentrarlo y mantener siempre una actitud crítica. Es importante llevar a cabo una labor de redistribución de la riqueza

material y simbólica y, con ello, una deconstrucción de los modelos hegemónicos de masculinidad y la feminidad. Subvertir la identidad que construye el discurso amoroso a través de nuevas significaciones que desestabilicen el orden identitario y jerárquico de género y de los diferentes tipos de relaciones afectivas. Si, como se señaló, lo que caracteriza cada forma de relación amorosa es la combinación y la importancia que otorgamos a elementos como el erotismo o la intimidad (entre otros); entonces, mediante la proliferación de diferentes prácticas afectivas que desplacen la clasificación normativa de esos elementos⁵⁶, puede llevarse a cabo un desbarajuste de ese orden: producir una confusión que altere las prácticas hegemónicas de afecto y apoyo mutuo. Esta tarea, tal y como señala Esteban, nos obliga a repensar las relaciones afectivas:

Planificar una estrategia teórico-práctica que integre la crítica enérgica de los componentes del cuarteto familia / matrimonio / monogamia / convivencia, así como la deconstrucción del amor, el deseo, la sexualidad, la intimidad, y la refundamentación de los conceptos de reciprocidad, reconocimiento y redistribución, tiene que ir complementado con un desarrollo teórico específico e interdisciplinar alternativo del vínculo. Y pensar en el vínculo nos conduciría de nuevo a reflexionar sobre el amor, la amistad. (Esteban, 2011, p.191)

Se trataría de realizar un cuestionamiento del amor que implique una crítica sin fisuras al sistema de género basado en la desigualdad entre mujeres y hombres, así como al régimen de heterosexualidad obligatoria y que cuestione la centralidad de la pareja y la

⁵⁶ Se hace referencia a prácticas que supongan una distribución diferente de la normativa o convencional en cuanto a la crianza, la intimidad compartida o la convivencia en las relaciones, como podría ser vivir con amigos/as de manera duradera (y no como una etapa anterior a la madurez y, por tanto, limitada) o compartir crianza de forma colectiva, a su vez, parejas que mantienen de forma abierta y simultáneamente otras relaciones románticas... Las posibilidades son numerosas, tanto como relaciones afectivas hay. El que sean consideradas no normativas depende evidentemente de un contexto y una interpretación específica. Relaciones no normativas, en este sentido, hay muchas. La realidad es que muchas personas viven de forma no convencional, lo que no significa que la configuración discursiva, los modelos normativos y las prácticas de legitimidad se hayan desplazado a la misma velocidad que las prácticas que llevan a cabo las personas. Otra cuestión a tratar es si la disolución de los lazos familiares tal y como mantenían generaciones anteriores ha sido sustituido por otros vínculos o si, por el contrario, solo hay, más probablemente, un mayor grado de aislamiento como alternativa.

insolidaridad que promueve hacia los demás. Una crítica que proponga como alternativa construir redes en lugar de un orden vertical⁵⁷.

3.4 Conclusión

Las primeras conclusiones que pueden sacarse respecto al orden del amor en relación a lo expuesto hasta el momento son:

- a) En la Edad Media aparece en Occidente un discurso sobre el amor pasional que produce en el imaginario un ideal romántico de trascendencia. Si bien el amor-pasión entra en contradicción con el matrimonio, en los últimos siglos tiene lugar un vínculo entre el matrimonio y el amor, incorporando en el ideal la pasión como elemento clave junto con el compromiso y la intimidad. Como consecuencia, el ámbito familiar se sentimentaliza.
- b) La tensión entre el compromiso perdurable y la pasión, aunque pudiera ser motivo de infidelidades y divorcios, no supone una crisis del matrimonio o la institución de la pareja puesto que el divorcio o la ruptura sigue percibiéndose como un fracaso y se continúa aspirando a una pareja duradera.
- c) El amor constituye un dispositivo de poder que implica configuraciones discursivas, normas sociales, instituciones, enunciados científicos y proposiciones morales y filosóficas, mecanismos de dominación y modos de sujeción que refuerzan una forma de pensamiento basado en dualismos patriarcales (cuerpo/mente, emoción, razón, naturaleza/cultura, privado/público, mujer/hombre, objeto/sujeto, etc.) y, en consecuencia, fortalece también la socialización diferenciada de mujeres y hombres.
- d) El pensamiento amoroso, cuyo símbolo principal es el amor romántico, produce de manera especial la subjetividad femenina, generando en las mujeres la imposición o un deseo de entrega que entra en tensión con su proceso de individuación y su autonomía.

⁵⁷ Más adelante me pararé en las diferentes propuestas frente a este orden desde los activismos feministas y *queer*, donde el concepto de *amistad* cobra especial relevancia.

- e) Siguiendo un concepto de la identidad en el sentido que plantea Butler, se puede sostener que negar el amor, esto es, revisar, descentrar o cuestionar, implica desestabilizar las identidades de género. En otras palabras, “no devenir mujer”.
- f) En la cultura occidental se da un orden identitario de las relaciones establecido mediante una organización y regulación que combina y jerarquiza elementos como el erotismo, el compromiso o la intimidad.
- g) Este orden fomenta el individualismo al promover la pareja como núcleo en el que se concentra la solidaridad y la intimidad, unidad que solo es ampliada con la incorporación de hijos/as (familia nuclear). Se establece, así, una relación entre el amor de pareja y otras formas de amor como el amor maternal —que también juega un papel clave en la socialización de las mujeres— o el filo-parental.
- h) El amor de pareja entra en conflicto con otras formas de relacionarse afectivamente. La amistad, en concreto, puede aparecer como un tipo de vínculo que ofrece una vía de escape a la frustración que genera a algunas mujeres la ausencia de reciprocidad en una relación heterosexual.

Tal y como vimos en el primer capítulo, la institución del matrimonio configura un orden social de desigualdad entre hombres y mujeres y heterosexualidad obligatoria. Lejos de no tener relevancia en la actualidad, el parentesco seguiría constituyendo un espacio clave de producción de identidad de género, a pesar de haber sido reducida la importancia de su papel en lo que respecta a la organización de la sexualidad (dispositivos sociales como la psiquiatría o las escuelas ocuparían ahora un lugar de gran relevancia en su lugar). La familia y, en concreto, el amor romántico constituye un dispositivo que genera una forma de subordinación para las mujeres, lo que a su vez se entreteje con un régimen de heterosexualidad obligatoria. La oposición al modelo familiar y amoroso dominante desde posiciones marginales de la sexualidad ofrece una crítica y alternativa que enriquece, a su vez (y viceversa), la crítica feminista al amor romántico y al modelo patriarcal de parentesco.

CAPÍTULO 4: LA NORMA HETEROSEXUAL EN EL PARENTESCO.

4.1 Introducción: una época para la revolución sexual

A finales de la década de 1960 y principios de la siguiente se vivía un clima de agitación política en EEUU que resultó especialmente fructífero para diferentes movimientos sociales; entre ellos, los movimientos de liberación homosexual y feminista⁵⁸. El feminismo radical, conformado por mujeres que habían militado en distintos grupos alrededor de la denominada Nueva Izquierda, constituyó uno de los movimientos sociales sin el que no se podría entender el utopismo de aquella época. Las feministas radicales denunciaron el sistema sexual que oprime a las mujeres determinando de forma estructural la vida social y personal⁵⁹. Por ello, consideraban que no bastaba con reformar el sistema de forma parcial, sino cambiarlo totalmente a través de la revolución política (Perona, 2007, p.633). La heterosexualidad, el amor o la familia eran instituciones sociales que analizaron como parte de la estructura social que oprime a las mujeres.

Siendo la liberación sexual un objetivo clave de los movimientos homosexual y feminista, muchos de los logros de ambos colectivos repercutían positivamente en el otro. Así, por ejemplo, los derechos reproductivos de las mujeres, y, en concreto, la aparición de la píldora, que desvincula el sexo y la reproducción, desmantelaba el argumento homófobo de considerar la homosexualidad antinatural por tratarse de prácticas sexuales que no conducían a la reproducción (Bronski, 2011, p.207). Asimismo, el movimiento de lesbianas, gais, transexuales y travestis cuestionó el imperativo social por el cual determinadas expresiones de género se vinculan necesariamente a un tipo de diferencia sexual anatómica. Ambos movimientos mantienen el carácter social y cultural de los patrones de comportamiento considerados “femeninos” o “masculinos”, esto es, una

⁵⁸ Otras luchas sociales también vivieron años de especial efervescencia política: en respuesta a la Guerra de Vietnam (1955-1975) tuvo lugar el movimiento antibélico más importante del país (Zinn, 1999), así como movimientos por los derechos civiles, migrantes y grupos de trabajadores y trabajadoras (Bronski, 2011).

⁵⁹ Destacan las obras *Política sexual* de Kate Millett (1969) y *La dialéctica del sexo* de Shulamith Firestone (1973). Para profundizar sobre el feminismo radical, consultar: Echols (1989) *Daring to be bad. Radical Feminism in America (1967-1975)*. Minneapolis, Londres: University of Minnesota Press.

asimilación social por parte del individuo; en lugar de una derivación natural de la diferencia sexual (Lamas, 1999, p.147) tal y como la tradición patriarcal mantiene⁶⁰.

La radicalidad de diferentes colectivos o agrupaciones por la liberación homosexual debe situarse en el contexto de agitación política que se vivía entonces para comprenderse adecuadamente. A partir de la conocida revuelta del 28 de junio de 1969 en el bar Stonewall Inn, tras un ataque policial, el activismo cambió radicalmente su retórica. Hasta ese momento la única organización política LGTB que existía en Nueva York era *Mattachine*, cuyos miembros trabajaron con la policía el mismo día 28 de junio para parar posibles protestas (Bronski, 2011, p.210). Quienes no estaban de acuerdo con esta línea política se marcharon de la organización y formaron el Frente de Liberación Homosexual (FLH), asumiendo un discurso más radical. La falta de estructuras en el FLH, la variedad de ideas y su vinculación con el anarquismo más que con las izquierdas fueron un indicativo de la agitación intelectual, política y social de entonces (Bronski, 2011).

En ese mismo año, el movimiento feminista vivía también un momento de especial efervescencia política: se propagaron las asambleas de mujeres en las universidades de California y los piquetes frente a edificios institucionales. La revuelta fue absorbida por el NOW (National Organization of Women), agrupación creada por Betty Friedan en 1966 que abogaba por la igualdad legal entre hombres y mujeres. Este objetivo parecía desdibujar las demandas de las minorías sexuales y políticas en el NOW, lo que tuvo como consecuencia que en 1970 tuviera lugar la primera ruptura del feminismo al crearse el grupo “Lavander Menace” (la amenaza violeta); constituyendo lo que se denominó “lesbianismo radical” (Preciado, en Hocquenghem, 2009, p.143).

En Europa también se vivieron momentos de efervescencia política. En mayo de 1968, las calles del barrio latino de París fueron ocupadas por estudiantes siguiendo una consigna: prohibido prohibir. Huelgas obreras siguieron el camino de aquella revuelta. Poco después, mujeres, lesbianas, transexuales y travestis se organizarán de forma autónoma tras el rechazo de la izquierda a incorporar sus demandas. Tras una modesta acción feminista el 26 de agosto de 1970 en la que denunciaron, al estilo de las acciones

⁶⁰ No obstante, son diversos los usos que los feminismos hacen de las categorías “sexo” y “género”, siendo aún una cuestión en la actualidad de debate. Para más información véase Burgos, Elvira (2005) Conflicto de paradigmas: “género” y “diferencia sexual”, en *Debate sobre las antropologías*. *Thémata*, 35, pp. 713-720

de teatro de guerrilla, la invisibilidad histórica de las mujeres (portaban una pancarta con el lema: “Hay alguien todavía más desconocido que el soldado desconocido: su mujer”, denunciando la dominación masculina en la producción de la historia), se constituyó el Movimiento de Liberación de Mujeres (p.142). Al año siguiente surgirá, en torno a activistas como Guy Hocquenghem o René Schérer, el Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR) y, en el Estado español, aún bajo la dictadura franquista, el grupo clandestino Movimiento Español de Liberación Homosexual (MELH). En 1972 aparecen las Gouines Rouges (bolleras rojas) en respuesta al machismo de los movimientos de izquierda, incluido el FHAR. La existencia lesbiana se encontraba, pues, “en el no-lugar que dibujan la lesbofobia del movimiento feminista y la misoginia del movimiento homosexual” (p.146). Empezaba de esta forma un proceso de fragmentación y desplazamiento que cuestionaba la afirmación de un único sujeto feminista, así como de un único sujeto homosexual. Un proceso similar se dio en los movimientos feministas y homosexuales de EEUU que dará lugar en la década de 1980 a los movimientos queer.

Los movimientos sociales que aparecieron entre los años sesenta y setenta anunciaban el fin de un sistema político y económico que, sin embargo, resultó ser más resistente y perdurable de lo esperado. No obstante, sus luchas no quedaron en el olvido: cambiaron la forma de entender el poder, las relaciones económicas, políticas y personales (el lema característico de la segunda ola en el feminismo “lo personal es político” acababa con la dicotomía patriarcal público/privado).

Esta radicalidad política se manifestó también en el trabajo de pensadoras y pensadores, siendo la influencia del activismo y la producción teórica mutua. Se sitúan en este contexto relevantes obras como *El deseo homosexual* de Guy Hocquenghem (1972); *Tráfico de mujeres* de Gayle Rubin (1975); *Elementos de crítica homosexual* de Mario Mieli (1977) o los trabajos teóricos de Monique Wittig escritos entre 1976 y 1990 y recogidos en *El pensamiento heterosexual* (1992). Estos autores y autoras tendrán en común su apelación por la liberación a través del derrocamiento del sistema de parentesco heterocentrado. Son considerados como las conceptualizaciones que anticiparon los estudios queer por compartir el uso de la injuria como eje de enunciación, su crítica a la normatividad heterosexual y a las dicotomías hombre/mujer y heterosexual/homosexual, así como la realización de una teoría de la opresión que incluye los ejes de la raza, clase, edad, etc. Tanto las obras mencionadas como, en general, la filosofía postestructuralista

tienen una relación de influencia mutua con los movimientos sociales expuestos, no pudiéndose distinguir causa y efecto entre teoría y práctica. El trabajo de estos/as escritores/as serán recogidos por el activismo y, a su vez, la teoría postestructuralista es resultado del impacto que tuvieron en las disciplinas tradicionales las retóricas de la diferencia, el análisis de la opresión y la resistencia a la norma (Preciado, en Hocquenghem, 2009, p.150-151).

El deseo homosexual de Guy Hocquenghem fue un texto pionero y de gran relevancia en la crítica al modelo heterocentrado del sistema de parentesco. Arremetiendo contra la teoría psicoanalítica que elabora uno de los grandes mitos de la heterosexualidad al tratar de presentar la escena edípica como fundamento necesario de la cultura, el autor analizará con detalle las “castradoras” consecuencias de ese orden social. Entre ellas, la privación del ano, un órgano ejemplar para la “des-edipización” de la cultura, el derrocamiento del parentesco heteropatriarcal y sus rígidas instituciones de relación y filiación, así como de producción de los géneros. Su obra anuncia un futuro en el que el falocentrismo edípico da paso a una liberación anal.

4.2 La utopía anal de Hocquenghem

Guy Hocquenghem, reconocido como una figura clave del movimiento homosexual francés, participó en las revueltas en mayo del 68, lo que le llevó a acercarse al Partido Comunista francés (del que sería más tarde expulsado por su homosexualidad). Fue el primer varón miembro del FHAR y el primer francés en salir públicamente del armario en *Le Nouvel Observateur*. Hocquenghem tenía veinticuatro años cuando publicó *El deseo homosexual*, un texto que constituye una mordaz reapropiación de su alteridad. El autor se enfrenta al modelo de deseo sexual en Occidente señalando sus mutiladoras consecuencias. No trata de definir qué es la homosexualidad, como tradicionalmente ha hecho el pensamiento heterosexual con su alteridad, sino de descifrar el funcionamiento del sistema social que sublima la homosexualidad. Para Hocquenghem (2009) no existe, propiamente hablando, un deseo homosexual ni un deseo heterosexual, sino un “flujo ininterrumpido y polívoco” del deseo que solo al ser recortado posteriormente produce ambas formas (p.22). Al sistema que realiza este recorte lo denomina “capitalismo” (el mismo que Wittig denominará “heterosexualidad”). Se trata de un sistema que,

estableciendo límites artificialmente en todos los aspectos del continuum del mundo viviente, “fabrica lo homosexual como produce lo proletario” (p.23).

Hocquenghem arremete contra la cultura falocéntrica, la cual es generada a través de los mecanismos del drama patriarcal edípico y reproducida en las jerarquías sociales del sistema capitalista:

La sociedad es falocrática, pues el conjunto de las relaciones sexuales está construido sobre el modo jerárquico en el que se manifiesta la trascendencia del gran significante. El maestro, el general, el jefe de oficina, son el padre-falo porque todo está organizado sobre ese modo piramidal en el que el significante edípico distribuye los niveles y las identificaciones. El cuerpo está centrado en torno al falo como la sociedad en torno al jefe; aquellos que carecen de ello y aquellos que obedecen pertenecen también al reino del falo: tal es el triunfo de Edipo. (p.72)

El complejo de Edipo es el mecanismo social a partir del cual se controla el deseo y se interioriza la institución familiar. La ley del Falo, o del Padre, impone la sumisión a la sociedad heterosexual. Esa organización social es un orden familiar y capitalista que parte del triángulo Padre-Madre-niño y cuya ley se impone sobre el resto de las relaciones sociales. Esta ley produce los géneros y hace prevalecer lo masculino. En la sociedad heterosexual, la homosexualidad cumple un papel en la socialización, pero no en la práctica (sexualizada), sino sublimada. Si se reprime, hay socialización. La maquinaria del Edipo no supone únicamente una norma social que prohíbe al niño las relaciones sexuales con su madre con la promesa de que su espera será compensada con el falo que le otorgará su padre y que le permitirá tener otras mujeres, sino también con la prohibición de su deseo homosexual hacia el padre. Solo así tiene lugar la socialización.

Según Hocquenghem, este sistema produce una sociedad basada en la competencia y los celos: todo se organiza en torno a la posesión del falo y el miedo a perderlo (p.80). Para salir de este “sistema de celos-competencia”, el reino del Falo, reivindica una organización social en torno al ano. “Si el falo es esencialmente social, el ano es esencialmente privado” (p.72). Hocquenghem, siguiendo la tesis de Deleuze y Guattari (1998), afirma que el ano es un órgano expulsado del campo social, siendo la

sublimación su único lugar posible. “Para que haya trascendencia del falo, (organización de la sociedad en torno al gran significante), es necesario que el ano sea privatizado en personas individualizadas y edipizadas” (Hocquenghem, 2009, p.72). Se construye así la persona privada “del ano” y la persona pública “del falo”, separación en la que se sostiene el sistema capitalista: se constituye el individuo que es el que poseerá el dinero personalmente (que, a su vez, circulará entre otros individuos). Es una separación, además, patriarcal, al separar lo masculino (público) y lo femenino (privado). Así, el falo que tienen los hombres les asegura un papel social, teniendo que dejar el ano en su vida más privada. Hocquenghem mantiene, en el sentido psicoanalítico del término “anal”, que “hay tanta más analidad social cuanto menos uso deseoso del ano” (p.73) y, por tanto, la homosexualidad practicada, no sublimada, deshace esa socialización falocéntrica-edípica. Puesto que el falo aporta identidad, el uso deseoso del ano en los hombres implica una pérdida de identidad. Hocquenghem sostendrá que los homosexuales comparten con las mujeres una identidad confusa. El ano no distingue géneros y, por ello, ve en el uso deseoso del mismo un enorme potencial político para dismantelar el sistema heteropatriarcal que subyace a todas las jerarquías sociales de la sociedad capitalista:

Toda la homosexualidad tiene que ver con el erotismo anal, sean cuales sean las diferenciaciones y las reterritorializaciones perversas a las que se ven sometidas luego por Edipo. Y el ano no es el sustituto de la vagina: las mujeres disfrutan de éste tanto como los hombres. La función significante-discerniente del falo se consigue aquí, en el momento en el que el ano-órgano se separa de la privatización que le es impuesta para entrar en la carrera del deseo. Reinvertir colectiva y libidinalmente el ano es debilitar tanto el gran significante fálico que nos domina a diario, en las pequeñas jerarquías familiares, como en las grandes jerarquías sociales. La operación deseante menos aceptable, porque es la más fuertemente desublimante, es la que se dirige al ano. (p.80)

Por liberar al ano de su privatización, la homosexualidad practicada (sexualizada) desafía el sistema falocrático de rivalidad. No obstante, Hocquenghem era consciente de que en las relaciones amorosas entre hombres también aparecen las relaciones de celos y rivalidad. De lo que se trata, entonces, es de liberar al deseo homosexual del imaginario

fálico para destruir el sistema capitalista de competición y rivalidad. Hocquenghem mantiene que el deseo es primitivamente polívoco, no exclusivo. Es el Edipo el que, posteriormente, establece las barreras para controlarlo, dictando las normas para la socialización heterosexual y androcéntrica: se privatiza el ano, se reprime la homosexualidad y se devalúa lo femenino, instaurando un contrato social de subordinación de las mujeres a los hombres. Así, la maquinaria social del Edipo reproduce de generación en generación estas jerarquías sociales. Para el niño, ser papá implica “transmitir Edipo a sus sucesores como el testigo de la civilización, ocupar un gran lugar en la gran filiación de la humanidad” (Hocquenghem, 2009, p.84). En el artículo “La novela familiar de los neuróticos”, Freud (1992 [1909]) indica que hay una clase de neuróticos que han fracasado en esta tarea, los cuales deben ser conscientes de su fracaso para que la importancia social de esta tarea no se vea debilitada. El homosexual, señala Hocquenghem (2009), es el fin de un proceso que se detiene en él, fijado neuróticamente a la madre o al padre, un “degenerado” puesto que no engendra. Se trata de una temporalidad hacia el pasado, una sexualidad inútil. En la temporalidad necesaria para la sucesión entre padre e hijos, entre el estadio anal y la genitalidad plena, la homosexualidad recuerda un pasado siempre amenazador (p.84-85). En la cultura edípica, la homosexualidad es concebida desde el punto de vista psicoanalítico como una regresión. Si la reproducción heterosexual está basada en una sucesión jerárquica bajo el mandato de la ley del Falo (o Padre), la “producción homosexual” es horizontal. Hocquenghem ve en esta práctica un potencial político para dismantelar la sociedad heterosexual-individualista del Falo:

Los deseos que se refieren al ano, estrechamente ligados al deseo homosexual, constituyen lo que llamaremos un modo grupal de relaciones por oposición al modo social habitual. El ano sufre el movimiento de la privatización; la publicitación o, para ser más exacto, la grupalización deseosa del ano, provoca a la vez el derrumbamiento de la jerarquía fálica sublimadora y la destrucción del “double-blind” individuo-sociedad (p.88)

Continúa más adelante:

En última instancia, cuando el ano encuentra de nuevo su función deseante, cuando las conexiones de órganos se hacen sin ley ni regla, el grupo goza en una suerte de relación inmediata de la que desaparece la sacrosanta diferencia entre lo público y lo privado, entre lo individual y lo social. (p.88)

El ano puede ser considerado, por tanto, un órgano post-identitario que escapa a la lógica dicotómica del pensamiento heterosexual: desvanece la diferencia entre lo público y lo privado, lo masculino y lo femenino. De espaldas, sin la identificación del rostro y solo con la referencia del ano, no se puede distinguir si se trata de un hombre o una mujer. El ano rompe con las jerarquías sociales propias del ordenamiento patriarcal y abre diferentes posibilidades respecto a las identificaciones de género. En un comentario sobre la obra de Hocquenghem, Preciado destaca al ano como una cavidad orgásmica y músculo receptor no reproductivo que, compartido por todos y todas, se sitúa en el horizonte de una democracia post-humana. El ano es el órgano que “feminiza” a los hombres y que descentra la penetración. Incluso castrado, el ano disuelve la fronteras entre hetero y homosexual, activos y pasivos, penetradores y penetrados y, por tanto, las diferencias de sexo, género y sexualidad (Preciado, en Hocquenghem, 2009, p.171). El ano, órgano históricamente relegado a la privacidad, vinculado a los deshechos, lo sucio, lo no reproductivo y no extraíble de plusvalía, es abyecto. Aunque es posible imaginar estrategias del capital para reterritorializar el placer anal, tendrían que estar dispuestas a ser transformadas en excrementos, deshechos, suciedad...en aquello que repugna a la norma social (p.172). Por ello, el uso deseoso del ano implica un desplazamiento, una deconstrucción de los valores fálicos: descentrar la penetración del pene en la sexualidad en un viraje hacia la receptividad del ano. No se trata de sustituir el falo por el ano, sino de hacer un uso estratégico del último. Preciado señala que la utopía anal que anunció Hocquenghem comienza por el ano, pero no se queda ahí, sino que da comienzo a un proceso de desterritorialización del cuerpo heterosexual. Esta revolución anal consiste en

[...] poner en marcha un proceso de desjerarquización y descentralización que haría de cualquier otro órgano, orificio o poro, un posible biopuerto anal. Se despliegan así un conjunto de prácticas irreductibles a la identidad masculina/femenina, homo/hetero: lavativa, dilatación, lubricación, penetración

con la lengua, con el puño o con dildo...Frente a la máquina heterosexual se alza la máquina anal. (p.171-172)

A través de una redistribución pública de los placeres, la colectivización del ano y la conexión no jerárquica de los órganos anuncia Hocquenghem (2009) un “comunismo sexual” (p.88). Hocquenghem ve en los encuentros sexuales entre gais la oportunidad para colectivizar las relaciones amorosas y dejar atrás la moral edípica:

El encuentro homosexual no se hace en el interior confinado de lo privado, sino al aire libre, fuera, en los bosques y en las playas. [...] Que el sistema homosexual de los ligues, infinitamente más directo y menos culpabilizado que el sistema complejo de los «amores civilizados» (por retomar el término de Fourier), se quite de encima el manto moral edípico detrás del cual se le obliga a esconderse, y veremos hasta qué punto su dispersión maquinal corresponde al modo mismo de existencia del deseo. (p.110)

Hocquenghem hace referencia a las prácticas de sexo anónimo entre gais (“cruising”) como oportunidad para abrir un nuevo horizonte para relaciones más libres que rompan la barrera entre lo público y lo privado. No obstante, aunque más adelante se abordará esta cuestión con más detenimiento, es importante destacar que estos espacios de sexo público están vetados para las mujeres, es decir, para los cuerpos que en una sociedad patriarcal son leídos como violables. La amenaza que viven las mujeres en las calles en el contexto de una cultura de la violación hace que sea difícilmente imaginable un espacio abierto, público, oscuro y seguro al que las mujeres puedan acudir individualmente para tener sexo con otras mujeres. Eso es un privilegio de los hombres. Las lesbianas, por lo general, necesitan espacios privados, con la seguridad que otorga el tener control sobre quién entra y quién no, para poder tener acceso a algo parecido al sexo libre y anónimo del que habla Hocquenghem.

Aunque esta experiencia del sexo colectivo al que alude el autor solo sea aplicable a los hombres, supone hacer público lo que estaba encerrado en el armario de la privacidad: el uso deseoso del ano de los hombres, las relaciones no-monógamas y, en general, la propia sexualidad. Existiendo los “hombres” y las “mujeres”, no por una

diferencia de carácter esencial y anterior a la cultura, sino en una relación socialmente construida de complementariedad entre ambas categorías (una lógica heterosexual en la que, además, se da una relación de subordinación de las mujeres a los hombres), tal y como señaló Wittig (1992); la deconstrucción o eliminación de la clase de los “hombres” implica un desplazamiento que supone también la deconstrucción o eliminación de la clase de las “mujeres”, y viceversa. En este sentido, la propuesta política de Hocquenghem de borrar las identificaciones de género y sexualidad resulta liberador para todos y todas, siendo el uso público y colectivo del erotismo anal un arma para desterritorializar el cuerpo heterosexual y liberar la homosexualidad sublimada por la edipalización. Hocquenghem busca, en definitiva, la liberación del Eros que ha sido encadenado mediante la crisis edípica. Esta aspiración a dejar atrás la normatividad heterosexual y liberar al sujeto de sus cadenas se encuentra en el movimiento LGTB y en los/as autores/as posteriores que recogieron las revolucionarias ideas de Hocquenghem. Son especialmente destacables las aportaciones de Mario Mieli, activista LGTB italiano y autor de *Elementos de crítica homosexual*, publicada por primera vez en 1977. Como Hocquenghem, Mieli ve en la experiencia homosexual la oportunidad para liberar al deseo de la mutiladora cultura edípica (“educastración”), así como en el uso deseoso del ano. Reivindica las nuevas formas de “amor” y “amistad” que pueden tener lugar a través del reconocimiento y de la conciliación con nuestro “hermafroditismo psíquico” originario, lo que denomina como “transexualidad profunda”. Con el mismo fin de acabar con el sistema hetero-capitalista, Mieli ahondará en las reflexiones que traía Hocquenghem en *El deseo homosexual* para describir las características de esa comunidad humana que imagina liberada, amando y amándose de otra manera hasta ahora desconocida. Y, para ello, añade entre las prácticas potencialmente liberadoras, en los apartados más radicales de su trabajo, todos los deseos considerados “perversos”.

4.3 Desencadenar a Eros: Mario Mieli y la nueva forma de amar

Mieli (1979) identifica en cada individuo, basándose en las reflexiones de Freud, una disposición erótica dirigida a personas del mismo sexo, lo que es resultado de una pluralidad de tendencias del Eros presente de forma originaria en el sujeto. Ese hermafroditismo psíquico o transexualidad (“bisexualidad” o “perversidad polimorfa”,

usando la terminología psicoanalítica) es mutilado por la sociedad monosexual (heterosexual) represiva. Según Mieli, interiorizamos la Norma heterosexual a través de la “educastración”, cuyo primer escenario tiene lugar, tal y como identificaron las autoras y autores anteriormente citados, en la crisis edípica. Esa mutilación implica la negación del componente femenino en los hombres, transformando su libido homosexual en libido narcisista. Las mujeres, por tanto, representan aquello que los hombres han negado de sí mismos, la alteridad. Por ello, Mieli consideraba que sería los movimientos por la liberación de las mujeres y del homoerotismo los que nos pueden conducir a un paraíso donde el Eros esté liberado (p.186).

Según el autor, la liberación del homoerotismo cambiaría nuestra manera de entender las relaciones afectivas, el amor y la amistad. La forma en la que viven la amistad las personas del mismo sexo es resultado (y refleja) la represión del homoerotismo. Sigue las reflexiones de Freud cuando afirma que esta represión no implica que ese deseo desaparezca, sino que es desviado del fin sexual hacia otros diferentes:

Tras alcanzar la elección de objeto heterosexual, las aspiraciones homosexuales no son —como se podría pensar— canceladas ni puestas en suspenso, sino meramente esforzadas a apartarse de la meta sexual y conducidas a nuevas aplicaciones. Se conjugan entonces con sectores de las pulsiones yoicas para constituir con ellas, como componentes «apuntalados», las pulsiones sociales, y gestan así la contribución del erotismo a la amistad, la camaradería, el sentido comunitario y el amor universal por la humanidad. (Freud, 1992 [1911], p.57)

En los vínculos de amistad que establecen los “machos”, señala Mieli (1979), hay un deseo homosexual profundo que se oculta: en grupos, bares, equipos, en la masturbación colectiva de chicos adolescentes o cuando se llaman “¡maricón!”. El autor critica la hipocresía de estas formas de homosociabilidad masculina por la negación del deseo homosexual que oculta, el rechazo de la feminidad que se encuentra en los hombres y la opresión de estos sobre las mujeres:

El compañerismo masculino es la grotesca puesta en escena de una homosexualidad paralizada y agriada que se capta, en negativo, detrás de la

negación de la mujer de la cual se habla falocráticamente, sin consideración auténtica, reduciéndola a agujero, o sea a lo que no es. Aquí y siempre, la represión del homoerotismo va ligada a la opresión de la mujer por parte del macho. El deseo homosexual negado aflora a través de la negación de la mujer: en boca de los machos la mujer se convierte totalmente en algo ajeno a sí misma, se convierte en mujer-para-el-hombre, fetiche-cartero entre hombres, el go-between alienado entre machos cuya única y constante preocupación es la afirmación reiterada de una virilidad fetichista, prepotente, individualista-compañerista negativa. (p.157)

La homosexualidad latente, reprimida pero que nunca desaparece, produce una heterosexualidad frágil que necesita constantemente ser reafirmada. Según Mieli, la amistad entre hombres heterosexuales, en esta situación de negación obsesiva del homoerotismo, nunca puede ser real: “está basada en un desconocimiento y en la mutua complicidad (anti)-homosexual (o sea, en la mutua complicidad homosexual, en la homosexualidad alienada)” (p.158). Se trata de una amistad que finge ser otra cosa, que niega su propio fundamento, un deseo profundo. Por ello, Mieli considera que la liberación del homoerotismo no supone únicamente acabar con la dialéctica entre comportamientos sexuales, sino superar también las formas actuales de amistad entre personas del mismo sexo: “Si la homosexualidad aparece, un cierto tipo de «amistad» debe derribarse necesariamente para dejar lugar a nuevas relaciones eróticas y afectivas francas” (p.158).

Mieli ve en el reconocimiento del homoerotismo el camino para acabar con la actual dialéctica entre los sexos y entre los comportamientos sexuales y poder construir una sociedad nueva en la que las relaciones afectivas sean honestas. El autor ve en el estilo de vida o las prácticas de gays y lesbianas la posibilidad de reconocer el homoerotismo y desencadenar el Eros a nivel colectivo, incluyendo las relaciones entre las mujeres y los hombres. De hecho, identifica en la amistad entre hombres gays y mujeres un vínculo ya existente al margen de la normatividad heterosexual:

Pero no está dicho que las relaciones eróticas de los gay con las mujeres deban ser «normales» y, por tanto, heterosexuales en el sentido más o menos tradicional. Nuestras relaciones con las mujeres pueden ser perfectamente (y en

parte ya lo son) gay, muy poco hetero, para nada straight. La revolución (también) viene por nuevos encuentros (pro)positivos entre personas de diverso sexo, por la creación de amistades gay entre mujeres y hombres. Entre mujeres y mariquitas se inventa otro modo de hacer el amor que, pese a las diferencias histórico-biológicas entre los sexos y las contradicciones inherentes al poder ligadas a ellas, se sitúa tendencial e intencionalmente como nueva forma de placer y de conocimiento intersubjetivos: la mujer y el hombre gay pueden amarse al margen de los esquemas comunes de la pareja heterosexual del macho y de la hembra (p.264-265).

No se trata aquí de un optimismo ingenuo en el que gays y mujeres se relacionan en igualdad, solo por el hecho de que los primeros no sean heterosexuales. Mieli, consciente de las actitudes machistas que los gays a menudo reproducen, simplemente resalta, en lo que respecta a la vivencia sexual, que estos no tratan a las mujeres como “objetos” sexuales (p.265). En principio podría parecer extraño pensar en relaciones entre gays y mujeres en estos términos, pero esto sucede debido a una forma heterosexual de entender el género y la sexualidad que ha sido profundamente interiorizada: una forma muy identitaria, incluso esencialista, donde las fronteras entre los géneros u orientaciones sexuales son concebidas de manera casi infranqueable. Sin duda, el deseo está atravesado de este imaginario, lo que hace que determinadas expresiones sexuales tengan menor presencia (al menos, de forma consciente y visible). Mieli entiende que la inhibición del deseo erótico de los gays hacia las mujeres es resultado en gran medida de la interiorización psicológica de la Norma. Aunque resulta problemático entender que el escenario de un erotismo completamente liberado (si es que eso es posible) supondría necesariamente un deseo que no distinga de géneros, la propuesta de Mieli es valiosa por recoger el potencial político de la liberación del deseo gay/lesbiano como ruptura con la Norma heterosexual. Una liberación que pasa por la resistencia a las coacciones del régimen heterosexual (Wittig, 1992). De lo que trata la propuesta tanto de Hocquenghem como de Mieli es de intentar hacer un ejercicio de descolonización de la normatividad heterosexual en nuestra psique. Un estilo de vida basado en la radical contestación a la Norma heterosexual, la creación de relaciones afectivas diferentes que rechacen el sistema de competencia, desigualdad e insolidaridad y la liberación del Eros a partir de la

“des-edipización”. Mieli denominaba a ese estado utópico de las cosas “la síntesis transexual”: síntesis puesto que implica la superación de los pares homosexualidad/heterosexualidad y mujer/hombre. Según Mieli, Eros desencadenado tiene rostro de mujer-hombre (p.333).

Tanto la obra de Hocquenghem como la de Mieli señalan la imposición de la heterosexualidad y la mutilación del deseo que implica el Edipo, hallando este su ámbito primario de actuación en la institución de la familia. Entienden, siguiendo el espíritu utópico de su época, que para que Edipo triunfe hace falta encadenar a Eros. En otras palabras, la edipización de los sujetos consiste en la mutilación falocéntrica y heterosexual del deseo que produce la paranoia antihomosexual, la negación de lo femenino, el ano (como órgano de placer sexual), las mujeres, y las relaciones afectivas que no siguen la lógica heterosexual (y que, por tanto, desafían las categorías sexo, género y sexualidad). El proyecto de ambos autores, que comparten la postura radical característica de la década de 1970, busca una revolución comunista-libidinosa que hunda la normatividad heterosexual, el capitalismo y la familia nuclear (entendidas como un todo) para dar paso a una sociedad de relaciones en igualdad.

Poco tiempo después de la publicación de *El deseo homosexual* y *Elementos de crítica homosexual*, Wittig publicaba sus primeros textos del conjunto que comprendería *El pensamiento heterosexual*. Compartiendo las mismas aspiraciones radicales de liberación, Wittig analizará en profundidad el sistema heterosexual y el pensamiento que comporta, aportando las herramientas teóricas para comprenderlo y categorizarlo por primera vez como un régimen social, político e histórico de heterosexualidad. La figura de la que se servirá Wittig para reflejar el sujeto que está más allá de la categoría de sexo será la *lesbiana* (que estaría en relación con lo que Mieli denominaba “transexual” y el potencial político que Hocquenghem veía en el ano). Y, como se analizará más adelante, si el ano, en su uso deseoso, refleja lo femenino que el niño en el Edipo tiene que rechazar para llegar a ser un “hombre”, *la mujer* y *la lesbiana* son un ano.

4.4 Wittig: el pensamiento heterosexual y la huida de las lesbianas

La influencia de la obra de Monique Wittig, activista del Movimiento Francés de Liberación de las Mujeres y una de las escritoras y pensadoras más importantes de la segunda mitad del siglo XX, se sitúa tanto en el ámbito político, teórico como literario. Su obra es publicada entre los años 60 y 90: *L'Opoponax* (1964), *Les guerilleres* (1969), *El cuerpo lesbiano* (1973), *Borrador para un diccionario de las amantes* (con Sande Zeig, 1976) y *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (1992). Este último, un conjunto de textos teóricos y políticos, supuso un cambio conceptual en la teoría feminista. La conocida frase “las lesbianas no son mujeres” (“lesbians are not women”) con la que terminó su conferencia “El pensamiento heterosexual”, leída en la conferencia anual de la Modern Language Association de Nueva York (1978) y recogida en su ensayo *El pensamiento heterosexual* (1992), supuso todo un cambio conceptual para el movimiento y pensamiento feminista al señalar el heterosexismo presente en la misma diferenciación sexual, en la creación de las categorías “mujeres” (desde la cual se establecía la perspectiva de los análisis feministas) y “hombres”.

Wittig recoge la crítica de las feministas radicales por la cual el sexo es entendido como una clase social, quienes toman, a su vez, la crítica de Marx (1970) a la tradición que clasificaba como esencial una relación que era, en realidad, política, producto de la dominación del amo a la esclava. En otras palabras, son relaciones materiales y políticas y no ideales o esenciales las que crean “mujeres” y “hombres”. Dando la vuelta a la argumentación por la cual la tradición occidental justifica la diferenciación y la desigualdad entre hombres y mujeres, esto es, que se trata de una diferencia esencial y que los patrones de comportamiento “masculinos” y “femeninos” emanan de esa diferencia de forma natural; Wittig (2006) señala que “es la opresión la que crea el sexo, y no al revés” (p.22). Por ello, ve en la acusación a las lesbianas de no ser “verdaderas” mujeres un triunfo frente al opresor, pues este reconoce, así, que ser “mujer” no es tan simple: para serlo hay que serlo “verdaderamente” (p.35).

Para Wittig, la categoría de sexo, creada desde el discurso del amo (los hombres), funda la sociedad heterosexual. Definir al otro como diferente es un acto normativo que hace socialmente dominante al que diferencia. El discurso de la diferenciación sexual es, por tanto, la estrategia de los hombres para dominar a las mujeres. Presentar dicha diferencia como natural e inevitable es la excusa con la que los amos neutralizan cualquier

intento por parte de las esclavas de acabar con este orden. La sociedad heterosexual impone a las mujeres la obligación de realizar el trabajo reproductivo presentándolo como un trabajo “natural” (anterior a las sociedades), diferenciándolo del trabajo productivo, que sería social. Esta es la justificación teórica de los hombres para poder apropiarse del trabajo de las mujeres. Todo un aparato ideológico que construye el “mito de la mujer” al definir como “grupo natural” lo que no es más que un hecho artificial/social (p.31).

De la misma manera que no hay amo sin esclavo, no hay “hombres” sin “mujeres”. Wittig aboga por eliminar la clase de los “hombres” a través de la lucha política (aclara, no con un genocidio), lo que supondrá también la desaparición de la clase de las “mujeres” (p.38). Se trata, por tanto, de acabar con las clases sociales que sostienen a la sociedad heterosexual. Wittig llama “pensamiento heterosexual” al uso de las categorías que tratan de funcionar como...

conceptos primitivos en un conglomerado de toda suerte de disciplinas, teorías, ideas preconcebidas [...]. Se trata de «mujer», «hombre», «sexo», «diferencia» y de toda la serie de conceptos que están afectados por este mareaje, incluidos algunos tales como «historia», «cultura» y «real». Y por mucho que se haya admitido en estos últimos años que no hay naturaleza, que todo es cultura, sigue habiendo en el seno de esta cultura un núcleo de naturaleza que resiste al examen, una relación excluida de lo social en el análisis y que reviste un carácter de ineluctabilidad en la cultura como en la naturaleza: es la relación heterosexual. Yo la llamaría la relación obligatoria social entre el «hombre» y la «mujer». [...] Habiendo planteado como un saber, como un principio evidente, como un dato anterior a toda ciencia, la ineluctabilidad de esta relación, el pensamiento heterosexual se entrega a una interpretación totalizadora a la vez de la historia, de la realidad social, de la cultura, del lenguaje y de todos los fenómenos subjetivos. No puedo sino subrayar aquí el carácter opresivo que reviste el pensamiento heterosexual en su tendencia a universalizar inmediatamente su producción de conceptos, a formular leyes generales que valen para todas las sociedades, todas las épocas, todos los individuos. Es así que se habla de: el intercambio de mujeres, la diferencia de sexos, el orden simbólico, el Inconsciente, el Deseo, el Goce, la Cultura, la Historia, categorías que no tienen sentido en absoluto más que en la

heterosexualidad o en un pensamiento que produce la diferencia de los sexos como dogma filosófico y político. (p.51-52)

De ahí que resulte tan difícil imaginar una cultura sin el orden del sistema heterosexual. Se describió anteriormente cómo el discurso estructuralista ve en el intercambio de mujeres la condición necesaria para la aparición de la cultura. Lévi-Strauss mantuvo que el intercambio de mujeres a través del matrimonio creaba vínculos entre clanes en las sociedades primitivas (entre varones). Las mujeres eran, así, fuente de reciprocidad y parentesco para los varones, y el parentesco supone organización; esto es, poder. Aunque los sistemas de parentesco establecen unas reglas en la sexualidad que producen género (que Freud describió con el drama edípico), el matrimonio heterosexual se basa en unas normas previas de combinación sexual que establece la división sexual del trabajo, la cual no es universal, ni natural, ni necesaria, sino social (esta división varía en diferentes sociedades). Leyendo a Lévi-Strauss y usando la terminología de Wittig, puede sostenerse que los sistemas de parentesco que describe el antropólogo se basan en un pensamiento heterosexual cuyo principio de complementariedad entre la clase de las “mujeres” y la clase de los “hombres” sirve de justificación para la división sexual del trabajo que obliga a las mujeres a servir a la reproducción (y permite a los hombres poseer su trabajo).

El tabú del incesto (que establece la norma de exogamia en los sistemas de parentesco y constituiría, según Lévi-Strauss, el requisito fundamental para el paso de la naturaleza a la cultura) obedece, además, a un esquema heterosexual, ya que las relaciones heterosexuales prohibidas presuponen la prohibición de todo vínculo homosexual. La teoría estructuralista mantiene que el intercambio de mujeres es la condición de la cultura y el pensamiento simbólico al considerar que unas posiciones del parentesco constituyen un orden de posiciones lingüísticas sin las cuales no hay forma de inteligibilidad posible. Pero en ese orden de las posiciones en el parentesco subyace una lógica heterosexual, elevando como atemporal y necesario lo que es temporal y contingente (social); esto es, la norma heterosexual. El pensamiento estructuralista establece las posiciones simbólicas de la Madre y el Padre como presociales y necesarias con independencia del género de las personas que ocupen esas posiciones, pero este argumento sigue siendo heterosexual: se mantiene la organización heterosexual del rol parental a nivel psíquico a pesar de las

variaciones que se produzcan a nivel social. La misma separación entre lo simbólico y lo social, entonces, constituiría la estratagema del amo para hacer pasar por anterior a lo social e inevitable lo que es social: el régimen heterosexual. Wittig acusa con contundencia a los teóricos estructuralistas y a Freud de llevar a cabo una reacción contra el feminismo:

Si entre todas las producciones del pensamiento heterosexual cuestiono más particularmente los modelos del Inconsciente Estructural es porque en este momento histórico la dominación de los grupos sociales ya no puede presentarse a los dominados como una necesidad lógica, dado que éstos se rebelan, cuestionan la diferencia, mientras que Lévi-Strauss, Lacan y sus epígonos apelan a necesidades que escapan al control de la conciencia y por tanto a la responsabilidad de los individuos. Como por ejemplo los procesos inconscientes, que exigen el intercambio de mujeres como una condición necesaria en toda sociedad. Es, según ellos, lo que nos dice el inconsciente con autoridad, y el orden simbólico depende de él, sin él no hay sentido, ni lenguaje, ni sociedad. Ahora bien, ¿qué quiere decir que las mujeres sean intercambiadas sino que están dominadas? No hay por consiguiente, que asombrarse de que no haya más que un Inconsciente y de que sea heterosexual, es un Inconsciente que vela demasiado conscientemente por los intereses de los señores que habita para que se les arrebate tan fácilmente. [...] Debemos poner de manifiesto claramente que el psicoanálisis después de Freud, y particularmente después de Lacan, ha llevado a cabo una rígida mitificación de sus conceptos: la Diferencia, el Deseo, el Nombre-del-Padre, etc. Incluso ha «sobremitificado» los mitos, una operación que le ha sido necesaria para heterosexualizar sistemáticamente aquella dimensión personal que emergía repentinamente en el campo histórico a partir de los individuos dominados, en particular las mujeres que comenzaron su lucha hace casi dos siglos. (p.54-56)

Wittig denuncia que esta reacción contra la lucha de las mujeres en el plano teórico a través de la “sobremitificación” de los mitos heterosexuales es común en el ámbito de las ciencias humanas, constituyendo la teoría estructuralista el mejor ejemplo

de ese reforzamiento del régimen. Si la acusación de Wittig se dirige con especial atención a la teoría estructuralista, al igual que otras autoras feministas (Rubin, 1986; Butler, 2007, 2001a), es por su pretensión de hacer pasar por presocial y necesario lo que es social y contingente: el orden heterosexual y patriarcal. Cuando la teoría estructuralista presenta lo simbólico como estructuras que establecen los límites de lo que se puede hacer, suponen una idealización de lo social y negar la posibilidad de someter a crítica dichas estructuras. No habría más opción que la conformidad con el orden existente.

Aunque el deseo está condicionado por estructuras que lo hacen posible, estas no son inmodificables ni el deseo está fatalmente determinado por las mismas. La relación psíquica con las normas sociales puede, en ocasiones, presentar tales normas como eternas, pero se trata de una figuración de las normas. Cuando se describe a lo simbólico como una ley imposible de rebasar, esta descripción tiene lugar dentro de una fantasía que tiene a la ley como límite infranqueable. No obstante, una fantasía que se vivencia como ley eterna produce los mismos efectos que si realmente lo fuese. La existencia de los síntomas que produce y que Lacan analizó es innegable, pero no deja de ser por ello una fantasía (Butler, 2001a, p.50). La ley estructuralista es un producto de la sociedad heterosexual, el discurso ideológico que pretende neutralizar toda crítica presentándolo como ley eterna, condición de la cultura y civilización. Al elevar las posiciones de parentesco de la cultura edípica a posiciones “simbólicas” (la Madre y el Padre) como precondition de la comunicación lingüística, se pretende negar que no es más que un producto cultural.

La pretensión universalizadora del pensamiento heterosexual tiene como consecuencia que este no sea capaz de “concebir una cultura, una sociedad, en la que la heterosexualidad no ordenara no sólo todas las relaciones humanas, sino su producción de conceptos al mismo tiempo que todos los procesos que escapan a la conciencia” (Wittig, 2006, p.52). Por ello, argumenta Wittig, siempre que el pensamiento heterosexual trata de pensar la homosexualidad, esta “no es nada más que heterosexualidad” (p.52). De ahí que, por ejemplo, el psicoanálisis estructuralista establezca que las posiciones simbólicas que deben ocupar las personas responsables de la crianza sean las de la Madre y el Padre. De nuevo la lógica de los pares complementarios: Padre/Madre, eribon límite/acercamiento, cultura/naturaleza, masculino/femenino. En esta interpretación heterosexual, el vínculo con la “Madre”, lo femenino, se relaciona con la naturaleza, el

peligroso estado presocial en el que el infante puede ser “engullido” si el “Padre” no aparece para separar, poner el límite necesario para la individuación de la criatura.

Puesto que la opresión crea el sexo y no al revés, no se puede hablar de “mujeres” más que en un sistema económico y heterosexual de pensamiento. Por ello, Wittig no encuentra sentido a decir que las lesbianas viven, se asocian o hacen el amor con mujeres (p.57). Así, la lesbiana es cualquier otra cosa que “mujer”, es una “no-mujer”, un “no-hombre” (p.35); es una fugitiva (o mejor, fugitivx⁶¹) del sistema heterosexual. Al contrario del lesbianismo separatista de comienzos de los años 70 en EEUU, cuya reivindicación de los valores lesbianos caía en posturas esencialistas (Turcotte, en Wittig, 2006, p.11), Wittig reivindicó *la lesbiana* como una figura que excede la categoría de sexo puesto que no se sitúa dentro de las prácticas sociales del pensamiento heterosexual. Su desplazamiento supone una ruptura del contrato heterosexual:

(...) lesbiana es el único concepto que conozco que está más allá de las categorías de sexo (mujer y hombre), pues el sujeto designado (lesbiana) no es una mujer ni económicamente, ni políticamente, ni ideológicamente. Lo que constituye a una mujer es una relación social específica con un hombre, una relación que hemos llamado servidumbre, una relación que implica obligaciones personales y físicas y también económicas («asignación de residencia», trabajos domésticos, deberes conyugales, producción ilimitada de hijos, etc.), una relación de la cual las lesbianas escapan cuando rechazan volverse o seguir siendo heterosexuales. (Wittig, 2006, p.43)

La figura de la lesbiana que presenta Wittig rompe el contrato heterosexual, se niega a ser “mujer” puesto que dicha categoría solo es comprensible en la relación de subordinación con los hombres. La autora reivindica a la lesbiana como un sujeto liberado, desde el cual puede lograrse la eliminación de las marcas impuestas por el

⁶¹ En el texto original, en inglés, el término que utiliza Wittig, “escapee”, no tiene género. Se sirve, pues, de la ausencia de demarcación de género que ofrece la lengua inglesa. Se usa aquí la “x” para esquivar la obligación de marcar el género que el castellano impone y, así, ser fiel a la intención de la autora. Para un primer acercamiento al uso inclusivo del castellano consultar: Universidad del País Vasco (2018) Uso inclusivo del castellano. Recuperado de <https://www.ehu.eus/documents/2007376/12795677/Usolnclusivo-del-castellano.pdf/7dce2de6-4ad3-7353-dd5c-68312586a3cc>

opresor, como es el sexo. *La lesbiana* de Wittig no apela a una realidad natural, no hay una suerte de realidad esencial en el que la sitúe, sino una posición vital y política de la que hacer un uso estratégico para derrocar al régimen heterosexual. La huida de este sistema que supone la vivencia de las lesbianas hace a la autora ver en ello un modo de vida en libertad. Hay en la obra de Wittig, en definitiva, un proyecto universal de liberación que aboga por definir al ser humano más allá de la categoría de sexo⁶².

Después de su obra no se volverá a pensar del mismo modo la heterosexualidad. La crítica de Wittig a los conceptos heterosexuales que asumía también el feminismo (pues, aunque este fue refinando su análisis de la opresión de las mujeres, su estrategia política había sido siempre desde “el punto de vista de las mujeres”) alteró por completo el movimiento, política y teóricamente (Turcotte, en Wittig, 2006, p.10). Supuso, tal y como indica el subtítulo del prólogo de *El pensamiento heterosexual*, “un cambio de perspectiva”. Su trabajo, precisamente por su crítica radical a una forma de pensamiento presente en casi todas las teorías, formas de vida y conceptualizaciones de nuestra sociedad, implica también una revisión de la manera de entender la sexualidad y las formas de vida vinculadas a ella. Su reivindicación de acabar con la clase social de los “hombres” y las “mujeres” a través de la huida lesbiana invita no solo a repensar las categorías a través de las cuales vemos el mundo, sino también a estar en él de otra manera. En otras palabras, Wittig nos invita a vivir de otro modo.

Por todo ello, su obra ha tenido una importante recepción en los estudios sobre género y sexualidad, destacando el conjunto de teorías y conceptualizaciones que comprenden los estudios queer⁶³. Aunque una perspectiva queer, a diferencia de Wittig, niega la posibilidad de situarse en una exterioridad pura del poder, comparte la crítica a la concepción esencialista o natural de la diferencia sexual propia del pensamiento heterosexual. Esa es una de las aportaciones más importantes de Wittig a los estudios queer: su obra permitió entender el sexo como una categoría socialmente construida. Desde una perspectiva queer se partirá de esa premisa para concluir, no con la borrada de la marca de sexo como mantuvo Wittig, sino con la proliferación de géneros⁶⁴. Incluso

⁶² Más adelante se problematizará las consecuencias humanistas de la perspectiva que defiende Wittig.

⁶³ Aunque el reconocimiento internacional no fue, en principio, tan destacado como su obra mereciese, la lectura de la filósofa Judith Butler fue determinante en el mayor interés que suscitó *El pensamiento heterosexual* posteriormente.

⁶⁴ En un planteamiento queer, como se mostró anteriormente, no tiene sentido separar las categorías de sexo y género, ya que se considera también a la primera como una construcción cultural.

cuando la conclusión difiere, el objetivo de liberar al sujeto de las restricciones de la norma patriarcal y heterosexual permanece. No obstante, el cambio que implica la mirada queer supone una estrategia política diferente respecto a la transformación anhelada de las identidades.

4.5 La crítica a la sociedad heterocentrada: una mirada queer sobre la sexualidad, las identidades y el parentesco

Entre las autoras y autores que se enmarcan en el ámbito de los estudios queer y que han recogido productivamente las reflexiones de Wittig destaca especialmente Judith Butler, quien sacará provecho de *El pensamiento heterosexual* para reflexionar sobre el género y ofrecer un planteamiento alternativo que no reproduzca la impostura humanista de presentar como universal a un sujeto siempre e inevitablemente situado culturalmente.

Para la filósofa estadounidense, como para Wittig, el sexo no es esencial, anterior a la cultura, sino que es resultado de una interpretación. Comparte, además, su crítica a la heterosexualidad como un tipo de pensamiento que universaliza conceptos que conforman la base teórica de un régimen social, político e histórico. No obstante, se distancia de esta en su reivindicación de la lesbiana como sujeto liberado:

¿Ha decidido Wittig que las normas heterosexuales son normas culturales, mientras que las normas lesbianas son naturales por alguna razón? ¿El cuerpo lesbiano que propone como algo que de algún modo es anterior y excede a las restricciones binarias verdaderamente es un cuerpo? ¿Se ha apropiado la lesbiana del puesto del polimorfo psicoanalítico en la particular cosmogonía sexual de Wittig? (Butler, 1990, p.204)

El programa de Wittig de trascender el sexo por completo parece entonces, tal y como afirma Butler, “profundamente humanista” (p.204). La filósofa estadounidense, en oposición a Wittig, considera que la heterosexualidad no es la única causa explicativa de la subordinación de las mujeres y, en lugar de reivindicar la superación de la marca de sexo a través de una posición concreta que esté liberada del poder, apuesta por “la

disolución de las restricciones binarias a través de la proliferación de los géneros” (p.204). *La lesbiana* que presenta Wittig en su proyecto de liberación no lo es, ciertamente, en el sentido estricto del término: no es una mujer (ni un hombre), está más allá del sexo y, en consecuencia, de la disyunción homo/hetero. El cuerpo lesbiano es una “plenitud corporal resultante de la innovadora mirada no patriarcal, no sexual, no generizada, del texto de Wittig” (Burgos, 2003, p.18). Según la autora, *la lesbiana* es una forma de vida en libertad que destruye el régimen social, político y económico de heterosexualidad y, por tanto, erradica a los “hombres” y a las “mujeres” (la diferencia sexual). Aunque Butler es consciente del sentido en el que Wittig utiliza el término “lesbiana”, sigue viendo en ello una defensa del lesbianismo como radical oposición a la heterosexualidad y a la diferenciación sexual; es decir, a la cultura. La filósofa estadounidense encuentra en Wittig la paradoja de intentar superar el pensamiento de pares opuestos (el pensamiento heterosexual) a la vez que reproduce el esquema binario dentro/fuera de la cultura, puesto que toda enunciación sobre el afuera de la cultura guarda implícitamente una relación con la cultura (Burgos, 2008, p.79-80).

Al colocar, además, a la *lesbiana* en una posición de supuesta trascendencia del poder, sucede que se están velando unas relaciones de poder. Nunca se está al margen de la normatividad heterosexual por completo, tampoco la *lesbiana*, y, además, en la heterosexualidad también pueden tener lugar prácticas de subversión. El planteamiento de Butler es siempre inmanente a la cultura (no se puede salir de ella), por ello mantiene que la práctica liberadora no consiste en pretender la trascendencia del sexo, sino en la multiplicación de los géneros. No obstante, Butler reconoce la valiosa aportación de Wittig cuando, en su crítica del pensamiento heterosexual, señala el carácter cultural de la diferencia sexual y abre un horizonte de posibilidades de llegar a ser algo diferente a “hombres” o “mujeres”. El cuerpo sexuado es un artificio político que nunca está al margen de la acción de la técnica, resultado de una decisión médica y jurídica (Preciado, 2013). Por su contingencia social es posible, por tanto, devenir “otra cosa”. Es este aspecto el que mayor recepción ha tenido en los estudios queer⁶⁵. Las posibilidades de devenir algo diferente a la Norma son innumerables, tantas como la proliferación de los géneros y realidades diversas son posibles. La pregunta sigue siendo, tanto en

⁶⁵ Así, por ejemplo, Preciado (2005) usará la metáfora de devenir alternativamente “bollo-lobo” o Teresa de Laurettis (1990) la del sujeto excéntrico.

Hocquenghem, Mieli o Wittig como en Butler, cómo liberarse de las constricciones de la normatividad heterosexista. Pero para la filósofa estadounidense, como en general para las teóricas y los teóricos que pueden ser enmarcados en los estudios queer, no se puede dejar de ser crítico/a con los efectos normalizadores de toda identidad, también en el caso de las identidades homosexuales.

Puesto que guardan relación la sexualidad, el parentesco y la organización social (entendiendo todos estos como diferentes aspectos en relación), la forma de “descolonizar” nuestras vidas de la normatividad heterosexual tendrá que suponer una transformación de los elementos nombrados. A la pregunta sobre las condiciones materiales de producción del sujeto moderno, Foucault responderá que se trata de la “sexualidad”; Wittig, la “heterosexualidad”. El primero defenderá que esas condiciones materiales pueden cambiarse a través de las “tecnologías de sí” y la especificidad de formas de sexualidad (SM) y de relacionarse (la amistad) características de la cultura gay contemporánea. No obstante, esto no implicaba para Foucault un cuestionamiento de la masculinidad, como sí ocurría en el caso de Wittig, que animaba a no devenir “mujer” (Preciado, 2005, p.121-122), ni “hombre”. Una visión conjunta de ambas propuestas mostraría con mayor acierto las condiciones materiales a transformar. Es a través de esa transformación que puede producirse la “desidentificación” sexual que desafía la temporalidad de la cultura heterosexual. Si el intercambio simbólico de las mujeres que tiene lugar en el escenario edípico es el acontecimiento que produce los géneros, el pensamiento simbólico, la cultura y la civilización (como anuncia la teoría estructuralista), “des-edipizarse” implica entonces volver hacia atrás, romper la línea progresiva del tiempo, “des-civilizarse”, esto es, volver a las sociedades “primitivas” del sur colonizado “que, para el pensamiento heterocentrado, burgués y europeo del siglo XIX, se parecía a las sociedades malditas de Sodoma y Gomorra” (p.127). Es asumir el riesgo de devenir todo aquello que para el pensamiento heterosexual es monstruoso. Se trata aquí de dar cabida a aquellas formas de parentesco que resultan aberrantes y monstruosas para la sociedad heterosexual. Unas realidades que cuestionan el relato del progreso occidental y muestran que otras formas de vivir son posibles.

4.6 Conclusión

Considerando que, por una parte, el Edipo sigue constituyendo el escenario primario por el cual se graba en la psique humana los géneros y, por otra, la vigencia (si bien, siempre frágil y falible) del régimen heterosexual, son diversas las apreciaciones que pueden realizarse a partir de lo mostrado hasta el momento sobre dicho régimen y su impugnación desde realidades sexo-afectivas al margen de la heterosexualidad.

Devenir “bollo” o “marica” implica renunciar a devenir “mujer” u “hombre” respectivamente, puesto que el sexo es una categoría socialmente construida a partir de la relación de codependencia entre los dos polos creados: “mujeres” y “hombres”. De esta manera, las lesbianas renuncian a ser “mujeres” al negarse a ser esclavas y los gays rechazan ser “hombres” al no establecer una relación heterosexual cuyo destino es ejercer de amo. No obstante, aunque se trata de una experiencia descentrada con la heterosexualidad, y sin negar la oportunidad política que ofrece para cuestionar el centro e incluso el propio ejercicio de situar un centro (y, en consecuencia, sus periferias y márgenes), la homosexualidad no puede situarse más allá del género ni de ningún sistema de opresión. Es importante no olvidar que no solo no hay un exterior puro sin contacto con la heterosexualidad, sino que las sexualidades al margen del centro heterosexual construyen su identidad mediante límites que implican la exclusión de la minoría transexual u otras minorías raciales, de clase o discapacidad (Preciado, 2005, p.120).

Partiendo de la crítica de Wittig a la naturalización de los conceptos que el pensamiento heterosexual pone en funcionamiento y que organizan la vida social, sexual y afectiva de las personas (que constituyen la base de dispositivos de poder como el amor, la familia, la escuela, etc.) y siguiendo lo propuesta de Butler, se trataría de impugnar ese régimen social, no desde un supuesto (siempre imposible) afuera, sino desde una crítica al esencialismo o inmovilismo de los límites culturales, conceptos filosóficos o identidades del orden social que, precisamente por su manera esencialista de entenderlos (naturales o como condición necesaria del lenguaje y la cultura, tal y como afirma la teoría estructuralista), niegan el reconocimiento a formas de vida que no se ajustan a la normatividad del sistema. En otras palabras, se trata de, asumiendo la imposibilidad de situarse fuera del poder, ampliar el ámbito de lo posible (de las identidades, formas de vida, relaciones afectivas, expresiones de género, etc.) dentro de la cultura. Todas las formas de vida no normativas, simplemente existiendo, visibilizándose, representan una

impugnación de la pretendida universalidad de la Norma. Por ello, reivindicar su existencia no es únicamente un proyecto político para dar reconocimiento a formas de vida no reconocidas (y, por tanto, carentes de los derechos que otorga el reconocimiento), sino también una oportunidad para ampliar el marco epistemológico desde el que pensarse y situarse, lo que implica tener más opciones de vida. Aunque las normas sociales son necesarias para toda organización, debe tenerse siempre presente que se basan en fundamentos contingentes (Butler, 2001b). Una sociedad así tendría una mayor predisposición a la revisión y crítica de sus límites y, por tanto, a una mayor inclusión. Se trata de reivindicar una sociedad que permita devenir “otra cosa” y construirla de manera que las diferentes formas de vivir no se sustenten en relaciones de dominación.

Como se ha mostrado, la heterosexualidad es un régimen social, político, histórico y económico que constituye un ordenamiento de desigualdad en el que el parentesco, aún habiendo perdido la importancia social que tenía en las culturas premodernas, sigue desempeñando un papel relevante respecto a la construcción de los géneros y la sexualidad. Una cultura edípica-heterosexual-patriarcal que necesita para su supervivencia seguir produciendo “hombres” y “mujeres”, amos y esclavas. El sistema de parentesco, así como el orden social dominante que comprende las relaciones sexo-afectivas, de cuidados, de intimidad compartida y de apoyo mutuo, constituye una organización vertical que condena, en ocasiones, al ostracismo y a la precariedad a vidas no reconocidas que representan lo que la norma no-es (lo otredad). Las relaciones de género y sexualidad, por su papel en los sistemas de parentesco y en la normatividad sobre los modos de vida, comprenden también una jerarquización de las prácticas sexuales, relaciones de intimidad, apoyo mutuo y amistad. Por ello, una transformación de dichas relaciones en conjunto resulta esencial para la subversión del orden social dominante.

CAPÍTULO 5: EL ORDEN JERÁRQUICO DE LA SEXUALIDAD

5.1 Conflicto social y sexualidad

La sexualidad siempre es política, pero en los momentos de mayor tensión social, como en los casos de guerra, hambre, crisis económica o crisis medioambiental, adquiere un mayor valor simbólico y se convierte en el lugar donde se descarga la intensidad emocional de los conflictos sociales. La realidad ha dado muestra de ello y la ficción lanza un aviso sobre posibles peligros que estén por venir. Margaret Atwood publicó en 1985 *El cuento de la criada*, una novela distópica que muestra la respuesta autoritaria y patriarcal de una sociedad ante la caída de las tasas de fertilidad provocadas por la contaminación. La teocracia puritana que describe la escritora ha sido leída como una advertencia de la fragilidad de los derechos sexuales y reproductivos logrados ante cualquier conflicto social. Aunque la obra es ficción, la emergencia climática en la que nos encontramos es real —como reconocimiento de este problema, el 28 de noviembre de 2019 el Parlamento Europeo aprobó una resolución en la que se declaraba que el planeta vive en una “emergencia climática” (Sánchez, 2019)— y frente a un posible colapso del sistema (con el paso de los años disminuyen las posibilidades de estabilizar el clima, contener a las poblaciones, eliminar la pobreza y restaurar los sistemas naturales), la reacción podría tomar la forma de un “ecofascismo” indeseable (Taibo, 2016). La realidad parece mostrar que estos temores, lejos de ser exagerados o catastrofistas, estarían justificados: la paulatina derechización de Europa y EEUU en los últimos años muestra lo frágil que es el sistema para garantizar los derechos sexuales y reproductivos. En un contexto de crisis, como la económica y financiera que estalló a nivel internacional en 2008 y las situaciones económica y socialmente agobiantes que la han acompañado (desempleo, pérdida paulatina de la soberanía de los Estado-nación, recortes, desafección política, problemas identitarios, etc.), de hegemonía de la agenda neoliberal y pérdida de capacidad de seducción social de la izquierda clásica, los partidos de derecha radical han encontrado el escenario perfecto para su auge electoral (Antón-Mellón y Hernández-Carr, 2016, p.26). En el caso del Estado español las políticas de género han sufrido retrocesos por la crisis, siendo esta vista por los gobiernos

conservadores como una oportunidad para cuestionar los avances conseguidos (Paleo y Alonso, 2014).

La importancia de la sexualidad, que ha llegado a ocupar el centro de los debates más acalorados, radica en que en las relaciones sexuales se organiza la vida social y las personas son clasificadas según un modelo que valora unas prácticas y conductas sexuales y estigmatiza otras (Illouz, 2014). En el propio movimiento feminista los debates en torno a la sexualidad han respondido a las preocupaciones y necesidades de su tiempo, siendo en algunos momentos esas discusiones más intensas. Fue tal la intensidad de los debates desde, aproximadamente, finales de 1970 y durante la década de 1980 (aunque estos nunca han dejado de estar presentes) que se conocen con el nombre de *Sex Wars* (“guerras del sexo”). Una polémica que originariamente tiene lugar en el movimiento feminista estadounidense, pero su enorme influencia teórica y política hizo que el conflicto se expandiera en el extranjero.

Desde finales de la década de 1960 y principios de 1970, la libertad sexual fue una reivindicación clave en el feminismo de “la segunda ola”. A partir de prácticamente los comienzos de esta demanda, la “prostitución” fue un tema de debate que generó importantes diferencias (Lamas, 2016, p.19). De forma simplificada se suelen clasificar los posicionamientos de las feministas como “abolicionistas” o “pro-derechos”. Las primeras enfocarían sus análisis en denunciar la explotación sexual que el patriarcado capitalista ejerce sobre el cuerpo de las mujeres, mientras que las segundas centrarían sus reivindicaciones en la necesidad de defender los derechos de las trabajadoras sexuales⁶⁶.

Además de la prostitución, la pornografía también es objeto de intenso debate entre las feministas. Desde la segunda mitad de la década de 1970 y durante unos años, hasta aproximadamente 1981, el movimiento anti-pornografía tuvo el monopolio del discurso. Entre estas feministas destacaron Andrea Dworkin y Catherine MacKinnon, quienes buscaron la eliminación de la pornografía en EEUU por la vía legal, motivo por el cual fueron acusadas de promover la censura (Rengifo Streeter, 2018, p.3). Este movimiento denunció que la pornografía degrada y objetualiza a las mujeres. En

⁶⁶ Aunque de manera general se suelen situar estas dos posturas, esto supone en realidad una falsa polarización, ya que bajo cualquiera de una de esas dos etiquetas hay diferentes propuestas. La intención aquí es únicamente presentar de forma muy breve los intensos debates que han tenido y tienen lugar entre feministas sobre la sexualidad. Un análisis de ello en profundidad, dando cuenta de la complejidad de la cuestión, excedería con creces los objetivos del presente texto.

contraposición a aquella sexualidad que debía rechazarse, algunos sectores del feminismo redefinieron la sexualidad de las mujeres como “erótica”, no genital, tierna, difusa, etc. En consecuencia, lo que no encajaba en ese esquema (lo genital, el sexo sin amor o fuera de una relación estable), era considerado masculino o patriarcal. Esta tendencia de-sexualizadora se extendió a otros terrenos, de manera que influyó también en la forma de entender el lesbianismo: este fue visto como un tipo de amistad íntima y radical entre mujeres más que como una relación basada en una opción sexual (Osborne, 1988, p.99).

Más allá de los debates dentro del movimiento feminista, el clima político que siguió a estos primeros años de las *Sex Wars* favoreció a la visión negativa de la sexualidad. Aunque solo coincidiría con las reivindicaciones de las feministas abolicionistas en la oposición a la pornografía y al trabajo sexual (y por razones diferentes), la política conservadora contra la pornografía, la prostitución, la educación sexual, los servicios anticonceptivos o la despenalización del aborto de Reagan (1981-1989) —continuadas por Bush padre (1989-1993) y Bush hijo (2001-2009)— ofreció un contexto favorable para el fortalecimiento de esta corriente del feminismo (Lamas, 2016, p.21).

Frente a la tendencia de-sexualizadora surgió un enfoque en el feminismo radical que reivindica el derecho de las mujeres a experimentar su sexualidad en ámbitos de los que han sido tradicionalmente excluidas, como la pornografía. Esta corriente del feminismo se ha conocido como “pro-sexo”. Entre las autoras que han sido consideradas clave de este enfoque sobre la sexualidad destaca Gayle Rubin, cuyo texto más conocido al respecto, *Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad*, ofrecía un estatus propio a la sexualidad como categoría de análisis. Este texto respondía, tal y como afirma en una entrevista en 1994 (diez años después de su publicación), no solo al movimiento contra la pornografía, sino también al planteamiento de MacKinnon según el cual el feminismo (concretamente una visión particular del feminismo) sería el lugar privilegiado desde el que analizar la sexualidad, así como también (especialmente) a las políticas de la derecha contra la homosexualidad y otras variantes de conducta sexual (Rubin, en Butler, 1994, p.71).

El contexto social y político en el que se enmarca esta obra y que estimuló su redacción, aunque presenta diferencias con el actual, guarda importantes similitudes. Llama la atención que aquellos encendidos debates de hace más de tres décadas persistan

con la misma virulencia. En este sentido, las discusiones entre feministas sobre la sexualidad y las políticas anti-sexualidad de los sectores conservadores⁶⁷ son un efecto más de la importancia política de la sexualidad en nuestra sociedad. El momento actual de fragmentación, individualismo, desarraigo, fragilidad en las relaciones e inestabilidad, todas las características que Zygmunt Bauman (2003) asigna a la modernidad “líquida”, pueden ser el germen de una nostalgia de formas trascendentales y homogéneas de organizar la vida, como la Familia o el Padre, que resultan excluyentes para las diferencias. Por ello, es esencial tanto antes como ahora defender los derechos sexuales alcanzados, reivindicar su ampliación con el fin de una mayor inclusividad y mantener un discurso y unas prácticas críticas de la sexualidad.

Aunque el parentesco ha perdido importancia social, el sistema sexual sigue obedeciendo a normas de alianzas, reconociendo y dotando de privilegios a unas relaciones y reprimiendo, castigando o invisibilizando a otras. Foucault dio cuenta de que el dispositivo de alianza, aunque no desapareció, fue en gran medida sustituido por un dispositivo de sexualidad que produce cuerpos y controla a las poblaciones. Si bien el sistema sexual de las sociedades modernas mantiene rasgos de los sistemas anteriores, presenta también diferencias que obedecen a procesos históricos que tienen lugar a partir del siglo XVIII. En este sentido, la obra del pensador francés aporta útiles herramientas para comprender el funcionamiento del actual sistema sexual que organiza jerárquicamente las prácticas y conductas sexuales.

5.2 Foucault y los dispositivos de alianza y sexualidad

En 1976 Foucault publicaba *La voluntad de saber*, el primer volumen de *Historia de la sexualidad*, obra con la que se situaba entre los/as autores/as que cuestionaban la mirada esencialista de la sexualidad. Este rechazo a la idea de que el sexo fuese una fuerza natural anterior a la sociedad permitía hacer una genealogía del sistema sexual moderno. El cuerpo y el deseo aparecían, por tanto, como realidades constituidas a partir de

⁶⁷ Recientemente, en el contexto español, asistimos a un evidente retroceso en este aspecto: el gobierno de la Comunidad Autónoma de Murcia ha impuesto el llamado “pin parental”, una herramienta que permite a las familias negar una educación sexual a sus hijos/as. Un ejemplo más de la preocupante deriva contra las libertades sexuales materializada de forma evidente en el auge electoral del partido ultraderechista Vox.

prácticas sociales situadas históricamente, de manera que no hay una suerte de libido natural que debe ser liberada de las constricciones impuestas por la sociedad, sino más bien una libido que es producto de esta. El pensador francés no aceptaba que el poder fuese solo una instancia represiva, por ello negaba, tal y como fue pensado durante mucho tiempo, que la sexualidad fuese un ámbito saturado de prohibiciones y censuras. Su objetivo era cuestionar la hipótesis según la cual la familia burguesa habría sometido a la mínima expresión la sexualidad (practicar con discreción, en intimidad y guardar silencio sobre ello). De acuerdo con esta hipótesis, esta represión coincidiría con el espíritu del capitalismo, que vería incompatibles la dedicación intensiva al trabajo y la búsqueda de los placeres, considerando a esta última como un gasto inútil (Gros, 2007, p.107). Según lo que sostiene Foucault en *La voluntad de saber*, muy al contrario, lo que caracteriza a la sexualidad a partir del siglo XVIII es en realidad su puesta en discurso: el sexo es, más que objeto de censura, algo que debe decirse. En los últimos tres siglos se produce, tomando en consideración las transformaciones que tienen lugar en la relación poder-saber-sexualidad, una explosión discursiva en torno al sexo (Foucault, 2009b, p.17). Aparece todo un saber de la sexualidad, una *scientia sexualis*: el sexo es estimulado, se habla de ello y se pone en relieve como el secreto (p.36). Esta incitación al discurso fue organizada por instituciones de diversa índole, como la medicina, la psiquiatría (en relación con las patologías que produciría el onanismo), la Iglesia (con las confesiones de la "carne"; esto es, cuerpo, sensaciones, placer, concupiscencia), el gobierno y sus políticas de natalidad, la escuela, etc. En Occidente, las prohibiciones de verbalizar cuestiones de sexualidad serían meros dispositivos secundarios dentro de esta enorme explosión discursiva. A la pregunta sobre qué hacer del sexo (con la sexualidad en tanto que vivencia que excede la función reproductiva), las sociedades orientales habrían respondido: un instrumento de placer (construyeron una *ars erotica*); mientras que las sociedades occidentales la entenderían más bien como despliegue de un deseo que constituiría, además, un dato revelador de la verdad del sujeto deseante. El dispositivo de sexualidad podría resumirse, entonces, con la frase: "dime cómo y a quién deseas, y te diré quién eres" (Gross, 2007, p.108-109). Las sociedades occidentales tendrían, por tanto, una *scientia sexualis* más que una *ars erotica*, haciendo del sexo una cuestión de

verdad o falsedad⁶⁸. Por ello, Foucault no consideraba que un verdadero cuestionamiento del dispositivo de sexualidad viniese de los discursos de liberación sexual (en el sentido de dar curso al deseo).

El pensador francés hace una genealogía de la aparición del objeto “sexualidad” que en ningún caso implica el descubrimiento de una realidad oculta. Se trata de mostrar los cruces en los cuales una serie de prácticas, una vez se coordinan con un régimen de verdad, hacen aparecer como objeto lo que antes no era tal. Del mismo modo que en un momento determinado aparecerá la sexualidad como objeto, ocurre igualmente con la locura, la enfermedad o la delincuencia. Problemas que ocuparon también la atención de Foucault (2004, p.32). La cuestión clave radica, por tanto, en estudiar cómo se estableció en Occidente la relación entre sexualidad y verdad. La importancia social de este vínculo es tal que las bases de nuestra identidad han llegado a recaer sobre la sexualidad.

En la tarea genealógica de identificar el origen del vínculo entre sexualidad y verdad, Foucault (2009b) se remonta a la aparición de las técnicas de saber-poder y la difusión de estas: el cristianismo medieval y los métodos de ascetismo que manifiestan su mayor desarrollo a partir del siglo XIV⁶⁹. A partir del siglo XVIII aparece con independencia de la temática del pecado una nueva tecnología del sexo, articulado sobre los ejes de la medicina, pedagogía y demografía. No obstante, la aparición del dispositivo de sexualidad no implicó la desaparición del dispositivo de alianza:

Sin duda puede admitirse que las relaciones de sexo dieron lugar, en toda sociedad, a un *dispositivo de alianza*: sistema de matrimonio, de fijación y de desarrollo del parentesco, de transmisión de nombres y bienes. El dispositivo de alianza, con los mecanismos coercitivos que lo aseguran, con el saber que exige,

⁶⁸ El hecho de que Occidente construyera una *scientia sexualis* no significa que su experiencia de la sexualidad sea carente de placer. Es posible, argumenta Foucault (2009b), que se obtenga el placer en verbalizar nuestro sexo, en su relación con la verdad: “placer en la verdad del placer, placer en saberla, en exponerla, en descubrirla, en fascinarte al verla, al decirla, al cautivar y capturar a los otros con ella, al confiarla secretamente, al desenmascararla con astucia; placer específico en el discurso verdadero sobre el placer” (p.75).

⁶⁹ En los siguientes volúmenes de *Historia de la sexualidad* titulados *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*, Foucault (2009c; 2009d) extenderá este origen hasta la antigüedad clásica y la aparición del cristianismo en Occidente. Recientemente se ha publicado de forma póstuma un cuarto volumen, *Las confesiones de la carne*, en el que muestra la experiencia cristiana de la carne, describiendo cómo se fue transformando a partir de los aphrodisia (experiencia griega del sexo) y cómo posibilitó la experiencia de la sexualidad en la era moderna (Foucault, 2019).

a menudo complejo, perdió importancia a medida que los procesos económicos y las estructuras políticas dejaron de hallar en él un instrumento adecuado o un soporte suficiente. Las sociedades occidentales modernas inventaron y erigieron, sobre todo a partir del siglo XVIII, un nuevo dispositivo que se le superpone y que contribuyó, aunque sin excluirlo, a reducir su importancia. Éste es el dispositivo de sexualidad. (Foucault, 2009b, p.112)

Aunque ambos dispositivos se articulan sobre la pareja, presentan importantes diferencias: a) el dispositivo de alianza se estructura en torno a un sistema de reglas de lo permitido y lo que es tabú, mientras que el funcionamiento del dispositivo de sexualidad se basa en técnicas polimorfos, coyunturales y móviles; b) uno de los objetivos principales del dispositivo de alianza es reproducir el juego de relaciones y preservar la ley que las organiza, mientras que el dispositivo de sexualidad está continuamente ampliando su ámbito de control; c) el primero gira en torno al vínculo entre los dos miembros de la pareja (que tiene un estatuto definido), el segundo gira en torno a las sensaciones del cuerpo, la cualidad de los placeres y la naturaleza de las impresiones; d) el dispositivo de alianza está fuertemente articulado en la economía debido al papel de transmisión y circulación de los bienes, mientras que el dispositivo de sexualidad, aunque también está ligado a la economía, lo está principalmente a través del cuerpo, como cuerpo que produce y consume (p.112-113). En definitiva, el rasgo principal del dispositivo de alianza es la reproducción, mientras que en el caso del dispositivo de sexualidad es penetrar y controlar el cuerpo individual y social.

Con la nueva pastoral se pasó de la temática de la relación al de la “carne”, aunque la sexualidad siguió operando apoyándose en un sistema de alianza (p.114). El papel de la familia siguió siendo clave, pero no como freno de la sexualidad:

La célula familiar, tal como fue valorada en el curso del siglo XVIII, permitió que en sus dos dimensiones principales (el eje marido-mujer y el eje padres-hijos) se desarrollaran los elementos principales del dispositivo de sexualidad (el cuerpo femenino, la precocidad infantil, la regulación de los nacimientos y, sin duda en menor medida, la especificación de los perversos). No hay que entender a la familia en su forma contemporánea como una estructura social, económica y

política de alianza que excluye la sexualidad o al menos la refrena, la atenúa tanto como es posible y sólo se queda con sus funciones útiles. El papel de la familia es por el contrario anclarla y constituir su soporte permanente. Asegura la producción de una sexualidad que no es homogénea respecto de los privilegios de alianza, permitiendo al mismo tiempo que los sistemas de alianza estén atravesados por toda una nueva táctica de poder que hasta entonces ignoraban. La familia es el intercambiador de la sexualidad y de la alianza: transporta la ley y la dimensión de lo jurídico hasta el dispositivo de sexualidad; y transporta la economía del placer y la intensidad de las sensaciones hasta el régimen de alianza. (p.114)

Según Foucault, esto explicaría que a partir del siglo XVIII la familia sea un lugar cargado de sentimientos y amor, un espacio privilegiado de eclosión de la sexualidad, así como “incestuoso”. Tanto en las sociedades en las que predomina el dispositivo de alianza, donde la prohibición del incesto es esencial, como en la nuestra, donde la familia es el espacio de eclosión de la sexualidad, el incesto es clave, pero por razones diferentes: aparece como lo prohibido mientras la familia actúe como dispositivo de alianza, pero a su vez es requerido continuamente para que la familia siga siendo un foco de sexualidad (p.115). Una de las implicaciones de la aparición del dispositivo de sexualidad radica en ignorar las formas jurídicas de alianza. Como se quería evitar que el dispositivo de sexualidad escapase del viejo sistema de alianza, Occidente colocó la prohibición del incesto en la posición de universal social y punto de paso necesario para el advenimiento de la cultura. Se trataba de mantener el derecho a salvo en la nueva mecánica de poder (p.115-116). Desde la aparición del dispositivo de sexualidad, la posición de este respecto al dispositivo de alianza se fue invirtiendo: si bien en su nacimiento con la tecnología de la “carne” en el cristianismo clásico se apoyó en el sistema de alianza y sus leyes, hoy tiende a sostenerlo. Este proceso de inversión de posiciones habría tenido lugar desde la pastoral cristiana y la dirección de conciencias, hasta el psicoanálisis, donde la sexualidad revitaliza y da cuerpo a las normas del sistema de alianza saturándolas de deseo (p.120).

Este despliegue del dispositivo de sexualidad a través de su puesta en discurso vino acompañado de la invención y persecución de nuevas formas de esta. Se trataba de un ejercicio de búsqueda de sexo allí donde no había. Así, y como efecto de la aparición

de este dispositivo, el ámbito de la sexualidad del que se ocupaban los códigos jurídicos se amplió extraordinariamente a partir del siglo XVIII. Hasta ese momento era objeto de jurisdicción únicamente la sexualidad de la pareja casada, con reglas contundentes y específicas. Sin embargo, comenzó a catalogarse jurídicamente la sexualidad de los/as niños/as, los/as locos/as y los/as criminales. Siendo la pareja casada, por el contrario, un lugar de mayor discreción para vivir la sexualidad. Este es el momento de la invención de perversiones, como la homosexualidad o la “infidelidad crónica”, en relación con una norma considerada natural. La novedad consistía en que estas prácticas ya no eran consideradas una mera violación de códigos establecidos, sino muestra de una naturaleza viciada. Se sustituye la hoguera por la clínica psiquiátrica, donde son enviados/as los/as perversos/as por sus familias. A partir de ese momento las sexualidades no normativas son competencia de la medicina (Gros, 2007, p.109-110). A estas estrategias para el desarrollo del dispositivo de sexualidad, la sexualización de los/as niños/as y la especificación de los/as perversos/as⁷⁰, habría que sumar, según señala Foucault, la histerización de las mujeres (proceso por el cual el cuerpo de las mujeres se analiza como saturado de sexualidad, cuerpo intrínsecamente patologizado⁷¹) y la regulación de las poblaciones (prácticas de control de los nacimientos). Estrategias que pasaban, todas y cada una de ellas, por la familia (p.120). Se trataría, por tanto, de una transformación de la institución familiar más que de su desaparición (debido a la pérdida de importancia del dispositivo de alianza y su nueva función como foco de sexualidad), y de un ejercicio en Occidente de regulación de la sexualidad, más que de su prohibición.

En esta crítica a la hipótesis represiva y el cambio de mirada que implica subyace una noción del poder cuya recepción ofreció instrumentos de investigación para la producción teórica feminista. Para Foucault el poder no es una instancia de prohibición y represión, sino de producción; lo que permite identificar a las identidades como productos de los diferentes dispositivos de poder. El análisis de las identidades y discursos, dado el reconocimiento de su historicidad y contingencia, debe ser siempre situado. Este aspecto

⁷⁰ Aparecidas en el siglo XIX.

⁷¹ En la crítica que Foucault hace al psicoanálisis como técnica de producción de verdad en torno al sexo, considera a esta corriente de pensamiento y práctica clínica el principal responsable de la patologización del cuerpo de las mujeres. No obstante, la relación del pensador francés con el psicoanálisis es ambivalente: a pesar de su contundente crítica a los efectos disciplinantes del complejo de Edipo, reconoce que la teoría de Freud supuso un progreso respecto a la comprensión tradicional de la enfermedad mental y las prácticas clínicas al superar la mirada positivista de la psique y dar paso al diálogo con la locura (Basaure, 2007).

del pensamiento de Foucault ofrece una herramienta útil para las feministas en tanto que permite enfrentarse a posturas esencialistas de la diferencia sexual y denunciar el carácter normativo de nociones como sexo y género (Butler, 2007; Rubin, 1984). En general, hay un consenso amplio entre las feministas en que *La voluntad de saber* ofreció instrumentos para las investigaciones sobre el poder, el cuerpo sexuado o las estrategias de resistencia (Varela y Álvarez-Uría, en Foucault, 2009b, p.36)⁷². Es también ampliamente aceptado que la analítica foucaultiana del poder, que sitúa su operatividad en aquellos lugares que tradicionalmente fueron excluidos de lo político, resulta de gran utilidad para una política feminista al coincidir con su objetivo de denunciar la dimensión política de la vida considerada personal o privada (Amigot Leache y Pujal i Llombart, 2006, p.108)⁷³. No obstante, el rechazo de Foucault de la hipótesis represiva es uno de los aspectos del libro que más malentendidos ha generado, ya que, al contrario de lo que se ha llegado a creer, no niega que la sexualidad aún sea objeto de represión por parte del poder (Rubin, en Butler, 1994, p.84-86). Cuando describe el desarrollo del dispositivo de sexualidad como un dispositivo de poder nuevo que se *superpone* al de alianza, no afirma que el primero sustituyó al segundo, sino que redujo su importancia social. Foucault, por tanto, no negaba la necesidad de articular una lucha política que haga frente a un poder represivo que impone constricciones en la sexualidad. Consciente del posible malentendido que esta cuestión podía suscitar, el filósofo trata de aclarar su postura:

Entendámonos: no pretendo afirmar que el sexo no haya sido prohibido o tachado o enmascarado o ignorado desde la edad clásica; tampoco afirmo que lo haya sido

⁷² Cabe destacar la incompreensible ausencia de referencia alguna al corpus feminista en *La voluntad de saber*, ya que los análisis críticos sobre el dispositivo de sexualidad entran en resonancia con algunos análisis que habían hecho con anterioridad filósofas feministas como Simone de Beauvoir en *El segundo sexo* (1949) o Irigaray en *Espéculo de la otra mujer* (1974), por mencionar dos autoras francesas contemporáneas a Foucault y que residían en París cuando fue publicado *Historia de la sexualidad* (Boyer, 2012, p.134).

⁷³ No obstante, la recepción de la obra de Foucault en el pensamiento feminista ha sido heterogénea, dando lugar a espacios de confluencia y discrepancia. Para algunas autoras la concepción multiforme y “capilar” del poder que mantiene Foucault implica también un impedimento para realizar una política emancipatoria de las mujeres, puesto que no podría señalarse una estructura monolítica y universal de dominadores y dominadas (Fernández, 2000, p.130). Para profundizar en los debates en torno a la obra del Foucault en el pensamiento feminista, consultar: Amigot Leache y Pujal i Llombart (2006) Ariadna danza: lecturas feministas de Michel Foucault. *Athena Digital*, 9. pp. 100-130; Caporale Bizzini, Silvia. (1995) Foucault y el feminismo: ¿un encuentro imposible? *Anales de Filología Francesa*, vol.7. pp. 5-18; Posada Kubissa, Luisa (2015) El “género”, Foucault y algunas tensiones feministas. *Estudios de Filosofía*. nº 52. Universidad de Antioquia pp. 29-43; Sawicki, Jana (2013) Queer Feminism: Cultivating Ethical Practices of Freedom. *Foucault Studies*, No. 16, pp. 74-87.

desde ese momento menos que antes. No digo que la prohibición del sexo sea una engañifa, sino que lo es trocársela en el elemento fundamental y constituyente a partir del cual se podría escribir la historia de lo que ha sido dicho propósito del sexo en la época moderna. Todos esos elementos negativos —prohibiciones, rechazos, censuras, denegaciones— que la hipótesis represiva reagrupa en un gran mecanismo central destinado a decir no, sin duda sólo son piezas que tienen un papel local y táctico que desempeñar en una puesta en discurso, en una técnica de poder, en una voluntad de saber que están lejos de reducirse a dichos elementos. (p.12)

Foucault trató de señalar cómo ese dispositivo consistía primordialmente en producir formas de sexualidad, de manera que si se lleva a cabo una política de liberación sexual ignorando este hecho, más que resistir al poder, se refuerza. No se niega, por tanto, la necesidad de articular una resistencia política al poder, lo que aquí se resalta es que ese ejercicio de resistencia al poder siempre es más complejo puesto que el mismo poder nos constituye.

En definitiva, los feminismos han reconocido la aportación que el análisis de Foucault sobre la relación poder/sexualidad hace al estudio de la subordinación de las mujeres. Sin duda, *La voluntad de saber* ofrece una mirada que, por su rechazo del esencialismo sexual, permite entender el sistema sexual moderno por el cual nos hallamos ante una multiplicación de formas de sexualidad a nivel discursivo desde el siglo XVIII. Un proceso que, por su relación con la verdad, hace de la sexualidad un elemento clave en la construcción de nuestra identidad (transmite la verdad del sujeto deseante). La genealogía que Foucault realiza en este texto ofrece una explicación del funcionamiento del sistema sexual actual en el que unas prácticas o conductas sexuales constituyen identidades y, además, estas son valoradas como naturales o viciadas en función de una *norma*. Un orden jerárquico de la sexualidad que describe Rubin en *Reflexionando sobre el sexo*, obra que recoge el trabajo del pensador francés.

El texto de Rubin, publicado por primera vez en 1984, fue escrito como respuesta a la centralidad que alcanzó la política conservadora de oposición a la educación sexual, la homosexualidad, la pornografía, el aborto y el sexo prematrimonial a partir de 1977 (Rubin, 1989, p.273-274), así como la certeza de que algunos discursos feministas con

planteamientos biológicamente deterministas fallaban al tratar cuestiones de sexualidad⁷⁴ (Rubin, en Butler, 1994, p.72). Este contexto es el motivo por el que Rubin anuncia la urgente necesidad de desarrollar una perspectiva radical de la sexualidad. Perspectiva que asume para describir y denunciar la jerarquización de la vida erótica que produce el sistema sexual moderno, lo que resulta aquí de especial interés para comprender qué papel juega la sexualidad en el orden social de las relaciones afectivas, de intimidad compartida y apoyo mutuo.

5.3 Gayle Rubin y la pirámide erótica

La industrialización y la urbanización en Occidente convirtió a las poblaciones rurales y campesinas en una nueva forma de trabajo industrial y urbana, modificó las relaciones familiares y los roles de género, aparecieron nuevas formas en el aparato del estado, se produjeron nuevas formas de desigualdad social, identidades y surgieron nuevos campos para el conflicto político e ideológico. Tuvo lugar la creación de un nuevo sistema sexual caracterizado por la clasificación de distintos tipos de personas y poblaciones, su ordenación jerárquica y el conflicto político (Rubin, 1989, p.145). Este sistema de valores respecto al sexo implica no solo que unos actos son mejor o peor valorados que otros, con el estigma y la discriminación que acompaña, sino que además los actos sexuales en sí obtienen un exceso de significación. Rara vez otras cuestiones generan la rabia o el terror que lo hacen los gustos sexuales. Esta importancia social en torno al sexo y en un sistema jerárquico como el que tienen las sociedades modernas en Occidente fomenta la incompreensión, intolerancia, discriminación y el estigma de aquellos/as cuyas prácticas son peor valoradas. Rubin describe el ordenamiento de las prácticas o conductas sexuales según cómo son socialmente valoradas imaginando una pirámide en la que el mayor reconocimiento social estaría situado en la cúspide:

En la cima de la pirámide erótica están solamente los heterosexuales reproductores casados. Justo debajo están los heterosexuales monógamos no

⁷⁴ Rubin pone el ejemplo de los numerosos artículos en la prensa de temática lésbica que afirmaban que las mujeres nacen y no se hacen.

casados y agrupados en parejas, seguidos de la mayor parte de los demás heterosexuales. El sexo solitario flota ambiguamente. El poderoso estigma que pesaba sobre la masturbación en el siglo XIX aún permanece en formas modificadas más débiles, tales como la idea de que la masturbación es una especie de sustituto inferior de los encuentros en pareja. Las parejas estables de lesbianas y gays están en el borde de la respetabilidad, pero los homosexuales y lesbianas promiscuos revolotean justo por encima de los grupos situados en el fondo mismo de la pirámide. Las castas sexuales más despreciadas incluyen normalmente a los transexuales, travestís, fetichistas, sadomasoquistas, trabajadores del sexo, tales como los prostitutas, las prostitutas y quienes trabajan como modelos en la pornografía y la más baja de todas, aquellos cuyo erotismo transgrede las fronteras generacionales. (Rubin, 1989, p.136)

Se privilegia de forma destacada, por tanto, la heterosexualidad y la pareja monógama que cumple con su rol de reproducción. Los gays y las lesbianas que mantienen relaciones estables en pareja son más reconocidos/as que las/os promiscuas/os, aunque siempre tendrán menos reconocimiento que las parejas heterosexuales por mucho que mantengan el mismo estilo de vida. Especialmente contundente es la ley, señala Rubin, en su empeño por mantener la frontera entre la infancia “inocente” y la sexualidad “adulta”. En lugar de reconocer la sexualidad de los/as jóvenes y tratarlo con responsabilidad, se niega y castiga el interés y la actividad erótica de aquellos/as que se encuentran por debajo de la edad de consentimiento. Según Rubin, las leyes sobre la edad de consentimiento sexual constituyen el principal mecanismo para mantener esta frontera entre distintas generaciones (p.153). Estas leyes no diferencian entre la violación más brutal y un romance amable, lo que muestra que el criterio es mantener un sistema sexual cuyos valores privilegian un grupo que es dominante sobre otros. Esta rígida frontera entre generaciones en lo que respecta al sexo es el principal mecanismo por el que se refuerza la percepción negativa sobre aquellos/as cuyas prácticas o conductas sexuales se alejan de los valores convencionales. Uno de los ejemplos más claros de la utilización de este mecanismo puede verse en el ámbito de la educación, espacio en el que el profesorado LGTB es aún objeto de sospecha o rechazo.

Otros aspectos relacionados con la separación entre la esfera pública y privada, la reproducción o el sexo con fines o no comerciales son también clave en la percepción social de las conductas o prácticas sexuales (figura 1):

Según dicho sistema, la sexualidad "buena", "normal" y "natural" sería idealmente heterosexual, marital, monógama, reproductiva y no comercial. Sería en parejas, dentro de la misma generación y se daría en los hogares. Excluye la pornografía, los objetos fetichistas, los juguetes sexuales de todo tipo y cualesquiera otros papeles que no fuesen el de macho y hembra. Cualquier sexo que viole estas reglas es "malo", "anormal" o "antinatural". El sexo malo es el homosexual, promiscuo, no procreador, comercial o el situado fuera del matrimonio. Será la masturbación, las orgías, el encuentro sexual esporádico, el cruce de fronteras generacionales y el realizado en "público" o al menos en los arbustos o en los baños públicos. Utilizará la pornografía, los objetos fetichistas, los juguetes sexuales o roles distintos a los tradicionales. (Rubin, 1989, p.140)

La posición en la escala de valores en torno al sexo implica importantes diferencias en las vidas de las personas. Aquellos/as cuyas prácticas se sitúan en la cúspide tienen reconocimiento, respeto, salud mental, movilidad física y social, apoyo institucional y beneficios materiales, mientras que según se desciende las personas son sospechosas de tener alguna enfermedad mental, no son respetadas, su movilidad física y social está restringida, no tienen apoyo institucional, sufren sanciones económicas y se ven expuestas a la criminalidad (p.137). Uno de los momentos en los que se evidenció el grado de exclusión y crueldad al que se puede llegar en este sistema fue durante la crisis del sida. El estigma hacia las personas con VIH mostró con claridad la homofobia y el racismo de una sociedad en la que unas muertes importan más que otras. El activismo queer⁷⁵ sobre el duelo (el derecho al reconocimiento público de sus pérdidas) impugnaba la ideología sexual discriminatoria que con la pandemia encontró la excusa perfecta para amenazar las culturas sexuales queer (Cvetkovich, 2018). En este sentido, la resistencia de estas culturas a ser de-sexualizadas son un logro político contra el sistema sexual.

⁷⁵ Para más información sobre el activismo contra el sida, véase: Hubbard, J. y Schulman, S. (Productores/as) y Hubbard, J. (director). (2012). *United in Anger. A History of bi-* [cinta cinematográfica] EEUU: United in Anger, Inc.

divisoria" y determinar a qué otras actividades se les podría permitir cruzar la frontera de la aceptabilidad. (Rubin, 1989, p.141)

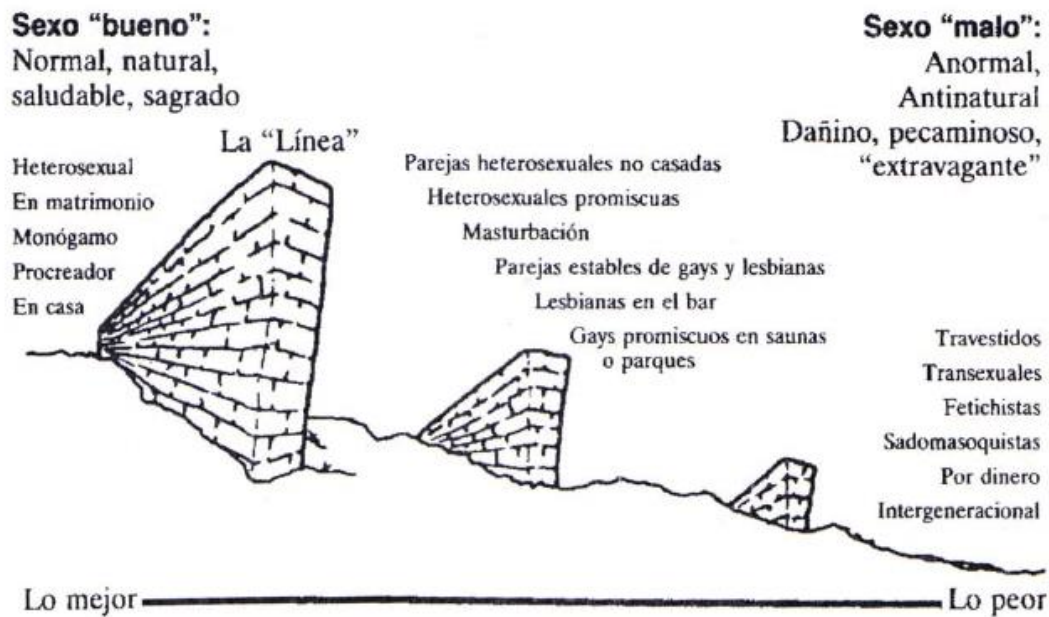


Figura 2. La jerarquía sexual: la lucha por ver dónde trazar la línea divisoria (p.282)

Con el tiempo esa línea divisoria se ha desplazado (determinadas formas de homosexualidad, la masturbación o la promiscuidad según quién, dónde y cómo son aceptadas, por citar unos ejemplos), pero aún es bastante común la consideración de que determinadas prácticas sexuales nunca son elegidas libremente o implican necesariamente una falta de amor o afecto. Rubin denuncia que el actual sistema sexual carece del sentido democrático por el cual los actos sexuales serían juzgados por la manera en la que se trata a quienes participan en la relación, por el nivel de consideración mutua o por la ausencia o presencia de coerción. Lo que se juzga moralmente, por el contrario, es si las relaciones son homo o heterosexuales, en pareja o grupo, libres o comerciales, grabadas o no. Se demanda, por tanto, que el criterio con el que considerar

las relaciones debe ser la falta de coerción y no el tipo de práctica que se lleva a cabo. Es tan objetable mantener que se debe ser no-monógamo/a, lesbiana, promiscuo/a o practicar el BDSM, como ser heterosexual, estar pareja o “vainilla”, aunque este último grupo cuenta con el respaldo de un poder de coerción considerablemente mayor que el primero (p.143). El modelo por el cual únicamente hay una forma de vivir la sexualidad, característica de la mayor parte de los sistemas de pensamiento sobre el sexo, es excluyente y debe cuestionarse y ser transformado.

Este sistema sexual que Rubin describe no es la constatación de un sistema meramente represivo que contradeciría la tesis defendida en *La voluntad de saber*, sino, por el contrario, muestra los procesos que describe el pensador francés: la creación y multiplicación de sexualidades, su patologización, el régimen de verdad en el que se apoya la producción discursiva en torno al sexo y la superposición del dispositivo de alianza con el de sexualidad. Se trata de un sistema que se apoya en una ideología generizada en torno al parentesco, la familia y el amor que crea una configuración emocional o identitaria que encumbra a la pareja o el amor *sexual*⁷⁶, la cual entra en tensión con otras formas de relación afectiva (Esteban, 2011, p.44).

Rubin (1989) separó analíticamente la cuestión de la sexualidad en este texto para comprender una ideología sexual que desde una perspectiva de género, raza, clase o etnia exclusivamente no podía explicarse de forma satisfactoria (p.159), aportando con ello unas reflexiones que han tenido una gran influencia en las teorías radicales de la sexualidad. Si bien un discurso y una práctica críticos de la sexualidad no implica necesariamente una postura crítica con el orden amoroso, tienen, sin embargo, la capacidad de cuestionar, transgredir y resignificar un orden de la sexualidad que por su relación con el parentesco, la familia y las relaciones afectivas, puede también suponer una transformación en estos ámbitos. Pensar sobre la sexualidad, “en la medida que te obliga a revisar los vínculos entre las personas, la organización de la vida cotidiana, etc., lleva implícita la reflexión sobre el amor” (p.174). Asimismo, otros tipos de vínculos que no están obligatoriamente centrados en relaciones sexuales y/o afectivas, (aunque siempre puede surgir) desafían al modelo individualista y amoroso hegemónico del emparejamiento y la convivencia (Esteban, 2015). El sistema sexual se inscribe en un

⁷⁶ Se resalta el adjetivo “sexual” para enfatizar el papel de la sexualidad en ese tipo de amor, el de pareja, y en el ordenamiento de las relaciones afectivas.

orden romántico y heteronormativo (al colocar en el centro la pareja, la heterosexualidad y el sexo reproductivo) porque el dispositivo de sexualidad se mantiene dentro de las leyes y formas jurídicas del viejo sistema de alianza a través de la institución de la familia. Por ello, las vidas de las personas cuyas conductas o prácticas sexuales están situadas en los márgenes del sistema sexual no ocupan el centro del modelo amoroso o relacional hegemónico⁷⁷.

5.4 Conclusión

Hay periodos en los que la sexualidad es de forma más abiertamente politizada y en el que el dominio de la vida erótica es renegociado. De la misma manera que ocurrió en EEUU con las políticas conservadoras de Reagan, en la actualidad nos encontramos en un momento de renegociación en el que se hace especialmente necesario reivindicar el potencial transgresor de las disidencias sexuales. Ahora vuelven a ser objeto de debate cuestiones que parecían superadas por un consenso social más o menos amplio (como es el caso, antes señalado, de la pertinencia o no de una educación sexual en la escuela pública, que el partido de ultraderecha Vox ha sacado a la luz), lo que deja ver cómo la sexualidad es un dominio de la vida donde se ponen en juego cuestiones de justicia social, igualdad o autonomía. Por ser un ámbito de represión y riesgo para las mujeres, la sexualidad ha sido un tema central en la reflexión feminista. No obstante, es, a su vez, un lugar de exploración, placer y agencia. Si el análisis se concentra solo en denunciar la violencia y opresión, se obviaría la agencia sexual de las mujeres, lo que, aunque no sea la intención, acaba aumentando el terror sexual en el que las mujeres viven. Del mismo modo, si se enfoca únicamente en el placer, se ignora la estructura patriarcal en las que la sexualidad de las mujeres es vivida (Vance, 1984, p.1). Ambos aspectos deben tenerse en cuenta en un análisis feminista. El objetivo es escapar del peligro y la opresión, pero para movernos hacia el placer, la agencia y la autodeterminación (p.24). Se trataría, por tanto, de no quedarse en el reconocimiento y denuncia de una situación que coloca a las mujeres en posición de víctimas (cuestión, sin duda, sumamente importante), sino de ser también audaces y aspirar a ser sujetos activos de nuestra propia sexualidad. En el momento actual

⁷⁷ Más adelante se desarrollará con mayor profundidad esta cuestión.

de individualismo y fragilidad de los vínculos, así como de vuelta a planteamientos sobre la sexualidad conservadores y discriminatorios, reivindicar una transformación de las formas de vida en común y una resignificación de los vínculos afectivos desde la mirada radical que las culturas sexuales disidentes aportan se hace cada vez más necesario. El sistema de la vida erótica tolera, acepta, interioriza y normaliza a las disidencias sexuales en la medida en que se adecúan a la normatividad sexual y amorosa. El reconocimiento de derechos por parte del estado⁷⁸ implica un cambio muy importante respecto a hacer más inclusiva la norma, pero no supone una transformación de la estructura del orden relacional y amoroso hegemónico. Para ello es necesario una transgresión que desafíe la normatividad del sistema, crear relaciones que desafíen los códigos con los que se estructura el orden. Uno de los principales códigos de este sistema para diferenciar entre la pareja y el resto de relaciones y tensionarlas es la sexualización de la primera y la desexualización del resto, destacando entre ellas la amistad.

En sus últimos años de vida, Foucault manifestó en diversas ocasiones su interés por la cuestión de la amistad. Veía en esta forma de intimidad característica de la cultura homosexual contemporánea la capacidad de transgredir el orden social. Consideraba que la homosexualidad no es una realidad preexistente y natural, sino un “deseo por hacer”, un modo de vida que consistiría en crear relaciones diferentes a las que la estructura normativa produce. En una entrevista que concedió el 25 de abril de 1981 (“De la amistad como forma de vida”) explicaba:

Hay que recelar de la inclinación a llevar el asunto de la homosexualidad al problema de “¿Quién soy yo?, ¿qué secreto esconde mi deseo?”. Convendría preguntarse más bien: “¿Qué tipo de relaciones pueden, a través de la homosexualidad, trabarse, inventarse, multiplicarse, delinearse?”. El problema no radica en descubrir en uno mismo la verdad de su sexo, sino, antes bien, en hacer un uso de su sexualidad para conseguir en el futuro una multiplicidad de relaciones. Y, claro está, esa es la razón por la que la homosexualidad es menos una forma del deseo que un deseo por hacer. No debemos, pues, obstinarnos en ser homosexuales ni empeñarnos tampoco en reconocernos como tales. La

⁷⁸ Como puede ser la reivindicación del matrimonio de gays y lesbianas.

tendencia del problema de la homosexualidad se dirige al problema de la amistad.
(Foucault, 2015a, p.12)

En la cultura gay y lesbiana Foucault encontró un modo de vida que tensionaba el orden relacional y afectivo hegemónico al abrir un espacio de creación de relaciones amorosas y alianzas intensas que no guardan semejanza con las institucionalizadas. El modelo heteronormativo y amoroso que encumbra la pareja de-sexualiza y des-intensifica la amistad en un juego de tensión entre diferentes formas de relación amorosa con la finalidad de mantener un orden jerárquico. Siendo la amistad un lugar para lesbianas y gays desde el que escapar a la heteronormatividad, su cultura está históricamente vinculada a ella, en concreto a su intensificación y sexualización. De ahí proviene su potencial transgresor.

CAPÍTULO 6: LA AMISTAD COMO FORMA DE VIDA

6.1 Introducción: notas sobre la amistad

Habiendo publicado ya los tres volúmenes que conformaban un recorrido histórico acerca de la sexualidad, Foucault mostró su interés por la amistad. No por casualidad, ya que encontraba un vínculo histórico entre ambas cuestiones: el pensador francés adelantó, como mera hipótesis, que había una relación entre el comienzo en Occidente de la condena y persecución de la homosexualidad y el debilitamiento de un cierto tipo de amistad. Por ello, consideraba que escribir una historia de la amistad era la tarea apropiada para continuar el trabajo que empezó con su investigación de la sexualidad. Semejante empresa no es el objetivo del presente estudio, aunque señala una cuestión que resulta aquí de interés: debido a la posición histórica que la sexualidad ocupa en el orden social, hay en las diversidades sexuales y relacionales un potencial subversivo. Y cierto tipo de amistades podrían entrar dentro de estas experiencias. Habría que distinguir, por tanto, cómo se entiende y se vive generalmente la amistad.

La definición del término “amistad” que se encuentra en la Real Academia de la Lengua Española (RAE) puede servir como un primer acercamiento acerca el significado común que se le otorga: “afecto personal, puro y desinteresado, compartido con otra persona, que nace y se fortalece con el trato”. La segunda acepción que recoge el diccionario es “amancebamiento”⁷⁹. De estas dos definiciones pueden sacarse las siguientes conclusiones: por una parte, la amistad, lejos de ser minusvalorada o marginada, es, muy al contrario, reconocida e incluso idealizada como una relación “pura”, siempre un fin en sí misma; por otra parte, la segunda acepción supone un uso negativo del término “amigo/a”, concebido desde la falta: vida conyugal sin que medie el vínculo del matrimonio. En la actualidad es muy común y está normalizado la convivencia en pareja sin estar casados/as (lo que supone que esta acepción está casi en desuso), sin embargo, da cuenta del uso del término “amigo/a” para hacer referencia a una relación sexo-afectiva que es considerada inferior al matrimonio. Aunque no es

⁷⁹ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [versión 23.3 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [3 de noviembre de 2020]

común que se utilice el término “amigos” de forma despectiva para referirse a una pareja heterosexual en esa situación (aunque podrían recibir el calificativo por otros motivos que les situara al margen de la norma), sí se hace aún un uso lesbóforo del término “amigas” para referirse a una pareja de lesbianas⁸⁰. Este uso evidencia el orden social jerárquico de las relaciones que sitúa al amor romántico, heterosexual y falocéntrico en la cúspide.

Una de las características principales por las que se ha diferenciado el amor de la amistad tradicionalmente es el sexo. Según el ideal romántico del amor, en este debe haber pasión sexual, justo el componente que se supone que le *falta* a la amistad, ya que de lo contrario esta deviene *otra* cosa. Es común todavía la expresión “amigos/as con derecho a roce”, que muestra cómo una relación de amistad con sexo es algo diferente que necesita un apellido para nombrarse específicamente, puesto que el pensamiento amoroso sitúa a la pareja en el ámbito de la sexualidad y niega la libido presente en el resto de las formas de relacionarse afectivamente. Siendo el amor de pareja el centro del orden erótico, la amistad es percibida como un vínculo secundario, menos intenso. Hay más expresiones del lenguaje coloquial que dan cuenta de esta jerarquización: “son más que amigos/as” indica que a la amistad le falta aquello que se asignaría más bien al amor romántico; o la expresión “son como hermanos/as”, utilizada en amistades consideradas muy importantes, lo que refleja el lugar central que ocupa la familia. Esto supone que la amistad es percibida a nivel afectivo (aquello que es considerado como lo perteneciente a la esfera privada) como un vínculo secundario, pero respecto a la sociabilidad y vida pública es reconocida como un valor. Este tipo de amistad (de-sexualizada y desprendida de la intimidad asociada generalmente con la pareja) sirve al mismo ideal de sociedad que el amor romántico y constituye uno de los pilares sobre los que se construye la política actual y la democracia moderna (Fioretti, 2013, p.53).

Hay una larga tradición en cuanto al vínculo entre la amistad y el Estado. Derrida (1998) advierte que el pensamiento político toma como metáfora fundadora la figura del amigo, la cual, “en la medida que retorna de manera regular bajo los rasgos del *hermano* [...] parece que forma parte espontáneamente de una configuración *familiar, fraternalista* y en consecuencia *androcentrada* de lo político” (p.12). El concepto de democracia de la tradición republicana francesa siempre va acompañado de una configuración de lo

⁸⁰ “No somos amigas, nos comemos el coño” es uno de los lemas más conocidos del movimiento bollero/lesbiano que denuncia esta invisibilización.

político a través de la amistad y la fraternidad. Una configuración vinculada a un esquema de filiación heteronormativo y sobre la que se sostiene la homosociabilidad masculina. Deconstruir esta tradición supone deshacer la dialéctica entre la familia y el Estado, la institución de la pareja y el género y abre la posibilidad de llevar a cabo una reconfiguración queer de los conceptos de comunidad, amistad y lo político (Stamp, 2009). A este objetivo (o, al menos, a pensar sobre esta relación) responde la producción teórica queer sobre la amistad, la cual recoge, en gran medida, la idea que bosquejó Foucault (2015a) sobre la oportunidad que ofrecen las culturas gais/lésbicas para transformar lo político, no por los actos sexuales en sí mismos, sino por el modo de vida que pueden comportar:

Presentar a la homosexualidad como un placer perentorio es una transacción indebida. Dos muchachos se tropiezan en la calle, quedan prendados con solo mirarse, se echan mano a las nalgas, se aplican a la faena y todo sin pasar de quince minutos contados. He ahí una imagen mutilada de la homosexualidad inefectiva para crear inquietud por dos motivos: porque es vicaria de un ideal que debilita la belleza y porque suprime cualquier elemento turbador presente en el afecto, la ternura, la amistad, la fidelidad, el compañerismo, la camaradería que una sociedad remisa no puede acoger sin temor a que se armen alianzas, a que se anuden líneas de fuerzas imprevisibles. Lo inquietante de la homosexualidad es el modo de vida homosexual más que el acto sexual mismo. (p.13)

Las relaciones que resultan inquietantes, pues, son aquellas que crean alianzas que escapan a la administración biopolítica. Esas relaciones que difícilmente pueden categorizarse son imprevisibles y, por tanto, permiten escapar de la norma y crear nuevas formas de vida con mayor facilidad. Cuando Foucault se imaginó estas amistades que podrían formar una cultura relacional nueva se inspiró, en parte, en el amplio y diverso abanico de relaciones afectivas entre mujeres que Lillian Faderman mostró en su obra, publicada por primera vez en 1981, *Surpassing The Love Of Men. Romantic Friendship and Love Between Women from the Renaissance to the Present*. Las “amistades románticas” y los amores entre mujeres que describe la autora distaban mucho de poder reducirse a la sexualidad, por lo que comprendían un interesante ejemplo para Foucault

de relaciones que escapan a los límites que impone el dispositivo de sexualidad. Pero hay más motivos por los que conviene detenerse a observar con detalle su trabajo. Las amistades románticas, amores y relaciones de apoyo e intimidad compartida entre mujeres que Faderman (1985) describe en un exhaustivo recorrido histórico muestran: a) cómo la amistad constituía una vía de escape de la servidumbre que imponía el matrimonio a las mujeres (aunque era una escapatoria accesible principalmente para mujeres de clase alta), b) la relación entre el debilitamiento de la institución social de las amistades románticas entre mujeres y, a parte de la patologización de la homosexualidad (su aparición como problema clínico), la reacción anti-feminista que siguió a las primeras reivindicaciones del movimiento de las mujeres y, finalmente, c) los vínculos intensos e imprevisibles que, a veces, pueden darse aún los márgenes de la norma social.

6.2 El continuo lesbiano: amistades, amores y compañerismo entre mujeres

Cuando Faderman (1985) comenzó su trabajo de investigación para aquel libro, su objetivo era mostrar que el gran amor de Emily Dickinson no fue ninguno de los diez o doce hombres con los que había mantenido una relación romántica, sino Sue Gilbert, quien terminó siendo su cuñada. No obstante, este proyecto de encontrar una relación lésbica evidenciada en las apasionadas y sensuales cartas de amor que Dickinson escribió a Sue Gilbert durante la década de 1850 fracasó. De haber sido una relación lésbica las cartas mostrarían la culpa y la necesidad de ocultar su amor, pero nada de esto se encuentra en las mismas (aunque el hecho de que el matrimonio entre Sue Gilbert y Austin Dickinson afectó a Emily Dickinson hasta el punto de sufrir un ataque de nervios evidenciaría, según Faderman, que esas cartas no eran meramente una forma de comunicarse en conformidad con la solemne y ostentosa retórica victoriana). Al investigar más casos la autora descubrió que era prácticamente imposible estudiar la correspondencia de cualquier mujer del siglo XIX en EEUU, Francia, Inglaterra o Alemania sin encontrar una relación apasionada con otra mujer. También en la ficción observó innumerables ejemplos de este tipo de relación amorosa y ninguna de aquellas novelas mostraban que las mujeres considerasen que estaban haciendo algo malo o que su relación fuese percibida como algo anormal (p.15-16). A partir de su investigación

sobre estas relaciones, Faderman llega a la conclusión de que no solo fueron toleradas y normalizadas, sino que, además, eran percibidas como nobles y virtuosas.

La autora señala que estas amistades románticas fueron relaciones de amor en todos los sentidos excepto, quizá, en el genital: se besaban, se acariciaban, dormían juntas y, entre otras apasionadas muestras de amor, se prometían eterna fidelidad (p.16). Esta apreciación de la autora implicaría, en principio, que el rasgo definitorio del lesbianismo sería una práctica sexual determinada (genital). No obstante, Faderman reconoce que esta distinción es problemática, ya que la experiencia lesbiana no se reduce únicamente a una opción sexual. La dificultad para etiquetar las intensas relaciones entre mujeres que tuvieron lugar entre los siglos XVI y XIX proviene de utilizar categorías en un sentido que pueden entenderse únicamente desde una mentalidad posterior. La cuestión no es llegar a una definición definitiva de lo que es el lesbianismo y lo que no para diferenciarlo, sino señalar precisamente la dificultad para establecer esa diferencia en algunos casos y el por qué de esa dificultad, así como el papel de la amistad como alternativa y lugar de cobijo frente a una imposición y el potencial político de las relaciones afectivas que de alguna forma escapan a la norma (aunque, como se mostrará, en el caso de las relaciones que recoge el libro de Faderman, solo algunas y en determinados aspectos se pueden considerar no normativas).

Las amistades románticas entre mujeres no fueron desaprobadas hasta casi el siglo XX porque aparentemente, señala Faderman, no eran amenazadoras para la sociedad. En la literatura erótica de los siglos XVI, XVII y XVIII, el sexo entre mujeres aparece como un prelude para las relaciones heterosexuales. Se retrata como un juego estéril que ofrece una excitante imagen para los hombres, dando por hecho que el pene es la condición necesaria para que las mujeres obtengan placer (p.27). Los hombres no concebían que fueran innecesarios para las mujeres porque estas mayormente necesitaban establecer lazos con ellos para sobrevivir. Las amistades románticas entre mujeres eran permitidas siempre y cuando ninguna de ellas pretendiera ocupar el lugar asignado para el hombre. Cualquier práctica que pudieran compartir las mujeres considerada femenina era infantilizada y/o vista como un entretenimiento erótico para los hombres. No era así, señala Faderman, en el caso de las mujeres travestidas⁸¹: en la mentalidad libertina no

⁸¹ Aunque esta figura no tenía una presencia destacable en la literatura erótica de los siglos XVI, XVII y XVIII.

suponía ninguna amenaza que una mujer mantuviera determinadas prácticas sexuales con otra mujer siempre y cuando cumpliera con el resto de aspectos de su rol de género, pero que intentara hacerse pasar por hombre suponía un incumplimiento de su papel asignado y un desafío al privilegio de los hombres; es decir, un cuestionamiento del contrato social patriarcal (p.47). En el capítulo “Travestism: Persecution and Impunity”, Faderman describe casos de mujeres que fueron ejecutadas por hacerse pasar por hombres, destacando que el motivo por el que eran juzgadas con la máxima pena era la osadía de disfrutar de los privilegios reservados a los hombres (autosuficiencia, libertad de movimiento, libertad para acceder a una mayor variedad de empleos...), a lo que se sumaba haber mantenido ciertas prácticas sexuales, especialmente aquellas que implicaban el uso de un dildo (p.52). En otras palabras, se las juzgaba por haber elegido, en un increíble acto de valentía, un modo de vida en libertad que no les estaba permitido. Estos casos, sin embargo, eran excepcionales. Las amistades románticas entre mujeres no implicaban generalmente un desafío del rol de género, motivo por el cual eran toleradas: por una parte, el matrimonio de una de ellas o ambas era inevitable (puesto que en caso contrario serían acusadas de rechazar el matrimonio e intentar subvertir la estructura social), por otra parte, dado que las mujeres no podrían admitir sus deseos sexuales y los hombres tampoco se los atribuirían, el aspecto sensual de sus relaciones, imagina Faderman, no iría más allá de los besos, abrazos y caricias, ni en la ficción, ni probablemente en la realidad (p.111).

Otro factor que influyó en la aceptación de las amistades románticas era la clase social. Según los testimonios de los que se dispone sobre estas amistades en el siglo XVIII, se trataban de relaciones que mantenían principalmente mujeres de clase media y alta⁸². Su estatus social era decisivo para disfrutar de mayor libertad. De hecho, a las mujeres de clase alta en Francia en el siglo XVIII se les permitía determinadas prácticas que contravenían la moral predominante, como el adulterio, siempre y cuando se hiciera con discreción y, en caso negativo, ni siquiera suponía una ofensa moral, sino una falta en las formas (p.97).

Las amistades románticas entre mujeres fueron, además, toleradas incluso admiradas, porque representaban unos ideales muy presentes en la sociedad: el amor

⁸² La correspondencia es la principal prueba de la existencia de estas relaciones y muchas mujeres de las clases más desfavorecidas eran analfabetas.

espiritual y la amistad romántica (p.120). Todo esto junto a un contexto de segregación sexual muy marcada (donde el matrimonio entre extraños era lo común y, por tanto, también la necesidad de mantener vínculos románticos deseados al margen de la vida conyugal) explica la aparición de la institución social de las amistades románticas entre mujeres (p.102).

No obstante, en el siglo XIX, con la aparición de las primeras manifestaciones del movimiento feminista y la posterior reacción anti-feminista, así como con las teorías de sexólogos alemanes que patologizaban la homosexualidad, estas amistades, según Faderman, empezaron a ser percibidas como un peligro. Incluso antes de que existiera un movimiento feminista organizado, la mera presencia de mujeres que individualmente comenzaran a hablar de igualdad legal o una mayor independencia generó una reacción contraria (p.234). La autora resalta que en Inglaterra y EEUU aparecieron muchas publicaciones desde principios de la década de 1830 en las que se disuadía de cualquier reivindicación de emancipación. Esta reacción contra el feminismo hizo enseguida aparición también en la clínica, ámbito en el que se escuchaban voces que defendían que la educación era peligrosa para la salud de las mujeres, con argumentos tan descabellados como sostener que supondría usar sangre en el cerebro que es necesaria para la menstruación. Las mujeres que reivindicaban derechos, además, eran catalogadas de “asexuadas” o “semi-mujeres” (Faderman, 1985, p.239). En este contexto, ciertas amistades, amores y relaciones de compañerismo entre mujeres comenzaban a resultar amenazadoras para el orden social: si las mujeres conseguían aquello que las feministas reivindicaban (educación, trabajo, independencia económica e igualdad política y legal), no tendrían ninguna necesidad de casarse con un hombre a no ser que realmente lo desearan. El deseo de compartir intimidad con alguien, ser acompañada, cuidada y el miedo a la soledad pueden ser importantes motivos para decidir casarse, pero teniendo plena autonomía las mujeres pueden ofrecerse todo ello (p.237-238).

A la reacción contra el feminismo se sumó la aparición a finales del siglo XIX en Alemania de teorías que presentaban a la homosexualidad como una patología. Según recoge Faderman, el estudio que publicó en 1869 el psiquiatra alemán Carl von Westphal, donde identificaba como “invertida” a una chica joven que prefería vestir como un chico desde su infancia y se sentía atraída por mujeres, tuvo una gran acogida y sirvió de justificación para aquellos que acusarían de degeneradas a las mujeres que reclamaban

igualdad. De acuerdo con los sexólogos de la época, una lesbiana era una mujer que había rechazado su rol de género, lo que la convertía en una no-mujer, un “tercer sexo” (p.240). Así, relacionado el lesbianismo con lo monstruoso y/o patológico (conforme a la mentalidad de la época), el señalamiento de las feministas como lesbianas tenía el fin de menoscabar el proyecto feminista. Esta forma de lesbofobia se extendió desde la medicina hasta el resto de ámbitos de la sociedad, también entre las feministas, quienes temían a menudo ser señaladas como lesbianas. Este temor, resultado de la interiorización de la lesbofobia social, ha estado presente en el movimiento feminista durante generaciones⁸³. Aún en la actualidad, si bien el contexto es claramente menos hostil para las feministas, en general, y para las lesbianas, en particular, la lesbofobia sigue muy presente en la sociedad.

La acusación de lesbianismo que se hacía a las feministas como sinónimo de ser “menos mujer” o “no-mujer”, responde no solo a la homofobia social, sino también a un objetivo patriarcal de encerrar a las mujeres en un rol de género que las someta. Esto es ampliamente reconocido en el movimiento feminista, como también lo es el potencial subversivo de los amores entre mujeres (al ser estas, como señalaba Wittig, fugitivas del contrato social patriarcal de la pareja heteronormativa). El hecho de que las amistades románticas entre mujeres fueran toleradas e incluso admiradas para después ser desaprobadas y perseguidas muestra, en parte, el grado de influencia del discurso clínico para demonizar formas de vida⁸⁴. Se le dio apariencia científica al prejuicio social en una nueva dimensión.

La obra de Faderman no describe un paraíso perdido de las mujeres (aquellas relaciones se dieron en un contexto de fuerte segregación sexual y fueron un privilegio reservado solo a mujeres de clase media-alta y alta), sino las estrategias que desarrollaron algunas mujeres para vivir de la mejor manera posible los afectos, la sexualidad o los cuidados según las circunstancias a las que se tuvieron que enfrentar. Evidencia, además,

⁸³ Es conocido el miedo de influyentes feministas como Betty Friedan (1921-2006), cofundadora de la Organización Nacional de Mujeres (National Organization for Women), a que el lesbianismo o la sospecha pública de su existencia pudiera minar al feminismo (p.240).

⁸⁴ El hecho de que la homosexualidad no apareciera como categoría clínica hasta finales del siglo XVIII no significa que no hubiera antes identidades conscientes, individuales y colectivas, formadas alrededor del hecho compartido de practicar una sexualidad específica o minoritaria (Eribon, 2001, p.437). No obstante, no se trata de una categoría sexual o antropológica constante, sino de un fenómeno cultural que varía a lo largo de la historia (el modo en el que los individuos reconocen como particular esas relaciones, la conciencia que tienen de sí mismos, etc.).

cómo la reacción contra el feminismo ponía también en el punto de mira a las lesbianas, así como la persecución del lesbianismo supone la negación de muchas formas de alianzas y afectos entre mujeres, independientemente de si mantienen relaciones sexuales o no.

En su ensayo *La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana*, publicado por primera vez en 1980, Adrienne Rich señalaba esta relación entre el lesbianismo y el feminismo, mostrando que la existencia lesbiana no era únicamente una opción sexual, sino también el rechazo hacia un modo de vida impuesto (1996, p.14). La autora denuncia un silencio en la teoría feminista sobre la existencia lesbiana que, a su modo de ver, no es solo anti-lesbiano, sino también antifeminista, pues veía una relación entre el borrado de la experiencia lesbiana y la invalidación de las relaciones de compañerismo apasionado, emparejamiento o asociación entre mujeres. Siendo la heterosexualidad una institución política que disminuye el poder de las mujeres, Rich propone un concepto de la experiencia lesbiana que recoge todos esos vínculos que escapan a la normatividad heterosexual. Proponía usar el término *continuum lesbiano*, el cual definió de la siguiente manera:

una gama -a lo largo de la vida de cada mujer y a lo largo de la historia- de experiencia identificada con mujeres; no simplemente el hecho de que una mujer haya tenido o haya deseado conscientemente una experiencia sexual genital con otra mujer. Si lo ampliamos hasta acoger muchas más formas de intensidad primaria entre dos o más mujeres, incluido el compartir una vida interior más rica, la solidaridad contra la tiranía masculina, el dar y el recibir apoyo práctico y político, si podemos percibirlo también en asociaciones como resistencia al matrimonio y en la conducta desastrosa que ha identificado Mary Daly (significados obsoletos: «intratable», «voluntariosa», «disoluta» y «descastada», «mujer que no se deja llevar al galanteo»), empezamos a captar bocanadas de la historia y de la psicología femeninas que han estado fuera de nuestro alcance a consecuencia de las limitadas definiciones, clínicas en su mayoría, de lesbianismo. (p.13-14)

Para Rich, por tanto, la experiencia lesbiana es más que una opción sexual, es un abanico de relaciones de intimidad compartida, erotismo y apoyo mutuo. La experiencia

lesbiana es, en este sentido, una experiencia amplia y profunda que desafía el orden patriarcal. Por ello, encontraba el mismo objetivo en la reducción patriarcal del término lesbiana a un sentido meramente médico y en la separación entre la amistad y lo erótico —que implica también reducir lo propiamente erótico (p.15). La supresión del erotismo presente en las amistades entre mujeres supone, por tanto, reducir el *continuum lesbiano*, entendiendo aquí lo erótico como lo describió Audre Lorde (2007): un recurso espiritual, una fuerza vital de las mujeres al compartir amor, trabajo y sus vidas, el “puente” que conecta lo espiritual y lo político, la pasión del amor —en su sentido más profundo— (p.108).

La evidencia de esas diversas e intensas formas de vida en común entre mujeres muestra la fragilidad de las fronteras que separan identidades como “pareja”, “lesbiana”, “amiga”, que representan solo una fotografía de lo que es un continuo difuso. Señalar el hecho de que el erotismo se experimente de esa forma fluida o tenga el potencial de vivirse así, tal y como señala Rich, tiene la ventaja de: a) evidenciar el carácter histórico y contingente de la categorización de las diferentes experiencias afectivas y, como consecuencia, poder preguntarse por las formas de vida que no entran en los parámetros de esa clasificación (tales como amistades intensas o redes de apoyo mutuo e intimidad compartida que no se forman mediante la institución de la pareja/familia), b) visibilizar, reconocer y poder poner en valor esas formas de vida que suponen una alternativa y c) ampliar, mediante el reconocimiento de otras formas de vivir, el marco de inteligibilidad y tener, en consecuencia, mayor libertad de elección. En resumen, señalar la amplitud del continuo lesbiano permite relacionar el borrado lesbiano en la historia con el borrado de las mujeres, pues son eliminadas en tanto que viven lo erótico de formas que no suponen subordinación a los hombres, así como visibilizar y ampliar las posibilidades de vivir de un modo alternativo al modelo patriarcal.

Por otra parte, el concepto de continuo lesbiano presenta la desventaja de difuminar y borrar la sexualidad de las lesbianas entre un conjunto diverso de prácticas no sexuales (Rubin, en Butler, 1994; Eribon, 2001). Asimismo, el riesgo de un discurso que ensalce las amistades románticas descritas por Faderman es reemplazar la preferencia sexual por una forma de solidaridad entre mujeres y obviar el componente de clase en una narrativa simplista. Esto puede conducir a la idea romántica de un “paraíso perdido” en la historia de las lesbianas (Rubin, en Butler, 1994, p.76). Hay, por tanto, ventajas e

inconvenientes en la utilización del concepto de continuo lesbiano para una política feminista/lesbiana, de manera que sería conveniente hacer un uso meramente estratégico, valorando pros y contras en cada situación, de este tipo de categorizaciones/identidades (según sea más apropiado focalizarse en visibilizar la sexualidad lesbiana o en difuminar los límites de la identidad sexual para visibilizar y posibilitar relaciones que escapen a estos límites).

La idea que subyace al trabajo de Faderman y Rich, esto es, que las relaciones afectivas entre mujeres distan enormemente de poder reducirse a la sexualidad, es una problemática de un feminismo separatista (Eribon, 2001, p.465), que despertó el interés de Michel Foucault cuando se preguntó por la temática de la amistad. El pensador francés, en una serie de entrevistas que concedió en los últimos años de su vida, reflexionó acerca de la amistad y de la posibilidad de construir una cultura nueva de relaciones que resultasen imprevisibles precisamente por escapar a los límites de la administración biopolítica. Es en esas publicaciones donde menciona la obra de Faderman, la cual aporta un análisis histórico de un abanico de relaciones entre mujeres muy amplio que permitía a Foucault pensar en esa cultura desde la que inventar nuevas relaciones.

6.3 Foucault y la relación entre la amistad y la homosexualidad

En sus últimos años de vida, a principios de la década de 1980, Foucault reflexionó acerca de la oportunidad que la sexualidad ofrecía para inventar nuevas relaciones y combatir la pobreza del tejido relacional. En concreto, veía en la situación histórica del movimiento homosexual una ocasión para crear una cultura relacional nueva:

El movimiento homosexual tiene hoy en día más necesidad de un arte de vivir que de una ciencia o un conocimiento científico (o pseudocientífico) de lo que es la sexualidad. Ésta forma parte de nuestra conducta, forma parte de la libertad de que gozamos en este mundo. La sexualidad es algo que creamos nosotros mismos; es nuestra propia creación más que el descubrimiento de un aspecto del deseo. Debemos comprender que, junto con nuestros deseos, a través de ellos, se

instauran nuevas formas de relaciones, nuevas formas de amor, nuevas formas de creación. (2015b, p.85)

Esta posición contraria a la existencia de una verdad en la identidad es claramente coherente con su trayectoria intelectual. La sexualidad es una creación personal y, por tanto, cuando menciona la necesidad de “llegar a ser gay”, no es tanto una revelación del deseo sino una obra por realizar. En la entrevista titulada “De la amistad como forma de vida”, Foucault (2015a) desarrolla esta forma de entender la homosexualidad a partir de su propia experiencia:

Hasta donde recuerdo, desear a muchachos era desear tener trato con ellos, lo que para mí ha sido un factor enormemente importante. Y no forzosamente a modo de pareja, sino como una cuestión vital: ¿cómo pueden dos varones estar y vivir juntos, compartir su tiempo, su comida, su dormitorio, su ocio, sus desgracias, sus experiencias, sus confidencias? ¿En qué consistiría eso de estar entre hombres a pelo, ajenos a las relaciones institucionales, familiares y de compañerismo impuesto? Es un deseo, un mitad deseo, mitad inquietud, que acucia a muchas personas (p.12)

Por este motivo, el filósofo resalta que reducir la homosexualidad a un placer esporádico, un mero acto sexual, es una mutilación de una experiencia mucho más amplia. No es solo un deseo estrictamente sexual, sino también una serie de elementos que resultan mucho más perturbadores a la sociedad: amistad, ternura, fidelidad, compañerismo, camaradería; lo que son fuerzas imprevisibles e intensas que constituyen una maraña múltiple y cambiante que las normas institucionales no pueden validar (p.13). Una noción que resalta Foucault es la de *forma de vida*, la cual le interesa como criterio para establecer relaciones, de la misma manera que ocurre con las clases sociales, profesiones o niveles culturales. Sin duda, aquí se encuentra el elemento más utópico de la propuesta del pensador: una forma de vida que pueda determinar relaciones intensas que no guarden ninguna analogía con las institucionales, más allá de la clase social o la edad; lo que daría origen a una cultura y una ética nueva (p.14). La causa por la que Foucault ve en la homosexualidad la oportunidad de crear una nueva cultura relacional

no es por ningún tipo de cualidad intrínseca que esta pueda tener, sino por la posición histórica que ocupa. Con la fórmula “llegar a ser gay” no concibe un proyecto en el que habría que cumplir con unos requisitos conformes con la verdad de una identidad sexual:

Quería decir: «Es preciso obstinarse en ser gay», situarse en un plano en el que las opciones sexuales de cada uno sean un hecho y desplieguen sus efectos en todos los aspectos vitales. Deseaba expresar también que esas opciones sexuales deberían ser al mismo tiempo inductoras de formas de vida. Ser «gay» significa que tales opciones obren en nuestra vida entera; un modo, igualmente, de rehusar las formas de vida que nos son propuestas; hacer de la opción sexual el elemento operativo de un cambio existencial. Hacerse preguntas del tipo: «¿Cómo restringir las consecuencias de mi opción sexual de modo que mi propia vida no cambie en nada?» Sería negarse como «gay». (2015c, p.33).

Aunque la reivindicación que plantea se dirige a crear nuevas formas de vida, no niega la importancia de conquistar los derechos existentes y tener acceso a los modos de vida imperantes en la sociedad. Foucault es contundente al defender la libertad de elección (2015d, p.58), pero su planteamiento no se limita a ello. Considera que es esencial intentar apartarse de las relaciones establecidas y crear nuevas posibilidades, algo que podría aprovechar cualquier persona, no solo lesbianas y gais, “para enriquecer su vida y alterar su propio esquema relacional” (2015e, p.41). El pensador francés encontraba en la homosexualidad una oportunidad para alterar el modelo relacional porque se encuentra vinculada a la amistad, lo que es debido a la necesidad impuesta a gais y lesbianas de romper con el lugar de origen (la familia, el entorno más cercano, etc.) y crear lazos diferentes. Esa ruptura y necesidad de crear una red y una vida nueva es lo que Didier Eribon (2001) en *Reflexiones sobre la cuestión gay* denomina, inspirado en el trabajo de Foucault, la “pulsión heterotópica”⁸⁵ en la vida de lesbianas y gais. En la propuesta de Foucault acerca de una política gay/lesbiana, hay dos líneas de acción: resistir y crear. En el caso que aquí se trata, el de una nueva cultura relacional, Foucault

⁸⁵ Eribon toma el concepto de “heterotopía” que Foucault desarrolló en un artículo de 1967, “Des espaces auteurs” (publicado en castellano: “Espacios diferentes” en 1999, *Obras esenciales*, vol. III, pp.431-441).

se centra, tal y como señala Eribon, en el gesto heterotópico de crear formas de vida al margen de las institucionales:

Toda la reflexión de Foucault va a desplegarse en este ajuste de problemáticas, es decir, entre, por un lado, la necesidad, constitutiva de la idea misma de «resistencia», de luchar en el interior del campo estratégico, y, por otro, la posibilidad de una indagación histórico-crítica que permitiese dismantelar el dispositivo y de una acción política consistente en inventar «espacios distintos», gracias a los cuales se escaparía, en la medida de lo posible, del sistema de relaciones de fuerza y de la oposición entre tecnologías de poder y giros tácticos, entre discurso y contra-discurso. Dentro de este doble movimiento se perfilará la «política gay» de Foucault, que entonces cabría definir mediante el doble gesto de la resistencia y la «heterotopía», esto es, la invención en la geografía de las ciudades, o dentro de la conciencia individual o colectiva, de posibilidades nuevas que eludan los sistemas establecidos. Toda la temática de la «subjetivación», de la «práctica de sí», del «estilo de vida», de la construcción de una «cultura gay», nos remite a la insistencia sobre esta segunda vía, sobre el gesto heterotópico, y, en consecuencia, sobre la idea de separarse del sistema de sujeción. (p.437)

Cuando Foucault afirma que la homosexualidad es mitad deseo, mitad inquietud, descentra la sexualidad (el discurso que vincula deseo y verdad) y subraya la necesidad de buscar y crear redes de amistades al margen de las relaciones institucionales o dominantes. A menudo se ha llamado a estas redes las “familias elegidas”⁸⁶, una forma de definirlo que, aunque problemática en tanto que refuerza un lenguaje familiarista, indica un desplazamiento vital: un parentesco (entendido como relaciones de apoyo mutuo e intimidad compartida) construido a partir de una elección, desde un anhelo, en contraposición a un parentesco que parte de lo biológico (no elegido). Foucault, en coherencia con su trayectoria intelectual, se interesa por relaciones afectivas que no necesariamente se construyen a partir de una determinada opción sexual. Este interés lo

⁸⁶ Kath Weston (2003) define a las “familias elegidas” como aquellas que se construyen a través de relaciones de amistad en lugar de hacerlo a partir de la biología. Podría argumentarse, partiendo de esta definición, que la adopción es una forma de familia elegida, pero en nuestra sociedad es una elección que se entiende como un modo de crear la ficción social de que existe un vínculo real de parentesco (Schneider, 1984, p.55).

muestra de forma clara al mencionar el trabajo, por entonces recién publicado, de Lillian Faderman, *Surpassing the Love of Men*:

Acaba de aparecer un libro en los Estados Unidos de América sobre los vínculos amistosos entre mujeres compuesto a base de testimonios de amores y pasiones entre mujeres. Ya en el prólogo, la autora afirma que partió guiada por el propósito de registrar relaciones homosexuales y que pronto advirtió que no solo muchas veces esas relaciones no existían, sino que otras tantas carecería de interés saber siquiera si podían ser calificadas como homosexualidad o no. Y que si dejamos desplegarse la relación tal y como se muestra a través de las palabras y los gestos, se manifiestan otras cosas que cuentan muchísimo más: amores, cariños plenos, pasmosos, deslumbrantes o, al contrario, rematadamente tristes, oscuros. (2015a, p.15-16)

Foucault ve en las relaciones que describe la autora “una completa cultura de la monosexualidad femenina” que le resulta apasionante (2015c, p.25). Aunque es consciente de que los espacios monosexuales han sido a menudo una imposición para las mujeres, encuentra la respuesta de aquellas mujeres innovadora y creativa. En lo que denomina una “cultura gay” por hacer, Foucault imagina relaciones entre personas del mismo sexo cuyo anclaje sería la homosexualidad, pero en las que se desarrollarían una serie de relaciones no necesariamente vinculadas con la sexualidad (Eribon, 2001, p.464). La sexualidad es el horizonte, por tanto, cuando piensa en los “modos de vida gay”, aunque propone descentrarla de las relaciones afectivas. Y puesto que la homosexualidad es el punto en común del que partir en la creación de esa nueva cultura, Foucault insiste en la idea de la monosexualidad, a pesar de que esta afirmación supone en cierta medida una contradicción con su férrea defensa de no poner límites ni prescribir nada para lo que sería la aparición de una cultura de relaciones imprevisibles (p.460).

Por otra parte, cuando Foucault piensa en una “cultura gay” y pone ejemplos en los que relata formas de vida, dinámicas y espacios⁸⁷, piensa en la realidad de los

⁸⁷ Foucault habla de saunas, sexo esporádico, anónimo y grupal; actividades que si bien pueden practicar y practican las lesbianas, es mucho más común y está más normalizado como parte del colectivo gay, lo que se debe, en parte, a una socialización de género diferenciada que coarta la sexualidad de las mujeres

hombres, a pesar del interés que muestra por la obra de Faderman y que en ocasiones nombra también a las lesbianas. Eribon señala que, en su defensa de la monosexualidad y propuesta de “llegar a ser homosexual”, Foucault está pensando principalmente en el colectivo gay, dejando a un plano secundario la cuestión lesbiana:

El libro de Faderman es, pues, para él una especie de metáfora para hablar de la cultura gay, es decir, de la cultura masculina: quiere decir simplemente que entre hombres pueden entablarse relaciones intensas sin que intervengan las propiamente sexuales. Pero, a pesar de todo, una sexualidad común es la argamasa de este nuevo tejido relacional que crea en la sociedad un nuevo principio de diferenciación. Para ello, Foucault solventa un poco rápidamente la cuestión de lo que debe ser una «cultura gay», puesto que parece preverla desde el punto de vista de los hombres, y de los hombres solos —dejando, por supuesto, sitio, a su lado, para una cultura lesbiana—, sin plantearse nunca la pregunta de qué articulación sería posible pensar entre esas dos culturas. En este sentido, es evidente que Foucault está más próximo a los modos de vida gays de los años setenta [u] ochenta que a la cultura queer de hoy, que intenta precisamente cuestionar esos separatismos gays o lesbianos, y esto aunque a los teóricos queer les guste proclamar la influencia de su obra. (p.466)

Las reflexiones de Foucault sobre la monosexualidad se inspiran en las comunidades gay estadounidenses que descubrió en Nueva York y especialmente en San Francisco a mediados de la década de 1970 cuando comenzó a impartir cursos en universidades del país. Esta influencia⁸⁸ está en el origen de su interés personal por la monosexualidad, no solo porque vea en este separatismo la oportunidad de escapar de los regímenes de normalidad social y sexual, sino también como reacción contra la idea de

(desde la autocensura hasta el riesgo evidente de la violación en un espacio público y oscuro como son a menudo las zonas de *cruising*).

⁸⁸ En la entrevista “De la amistad como forma de vida” (2015a), ante la pregunta “¿Pueden advertirse en los Estados Unidos de América los prolegómenos de sistemas sólidos de relaciones y, si así fuera, en las mismas ciudades donde el problema de la miseria sexual se nos antoja reglamentado?”, responde: “Lo cierto es que en los Estados Unidos, aun subsistiendo todavía ese poso de miseria sexual de que me habla, el interés por la amistad ha cobrado un interés enorme. No se suscita solo con miras a consumir el acto, que se produce con suma facilidad, sino que se tiende a polarizar la amistad. ¿Cómo alcanzar, por medio de la homosexualidad, un sistema de relaciones? ¿Es posible desarrollar una forma de vida homosexual?” (p.14)

una bisexualidad originaria o polisexualidad (que tuvo una enorme importancia en los movimientos de liberación sexual en la década de 1970), la cual encuentra peligrosa y utópica al conducir a la defensa de una “gran fusión comunitaria” en la que no habría supuestamente diferentes sexualidades. No obstante, la principal motivación de su defensa de los espacios monosexuales es, según Eribon (2001), más que una reacción a una postura que siguiera teniendo un peso relevante a principios de los años ochenta, un gran interés sobre “los asuntos entre hombres”, sobre los sentimientos y relaciones que pueden darse entre hombres que comparten una sexualidad (p.461-462)⁸⁹. Por ello, al tratar la problemática de la amistad (la cual expone, ciertamente, en la extensión que una entrevista permite), apenas nombra o matiza brevemente aspectos relacionados con la subordinación de las mujeres y la especificidad social e histórica de la experiencia de la amistad en estas. Debido a esta desatención de la especificidad de la experiencia de las mujeres, la obra de Foucault ha sido acusada de androcentrismo, especialmente en el caso de su estudio de la historia de la sexualidad al centrarse en la sexualidad masculina como modelo de análisis de lo humano (Fuss, 1989, p.107).

Eribon (2001) se pregunta también si, además de esta desatención a la posición que podrían ocupar las lesbianas, no hay en el fondo una vuelta a modos de vida gay muy tradicionales que consistían en una forma de sociabilidad masculina caracterizada por una monosexualidad bastante estricta:

Podríamos [...] preguntarnos si lo que Foucault presenta como un nuevo «sistema relacional» no se asemeja, en el fondo, a modos de vida gays muy tradicionales: encuentros sexuales múltiples que pueden transformarse en amistad, círculos de amigos compuestos de antiguos amantes y de los amantes o antiguos amantes de éstos, sociabilidad masculina, lazos entre personas de edad o de medios distintos, frecuentaciones de bares, cafés y restaurantes monosexuales..., vemos que no diferimos tanto de la manera en que han vivido muchos homosexuales en el curso de este siglo. (p.466)

⁸⁹ Foucault (2015e) afirmó: “[M]e parece utópica la promesa de que una vez derogada la condena de la homosexualidad desearíamos acto seguido a las mujeres; utopía indeseable porque nos promete la amistad de las mujeres, que personalmente defiendo, a costa de la relación monosexual” (p.44).

Más adelante, Eribon identifica como una de las características principales de esta aproximación “una cierta «misoginia»⁹⁰ constitutiva de la sociabilidad de los homosexuales masculinos que hicieron un aprendizaje de la homosexualidad antes de los años setenta” (p.467). Resulta comprensible que el desarrollo y la visibilidad de espacios y formas de vida gay llamaran la atención de Foucault y que en sus reflexiones (basadas en la experiencia personal, con las vacilaciones y limitaciones que esto implica) tenga en mente y ponga como ejemplos formas de socialización más propias del entorno gay, pero es importante señalar que difícilmente estas referencias sirven para las mujeres. Por motivos que tienen que ver con la socialización de género y la interiorización psíquica de las normas de esta socialización, con la exclusión y desigualdad estructural, las mujeres no tienen normalmente la opción de vivir las mismas experiencias que Foucault tiene en mente: las lesbianas no tienen acceso, ni mucho menos, a la multitud de variados espacios (como bares, saunas, cafés, discotecas..., en general, lugares de encuentro) que los gays sí pueden disfrutar (y, generalmente, por escasas que puedan llegar a ser las opciones para el público gay en un determinado lugar, mucho menor suelen ser para las lesbianas). Aquello que resulta deseable para las comunidades gays, además, no tiene por qué ser un modelo a seguir para las lesbianas. De hecho, es un ejercicio muy dañino emplear los parámetros de un colectivo sobre otro, que podría terminar siendo una “colonización” donde se roba la voz del otro/de la otra y, en este caso, se tome como referente universal de lo genuinamente queer lo gay. Lo que sí hay que reivindicar con obstinación es el derecho a tener la misma libertad para elegir que ellos, lo que nunca será posible sin políticas igualitarias de redistribución y reconocimiento.

Foucault no describe ningún proyecto político concreto (aunque, como ya se ha señalado, sí esboza algunos rasgos), ni cree que haya una única “cultura homosexual” o una forma universal y cerrada de ser homosexual, simplemente propone la creación de nuevas formas de relacionarse afectivamente basándose en su experiencia personal. No obstante, en el planteamiento del pensador francés se encuentra una desatención de las cuestiones de género que lo reduce a formas de socialización entre gays y es importante señalarlo. A pesar de ello, hay determinados elementos de sus reflexiones que pueden

⁹⁰ Eribon emplea la palabra “misoginia”, aclara, no en el sentido de un “odio a las mujeres”, sino como un deseo de los gays por encontrarse entre ellos sin presencia de mujeres. Lo que no le resulta incompatible con el hecho de que Foucault apoyase al movimiento feminista (p.467).

resultar de gran utilidad para problematizar la relación entre la cuestión de la amistad y la experiencia de las vidas queer.

Al presentar la idea de “llegar a ser homosexual”, Foucault apuntó seguramente al potencial político que encierran las vidas de aquellas personas que, por su inadecuación a la norma, tienen que trabajar sobre sí, dar forma a su existencia (p.164). Las vidas queer o “multitudes queer”⁹¹ (Preciado, 2003) no tienen más remedio que, dentro del marco simbólico heterosexual y debido a su disconformidad con este, reflexionar sobre sí mismas, tomar conciencia de los criterios sociales y de sus propios deseos, así como deshacerse de ellos y crear unos nuevos. Se trata de una toma de conciencia que implica también un ejercicio de “responsabilizarse” y, por tanto, de una eticización de la conducta, “una dinámica de constatación-cuestionamiento-reflexión-decisión-y-acción respecto de lo que *son*, lo que *hacen* y de *cómo lo hacen*” (Prieto Drouillas, 2010, p.389). Esta labor personal no es garantía de estabilidad, más bien al contrario, constituye una inquietud que supone, tal y como señala Eribon (2001), riesgos y potencialidades:

Un gay siempre debe reinterpretar el momento en que decide acerca de sí mismo, en que decide lo que es. Esa labor personal, lejos de garantizarle estabilidad, perpetúa por el contrario la inquietud, en el sentido profundo de no estar nunca descansado, a gusto consigo mismo. Con todo, no hay que deplorarlo demasiado, al observar los efectos a veces devastadores que produce esta inestabilidad constitutiva sobre las conciencias individuales, efectos de los que viven los psicoanalistas. Porque si bien esta inadecuación consigo mismo y esta separación de sí mismo se vive, la mayor parte del tiempo (sobre todo los gays y las lesbianas que están en el «armario»), como una fisura dramática o dolorosa de la personalidad, de la subjetividad individual, si bien esa separación, cuando no es elegida, cuando no es dichosa, puede perpetuar los efectos alienantes de la «doble vida», de la «doble conciencia», es posible asimismo sugerir la idea de que este desfase con uno mismo encierra una riqueza existencial y cultural cuyo potencial de libertad han visto bien los abogados de la Queer Politics en los Estados Unidos: la inadecuación con la propia identidad es también la inadaptación decidida con

⁹¹ En el sentido de formar un conjunto heterogéneo y no cerrado de singularidades que comparten una posición de exterioridad respecto de la heteronorma.

los roles sociales y los corsés que podría instituir toda estabilización de la identidad. Y, seguramente debido a que un gay siempre tiene que trabajar sobre sí mismo, Foucault ha podido formular la idea de una «ascesis homosexual», es decir, de una «estética de sí mismo», de una self-fashioning que no es nada más que la toma de conciencia y la asunción a un nivel deliberado y escogido de esta estructura de inadecuación que define la vida cotidiana y la conciencia de los gays y las lesbianas. (p.164)

Uno de los hechos que marcan las vidas queer y mejor representa ese ejercicio de reinención personal es la huida a la ciudad, desplazamiento que forma parte de lo que se denomina “diásporas queer”⁹². Se trata de un movimiento que implica no solo la búsqueda de anonimato, libertad y compañeros/as potenciales, sino también una ruptura en la biografía que implica “la posibilidad de volver a definir la propia subjetividad, de reinventar la identidad personal” (p.41) tras la toma de conciencia y rechazo de los modelos afectivos, culturales y sociales que configuran el sistema de heterosexualidad obligatoria (Rich, 1996). Por este motivo, Eribon (2001) sostiene que “la sociabilidad gay —o lesbiana— se basa en principio y ante todo en una práctica y una «política» de la amistad”, ya que “hay que tratar de establecer contactos, conocer a gente que va a convertirse en amiga y formar poco a poco un círculo de relaciones elegidas” (p.42). Los círculos de amistades o la tentativa de crear esas redes son, junto con los colectivos o asociaciones y los pubs y bares, una de las instituciones más importantes en las vidas queer. A partir de esta experiencia, por tanto, la ciudad sería, al contrario de lo que mantenían las autoridades políticas y “guardianes del orden” de principios del siglo XX sobre el desarrollo urbano (que veían como factor de “desorganización” de los lazos sociales y “deestructuración” psicológica de los individuos), un núcleo de

⁹² Los movimientos personales y geográficos que se encuentran en la necesidad de realizar son muy variados. Solo en un sentido geográfico estos comprenden desde migraciones a otro país, huida de la provincia a la gran ciudad, la diáspora diaria de las periferias al centro de la ciudad o salidas de espacios vitales en el que se está en el “armario” (como ocurre desgraciadamente con demasiada frecuencia en los trabajos) a otros donde se puede salir del mismo (en la era de internet, además, los espacios virtuales son a menudo una importante vía de escape).

reorganización social y reestructuración psicológica en torno a los nuevos vínculos sociales creados en la misma (p.44)⁹³.

Las redes de amistad son en las vidas queer, debido a su necesidad de romper con el medio familiar (o con la inserción armoniosa en la familia), la “familia elegida”; esto es, los lazos que en mayor o menor medida pueden sustituir a los lazos familiares. No obstante, esta sustitución no es en muchos casos una tarea fácil y, en algunos casos, ni siquiera una necesidad apremiante: la institución familiar ha sufrido transformaciones como consecuencia de diversos avances en materia de igualdad y reconocimiento de la diversidad que la han convertido en un espacio no tan hostil, aun cuando se trata de una institución social por origen heterocentrada. Sin embargo, a pesar de estas transformaciones, la familia, como el resto de las principales instituciones que intervienen en la socialización de los individuos, es un espacio del que, incluso en el mejor de los casos respecto al reconocimiento de la diversidad y la inclusión, las disidencias sexuales y de género necesita salir para poder compartir experiencias comunes. Estas prácticas, que son vitales para cualquier ser humano, en el caso de la adolescencia son esenciales para el desarrollo afectivo y moral (Berk, 2009). Se trata de las vivencias que precisamente resultan más complicadas de tener en la adolescencia debido a que, por la falta de autonomía asociada a esta etapa vital, tienen el mandato de permanecer en las instituciones de la familia y la escuela (las cuales aún, lejos de un idílico reconocimiento de la diversidad e inclusión, resultan en muchos casos un lugar de evidente LGTB-fobia⁹⁴).

⁹³ Lo que no significa que no haya formas de vida y espacios de sociabilidad queer en el mundo rural. Al contrario, allí como en otros lugares y desde hace mucho tiempo, se organizan encuentros y existen círculos de amistades. No obstante, son las ciudades grandes las que han permitido el desarrollo pleno de formas de vida al margen de la heteronorma (p.36).

⁹⁴ Los datos que ofrece el informe de 2015 sobre la LGTB-fobia en las aulas realizado por el Equipo de investigación Educativa del grupo de Educación de COGAM (2016), asociación sin ánimo de lucro (ONG) LGTB+ de Madrid, resultan reveladores de la homofobia social que padece la adolescencia LGTB tanto en la escuela como en la familia. De una muestra de 5.605 alumnos/as encuestados/as de 39 centros de la Comunidad de Madrid destacan los siguientes resultados: a) “1 de cada 100 estudiantes de Educación Secundaria ha sufrido agresiones físicas LGBT-fóbicas y 3 de cada 100 declaran sufrir agresiones verbales por ser o ‘parecer’ LGBT”. Esto supone que en cada clase podría haber un/a estudiante sufriendo algún tipo de agresión LGTB-fóbica, teniendo en cuenta la ratio de estudiantes por clase (p.23). b) “El 17% del alumnado LGB sufre agresiones verbales en su centro educativo” (p.24). c) “Más del 60% de las víctimas consideradas en este estudio indica que sus profesores/as no actúan lo suficiente ante las agresiones LGBT-fóbicas” (p.30). d) “Entre un 60%-70% de las víctimas (dependiendo del tipo de agresión) considera en algún grado que su familia no aceptaría que fuese LGB” (p.30). e) El 51% del alumnado no actúa en contra del acoso LGBT-fóbico (p.46). f) “Prácticamente el 80% del alumnado LGB no ha salido del armario [...] en su entorno educativo [...], es decir, vive su orientación afectivo-sexual a través de la ocultación y el miedo al descubrimiento de la misma por parte de su entorno” (p.35).

La familia nuclear es un dispositivo clave en la reproducción de la lógica heterosexual en el que las disidencias sexo-genéricas son la otredad (el parentesco, como se señaló en capítulos anteriores, sigue siendo un espacio esencial en la organización de la sexualidad y la producción de las identidades de género, a pesar de que una parte muy considerable de su importancia social se ha visto reducida con la aparición de otros dispositivos como la escuela o la psiquiatría), por ello se ven empujadas a buscar reconocimiento, afinidad y, en definitiva, redes de amistad y apoyo fuera. Un desplazamiento vital que, si bien guarda un potencial político de innovación y subversión, puede tener un coste psicológico alto en las vidas de quienes lo realizan. No es tarea sencilla escapar de los mecanismos sociales, económicos y políticos que un sistema social pone en marcha para perpetuarse. Y, desde luego, no hay espacios completamente seguros (en los activismos feministas/LGTB, como en cualquier otro movimiento social, tienen lugar también comportamientos clasistas, racistas, capacitistas, etc.). En otras palabras, la creación de espacios al margen de los sistemas de sujeción no es, ni mucho menos, una tarea fácil, ni en lo individual, ni en lo colectivo, pues no hay fórmula directa y definitiva para la subversión del orden social. En el primer caso, se trata de un duelo que implica no solo la renuncia, en mayor o menor medida, de la vida en el círculo familiar, sino también aceptar e integrar como constitutivo del yo esa renuncia. La dificultad de esta salida hacia otras formas de vida puede explicar la legítima y comprensible decisión de, más que esforzarse en construir formas alternativas, buscar el reconocimiento de la familia y de la sociedad. Una cuestión que guarda relación, como señala Eribon (2001), con las condiciones vitales de la persona (no todo el mundo tiene las mismas oportunidades de romper con la norma):

No se trata solamente de adoptar «modelos» heterosexuales, como se oye decir a veces («imitar a los heteros», dicen los gays que se empeñan en permanecer fuera de todo marco institucional reconocido), sino, más fundamentalmente, de recobrar un anclaje familiar perdido y, quizá, de restablecer por ese medio lazos con la familia que han abandonado, o incluso de reinsertarse en la vida «normal» al reinscribirse en la continuación de generaciones. Es verdad que esa ruptura (más o menos fuerte, más o menos radical) con la familia o el distanciamiento de ella se vive a veces como una auténtica liberación en el momento en que se produce

y, la mayoría de las veces (pero no siempre), los individuos, lejos de sufrir por ello (descontando acaso determinadas situaciones particulares, como la enfermedad), ven en eso la condición misma de su realización personal en cuanto homosexuales (masculinos o femeninos). Pero a medida que pasa el tiempo, y en especial cuando se termina el período más intenso de la vida sexual (y de los modos de vida asociados con ella), este alejamiento se vuelve, para muchos de ellos, cada vez más difícil de soportar. (p.58)

Por ello, aunque es deseable traspasar los marcos existentes y tratar de subvertir el orden social y sus instituciones, la demanda de derechos (derecho a poder disfrutar de formas de vida dominantes, tener las mismas posibilidades) es una tarea a la que nunca se debe renunciar para, así, garantizar a todas las personas el poder elegir qué vida vivir. Estas diásporas dejan atrás, en mayor o menor medida, unos modos de vida y relaciones en una huida que, bien han querido, o bien se han visto en la obligación de llevar a cabo. Es, en cualquier caso, una elección que ha llevado a plantear este rechazo como una decisión política y presentar, en cierto sentido, la “homosexualidad” como una elección. Pero esto es erróneo. No se trata de que una persona elija conscientemente la orientación de su deseo sexual, afirmación que el psicoanálisis ha mostrado falsa (Sáez, 2004) y que constituye el principio en el que se excusa la práctica clínica homófoba de las llamadas “terapias de conversión” (que vulnera derechos humanos⁹⁵), sino, a otro nivel, entendiendo la huida como la elección que las multitudes queer hacen de un modo de vida con el fin de salir de una situación insoportable. Por tanto, cuando se ha presentado el lesbianismo como una huida del régimen heterosexual no se trataba de una sexualidad conscientemente elegida, sino de una opción de vida que supone una dimensión política (es importante no confundir las cuestiones del deseo sexual con las elecciones conscientes que se pueden tomar —tanto en una situación más o menos forzosa, como sin coacción— respecto a las relaciones afectivas o formas de vida que se quieran construir). Aunque se trata de dos cuestiones diferentes, el deseo sexual como una opción no elegida conscientemente y la elección consciente de una forma de vida respecto a las relaciones personales, sí guardan relación (histórica y contingente) entre sí, como ya se ha señalado,

⁹⁵En el artículo 2 de la Declaración Universal de Derechos Humanos, la Asamblea General de la ONU (1948) reconoce que todas las personas tienen los mismos derechos y libertades. En el elenco de derechos se afirma que la condición sexual no puede suponer distinción alguna en el uso y disfrute de los derechos.

por la posición que ocupan las disidencias sexuales respecto al orden sexual (familiarista, monógamo, heterocentrado y patriarcal).

Cuando Foucault afirmaba que la homosexualidad es mitad deseo, mitad inquietud hacía referencia a esta posición histórica y a la oportunidad de construir una nueva cultura, una propuesta política que no se basaba en una identidad preexistente, sino en una tarea de tener que hacerse precisamente por ocupar una posición al margen de las normas y criterios sociales en cuanto a la vida sexo-afectiva. No hay, por tanto, un “fin de la historia queer”, un descanso psicológico o social, una conformidad definitiva (ya sea por la construcción de un espacio propio de libertad o por alcanzar la igualdad de derechos), sino solo una política de carácter provisional, siempre en construcción. El hecho de que haya siempre un elemento “paria” en las disidencias sexuales (incluso en los casos de la mayor integración posible en los valores dominantes) no implica que exista necesariamente un vínculo entre sexualidad y política. Pero el régimen heterosexual supone que las disidencias sexuales, por su inadecuación a la norma, no tienen más remedio que pensar y decidir, con mayor o menor margen de elección, su posición respecto a la normatividad sexual. Una decisión individual y colectiva planteada históricamente en los activismos LGTB y queer que, tal y como señala Eribon (2001), comprende dos opciones fundamentalmente:

Sea la que sea la inscripción fantasmática del deseo homosexual, sean las que sean incluso las posiciones políticas efectivas de tal o cual persona, su conformismo social o cultural, su reconocimiento de los valores dominantes, su sumisión a las normas establecidas y a las instituciones que las reproducen, e incluso su deseo de disociarse de los demás gays so pretexto de que dan una «mala imagen» y entorpecen la aceptación social, sigue en pie el hecho de que el mundo al que un gay o una lesbiana determinados quieren asimilarse es el mundo de injurias que les trata, real o potencialmente, de «sucio marica» o de «sucia tortillera», y en el que, por consiguiente, siempre sufrirán, de una forma u otra, marginación y ostracismo. Lo cual no puede dejar de tener efectos psicológicos (como la adhesión redoblada al orden social y al conformismo, para tratar de obtener, merced a un voluntarismo «asimilacionista», el reconocimiento de las instituciones y de la sociedad o, a la inversa, la conciencia de que esta

«asimilación» es un proyecto imposible, una trampa en la que se encierran los mismos homosexuales, y de que más vale, hoy en día, rechazar toda reivindicación cuya finalidad sea integrar a los homosexuales en el orden social, y conformarse con gozar, por el contrario, de los beneficios de la marginación). (p.168)

Aunque resulta problemático distinguir estas dos opciones de estrategia política individual y colectiva como opuestas, ya que no siempre está del todo claro qué es integrarse en el sistema y qué es subvertirlo (¿lo subvierte más el gay que frecuenta saunas y bares o el que se niega a entrar por no participar de la mercantilización capitalista del “ambiente”?), ciertamente hay, a grandes rasgos, objetivos y formas que distinguen los grupos y asociaciones LGTB de los activismos que podrían ser denominados radicales o queer: los primeros están generalmente orientados hacia la obtención de derechos legales y la negociación con las instituciones, mientras que los segundos comprenden un conjunto heterogéneo de identidades socialmente repudiadas cuya estrategia política estaría orientada a desafiar el orden social dominante⁹⁶. En materia de derechos legales se han conseguido importantes avances, pero este hecho no debe conducir a la autocomplacencia y la bajada de tensión del movimiento LGBTQ de la que advertía Paco Vidarte (2007). Solo la apuesta por el gesto radical de inconformismo con el orden social a partir del convencimiento de que la lgtbfobia no se da de forma aislada, sino formando un entramado tupido con el resto de formas de opresión y discriminación (p.169), puede lograr transformaciones profundas que subviertan el régimen político. De hecho, los derechos legales alcanzados suelen ser efecto de cambios que se han producido previamente en la sociedad como consecuencia de la actividad y presión de los movimientos sociales.

Crear relaciones afectivas y formas de vida que escapen a la miseria relacional que coloca a la familia nuclear en el centro es una apuesta heterotópica en tanto que aspira a la transformación sobrepasando los marcos establecidos: un gesto creativo en la manera

⁹⁶ Una de las crisis sociales que tuvo gran relevancia en la aparición de los movimientos queer fue la crisis del sida y, en concreto, el surgimiento del grupo ACT UP (Aids Coalition to Unleash Power), caracterizado por aglutinar diferentes colectivos que hasta el momento no habían trabajado juntos (gais, lesbianas, trabajadoras sexuales, racializadas, drogodependientes...) y seguir una línea política basada en la acción directa (Sáez, 2005).

de relacionarse cuya mera existencia cuestiona el supuesto carácter necesario del parentesco dominante, lo que implica la creación de un clima de mayor libertad que posibilitaría la creación de nuevos acuerdos afectivos (Butler, 2001a). Y dado que el régimen social dominante sigue produciendo una organización binaria de los géneros patriarcal y heterocentrada, la relación de las disidencias sexuales y las mujeres sigue siendo de tensión, en mayor o menor medida, con este régimen amatonormativo⁹⁷. Son vidas cuya necesidad de huir de ese orden da a las amistades (o a otros lugares a los que desplazarse a partir de este inconformismo⁹⁸) un papel muy importante. Esta negatividad característica de los activismos queer —la separación del sistema de sujeción, la resistencia a la normalización y desconfianza del totalitarismo que esconden las llamadas a la “universalización” (Preciado, 2003)— se traduce en el plano de lo afectivo como una apuesta heterotópica que resiste a la amatonormatividad. En este sentido, unas políticas de la amistad queer deberían ser críticas con la normalización del sistema que controla los afectos, basado en el tradicional discurso binario que identifica como dos bloques separados amor y amistad (el primero, vinculado a lo sexual y romántico; el segundo, como vínculo de-sexualizado, puro, entre iguales) y los idealiza (cada uno con su función en el orden social), así como también con los discursos propios de un humanismo liberal y auto-complaciente que, aunque puedan cuestionar las posiciones en las que la tradición ha colocado al amor y a la amistad, encuentren en esta última, en relación con la homosexualidad, una reserva de transgresión de la amatonormatividad (un “homo-heroísmo”)⁹⁹. El interés que ha suscitado el problema de la amistad en los estudios queer (con influencia de las reflexiones de Foucault en torno a la amistad) dio lugar a la aparición de análisis que aportan una mirada des-idealizada (y contraria a la asimilación) de la amistad. No obstante, Halberstam (2008) alertó de la existencia de una agenda negativa apolítica en los estudios queer que, si bien supone un contrapeso frente al “homo-heroísmo” liberal, puede coincidir incómodamente, respecto a la celebración de la homosociabilidad masculina, con sensibilidades fascistas. La advertencia de Halberstam

⁹⁷ Elizabeth Brake (2012) define la “amatonormatividad” como la localización desproporcionada en la pareja y la asunción del amor romántico como objetivo universal (p.88).

⁹⁸ En capítulos anteriores se mostró que la desigualdad entre mujeres y hombres en las relaciones heterosexuales tiene como consecuencia que, en ocasiones, las mujeres decidan no establecer relaciones de pareja y dediquen ese tiempo y energía en otras relaciones u ocupaciones tales como el trabajo, activismo, amistades, etc.

⁹⁹ Una narrativa en la que el régimen sexual es puramente represor, replicada, como se mostró, por Foucault en *La voluntad de saber*.

busca mostrar una opción política queer radical y “anti-social” más allá de estas tres alternativas (que podrían resumirse, en un ejercicio de simplificación, en: asimilación, humanismo liberal “homo-heroico” o negatividad apolítica “masculinista”). Este texto, “The Anti-social Turn in Queer Studies”, es clave, por tanto, para el objetivo aquí: abordar el problema de la amistad desde una perspectiva queer, des-idealizada, radical y feminista en el marco de una ética de la disconformidad.

6.4 El problema de la amistad en los estudios queer. Hacia una ética de la disconformidad

Antes de que los estudios queer se interesaran por la amistad, el feminismo lesbiano entre las décadas de 1970 y 1980 ya se había interesado por esta forma de vínculo, concretamente por las amistades románticas entre mujeres, destacando los trabajos, antes mencionados, *Surpassing the Love of Men* de Faderman y el concepto de continuo lesbiano desarrollado por Rich (2007). Pero la atención por estas apasionadas relaciones entre mujeres en un espacio al margen de los hombres (mirada que otorgaba más importancia a la intimidad y el afecto compartido que a lo sexual) no sobrevivió a las *Sex Wars* y, en general, fueron despertando un menor interés. No obstante, la atención en la historia y en la filosofía de la amistad ha supuesto un resurgimiento del interés por la amistad en los estudios queer (Love, 2007, p.76).

Hay un acuerdo amplio en los movimientos LGTBQ de que una ética de la amistad y formas de parentesco no biológicas se encuentran entre los mayores logros de la cultura queer (p.77). El interés por la historia de la amistad en los estudios queer es debido, en parte, por la naturaleza relativamente desestructurada de esta forma de intimidad (el surgimiento de los estudios queer a principios de la década de 1990 se debe a, entre otras causas, una disconformidad con las limitaciones y exclusiones de las políticas identitarias). Toda esta atención también se debe a que los amores de lesbianas y gays han sufrido históricamente rechazo social y la amistad, por el contrario, es un tipo de vínculo muy valorado al reconocerlo como espacio de reciprocidad y longevidad, por lo que es comprensible que esta forma de intimidad sea la elección tomada en muchas ocasiones para establecer redes de afecto y apoyo (p.77). Esas redes de amistad no son, frente a

lecturas utópicas, un espacio ajeno a conflictos y violencias. El concepto de amistad que defiende Foucault y que ha tenido una importante influencia en los estudios queer no es armónico. Como se ha señalado, la propuesta del pensador francés no obedece a un programa político con el objetivo de la construcción de un espacio ideal preestablecido, se trata de una forma de vida en continua construcción en la que se reconocen los conflictos y tensiones que la conforman. Hay, por tanto, que pensar sobre la amistad, como en otros tipos de relaciones afectivas, reconociendo el lugar que ocupa el conflicto.

Entre los trabajos publicados en los últimos años dentro del ámbito de los estudios queer que reflexionan sobre la amistad a partir del trabajo de Foucault, incorporando la crítica de la agenda anti-social (contra el confort homonormativo), se encuentra un interesante estudio de Tom Roach, *Friendship as a Way of Life. Foucault, AIDS, and the Politics of Shared Estrangement* (2012), donde se presenta la amistad, al contrario de como sucede en la concepción tradicional (y más intuitiva), como una forma de relación que incluye la traición. Tomando de Foucault su alegato contra el confort intelectual — una continua disconformidad con las presuposiciones de las que se parte, esto es, una ética de la interrogación perpetua— y el confort relacional—reivindicando la amistad no como un espacio de confort mutuo, compatibilidad y afirmación, sino como “un deseo por hacer”, una inquietud— (p.48), Roach defiende una ética de la disconformidad que apunta a hacer de la amistad una forma de vida. A partir del trabajo (y la propia relación de amistad) de Michel Foucault y Hervert Guibert, desarrolla su concepto de la amistad y presenta diferentes alternativas a las estrategias disciplinarias del biopoder como aportación a repensar la intimidad y la comunidad. Su propuesta apuntará, como se mostrará, a deshacer las fronteras entre los pares amistad/enemistad o vida/muerte, apostando por una forma de amistad des-idealizada crítica con el confort hetero y homonormativo.

Por una parte, Roach va a interesarse por la obra de Guibert porque, según su interpretación, incorpora la traición en su idea de amistad. Guibert, en sus memorias noveladas sobre el sida, *Al amigo que no me salvó la vida* (1991)¹⁰⁰, reconoce estar cometiendo lo que él denomina un “crimen de pasión” al sacar a la luz información personal sobre la vida de su amigo Michel Foucault a través del personaje fácilmente reconocible Muzil. La traición de Guibert consistiría en narrar en su novela experiencias

¹⁰⁰ Publicado por primera vez en Francia en 1990 con el título original *A l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie*.

íntimas de Foucault en sus últimos momentos de vida cuando los efectos del sida eran cada vez más palpables (algo que nunca contó de forma pública):

Pero, cuando acabé de describir ese gesto indecente, mi vergüenza y mi alivio fueron aún mayores. ¿Con qué derecho escribía yo eso? ¿Con qué derecho hacía yo semejante traición a la amistad? Y sobre todo tratándose de alguien al que yo quería de todo corazón. Sentí entonces, de manera inaudita, una especie de visión, o de vértigo, que me daba plenos poderes, que me hacía el emisario de esas transcripciones infames y que las legitimaba anunciándome —se trataba, pues, de una especie de premonición, de un poderoso presentimiento— que yo estaba plenamente habilitado para ello, pues era menos la agonía de mi amigo lo que estaba describiendo que la agonía que me esperaba a mí, y que sería idéntica. Fue a partir de aquel momento una certeza para mí el que, además de la amistad, nos unía un destino tanatológico común. (p.94)

El libro generó un gran revuelo en Francia y en los países en los que fue traducido por las revelaciones que este contenía, acusando a Guibert de obtener un beneficio personal a expensas del legado de Foucault. Su traición fue descrita como el acto de venganza de un amante celoso, narcisista y oportunista (Roach, 2012, p.6). Tom Roach recoge en su libro esta traición, no para psicoanalizar los actos de Guibert, sino para destacar la importancia que, en su opinión, tiene la traición en el concepto de amistad del escritor francés, así como también encuentra en las reflexiones de Foucault sobre la amistad una forma de relación que incluye la traición, el distanciamiento y una honestidad “brutal”.

Asimismo, con la praxis de la traición mediante la revelación de los secretos confiados en la amistad, ejemplificado con el vínculo personal entre Foucault y Guibert y esta amistad en relación con el trabajo de ambos, Roach (2012) encuentra otra práctica de resistencia al dispositivo de sexualidad: puesto que el potencial de ser revelado es lo que le da poder al secreto, la revelación lo deja entonces sin ningún poder; y dado que, según Foucault, la sexualidad en la modernidad ha sido construida discursivamente como *el* secreto (el sexo como el despliegue de un deseo que constituye un dato revelador de la verdad del sujeto), debilitar el poder del secreto deviene una estrategia para operar más

allá de los límites de la racionalidad biopolítica (p.9). Según Roach, cuando se introduce la revelación de secretos en la amistad (traición), se elimina la dicotomía amistad/enemistad. En este sentido, la amistad verdadera (la amiga o el amigo que impulsa más allá de la identidad históricamente determinada, que incita a pensar y relacionarse de forma diferente) es quien te traiciona (p.9).

Por otra parte, Roach se apoya en las reflexiones de Guibert sobre el sida para cuestionar una de las dicotomías clave de la racionalidad biopolítica: la separación entre la vida y la muerte. Esta dicotomía se encuentra en la novela de Guibert, ya que la comunidad de amigos sobre la que se sostiene la narración se enfrenta a la condena a muerte que el sida trae consigo, es decir, la aceptación de la finitud. Para Roach, con este reconocimiento de la presencia inevitable de la muerte en la vida (en el contexto de la crisis del sida, cuando las muertes eran dolorosamente numerosas), la separación entre ambos reinos deviene una fantasía que no puede sostenerse más: se evidencia el carácter inmanente de la muerte en la vida (p.142). Y si la muerte es el límite del poder y el poder usa este límite para establecer las normas según las cuales la vida tiene que ser vivida, entonces la apropiación de la propia vida mediante la complicidad entre la vida y la muerte supone eliminar la frontera entre ambas y escapar del dominio (p.142-143).

Roach se interesa también por el trabajo del activista contra el sida, escritor y artista David Wojnarowicz pues lo considera un ejemplo de este tipo de apropiación. Poco después de la muerte de su mejor amigo y mentor artístico Peter Hugar en 1988 (debido a complicaciones relacionadas con el sida), Wojnarowicz (2014) pidió para su propia muerte una manifestación en lugar de un funeral (p.309). Roach (2012) reconoce una incomprensible o voluntaria amnesia respecto a la inevitabilidad de la muerte cuando Wojnarowicz dice “si muero” [*IF I DIE*]¹⁰¹ (un olvido que es probablemente esencial para sobrevivir en medio de la ubicuidad de la muerte), así como una posible relación entre esta amnesia y la “activa capacidad de olvido” que Nietzsche presenta en *La genealogía de la moral*¹⁰². Cuando Wojnarowicz dice “si muero” estaría eligiendo morir,

¹⁰¹ Wojnarowicz escribió (en mayúsculas) “DON’T GIVE ME A MEMORIAL IF I DIE. GIVE ME A DEMONSTRATION” cuando los funerales estaban a la orden del día debido a la devastación que el sida había causado en su comunidad de amigos y amantes de Nueva York.

¹⁰² Sobre esta capacidad de olvido Nietzsche afirma: “Esta no es una mera *vis inertiae* [fuerza inercial], como creen los superficiales, sino, más bien, una activa, positiva en el sentido más riguroso del término, facultad de inhibición, a la cual hay que atribuir el que lo únicamente vivido, experimentado por nosotros, lo asumido en nosotros, penetre en nuestra conciencia, en el estado de digestión (se lo podría llamar

en oposición a la aceptación de un final inevitable, reclamando así al poder su autoridad sobre la vida (control biopolítico) y el abandono necropolítico¹⁰³. Cuando el activista pide una manifestación en lugar de un funeral, elimina además la frontera entre el ámbito público y privado, estrategia política llevada a cabo por ACT UP al hacer de las muertes un acto público, sacando sus duelos del silencioso ámbito privado (p.142-143)¹⁰⁴.

Estas reflexiones de Roach se oponen a las concepciones de la amistad como unión trascendental o espacio de confort mutuo, oposición que el autor también encuentra en los vínculos que tienen lugar en el activismo contra el sida, en concreto ACT UP: frente a las concepciones de comunidad y, en general de lo político basadas en la identificación común de algún rasgo social, físico o psicológico (identificaciones que refuerzan estructuras sociales y discursivas binarias, tales como: hombre/mujer, hetero/homo, etc.), el activismo contra el sida reunió personas de muy diverso perfil cuyo único rasgo común era la rabia por el abandono necropolítico que supuso la inacción de los gobiernos. El activismo de ACT UP puso de relieve la potencialidad política de una forma de relacionarse basada en la disconformidad, el punto de partida que Foucault encontraba en las políticas de la amistad que reivindicaba y que, en su opinión, se encontraba potencialmente en los vínculos de las lesbianas y los gays (un deseo-por-hacer a partir de una disconformidad con la normatividad social respecto a lo sexo-afectivo).

Como otra de las alternativas a los efectos disciplinarios de los límites de la identidad sexual, Roach recoge de la obra de Foucault su interés por el potencial político del anonimato, del borrado de la identidad, y, en concreto, la oportunidad que encuentra en el sexo anónimo que tiene lugar en las saunas:

«asimilación anímica»), tan poco como penetra en ella todo el multiforme proceso con el que se desarrolla nuestra nutrición del cuerpo, la denominada «asimilación corporal». Cerrar de vez en cuando las puertas y ventanas de la conciencia; no ser molestados por el ruido y la lucha con que nuestro mundo subterráneo de órganos serviciales desarrolla su colaboración y oposición; un poco de silencio, un poco de *tabula rasa* [tabla rasa] de la conciencia, a fin de que de nuevo haya sitio para lo nuevo, y sobre todo para las funciones y funcionarios más nobles, para el gobernar, el prever, el predeterminar (pues nuestro organismo está estructurado de manera oligárquica) -éste es el beneficio de la activa, como hemos dicho, capacidad de olvido, una guardiana de la puerta, por así decirlo, una mantenedora del orden anímico, de la tranquilidad, de la etiqueta: con lo cual resulta visible en seguida que sin capacidad de olvido no puede haber ninguna felicidad, ninguna jovialidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, ningún presente” (2005, p.75-76).

¹⁰³ Especialmente destacable en aquellos años de abandono a los/as enfermos/as de sida por parte de los gobiernos.

¹⁰⁴ El famoso lema de ACT UP, “SILENCIO=MUERTE”, era un reclamo contra el olvido necropolítico de los gobiernos, un grito para llamar a la acción frente a la pandemia.

Es importante que haya lugares como los saunas, donde, sin estar aprisionado, sujeto a su propia identidad, a su estado civil, a su pasado, a su rostro, a su nombre, etc., se puedan encontrar personas que están allí y que están para ustedes como se está para ellos, nada más que cuerpos con los cuales las combinaciones, las fabricaciones de placer más imprevistas son posibles. Esto forma parte absolutamente de experiencias eróticas importantes, y es, diría, políticamente importante que la sexualidad pueda funcionar así [...] Las intensidades de placer están más bien ligadas al hecho de que uno se desubjetiviza, que deja de ser un sujeto, una identidad. Como una afirmación de la no identidad [...]

Y luego, es finalmente importante saber, es necesario saber, que en no importa en dónde, no importa en qué ciudad, hay siempre una especie de gran subsuelo abierto a quienquiera, en el momento en que lo quiera, una escalera que es suficiente descender; en síntesis, un lugar maravilloso donde uno se fabrica, durante el tiempo que quiera, los placeres que quiera. (Foucault, en Halperin, 2007, p.116-117)

Foucault ofrece aquí una estrategia respecto a la forma de relacionarnos que apunta a la creación de comunidades basadas en la desubjetivación (y en una nueva subjetivación, en un ejercicio de reinención personal). El sexo anónimo, interpreta Roach (2012), permite a los sujetos liberarse de los límites de la identidad y relacionarse entre sí en un ejercicio de cooperación creativa que iría en la dirección contraria de la demanda moderna del autoconocimiento, esto es, de hallar la verdad del sujeto (p.35). Roach nombra el trabajo de Leo Bersani, Tim Dean, Douglas Crimp y David Wojnarowicz sobre la promiscuidad y el cruising (actividades que supondrían un entrenamiento de experimentación, creatividad y adaptación que favorecerían unas políticas “post-identitarias” —en aquello que Foucault veía como una experiencia sin los límites de la identidad) como estrategias para “queerizar” la forma en la que nos relacionarnos.

Halberstam (2008) denunció, haciendo referencia al trabajo de Leo Bersani, Tim Dean y Lee Edelman, entre otros, una tendencia en los estudios queer de focalización en formas de sociabilidad masculina como la citada. La obra de estos autores forma parte de una tendencia negativista (anti-social), en la que Tom Roach y el propio Halberstam se

reconocen, que apuesta por una política radical fuera de los límites de la legitimidad social, lo que en la cultura queer se traduce en un rechazo a la hetero y homonormatividad. Como propuesta anti-asimilacionista, se explora el potencial político de la negatividad, marginación y falta de esperanza, es decir, de la abyección. El texto Halberstam es importante para los estudios queer porque implica una crítica y un aviso (que Roach toma en consideración) del peligro reaccionario que encierran algunas de estas propuestas. En el texto, Halberstam advierte de la incómoda coincidencia que encuentra entre aquellas posturas que rechazan la reproducción y la vida familiar (a la vez que glorifican formas de sociabilidad masculina) y cierta sensibilidad fascista del “masculinismo homófilo” (utilizando el término que acuñó Andrew Hewitt) de la década de 1930 en la Alemania pre-nazi que consideraba fuente de inferioridad a toda forma de identificación femenina (un movimiento que, si no era esencial para el Nazismo, sí despertaba las simpatías de este). No establece un vínculo inequívoco entre los “masculinistas” de la Alemania pre-nazi y los movimientos gais contemporáneos, pero advierte de que las políticas de masculinidad, en oposición a la de los movimientos sociales gay/lesbianos/trans, establecen una línea que fácilmente puede incorporar formas femeninas y masculinas de “masculinismo” a la vez que considera toda forma de identificación femenina fuente de inferioridad (p.147). Con la advertencia sobre el peligro de un patriarcado gay y blanco en los estudios queer, Halberstam no asume una postura hetero u homonormativa: rechaza tanto una agenda liberal (positiva) como la negatividad apolítica. Halberstam valora una negatividad que pueda ser anti-política, como aquella que se encuentra en el punk de los Sex Pistols, pero nunca apolítica¹⁰⁵.

El objetivo del texto de Halberstam es mostrar que la relación entre Eros y política no se traduce siempre en una política deseable. Si bien la opción sexual puede ser, como señaló Foucault (2015c), “el elemento operativo de un cambio existencial” (p.33), y en este sentido la homosexualidad constituye una oportunidad por su posición histórica, unas políticas queer no críticas con las diferentes opresiones puede conducir a las siniestras asociaciones de las que Halberstam alertó. Roach (2012) está de acuerdo con Halberstam en que existe el riesgo de reproducir un “patriarcado gay” (p.126) en los intentos de glorificación de modos de sociabilidad masculina (gay) y, desde una mirada

¹⁰⁵ Como ejemplos de negatividad política cita diversos proyectos que van desde el anticolonialismo, el feminismo o el punk.

interseccional, apuesta, como Halberstam, por unas políticas críticas con todas las formas de opresión y contrarias, aunque sin renunciar a la reivindicación del derecho al matrimonio, con la hetero y homonormatividad. Ambos señalan, por tanto, la necesidad de un cuestionamiento continuo de los privilegios.

Si, como afirmó Foucault (2013), la vida puede ser una obra de arte (p.134) y la sexualidad un vehículo para descubrir e inventar nuevas relaciones —especialmente aquí, la homosexualidad por su posición histórica y su relación con el problema de la amistad (2015a, p.12)—, entonces la labor a realizar, que Roach (2012) asume, para desarrollar estas ideas que Foucault solo esbozó vagamente, consiste en establecer algunas conexiones entre la homosexualidad en su especificidad histórica y unas políticas de la amistad (p.123). Al exponer estas conexiones, Roach se centra —aún asumiendo el riesgo, tal y como él mismo afirma, de glorificar un “canon gay” (p.126)— en la obra de Wojnarowicz (y con ello, se añadiría aquí, en formas de sociabilidad reservadas a los hombres). Ciertamente, gran parte de las prácticas en las que Roach pone especial atención como ejemplos de formas de vida, relaciones y praxis contra la administración biopolítica hacen referencia al ambiente gay, una realidad con la que difícilmente se pueden identificar las lesbianas. No es que en la propuesta de Roach se reproduzca la lógica de los “masculinistas” (que rechaza y condena firmemente), sino que falta abordar con mayor profundidad las estructuras sociales que colocan a las mujeres en un lugar muy diferente para elegir y desear (así, por ejemplo, los espacios de sexo anónimo en lugares públicos —*cruising*— son para las lesbianas —suponiendo que estas así lo desearan— mucho más difícil de imaginar debido, entre otros motivos, a la violencia sexual de los hombres contra las mujeres).

Hay, sin embargo, reflexiones en su obra que sirven para hombres y mujeres, además de resultar de gran interés para unas políticas queer de la amistad por mostrar formas de entender la amistad que escapan al confort. Roach presenta a la amistad como un tipo de vínculo que, al contrario del imaginario idealizado y romantizado, incorpora la traición: la amiga o el amigo que no te salva la vida es quien te ayuda a comprender que la vida no tiene que ser salvada, sino vivida de una forma más intensa a partir del reconocimiento de su finitud —de la inmanencia de la muerte a la vida, hecho que evidenció la crisis del sida— (p.59). Asimismo, presenta los activismos contra el sida que cuestionaron la separación entre lo público y lo privado y crearon redes de apoyo mutuo

más allá de la identidad como ejemplo de estrategia política “post-identitaria”¹⁰⁶ que apunta hacia aquella sugerencia de Foucault de hacer de la amistad una forma de vida.

En resumen, son estos aspectos, en su objetivo de desarrollar aquella idea de Foucault que establecía un vínculo histórico entre la amistad y la homosexualidad, los que resultan más interesantes para pensar unas políticas de la amistad que no sean excluyentes. Si bien puede ser relevante las prácticas de no monogamia y las formas de sociabilidad que se dan en los espacios de sexo anónimo (gay), como las saunas o zonas de *cruising*, para estudiar sobre experiencias gais/maricas (tarea que no entra dentro de los objetivos del presente texto), es importante subrayar que determinadas exaltaciones de la sociabilidad masculina pueden peligrosamente coincidir con el repudio de lo femenino. Esto puede ocurrir con bastante facilidad en una sociedad androcéntrica como la nuestra, de manera que es esencial que los estudios queer sobre estas experiencias sean sensibles a la cuestión de género. De otro modo, al leer este tipo de propuestas contra la amatonormatividad pudiera parecer que lo femenino está del lado de la norma, de la familia y la reproducción. El objetivo del presente texto era cuestionar esta lectura patriarcal que, si bien no hacen los autores aquí presentados, podría ser fomentada con lecturas propensas a glorificaciones ciegas de los privilegios masculinos.

Las amistades románticas y amores que describió Faderman, con los problemas y limitaciones que tiene, muestra cómo las mujeres han desarrollado sus propias estrategias, no necesariamente a partir de una opción sexual, frente a la amatonormatividad. Por otra parte, Adrienne Rich recogió todas las formas de amistad, amor, afecto, sexualidad, intimidad compartida y apoyo mutuo entre mujeres bajo el paraguas del continuo lesbiano. A pesar de la de-sexualización e idealización de las relaciones entre mujeres a las que pueden dar pie la lectura de estos textos, ambos son clave para visibilizar y poner en valor el potencial político de los deseos y las estrategias de las mujeres para establecer relaciones que escapen al control social. Si bien estos trabajos muestran el potencial político de relaciones afectivas en las que la sexualidad no es el elemento central sobre el que se establecen, la sexualidad sigue siendo un lugar muy importante desde el que se puede operar la transformación social (una opción sexual puede ser el anclaje desde el que construir redes, pero pueden desbordarlo por las implicaciones sociales de la

¹⁰⁶ El rechazo a las políticas identitarias no implica que no sean importantes las cuestiones relacionadas con la identidad, sino que estas deben dirigirse hacia una política más amplia de igualdad, justicia y libertad, como medio y no como un fin en sí mismas (Butler, en Conejo, Quejido y Velasco, 2018, p.124)

sexualidad). La noción de continuo lesbiano tiene no solo el peligro de borrar el límite que permite distinguir entre la sexualidad lesbiana de la que no lo es (de-sexualizar el lesbianismo), sino también el potencial político positivo de visibilizar las implicaciones sociales, anteriormente señaladas, de la sexualidad (en este caso, la lesbiana). En resumen, no solo desde la opción sexual se puede transformar la organización social de los afectos y la solidaridad, aunque esta, por su posición histórica, aguarda un importante potencial para ello. Labor que, para ser realmente transformadora, deberá ser crítica con los privilegios desde una ética de la disconformidad.

6.5 Conclusión

En relación con lo presentado hasta el momento, pueden presentarse las siguientes conclusiones:

- a) En la tradición occidental la amistad adquiere una configuración familiar, fraternalista y androcentrada que se halla vinculada a un esquema heteronormativo sobre el que se apoya la homosociabilidad masculina, donde la homosexualidad sublimada en los hombres es desplazada a relaciones de camaradería. Esta forma de sociabilidad que excluye a las mujeres constituye la base del orden público patriarcal. En este sentido, una ruptura con esta organización de la vida afectiva/relacional implica deshacer la amatonormatividad y posibilita la “queerización” de la amistad, la comunidad y lo político.
- b) La amistad ha sido una vía de escape de la servidumbre del matrimonio para las mujeres de clase media y alta desde el Renacimiento hasta el presente.
- c) La condena del lesbianismo no responde solo a la homofobia social, es también una reacción contra las alianzas entre mujeres, sus proyectos compartidos al margen del control de los hombres y contra la expansión de lo erótico en la vida de las mujeres.
- d) La clasificación y diferenciación de las experiencias sexuales y afectivas es un artificio cultural (puesto que, en realidad, se trata de experiencias variadas extendidas en un continuo) que tiene como consecuencia la represión de lo erótico de algunas relaciones.

- e) Debido a la influencia que el dispositivo de sexualidad aún tiene en nuestra sociedad, más concretamente, la heteronorma, la opción sexual (y los estilos de vida que se deriven de ella) puede ser el anclaje desde el que crear nuevas formas de relación.
- f) La apuesta heterotópica de crear nuevas e imprevisibles relaciones supone trascender los marcos establecidos y la mera existencia de esta diversidad relacional cuestiona el carácter necesario del parentesco dominante. El reconocimiento de este hecho, además, implica una ampliación del marco de inteligibilidad de las relaciones y formas de vida posibles.
- g) Hay un vínculo histórico entre los movimientos LGTBQ y una ética de la amistad debido a la naturaleza relativamente desestructurada de esta forma de intimidad y a su capacidad de ofrecer un refugio contra el ostracismo (puesto que se trata de un tipo de relación muy valorada socialmente) que sufren estas personas por establecer relaciones sexo-afectivas no normativas. No obstante, la homosexualidad no conduce necesariamente a políticas de la amistad deseables, puesto que pueden también reproducir lógicas excluyentes y conservadoras. Hay que incorporar, por tanto, una mirada crítica, un malestar, una interrogación continua... de los mandatos culturales interiorizados y los privilegios asociados. En otras palabras, unas políticas de la amistad que cuestionen las jerarquías sociales deberán basarse en una ética de la disconformidad.
- h) Si bien es importante seguir defendiendo enérgicamente el derecho a tener acceso a opciones de vida dominantes, solo la apuesta por la creación de formas de vida nuevas que escapen al control social de la normalización puede promover una transformación social radical.

El empobrecido y jerárquico sistema relacional pone en funcionamiento no solo una normatividad que regula y controla los afectos, sino una forma de pensamiento que interfiere en el resto de las áreas de la vida. Esta forma de pensamiento es lo que denomina Brigitte Vasallo (2018) “pensamiento monógamo”. La monogamia, así entendida, no es una práctica sino un sistema y las estrategias no monógamas no serían únicamente formas de vida cuestionando la norma de la monogamia sexual, sino también la monogamia (individualización) de los afectos y cuidados. En este sentido del término, las no monogamias apuestan por la colectivización de la vida afectiva y la solidaridad frente al

individualismo neoliberal. Los activismos no monógamos supondrían, por tanto, una estrategia más frente al orden jerárquico de la sexualidad y la afectividad.

CAPÍTULO 7: CONTRA EL PENSAMIENTO MONÓGAMO. DISCURSOS EN TORNO A LA SEXUALIDAD Y LA INTIMIDAD CENTRADOS EN LA AMISTAD

7.1 Introducción

A partir de las guerras del sexo (“Sex Wars”) en la década de 1980 surge, como se señaló, un grupo de activistas y académicas feministas en EEUU que, frente al paradigma feminista dominante que veía en el sexo y la sexualidad un lugar de inevitable subordinación para las mujeres, entendían el sexo como un lugar de potencial agencia. Denominado “pro-sex”, este grupo de feministas aportaban una mirada positiva de la sexualidad que posibilitó alianzas entre diferentes colectivos de activistas cuyo ámbito de acción era, entre otros, la sexualidad —como las trabajadoras sexuales (Ahmed, 2011, p.230) o activistas contra el sida. Esta aproximación al sexo ha sido decisiva en los estudios y activismos queer, así como en las reflexiones en torno a las no-monogamias, puesto que comparten en gran medida¹⁰⁷ esa mirada positiva sobre el potencial político de la sexualidad (el cual estaría encaminado, en contraste con las posturas “anti-sexo”, hacia la reapropiación más que a la prohibición para la emancipación).

En primer lugar, conviene distinguir, si acaso brevemente por ahora, qué se entiende bajo ese concepto amplio de “no-monogamias”. Brigitte Vasallo (2015a), escritora y activista de las relaciones sexo-afectivas disidentes, define este término desde su dimensión crítica:

Bajo la denominación genérica de relaciones no-monógamas se están dando y pensando diversas maneras de relacionarse sexo-afectivamente, formas que están en construcción, en conceptualización y en proceso de puesta en común con todos sus matices. Algunas de estas formas no aspiran a convertirse en un nuevo sistema que sustituya al sistema monógamo imperante, sino a abrir espacio para construcciones personales y disidentes, críticas con todos los ejes opresores que se unen y convergen en nuestra vida emocional. No buscamos modelos, sino

¹⁰⁷ Solo en gran medida, puesto que en las prácticas no-monógamas, en concreto en las poliamorosas, parecen reproducirse en ocasiones, como se desarrollará más adelante, actitudes negativas hacia el sexo (Klesse, 2006).

compartir referentes y propuestas. Las discrepancias entre nuestras formas de pensar y de vivir nos alimentan y nos ayudan a crear relaciones DiY a partir de herramientas como la comunicación, la empatía y el desafío a las formas establecidas por una moral y unas costumbres que no sentimos como nuestras. (p.11)

Entendidas así, las no-monogamias presentan rasgos comunes con los discursos y prácticas queer y feministas anteriormente señalados: son formas de vida que no parten de un proyecto político definido previamente con una finalidad concreta y sistemática para sustituir el actual orden social por otro, sino de un cuestionamiento constante y, por tanto, de entender las relaciones como una obra que está siempre por hacer, esto es, una ética de la disconformidad. Desde una posición disidente respecto a la norma y una actitud crítica con los sistemas de opresión, se buscan crear relaciones “Do it Yourself” (a partir del principio de autonomía, no asumiendo acríticamente la norma) desafiando el orden sexo-afectivo. En este sentido, se tratarían de prácticas y discursos vinculados más a activismos por lo común que a una mera opción individual sin anhelos colectivos, formas de vida que buscan hacer de la sexualidad un elemento transformador, pero que desarrollarían relaciones no necesariamente vinculadas a lo sexual. De ahí que, a menudo, se encuentren en estos discursos, como se argumentará, un lugar central para la amistad.

Aunque el término “no-monogamias” es problemático en tanto que, al igual que ocurría con el concepto de “familias elegidas” respecto al orden familiarista, supone seguir situando como referencia a la norma —la monogamia (Easton y Hardy, 2013, p.16-17)—, es útil para mostrar las aspiraciones contra-culturales de las no-monogamias conscientes, es decir, el espíritu contestatario frente al sistema político y social de la monogamia. Por ello, es el término que se empleará aquí para hacer referencia a esas relaciones que, como se desarrollará más adelante, representan un desafío al sistema monógamo.

Para comprender los discursos que se encuentran detrás de las no-monogamias hay que situarse en las transformaciones sociales que han posibilitado su aparición. Si bien las prácticas no monógamas siempre han tenido presencia, ya sea de forma oculta

por la penalización social o de forma más o menos visible por ausencia de esta¹⁰⁸, los discursos y prácticas no monógamas como formas de vida visibles aparecen a partir de determinadas transformaciones sociales que tuvieron como resultado la consecución de libertades sexuales que las permitieron.

7.2 El declive del matrimonio y el cuestionamiento de la normatividad sexo-afectiva como telón de fondo de la aparición de discursos no-monógamos

El modelo tradicional de la familia monógama (la mujer en casa y el marido trabajando fuera como único sostén económico) ha ido perdiendo presencia en Occidente, especialmente en la segunda mitad del siglo XX. Ya en los momentos de la Revolución Industrial y, posteriormente, cuando las mujeres se convirtieron en mano de obra durante la segunda guerra mundial, ese modelo comenzó a debilitarse. Trabajar fuera de casa y ganar su propio dinero (aunque fuera menos por el mismo trabajo) fueron factores decisivos para que los roles de género y el matrimonio sufrieran transformaciones significativas. En el contexto de EEUU¹⁰⁹ los datos reflejan que el debilitamiento del matrimonio y la familia tradicional no fue lineal, ya que en la década de 1950 se produjo durante un breve periodo de tiempo un regreso a formas tradicionales: el 96% de las personas con edad de tener hijos/as estaban casadas y, además, se casaban más jóvenes (Taormino, 2015, p.13). No obstante, en la década de 1960, como se señaló anteriormente, surgieron diversos movimientos sociales que desafiaron el statu quo. Se cuestionaron los roles de género y se promovió la liberación sexual y el “amor libre” frente al matrimonio y la monogamia. Estos movimientos contra-culturales visibilizaron formas de vida que rompían con el modelo tradicional, llegando a ser un factor crucial en los cambios sociales y culturales que se produjeron. Con ellos cayeron el número de matrimonios, aumentaron los divorcios y descendió el número de hijos/as. Una mayor influencia del movimiento feminista y LGTB, tener acceso al control de la natalidad y la legalización del aborto supuso en la década de 1970 que las mujeres tuvieran un mayor dominio de su vida sexual y reproductiva. En estos años hubo un estallido de trabajos académicos sobre swingers y

¹⁰⁸ Es importante resaltar que la no monogamia o promiscuidad para los hombres, no solo no ha estado penalizada socialmente, sino que es un imperativo de la masculinidad.

¹⁰⁹ País desde el que, por su importante influencia teórica y política, se importaron a Europa debates sobre género y sexualidad, especialmente en la producción teórica “pro-sex” en torno a las no-monogamias.

relaciones alternativas y se publicaron más de una docena de libros sobre ello (p.13-14). En los años ochenta, las cifras de matrimonios siguieron cayendo, aunque se relacionó, en parte, a que las parejas heterosexuales vivían juntas sin casarse (algo que muestra el declive de la institución del matrimonio, pero no de la pareja).

Los divorcios siguieron aumentando hasta 1995, cuando descendieron levemente (aunque no tan rápido como lo hacía el número de matrimonios), y cada vez más lesbianas, gays, bisexuales, personas trans y queer salían del armario, una visibilidad de modelos de familia, pareja y comunidad alternativos que tuvo también un papel importante en el cambio de mentalidad. Aunque los divorcios aumentaron, también lo hicieron las segundas, terceras y cuartas bodas, lo que es un indicativo de que, si bien la institución de la pareja no entró en crisis como lo hizo la institución del matrimonio, sí lo estaba definitivamente el ideal monógamo de la misma pareja para toda la vida. Las expectativas respecto al matrimonio habían cambiado de forma evidente (p.15).

En el contexto español se dieron a grandes rasgos similares transformaciones sociales, aunque la influencia de la denominada “revolución sexual” de la década de 1960 en California llegó tímidamente y más tarde. En los años setenta siguieron primando en la esfera privada los valores y hábitos conservadores de la familia tradicional, con un código de conducta sexual estricto para las mujeres. No obstante, los valores sociales cambiaron a un ritmo más rápido que la legislación y a principios de los años ochenta comenzó el descenso y retraso del matrimonio, tendencia que en muchos países europeos se estaba dando desde principios de la década de 1970. Una vez comenzó esta tendencia en España, los cambios siguieron produciéndose a un ritmo cada vez más acelerado, llegando a equipararse a los países precursores en breve respecto al calendario de nupcialidad, aunque no en cuanto a la pluralización de esos matrimonios (Castro Martín, 2003, p.91).

Otro de los indicadores de que el modelo tradicional del matrimonio y la monogamia tiene serios problemas para perpetuarse son las “infidelidades”. Taormino (2015) señala la discordancia entre una moral predominante (en la que engañar a tu pareja es considerado inmoral, al menos de forma pública) y, tal y como muestran los estudios al respecto, el comportamiento de la gente:

El Informe Kinsey fue el primero en ofrecer estadísticas sobre el tema a partir de un amplio estudio publicado en 1953; indicaba que el 26% de las esposas y el 50% de los maridos habían tenido por lo menos una aventura antes de cumplir los cuarenta. Le siguieron otros estudios con datos similares. De acuerdo con el Informe Janus de 1993, más de un tercio de los hombres y más de una cuarta parte de las mujeres admiten haber tenido al menos una experiencia sexual extramarital. El 40% de las mujeres divorciadas y el 45% de los hombres divorciados declararon haber tenido más de una relación sexual extramarital antes de haberse divorciado. En una encuesta realizada por la cadena de televisión MSNBC y la productora iVillage en 2007, la mitad o más de las 70.000 personas que respondieron dijeron que habían engañado a sus parejas en algún momento de su vida, y el 22% se lo habían hecho a su actual pareja. (p.15-16)

A pesar de que públicamente se condena el engaño a la pareja, lo cierto es que en nuestra sociedad está normalizado como parte de la vida. Esta práctica tiene una presencia muy considerable en nuestra cultura: constituye una parte esencial del desarrollo de innumerables tramas en el cine, la literatura, el teatro, la música, los videoclips, etc. Muchas personas que forman una pareja temen ser engañadas, algo de lo que da cuenta la ingente cantidad de productos que el mercado ofrece para sobrellevar, gestionar o llevar a cabo el engaño (terapias de pareja, detectives privados, libros de autoayuda, aplicaciones de ligue para relaciones extramatrimoniales, etc.). Por otra parte, si una pareja monógama consigue que su relación funcione sin engaños, el mensaje que a menudo reciben es el de tener una vida sexual estancada y monótona. Para su solución, el mercado también ofrece un gran número de productos para “revitalizar” la relación (p.16).

Todo esto es indicativo de que la pareja monógama tradicional está en crisis, puesto que la “monogamia en línea” no es más que un signo de la fugacidad o inestabilidad (por deseo o por dificultad para establecer vínculos más estables) de las relaciones afectivas, algo que por motivos sociales y políticos afecta no solo en el plano sexo-afectivo, sino en el resto de los ámbitos de nuestra vida. No obstante, aunque la fragilidad que caracterizan las relaciones en la actualidad son un problema para el bienestar de las personas, una vuelta a la pareja tradicional patriarcal no es una solución

deseable, ni aceptable para una sociedad que pretenda sustentarse en los valores de la libertad sexual, reproductiva y de elección sobre la propia vida. Si algo caracteriza al discurso poliamoroso o no-monógamo es una ética basada en la honestidad y el consentimiento, de manera que se trata evitar el modelo en el que las relaciones se basan en el engaño y/o en la fragilidad¹¹⁰. Pero no es, ni mucho menos, una solución mágica para este complejo problema, aunque a veces se presente el poliamor como una forma ideal de relacionarse¹¹¹.

En ocasiones se habla de las relaciones no-monógamas como algo novedoso, pero querer a dos o más personas a la vez o tener varias relaciones sexo-afectivas simultáneas es algo que ha sucedido a lo largo de la historia, aunque son los hombres los que han tenido el privilegio de vivir su sexualidad con libertad. No hay que retroceder mucho tiempo, ni mirar lejos para mostrar que la no-monogamia ha sido permitida, incluso fomentada, en los hombres mientras se castigaba a las mujeres que cometieran la osadía de tener relaciones extramatrimoniales. El Código Penal español contempló hasta 1963 el “derecho” del marido a matar a su mujer si cometía adulterio (el caso inverso no se contemplaba)¹¹² y hasta 1981 no se legalizó el divorcio. Aún a día de hoy se penaliza socialmente más a las mujeres que engañan a sus parejas que a los hombres y, debido a la desigualdad estructural, en las parejas heterosexuales más desfavorecidas en las que el hombre aporta el sueldo principal (lo que ocurre más a menudo que a la inversa debido,

¹¹⁰ La psicoanalista y escritora Lola López Mondéjar (2020) identifica como una de las posibles motivaciones en establecer relaciones poliamorosas el miedo al abandono que genera la fragilidad de los vínculos en la actualidad: “No está muy extendido, pero creo que quienes lo practican, grupos más concienciados y formados, pueden hacerlo como una defensa del incremento de la incertidumbre de las relaciones afectivo-sexuales contemporáneas. He llamado a esta forma de vínculo, propuesta por las aplicaciones de citas, Modelo Tinder. El poliamor puede suponer una protección ante el miedo al abandono que la falta de compromiso en las relaciones actuales trae consigo. Al diversificar el objeto de amor en varios *partenaire* siempre hay un asidero al que cogerse en caso de pérdida. Recordemos que el miedo a la pérdida está en el origen de una de las ansiedades básicas del ser humano, y que el desamparo es muy profundo para los jóvenes en estos tiempos inciertos”.

¹¹¹ Tristan Taormino (2015) cuenta que en charlas sobre poliamor y otras formas de relaciones de no-monogamia escuchaba a menudo relatos idílicos, lo que le hacían sospechar de la fiabilidad de estos: “Se describía el poliamor como una manera idealista de relacionarse en la que todo el mundo está de acuerdo y tiene una relación estupenda. Eso me hacía desconfiar” (p.21).

¹¹² El franquismo reintrodujo el “privilegio de la venganza de la sangre”, recogido originariamente en el Código Penal de 1870, que permitía a los padres y maridos matar a sus hijas, esposas y a los hombres que yacían con ellas. Los antecedentes de esta legislación se remontan al Derecho gentilicio romano que introducía penas para las mujeres casadas que cometían adulterio (no para los hombres) y a los textos de Papiniano que señalan el derecho del paterfamilias de matar a los cómplices del adulterio (Etxebarria, 2016, p.164).

principalmente, a la precarización de los trabajos feminizados), las mujeres tienen que resignarse y aceptar la situación.

Dada esta situación, es comprensible que la crítica de la posesión, los celos y la monogamia obligatoria ha tenido una gran importancia en los feminismos. Los movimientos contra-culturales surgidos a partir de la década de 1960 que cuestionaron los roles de género y sexualidad y defendían el “amor libre” fomentaron modos de vida basados en la honestidad y el consentimiento y, con ello, la aparición de grupos, locales, libros, estudios académicos y activismos en torno a no-monogamias consensuadas. Aunque estas prácticas existían de antes, estos movimientos sociales y las transformaciones que en el conjunto de la sociedad se produjeron en aquellos años tienen una influencia directa en las relaciones y formas de vida no-monógamas consensuadas y organizadas que posteriormente son categorizadas y adquieren mayor visibilidad y seguimiento.

Hay, en realidad, muchas formas de no monogamia, tanto como relaciones. De hecho, en los libros, trabajos académicos y blogs que tratan sobre las no-monogamias aparecen diferentes clasificaciones y nombres para estas prácticas. Puesto que son prácticas que desafían la amatonormatividad (unas en más aspectos que otras o de diferente manera), en ocasiones no encajan bien con las identidades afectivas dominantes, las cuales conforman una clasificación de las relaciones que, por la rigidez de los límites definitorios de las identidades que generan los dispositivos de sexualidad y alianza, se reducen a apenas amistades, pareja y familia consanguínea/adoptiva. De ahí que muchas de las relaciones que no se acoplan bien a la definición común de esas etiquetas sean generalmente explicadas con fórmulas vagas que las sitúan en un “entre” (“más que amigos/as”, “son como hermanas/os”, etc.). Es por esta invisibilización que los activismos de relaciones sexo-afectivas disidentes (donde entran las no-monogamias) insisten en la importancia de nombrarse.

Aunque son muchas las formas de no monogamia que han sido categorizadas, algunas destacan especialmente por el potencial político: hacen de la sexualidad un elemento para la transformación individual y colectiva. Aunque el anclaje sea, en principio, el rechazo a la monogamia sexual, algunas de estas formas de relacionarse integran cuestiones que van más allá de lo sexual. En este sentido, son relaciones o formas de vida que pueden suponer un desafío a las categorías del dispositivo de sexualidad. Este

sería el caso de las formas de no-monogamia que, con influencia de los movimientos contra-culturales de los años sesenta y setenta de liberación sexual que abogan por una vida en comunidad, se basan en un discurso de la amistad.

Las prácticas no monógamas que se recogen a continuación no presentan todas estas características necesariamente, pero algunos de sus aspectos suponen en cierta forma un desafío a la normatividad. Una mirada hacia la historia reciente de las prácticas, relaciones o formas de vida no monógamas permite comprender con mayor claridad el contexto actual¹¹³.

a) *Swinger utópico*. El *swinging* convencional o “intercambio de parejas” fue, según Taormino (2015), la primera forma organizada de no-monogamia moderna que practicaron personas heterosexuales y bisexuales. Sus orígenes son difíciles de establecer, ya que empezó como una subcultura oculta. Una hipótesis sitúa su origen en el intercambio de pilotos de la fuerza aérea estadounidense y sus mujeres durante la segunda guerra mundial (cerca de la base militar se formaba una comunidad de pilotos y sus esposas y cuando los pilotos morían en combate se entendía que los pilotos supervivientes cuidarían a las viudas como lo harían con sus propias esposas). Otra hipótesis sitúa el origen del *swinging* en las bases militares de California durante los años cincuenta. No obstante, Taormino aclara que ninguna de las dos hipótesis ha sido correctamente documentada (p.30). De lo que sí se tiene constancia es de que a finales de la década de 1950 los medios recogían el nuevo fenómeno denominado “intercambio de esposas”¹¹⁴ que tenía lugar en barrios residenciales. Taormino señala como otra de las hipótesis del origen del *swinging* los grupos hippies y nudistas, concretamente, según indican algunas personas, en la *Sexual Freedom League* (grupo activista libertario fundado en los años sesenta en Berkeley que organizaba orgías). En la década de 1960, las fiestas de los grupos *swingers* (formados mayoritariamente por parejas blancas acomodadas) fueron cada vez menos secretas, hasta el punto de que para finales de la década hubo un estallido de

¹¹³ Se presta especial atención al contexto estadounidense porque fue el país en el que comienzan a visibilizarse y donde se genera una importante producción teórica en torno al sexo desde una perspectiva positiva hacia el mismo —relevante aquí al entenderse la sexualidad como una herramienta desde la que se puede efectuar una transformación personal y colectiva—. Debido a su influencia política y social, las transformaciones producidas en EEUU han tenido a menudo un gran impacto en el contexto europeo.

¹¹⁴ El nombre evidencia el planteamiento heterocentrado y patriarcal de la práctica en aquel momento. En la actualidad se habla de intercambio de parejas.

investigaciones sociológicas sobre el *swinging* (p.30). Durante las siguientes décadas se fundaron más grupos y a día de hoy es una subcultura grande con clubs, fiestas, revistas, webs y congresos (p.31). Hay, sin embargo, un pequeño grupo de personas *swingers* que llevaron esta práctica más allá de lo meramente sexual. Este subgrupo fue identificado por la socióloga Carolyn Symonds con el nombre de “*swinging* utópico”, ya que estaba formado por personas con una filosofía utópica cuyo principal objetivo era crear una comunidad en la que pudieran vivir todos los aspectos de su vida (sexo, crianza, economía, educación, etc.) en ese ambiente. El *swinging* utópico podría considerarse un prototipo temprano del poliamor (p.32).

b) *Saunas gais y clubs sexuales*. Generaciones antes de la revuelta de Stonewall, ya existían lugares de encuentro entre hombres para tener sexo. A finales del siglo XIX y comienzos del XX se daban estos encuentros en parques, saunas y baños públicos, entre los años veinte y cincuenta había ya una clientela gay asentada que acudían a casas de baños a socializar y tener sexo anónimo. En los setenta, a partir del movimiento de “amor libre”, se empezaron a organizar en habitaciones de aquellos baños orgías y sexo en grupo (p.35-36). Aunque se fue aceptando cada vez más ser gay y hubiese una comunidad ya visible, las saunas y este tipo de locales siguieron existiendo. Hoy siguen existiendo y son una parte importante de la cultura gay, lo que muestra que la no-monogamia ha tenido y tiene una presencia considerable en esta. “Según fueron evolucionando su comunidad y su cultura, los hombres gay, especialmente los interesados en BDSM y sexo en público, eran ya unos renegados de la sociedad convencional y parece lógico que formases nuevos tipos de relación en lugar de mantenerse apegados a las relaciones tradicionales y monógamas” (p.37).

c) *Colectivos de lesbianas*. Los movimientos de liberación sexual y de liberación de las mujeres fueron clave en la aparición de colectivos de lesbianas visibles y, en concreto, en el discurso feminista ocupaba un lugar importante la necesidad de crear proyectos vitales al margen de las formas de alianza patriarcales. En esta época surgieron proyectos de viviendas comunitarias de mujeres (también específicamente de lesbianas) basados en la idea de hacer realidad una vida en común, lo que incluía la crianza, la economía, el sexo y las relaciones afectivas (p.37). Thyme S. Siegel (1999) describió a una de las aldeas de

lesbianas, la de Emerald City, como uno de tantos lugares en el campo y en ciudades universitarias de la década de 1970 que se caracterizaban por variados tipos de no-monogamia, armoniosa o no (p.127). Taormino (2015) señala cómo las lesbianas, a pesar de tener menos acceso a locales sexo que el público gay, sortearon las dificultades para crear espacios de encuentro:

A finales de los setenta y en los ochenta, según surgían clubs de sexo y BDSM en las zonas urbanas, a las mujeres se les permitía acceder a esos club (como The Catacombs en San Francisco) en raras ocasiones. Las mujeres lesbianas y bisexuales empezaron a «tomar prestados» esos espacios para sus propias fiestas y al final los eventos de sexo lésbico y BDSM tenían lugar regularmente en clubs y fiestas privadas. Esto creó un espacio físico para que las comunidades se fuesen uniendo; comunidades de mujeres interesadas en la dominación y la sumisión, en el sexo en grupo y las formas alternativas de relación. (p.38)

Este último interés, el de buscar formas diferentes de relacionarse, es el que unía a las feministas lesbianas a pesar de los diferentes posicionamientos que en el debate feminista había respecto al sexo, la pornografía y el sadomasoquismo (*Sex Wars*): estaban de acuerdo que la monogamia no debía asumirse obligatoriamente (p.38). No es de extrañar que hayan sido las disidencias sexuales y las mujeres quienes hayan mostrado mayor interés en intentar establecer relaciones no convencionales que escapen de las constricciones de una tradición heterocentrada y patriarcal; unos proyectos personales y colectivos que, especialmente en el caso de las lesbianas, tienen el mérito de tener que esquivar condicionantes sociales que dificultan la tarea. De manera general, al igual que les ocurre a las parejas heterosexuales, las lesbianas sienten desconfianza y miedo de establecer relaciones sexo-afectivas (o solamente afectivas) fuera de la norma monógama (Chiappini Castilhos, 2009, p.57-58), añadiendo las dificultades que el sistema impone por cuestión de género y como disidencia sexual. Brigitte Vasallo (2018) observó en sus talleres sobre monogamia y relaciones abiertas estos condicionantes que hacen que el poliamor sea en muchos casos más amenazante y difícil de llevar a cabo para las lesbianas:

Entre lesbianas, la situación es aún más compleja. La penalización extra de la sexualidad en las mujeres y de la sexualidad homosexual se ensamblan, se mezclan para generar un cóctel en el que la sexualidad se romantiza de manera exponencial. [...] En uno de los talleres #OccupyLove, estábamos tratando de identificar cuál es el momento exacto en el que surgen los celos o la amenaza. El público heterosexual lo identificó con la primera noche de sexo. Pero el público lesbiano lo identificó con la segunda noche de sexo. La continuidad. Cuando hablo de decorar el sexo casual con sentimientos ficticios no me refiero al compañerismo, la simpatía, la atracción, el cuidado, que son totalmente compatibles con el sexo ocasional. Pero la idea misma de ocasionalidad, de no generar una continuidad, o que esta continuidad no sea romántica, la idea de que aquello es sexo con alguien que te atrae y no un flechazo y el inicio de una escalada relacional es sumamente complicada de llevar a cabo entre lesbianas. Y cuando se logra, es a través de un trabajo de reconstrucción de todos esos códigos aprendidos, nada sencillo de hacer. Esto, junto con las violencias adicionales que sufrimos y la necesidad extra de un refugio estable, además de la precarización específica de nuestras vidas económicas, hace del poliamor entre lesbianas un contexto específico más dificultoso sin duda, pero también, atención, cuenta con herramientas propias precisamente salidas de la necesidad de crear redes afectivas perdurables y extensas. (p.60-61)

La relación entre la experiencia lesbiana y el poliamor es, por tanto, compleja, con dificultades y potencialidades que tienen que ver con habitar vidas sexualmente disidentes y la necesidad de crear redes afectivas estables. Entre esas dificultades está algo tan necesario como contar con un lugar específico donde relacionarte con otras lesbianas. Las lesbianas hoy no solo siguen teniendo un acceso mucho menor a espacios donde encontrarse en comparación con el colectivo gay, sino que el cierre de locales específicos para lesbianas en los últimos años ha reducido aún más las posibilidades. La Asamblea Transmaricabollo de Sol presentó este problema en unas Jornadas Bolleras celebradas el 5 de noviembre de 2016 en Madrid, evento que se presentó con el siguiente texto:

La falta de espacios para bolleras es un problema que no es nuevo ni específico de Madrid. En contraste con el número de espacios con los que cuenta la comunidad marica (zonas de cruising, saunas, locales específicos para diferentes colectivos de su comunidad, etc.), las bollos ni nos atrevemos a soñar con algo remotamente parecido. Creemos que la falta de lugares de encuentro condiciona brutalmente nuestras vidas: el terror a la soledad y aferramiento a la pareja, dependencia emocional, menos posibilidades para la promiscuidad, mayor dificultad para crear redes entre nosotras, etc. Esta situación, además, alimenta prejuicios y estereotipos sobre nosotras: ¿Cómo podemos saber si somos menos promiscuas que nuestras compañeras maricas si no partimos del mismo lugar? Consideramos de extrema necesidad apoyar a la comunidad bollera en la creación y/o mantenimiento de espacios. (Asamblea Transmaricabollo de Sol, 2016)

En un artículo publicado en *The Advocate*, magazine LGTB estadounidense, Claire Heddles (2017) identificó una tendencia en las últimas dos décadas en California por la que los bares de lesbianas estaban desapareciendo. Heddles apuntaba a diversas posibles causas, entre ellas, el hecho de que estadísticamente las lesbianas tienen menor salario que los gais y, por tanto, menos dinero para gastar en locales o el tener ahora más opciones virtuales que antes con la aparición de apps de ligue. En un artículo publicado en el magazine *Píkara*, la autora, que firma con el pseudónimo de “Berenjena” (2019), señalaba también las dificultades que las lesbianas tienen para encontrarse con otras lesbianas, tanto por la ausencia de bares (ella afirma vivir en una ciudad de 700.000 habitantes sin un solo bar de lesbianas) como por las dinámicas que se dan en las aplicaciones de ligue, que en ningún caso pueden sustituir la experiencia de disponer de espacios físicos de encuentro. A pesar de esta situación, las aldeas de lesbianas como las que tuvieron lugar en los años setenta y los grupos y colectivos bolleros de carácter libertario actuales que abogan por la creación de proyectos en común y la transformación personal y colectiva evidencian la posibilidad de vivir de otro modo. Con las limitaciones y dificultades que la realidad impone, la pulsión heterotópica de una vida disidente tiene grandes potencialidades.

d) *Poliamor*. Aunque las prácticas poliamorosas son diversas en función de las elecciones y acuerdos, de forma general el término “poliamor” hace referencia al mantener más de una relación amorosa simultáneamente y de forma consensuada por todas las partes implicadas. En su dimensión política, el poliamor es una “resignificación del amor como acción ético-colectiva en la que se replantean las bases de la convivencia humana” (Neri Arriaga, 2009, p.14). Aunque es en la década de 1990 cuando aparecen los primeros libros que definen el poliamor, algunas fuentes, según Taormino (2015), sitúan en los años setenta el origen de esta palabra (p.39). Habiendo sido acuñado el término o no, el concepto de no-monogamia responsable y consensuada existía con anterioridad a la aparición de las publicaciones en torno al poliamor a finales de los años noventa y principios del dos mil. Las comunidades utópicas que recoge Taormino dan cuenta de experiencias que ponían en práctica lo que tiempo después aparecería en los libros:

Al mismo tiempo que las comunidades swinger, gay y lésbica se desarrollaban en California en los setenta, estaba surgiendo una forma diferente de no monogamia en San Francisco: las comunidades utópicas. Una de las más conocidas es la Comunidad Kerista (también conocida como aldea Kerista), que empezó a tomar forma entre los movimientos hippie y de amor libre de la época. La Comuna Kerista fue una comunidad fundada hacia mediados de los años setenta por Jud Presmont. Los miembros de la comuna acuñaron el término «polifidelidad» (fiel a varias parejas simultáneamente) para describir la nueva forma de relación en la que cada mujer tenía una relación sexual y emocional con cada hombre [...] En su momento álgido, Kerista fue un modelo para la nueva forma de relación consensuada, consciente y multipareja. Oficialmente, Kerista se disolvió en 1991. (p.39-40)

Este tipo de comunidades trabajaron conceptos que pueden ser considerados precursores del poliamor, reflexiones e ideas que fueron apareciendo en el boletín sobre relaciones emocionales múltiples consensuadas *Loving More*¹¹⁵. Aunque no se usaba el término poliamor, sí aparecían tales como “polifidelidad”, “relaciones abiertas” y “redes íntimas”. La gente empezó a identificarse con el concepto de relaciones y comunidades

¹¹⁵ El primer número fue publicado en 1984.

poliamorosas y en los años noventa empiezan a salir a la luz trabajos que ya utilizan el término “poliamor” (p.40). No obstante, la categoría de poliamor es muy amplia, ya que hace referencia a un conjunto de diferentes prácticas. Hoy, a modo meramente orientativo, se distinguen diferentes subtipos en función de los acuerdos alcanzados. Generalmente se clasifican en tres subtipos: poliamor jerárquico —existe una relación romántica principal y el resto son secundarias—, poliamor no jerárquico —ninguna de las relaciones románticas tiene una posición privilegiada respecto a las demás— y anarquía relacional —esta forma de relacionarse bien puede aparecer como un subtipo del poliamor o como un tipo de no-monogamia diferente, ya que supone descentrar la pareja: no jerarquiza sus relaciones románticas de las no románticas (Ayuso, 2015).

Este breve repaso de la historia reciente de las prácticas no-monógamas se ha centrado exclusivamente en aquellas que, en un rechazo de las formas de alianza heterocentradas y patriarcales, hicieron de la sexualidad una herramienta de transformación (atendiendo a formas de no-monogamia estrictamente hablando, la lista sería mucho más larga —y aún así inacabada—, puesto que habría que hablar de las relaciones abiertas, triejas, cuatriejas, relaciones mono/poli...tantas como relaciones hay). Prácticas de rechazo a las formas convencionales de relacionarse sexo-afectivamente que señalaron otros modos posibles de vivir y ampliaron el marco de inteligibilidad de los tipos de relaciones posibles y legítimas. El rechazo a la monogamia y las prácticas por lo común no es un invento de la llamada “revolución sexual” y el proclamado amor libre de los años sesenta, en el siglo XIX el anarquismo y el marxismo ya había señalado el potencial político del amor libre; lo novedoso se encontraba en relación con la emergencia de los nuevos movimientos sociales, especialmente el feminismo y los movimientos de liberación sexual, y los planteamientos en torno al género y la sexualidad que señalaron el carácter político de lo personal y apelaron a la transformación radical. La mayor independencia económica y sexual de las mujeres (consecuencia, en gran parte, de los feminismos, los anticonceptivos y el lesbianismo político) planteó un escenario diferente para que estas relaciones de no-monogamia consensuada resultasen novedosas. No obstante, lo que se denominó como “revolución sexual” no fue tan revolucionario como a menudo se presenta, ya que tuvo también, tal y como señala Miguel Vagalume (2015), un importante sesgo androcéntrico:

hay un componente dentro de esa superación de las normas sociales que se dio en los años 60 que pocas veces se señala: lo bien que se adaptaban esas revoluciones a la conducta sexual típica masculina.

En los 60, en EEUU, dejó de considerarse que el sexo estuviese limitado al dormitorio conyugal, se convirtió en admisible que sucediese fuera del matrimonio pero aun así con un lastre que reconocemos en nuestros días: un hombre que una noche tiene sexo con cinco mujeres es admirable, una mujer que tiene sexo con cinco hombres... ya no lo es tanto, se le consideraba (y considera) un putón, una golfa y toda la sarta de insultos que conocemos. Con lo que ellas, si quieren «liberarse», deben hacerlo dentro de la órbita del amor, de la relación emocional, deben disimular sus «pulsiones» y quedarse solo con la parte «espiritual» de su arrebato: el amor a primera vista. Frente a esa sexualidad, la masculina sí permite que el arrebato sea sexual, y tiene un carácter más «acumulativo»: cuantos más centímetros mejor, cuanta más gente en la orgía mejor, cuantas más mujeres mejor, cuantos más orgasmos mejor, cuantos más minutos mejor. El reino del número. (p.21)

En España, en la década de 1970, no fue muy diferente, ya que, como en el resto de los países occidentales, predominó la perspectiva masculina de la sexualidad. Un androcentrismo que, aún habiéndose desplazado en las últimas décadas gracias (fundamentalmente) al movimiento feminista, sigue presente consciente y/o inconscientemente (en el mejor de los casos) en la forma en la que nos relacionamos. Vagalume (2015) cuenta que, cuando se popularizó el poliamor en España, se pensó ingenuamente en ello como un paraíso donde reinaría el amor y la honestidad. La realidad fue que algunas personas se plantearon el poliamor solo desde su propia satisfacción sin pensar en el dolor que podrían estar causando a las/os demás. Una vez más, "la sexualidad masculina demandando cero compromiso con quien se relaciona, algo muy antiguo, y de nuevo con una justificación teórica" (p.23).

El poliamor, como cualquier forma de no-monogamia, puede reproducir dinámicas excluyentes. Para que sea realmente transformador, es necesaria otra mirada, cambiar la lógica individualista y competitiva por la amistad y los cuidados. En la no-

monogamia como apuesta política la sexualidad no ocupa el centro (es un factor más que puede estar o no), sino los afectos y los cuidados —aunque la opción sexual, por la posición que ocupa históricamente debido a la influencia y alcance del dispositivo de sexualidad, pueda ser un elemento operativo para un cambio existencial (Foucault, 2015c, p.33). Las no-monogamias, entendidas como una apuesta consciente y crítica, se oponen a la monogamia en un sentido amplio: al sistema que genera parentescos, alianzas, afectos y prioridades individualistas y excluyentes. Brigitte Vasallo ha desarrollado el concepto de monogamia como una forma de pensamiento y sistema social, político, económico e histórico que impregna no solo la sexualidad, sino el resto de las áreas de la vida. Su conceptualización de la monogamia y su influencia en las formas de organización colectiva ofrece una herramienta para pensar en un paradigma relacional nuevo que no reproduzca de nuevo viejas dinámicas con apariencia de novedad.

7.3 El pensamiento monógamo

Cuando se habla de monogamia generalmente se entiende como la práctica de exclusividad sexual dentro de la pareja. A un nivel de parentesco institucionalizado, como recoge la segunda acepción de la RAE, es entendido como un “régimen familiar que no admite la pluralidad de cónyuges”, lo que introduce también un estatus de alianza que solo pueden formar dos personas. Esta acepción, la de un régimen, apunta hacia el amplio alcance que tiene la monogamia: no es exclusivamente una práctica o un pacto (registrado oficialmente, ya sea por matrimonio o “pareja de hecho”, o no), sino un sistema social, político y económico, un pensamiento que ordena la realidad e impone unas lógicas de organización. Según Brigitte Vasallo (2018), la monogamia tal y como se entiende en Europa es un sistema de control sobre los afectos:

Lo que llamamos monogamia es el marco invisible en el que se juega la partida del amor, el tablero. Tanto es así que que ni se nombra: viene dado de manera incuestionada. ¿Qué elementos contiene ese tablero donde se juegan las parejas? Como ejes vertebrados están la romantización del vínculo, el compromiso sexual, la exclusividad de ambos y el futuro reproductivo, que pulula como un fantasma

sobre los amores y las parejas. Para fijarlos en un recorrido concreto, se han instalado una serie de prácticas de convivencia y dependencia, también económica, que dan sustancia material a la construcción amorosa. (p.26)

La monogamia, por tanto, no es una práctica, sino un sistema social, una forma de pensamiento que organiza nuestra vida amorosa y sexo-afectiva de forma jerárquica. Gayle Rubin (1989) describió el sistema social por el cual unas prácticas e identidades sexuales (identidades de carácter histórico, pues son codificadas y organizadas por el dispositivo de sexualidad a partir de determinadas prácticas) son mejor valoradas que otras, siendo las peor paradas discriminadas e estigmatizadas. La pirámide erótica que examinó Rubin describe también un ordenamiento de la vida afectiva, puesto que la tradición amorosa en Occidente vincula el núcleo de reproducción, la pareja, al amor. La cima de la pirámide es ocupada por la heterosexualidad, la monogamia y la reproducción; de manera que son las parejas heterosexuales cerradas (en matrimonio, por debajo estarían las que no están casadas) que cumplen con el rol de la reproducción las que más se benefician de los privilegios que otorga el sistema sexual y de alianza. Este ordenamiento encumbra las relaciones que generan descendencia y, puesto que la ideología amorosa sitúa a la pareja como lugar para la reproducción y la crianza, es la pareja la que en el orden de la vida afectiva se sitúa por encima de los vínculos no románticos. El pensamiento monógamo, además, supone que no puede mantenerse más de una relación romántica simultáneamente. En otras palabras, el sistema monógamo pone en marcha una serie de mecanismos para que, de tus relaciones de intimidad, las amistades ocupen el lugar menos importante, la base de la pirámide. Vasallo (2018) describe lo que podría denominarse una pirámide de las relaciones de intimidad, generada por el sistema monógamo:

El sistema monógamo genera una estructura jerárquica que sitúa en lo más alto de la escala los vínculos reproductivos, la pareja heterosexual, si queremos simplificarlos así. Ese es el eje principal, seguido por la consanguinidad y, en un tercer grado, por los vínculos afectivos no consanguíneos. Es decir, el núcleo central y más importante, el amor más amor de todos, es la pareja reproductora y su descendencia, el secundario es el resto de la familia (de sangre) y el terciario,

las amistades. Para privilegiar estos vínculos en detrimento de otros, el sistema monógamo pone en marcha toda una serie de mecanismos que establecen la superioridad (administrativa, emocional, ética) de unas formas relacionales concretas de manera que pasan a ser considerados mejores en términos absolutos. Esta forma de aprender las relaciones y la vinculación determinará de qué manera nos sentimos frente a unos vínculos y frente a otros.

Un ejemplo de ello: la abrumadora mayoría de las personas en Europa viven en pareja. No hacerlo es una excepción entendida como un fracaso vital, como una tara en el expediente. Hay pocos ejemplos de vidas en común fuera de este formato. Ni siquiera la arquitectura está preparada para ello y las casas y los pisos se distribuyen en una habitación doble para la pareja y en habitaciones individuales para las criaturas. (p.33)

El pensamiento monógamo se interrelaciona, como se puede ver en la pirámide erótica que delineó Rubin, con el pensamiento heterosexual: el modelo dominante de la feminidad y la masculinidad se construye en la codependencia y confrontación para generar un núcleo reproductivo y, con él, propiedad privada; así como dinámicas monógamas para proteger ese núcleo. No obstante, no reproducir los roles de género no implica que se esté en los márgenes de la monogamia (p.122-123). Al tratarse de un sistema complejo que afecta al resto de áreas de la vida, es necesario ampliar la mirada y cuestionar de forma integral los mecanismos que han conformado nuestra subjetividad. Si el sistema monógamo funciona es porque pone en marcha mecanismos sociales, políticos y económicos que evitan que se generalicen formas más colectivas de vivir la afectividad. Vasallo identifica fundamentalmente tres: la positivación de la exclusividad, la conjunción identitaria y la potenciación de la competitividad y la confrontación.

El sistema monógamo organiza las relaciones en núcleos identitarios, jerárquicos y confrontacionales y para ello necesita la exclusividad sexual. Por tanto, esta no es causa del sistema monógamo, sino su síntoma. Necesita la exclusividad sexual para garantizar la filiación, por ello se ha impuesto como mandato fundamentalmente a las mujeres (p.43). Si no hubiese sido por el marco social y legislativo de la monogamia, no se hubiese podido garantizar la identidad del progenitor. Como señaló Engels (2013), la familia monogámica es la herramienta con la que se garantiza la propiedad privada mediante las

herencias. La positivación de la exclusividad está estrechamente relacionada con la competitividad, la envidia y la propiedad privada. Y genera jerarquía. Es ser o tener lo que todo el mundo quiere ser o tener y no puede, porque tu lugar excluye al otro por defecto. Este es un poderoso mecanismo para estimular el deseo: se desea aquello a lo que no se tiene acceso, ya que se percibe como algo importante (Vasallo, 2018, p.45). Por todo ello, la exclusividad genera competitividad. La potenciación de esta produce la idea de alteridad amenazante: cualquier persona es una amenaza por defecto porque es alguien con quien medirse y de quien defenderse (p.49). La potenciación de la competitividad es un mecanismo básico del sistema monógamo y también del capitalista, donde los individuos compiten para alcanzar un estatus social.

Por otra parte, el sistema monógamo configura identidades excluyentes para su funcionamiento: se necesitan nombres y apellidos para marcar el linaje. Detrás de la monogamia, señala Vasallo, hay un sistema de valores con enormes implicaciones económicas, sociales y políticas:

Para mantener este sistema de filiación y mantener intacto el orden que acarrea es necesario asegurar la consanguinidad en la descendencia y sacralizarla tanto que incluso las personas que salen perjudicadas por este sistema acaten sus designios y lo defiendan como natural y necesario. La transmisión incluye los bienes materiales, pero no acaba en ellos: incluye las oportunidades, los contactos, el estatus, una especie de «pureza» de sangre que solo a través de la monogamia como práctica, y de los entresijos de la misma como sistema, es posible mantener. (p.37)

La reproducción es concretada en términos de filiación para el mantenimiento de clases sociales, un sistema del cual determinados cuerpos han sido (y son) expulsados. Un ejemplo claro de ello fue la usurpación de la descendencia de las esclavas y los esclavos en las distintas etapas de la colonización europea y en las plantaciones americanas: las esclavas “estaban forzadas a una fuerte promiscuidad y las criaturas pasaban a formar parte del patrimonio del amo” (p.65). Hay más ejemplos de prácticas para no permitir el acceso a determinadas personas a la zona de confort del sistema monógamo, algunas aún tristemente actuales: las esterilizaciones forzadas que la mayoría

de países europeos practicaron hasta bien entrado el siglo XX en territorios colonizados —del que fueron víctimas cuerpos indeseados como población gitana, enfermos de cáncer, pobres, madres alcohólicas, depresivas, marginales (p.67)—, los tratamientos hormonales esterilizadores como requisito para reconocer la identidad de género de las personas trans¹¹⁶ o los procedimientos administrativos por lo que tienen que pasar los matrimonios formados entre personas europeas y personas procedentes de países del Sur global para demostrar que su matrimonio es por amor —algo impensable para un matrimonio entre personas europeas y de clase media o alta (p.68).

Por otra parte, la identidad que ofrece la familia está vinculada a un importante sentido de pertenencia que, actualmente y a pesar de que el dispositivo de alianza ha perdido la relevancia, sigue siendo muy significativo en la vida de las personas. Tanto por su presencia como por su ausencia. La pareja, además, se configura en el sistema monógamo como un elemento clave en la identidad de las personas: no tener pareja es visto como un fracaso o como algún tipo de desapego emocional o problema para vincularse. Estas identidades afectivas y de filiación forman parte del marco de lo establecido, lo esperado, pero cuando se desdibujan los límites de estas o cuando desaparecen, hay más espacio para que surjan relaciones imprevisibles de intimidad compartida. La conjunción identitaria es, por tanto, un mecanismo esencial para que nuestras vidas sean más fácilmente identificables y controlables para el sistema monógamo.

En resumen, la monogamia es un sistema de control sobre los afectos que, en relación con la ideología sexual (Rubin, 1989) y amorosa (Esteban, 2011) tiene como consecuencia la jerarquización de las relaciones personales. Es una forma de pensamiento basado en el individualismo (la pareja como núcleo de intimidad, apoyo y reciprocidad) y la competitividad (el resto son una amenaza que puede poner en peligro el proyecto construido con la pareja, espacio principal de seguridad, reconocimiento y afecto). Frente a esta lógica, el planteamiento de las no-monogamias conscientes no consiste (o no solo) en tener más de una relación sexo-afectiva de forma simultánea (no es una cuestión de cantidad, tener muchas amantes simultáneamente se ha hecho toda la vida), sino que, según Brigitte Vasallo, tienen que ver con el modo en el que se construyen las relaciones:

¹¹⁶ La justicia europea condenó a Francia en 2017 por esta práctica (Transgender Europe, 2017).

No es la nueva fórmula mágica para los amores bonitos, sino una manera de nombrar multitud de prácticas existentes y por venir que se están dando también en comunidades poliamorosas, en contextos de anarquías relacionales, y también en entornos de relaciones con exclusividad sexual pero con muchas otras inclusividades que desafían el sistema. Las redes afectivas no son un nuevo modelo a seguir ni una contra-propuesta cerrada, sino un paraguas desde el que pensar el marco relacional y sus dinámicas. ¿Cómo podemos concretar la construcción de una red afectiva que desafíe las dinámicas de la monogamia definida a partir de sus fondos y no de sus formas, a partir de su estructura relacional y no de las cantidades de personas que involucra? Si hemos definido la monogamia a partir de tres características, la jerarquía, la exclusión y la confrontación, la creación de redes afectivas tendrá que ver con la dinamitación de esos tres elementos. (p.79-80)

Cualquier planteamiento que se presente como la solución definitiva a los males del sistema monógamo debería ser objeto de desconfianza, pues no hay una respuesta a la pregunta sobre cómo construir las redes afectivas. De las tres características que conformarían la monogamia, esto es, la jerarquía, la exclusión y la confrontación, pueden subvertirse o paliar sus efectos desde inclusividades no sexuales, como la solidaridad más allá de la pareja, intimidad compartida, crianza, proyectos de vida en común, etc. En un sentido no sexual, también puede hablarse de no-monogamia a modos de vivir que no entran dentro de los límites que el sistema monógamo impone a nuestros afectos. Chiappini Castilhos (2016) expone un ejemplo de vidas que desafían la monogamia desde el la experiencia de compartir diversas facetas salvo (aparentemente) la sexual, el de las guerrilleras kurdas. Un modo de vida que denomina poliamor:

Entre ellas había una erotización de las relaciones muy bonita: se tocaban, se abrazaban, hablaban en las reuniones, pero aparentemente no tenían relaciones sexuales. En determinados momentos salían y visitaban a las familias de las aldeas, con costumbres muy tradicionales y les explicaban por qué estaban en grupos sin hombres, hecho que las empoderaba. De esta manera iban generando un proceso de despatriarcalización de una sociedad absolutamente patriarcal. En

otros momentos se encontraban con hombres de la guerrilla para discutir de política, para jugar, para armar estrategias pero, siempre, mantenían su autonomía. Prueba de este poder de las mujeres kurdas es que hasta hoy constituyen una resistencia poderosa contra un mundo patriarcal y son un ejemplo para todas nosotras. Ese compartir cotidiano y amoroso de la vida es un tipo de poliamor. (p.11)

Las no-monogamias conscientes, críticas con la estructura social jerárquica y excluyente que genera el sistema monógamo, apuntan, por tanto, a todos los mecanismos sociales de esa estructura y no solo a la exclusividad sexual. Si, como se señaló, la opción sexual puede constituir un elemento operativo para la transformación individual y colectiva, concretamente aquellas sexualidades al margen de la norma, es debido al potencial de su posición disidente para escapar a los límites de las identidades generadas por el dispositivo de sexualidad. Las relaciones que son más difíciles de identificar y catalogar dentro de los límites del marco de inteligibilidad de la administración biopolítica suponen un desafío al control social. La incorporación de inclusividades que desdibujan los límites de las identidades relacionales guarda relación con los discursos de la amistad. Las no-monogamias, en mayor o menor medida, rompen con los “packs” que el pensamiento monógamo establece para las relaciones (en el que muchos de los elementos que forman parte de la vida entrarían en el “pack” de la pareja, esto es, sexo, intimidad, reproducción, crianza, convivencia...) y, en ese sentido, desdibuja el límite entre la pareja y la amistad. Por ello, es fácil encontrar discursos de la amistad en las personas que establecen relaciones poliamorosas.

7.4 Discursos de la amistad y poliamor

Debido a todos los derechos y deberes que se asocia a la pareja, es un tipo de amor que entra en tensión con otras formas de amor, como el materno-filial o las amistades. Estas otras relaciones son, además, de-sexualizadas en contraste con la profunda sexualización de la pareja. Las expectativas son también distintas. Generalmente se espera y demanda más de la pareja (tiempo, atención, intimidad, apoyo, etc.) que de las amistades, de manera que se entiende que estas pasen a un segundo plano ante la aparición

de una nueva pareja. Entendiendo el poliamor como el mantenimiento simultáneo de dos o más parejas, no supone necesariamente una crítica al amor, ni al orden relacional jerárquico (aunque sí de la monogamia). Pero el poliamor en contextos de anarquía relacional cuestiona esa estructura, cobrando especial importancia la amistad, tal y como muestran la investigación de Christian Klesse (2006). Según el autor, la idea de amistad íntima (tanto sexual como no sexual) ocupa un lugar central en los discursos poliamorosos.

Una de las cualidades que generalmente se ha asociado con la amistad es su carácter abierto y no exclusivo (p. 569). Rothblum (1999) sostiene que las amistades *son* poliamorosas, pues, en contraste con la forma en la que se construyen las relaciones románticas, se permite querer a más amigas/os (p.75). Cuando esta cualidad de la amistad, la apertura y la inclusividad, se da en la relación de pareja, aparece la posibilidad de explorar el potencial de diferentes relaciones (Klesse, 2006, p.569), de manera que aquellas que no son de carácter sexual pueden adquirir tanto afecto, atención y consideración como las sexuales. En otras palabras, la ruptura con el modelo del “pack” de elementos que el pensamiento monógamo reserva exclusivamente para la pareja (sexo, intimidad, reproducción, crianza, economía compartida y solidaridad) implica que, mediante la redistribución de estos, los límites que distinguen las amistades de la pareja se difuminan. Klesse (2006) señala la ambigüedad con la que se diferencia entre amistades y parejas en el discurso poliamoroso, así como entre el carácter sexual y no sexual de las relaciones (p.566). Por ello, afirma que el poliamor parece ser un discurso particularmente centrado en la amistad, compartiendo esta característica con los discursos gay, lesbianos, bisexuales y queer. Así, tanto los discursos poliamorosos como los discursos queer de parentesco enfatizarían la cercanía entre los conceptos de amigos/as y amantes/parejas (p.570). El autor resalta el detalle de que las personas poliamorosas que entrevistó nombraron como “familias elegidas” a sus relaciones poliamorosas, concepto históricamente relacionado con las redes de amistades establecidas por lesbianas, gais, bisexuales y queer (Weston, 2003). El discurso hegemónico sobre las “familias elegidas” promueve mayormente representaciones normativas de parejas monógamas de gais y lesbianas, así que el poliamor puede ofrecer una imagen más compleja de lo que puede significar las “familias elegidas” (Klesse, 2006, p.570-571).

El potencial de, por una parte, la deconstrucción que los discursos queer del parentesco y los poliamorosos hacen de las categorías relacionales de carácter monolítico que impone el sistema monógamo y, por otra, su promoción de unas políticas de la amistad ha sido reconocido por los activismos queer y no-monógamos. Así, por ejemplo, el Proyecto Amigas en Libreamor del colectivo queer “Pero voy a Misa” apela a la liberación de lo erótico en las mujeres, la ruptura de la monogamia y la intensificación de la amistad. Gabriela Robledo (2009) describe este proyecto de la siguiente forma:

Libreamor no es un lugar ni un nombre propio. No es sólo sexo y no es sólo amor. Libreamor es un espacio propicio para la resemiotización del deseo, de nuestras prácticas, de nuestra historia y de nuestros cuerpos.

¿Quién no sintió, alguna vez, deseos por una amiga? Y si una es lesbiana y la susodicha amiga es heterosexual, tanto peor. ¿Por qué nos cuesta tanto expresarle a nuestra amiga esos sentimientos? ¿Qué se supone que implican? ¿Qué implican en realidad? [...]

Nuestra propuesta de explorar el sexo entre amigas o compañeras eventuales como una forma de vínculo, excede el marco de referencia —cuasi obligado— de lo que suelen llamarse las relaciones abiertas, la unidad epistemológica denominada “pareja”. Este proyecto, deliberadamente, sustrae al amor y al sexo de la órbita exclusiva de la pareja.

La propuesta es lanzada desde un suelo feminista. No acordamos con la monogamia porque no acordamos con que una persona pueda legítimamente adueñarse de otra, ni de su cuerpo ni de sus sentimientos. No creemos en la propiedad privada de los cuerpos a nivel personal ni a nivel estatal. Creemos en gozar y amar en intercambios libres y consensuados.

El proyecto de Amigxs en Libreamor es una invitación a gozar, a descubrir placeres a partir del ejercicio de relaciones más libres y la exploración de prácticas sexuales alternativas. (p.85-86)

No es extraño que se evoque un lenguaje de la amistad en los discursos poliamorosos dado el proyecto de redistribución de los afectos y cuidados del poliamor consciente y crítico (que promueve la experiencia de las relaciones en la forma de

continuo fluido), la naturaleza relativamente desestructurada de la amistad y la tensión que la ideología amorosa genera entre el amor de pareja y las amistades (siendo la amistad, en consecuencia, la principal alternativa en la búsqueda de afectos e intimidad fuera de la pareja, al menos la principal etiqueta con la que pueden pensarse esas relaciones). Los discursos queer de parentesco se centran también en la amistad al encontrar en esta la alternativa al modelo heterocentrado de la sexualidad y la familia.

Desde los activismos feministas, queer y no-monógamos se apuesta por hacer habitables las vidas disidentes del marco impuesto por los dispositivos de sexualidad y alianza basados en formas de organización social patriarcales, heterocentradas y excluyentes. Entendiendo la monogamia como una forma de pensamiento y un sistema de control de los afectos marcado por el neoliberalismo (Vasallo, 2018) y vinculado con el pensamiento amoroso (Esteban, 2011), heterosexual (Wittig, 2006) y una ideología sexual que ordena jerárquicamente prácticas y formas de vida (Rubin, 1989), el poliamor como apuesta política y pensamiento crítico que interroga la forma en la que vivimos el amor y las relaciones de intimidad (Neri Arriaga, 2016) tiene el potencial, al igual que los discursos y prácticas feministas y queer, de ampliar el marco de inteligibilidad que determina qué relaciones son legítimas y cuáles no. Podría entonces considerarse las no-monogamias y, en concreto, el poliamor en contextos de anarquía relacional, como prácticas o formas de vida que pueden hacer de la opción sexual un elemento para la transformación personal y colectiva¹¹⁷. En este caso, la opción sexual sería la no-monogamia. Aunque no necesariamente se hace referencia a lo sexual como práctica no-monógama (se pueden establecer, por ejemplo, múltiples parejas simultáneas de forma que no se mantengan relaciones sexuales con algunas o todas ellas), las no-monogamias conscientes parten de un afán por deconstruir el carácter exclusivo de la unidad epistemológica de la pareja mediante la redistribución de los componentes que la conforman (sexo, intimidad, cuidados, crianza, etc.) y, dado el papel central que socialmente ocupa el sexo como criterio para establecer relaciones románticas (al menos al principio de la relación), la sexualidad ha sido (y es) un factor con importante presencia en los discursos no-monógamos. El hacer de la opción sexual no-monógama (poliamorosa) una herramienta para la transformación personal implica difuminar las

¹¹⁷ El mismo potencial que Foucault (2015c) encontraba en la homosexualidad.

fronteras que distinguen entre relaciones de pareja y amistad y entre las de carácter sexual y no sexual (Klesse, 2006), es decir, descentrar la sexualidad.

La centralidad de la amistad en los discursos lesbianos/gais/bisexuales/queer y poliamorosos tiene un potencial subversivo, pero eso no significa que siendo queer o practicando la no-monogamia necesariamente se desafíe al orden social. A menudo solo "cambia la forma pero no el fondo y, de la misma manera que una buena parte de la comunidad LGTB se esfuerza por ser normal (es decir, por vivir lo más «heterosexualmente» posible), una buena parte de la producción de pensamiento, del activismo y de la vivencia de las relaciones poliamorosas se queda ahí, en construir relaciones no-monógamas basadas en la reproducción de la monogamia" (Vasallo, 2018, p.24). Aun cuando la intención es romper radicalmente con la monogamia, no resulta sencillo. Entre las personas poliamorosas y activistas de relaciones sexo-afectivas disidentes también están presentes los privilegios y no todo el mundo tiene las mismas opciones (el grado de autonomía y margen de decisión que se puede tener depende, entre otras causas, de las posibilidades económicas). Los mecanismos psíquicos de interiorización de la norma y la complejidad del proceso que supone deshacerse de aquello que inconscientemente ha dado forma a la subjetividad y las posibilidades materiales para elegir el modo de vida deseado son límites que a menudo parecen encerrarnos en el modelo normativo de siempre.

Por otra parte, lo queer o no-monógamo no es necesariamente sinónimo de subversión. En un discurso simplista en el que lo queer se sitúe automáticamente en la radicalidad y la subversión pareciera que la fórmula contra el régimen heteronormativo consistiera simplemente en revertir la pirámide de las prácticas sexuales que describió Rubin (1989), de manera que lo bueno pase a ser lo malo y viceversa, es decir, establecer una nueva "jerarquía sexual queer". De este modo, la no-monogamia pasaría a ser considerada directamente como queer y transgresora (Wilkinson, 2010, p.248). Pero quienes trabajan y escriben sobre poliamor muestran que esto se encuentra lejos de la realidad, puesto que las relaciones no-monógamas pueden ser tanto transgresoras como reproducir ideologías normativas: Vasallo (2015b) advierte de que la no-monogamia puede ser también una excusa para el individualismo emocional y esconder la incapacidad de compromiso (p.23) y las investigaciones de Klesse (2006) sobre poliamor indican que, en ocasiones, algunas personas poliamorosas reproducen preocupantes dicotomías entre

“el/la buen/a poliamoroso/a” y “el/la *swinger* malo/a” o entre “la no-monogamia responsable” y “la promiscuidad queer”, manteniendo así discursos conservadores de rechazo hacia la promiscuidad. A veces se corre el riesgo de romanizar lo queer y lo poliamoroso como un paraíso de la subversión y desacreditar todos los aspectos de las relaciones convencionales, algo que únicamente puede suceder ignorando y simplificando las vidas de quienes practican la no-monogamia (Wilkinson, 2010, p.248).

Ni lo queer, ni lo poliamoroso son garantía de una existencia subversiva, aunque su posición histórica sitúa a estas experiencias en un lugar con potencial político para la transformación individual y colectiva. El poliamor y los discursos queer de parentesco se centran en la amistad como forma de vida, en aquello que Foucault (2015c) identificó como lo realmente inquietante para el poder de las disidencias sexuales, esto es, la creación de “redes de amigos, apoyos, afectos, solidaridades difíciles de localizar, que escapan al control social y que van más allá del modelo binario individualista o liberal: «pareja-amor-matrimonio»” (Sáez, 2008). Esta es la faceta más provechosa, políticamente hablando, en el discurso poliamoroso: la creación de redes afectivas.

7.5 Conclusión

Las no-monogamias no supondrán ningún cambio sustancial si no incorporan una mirada crítica e interseccional de las diferentes opresiones y exclusiones que operan a nivel estructural en nuestras vidas. No se trata de proponer un “nuevo orden sexo-afectivo”, sino de una creación personal y colectiva siempre en construcción: las políticas de la amistad a llevar a cabo (esto es, los proyectos colectivos —redes afectivas— que reorganicen nuestros afectos y cuidados de manera que se intente vivir de un modo más inclusivo y menos individualista) serán siempre contingentes, temporales y revisables. No obstante, estos amores y amistades en red, la experiencia afectiva en forma de continuo fluido más que en sólidas identidades, son señalados como síntoma de una sociedad “líquida” y, por lo tanto, más que una respuesta al individualismo y la soledad no deseada, serían un modo de perpetuar esa forma de vida centrada en el yo, pero disfrazada de libertad y vida en común. La aparición de los discursos poliamorosos serían entonces un estadio más de un proceso de colonización de la vida afectiva y del deseo por

una lógica mercantil donde un yo con sus propias necesidades y deseos negocia con otros yoes (Martínez García, 2017). Puesto que esta tendencia de expansión de la lógica capitalista hacia los diferentes ámbitos de la vida está muy presente en nuestra sociedad, también ocurre en el poliamor. La teoría de las no-monogamias conscientes rechazan este modelo, pero en muchas ocasiones es difícil en la práctica escapar de formas y dinámicas interiorizadas, por lo que resulta esencial conocer la forma en la que opera la lógica mercantilista en nuestras vidas para evitar reproducirla en la medida de lo posible y sin volver a viejos modelos sólidos, autoritarios y excluyentes basados en el poder del Padre, el Marido, la Familia o el Estado. Un peligro que no ha dejado de estar presente, como muestra el auge de los fascismos en Europa, a pesar de que la fragmentación y liquidez característica de nuestra sociedad parezca indicar lo contrario.

CAPÍTULO 8: ANTE LA FRAGILIDAD DE LOS VÍNCULOS AFECTIVOS. PARENTESCOS QUEER, REDES DE AMISTADES Y APOYO MUTUO

8.1 Introducción

Theodore, el protagonista de *Her* (película del director estadounidense Spike Jonze estrenada en 2013), es un hombre que sufre soledad no deseada. El personaje se gana la vida escribiendo cartas para terceras personas, hecho con el que se presenta la primera crítica social del film: las personas parecen no tener tiempo o las ganas necesarias para escribir cartas a sus seres queridos por sí mismas. En el mundo de *Her*, como en el nuestro, la comodidad e inmediatez que ofrece la tecnología ha hecho que recibir una carta escrita a mano sea extraordinario. Un modo nostálgico y romántico de expresarle a alguien que te importa. En esa sociedad parece que la gente quiere tener este gesto afectuoso con sus seres queridos, pero es tan irreal como la caligrafía de las cartas (que elabora un programa de ordenador): los emisores no las escriben, son producto de la imaginación de profesionales como Theodore (se entiende que tendrán únicamente la información que les ofrece el/la cliente/a).

La vida del protagonista no parece más alentadora que ese universo de cartas ficticias: Theodore atraviesa un duelo difícil tras una ruptura amorosa y en ese proceso empieza una relación sentimental con un sistema operativo inteligente. La relación se torna más compleja de lo que aparentemente parece un modo simple de evadirse de la realidad por parte del protagonista, pero esta trama refleja rasgos que resultan muy cercanos en nuestro tiempo: las empresas tecnológicas y de entretenimiento aprovechan la crisis de las relaciones humanas para llenar el vacío que estas han dejado, yendo incluso más allá: permiten eliminar lo molesto de las relaciones con personas (el usuario no tiene por qué acomodarse a las preferencias de los/as demás y se puede relacionar en la medida en que desee, ya que puede bloquear o “pausar” las conversaciones). De la misma manera que en la película, gran parte del éxito de las redes sociales online radica en el miedo a la soledad.

Her puede tener diferentes lecturas, pero es básicamente, como el propio Jonze afirmó, una película sobre la dificultad de relacionarse y el miedo a compartir intimidad (Jonze, en Hill, 2013). Con el fin de que al público le resulte familiar el mundo de *Her*, la trama se desarrolla en un futuro cercano y en un entorno urbano aséptico de colores

pastel que evoca a una vida mostrada a través de un filtro de Instagram. Sin duda, el film presenta con gran habilidad una realidad muy cercana a la nuestra: ese mundo que en las sociedades modernas ha sido resultado de transformaciones y pérdidas de viejas estructuras sociales, un mundo en el que impera la caducidad y el individualismo exacerbado, donde las relaciones son frágiles y transitorias. El individuo en la modernidad, como Theodore, es libre y “disfruta de su individualismo hedonista y bulímico”, pero también es “frágil y vulnerable” y “vive angustiado por la ausencia de referencias” (Vázquez Rocca, 2008, p.123).

El pensador polaco-británico Zygmunt Bauman denominó “líquida” a esta sociedad en la que se han perdido las estructuras que ofrecían mayor seguridad, dando paso a una existencia frágil y mercantilizada. Las transformaciones de la sociedad moderna que Bauman analizó con detalle son tan profundas y están tan arraigadas que incluso las relaciones no convencionales que buscan escapar de esa forma de vida reproducen las lógicas de la misma. Por ello, es indispensable, en primer lugar, comprender el funcionamiento de la sociedad líquida (oportunidad que ofrece la lectura de la obra de Bauman) para tratar de crear vínculos humanos y modos de vivir duraderos y en común que realmente puedan ofrecer una alternativa.

8.2 La fragilidad de los vínculos afectivos

En *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Bauman (2015) reflexiona sobre el amor en la sociedad del consumo del siglo XXI. Según el pensador, la modernidad “líquida” se caracterizaría en el terreno de lo afectivo por el miedo a establecer relaciones duraderas, siendo la forma extendida de vincularse las meras conexiones. Al comienzo del libro, Bauman pone como ejemplo de la figura moderna que se vincula desde la inseguridad y la fragilidad el héroe de la novela de Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften* (*El hombre sin atributos*):

El héroe de este libro es *Der Mann ohne Verwandtschaften*, el hombre sin vínculos, y particularmente sin vínculos tan fijos y establecidos como solían ser las relaciones de parentesco en la época de Ulrich. Por no tener vínculos inquebrantables y establecidos para siempre, el héroe de este libro —el habitante

de nuestra moderna sociedad líquida— y sus sucesores de hoy deben amarrar los lazos que prefieran usar como eslabón para ligarse con el resto del mundo humano, basándose exclusivamente en su propio esfuerzo y con la ayuda de sus propias habilidades y de su propia persistencia. Suelos, deben conectarse... Sin embargo, ninguna clase de conexión que pueda llenar el vacío dejado por los antiguos vínculos ausentes tiene garantía de duración. De todos modos, esa conexión no debe estar bien anudada, para que sea posible desatarla rápidamente cuando las condiciones cambien... algo que en la modernidad líquida seguramente ocurrirá una y otra vez. (p.7)

En nuestra manera de vincularnos hay, según Bauman, un conflicto interno entre la necesidad de estrechar lazos, debido a la inseguridad que genera la fragilidad de los vínculos afectivos, y el deseo a su vez de que dichos lazos no estén fuertemente anudados para que puedan deshacerse con facilidad. Según el autor, se trata de una incompatibilidad que convierte a las relaciones en una experiencia agri dulce:

Los protagonistas de este volumen son hombres y mujeres, nuestros contemporáneos, desesperados al sentirse fácilmente descartables y abandonados a sus propios recursos, siempre ávidos de la seguridad de la unión y de una mano servicial con la que puedan contar en los malos momentos, es decir, desesperados por “relacionarse”. Sin embargo, desconfían todo el tiempo del “estar relacionados”, y particularmente de estar relacionados “para siempre”, por no hablar de “eternamente”, porque temen que ese estado pueda convertirse en una carga y ocasionar tensiones que no se sienten capaces ni deseosos de soportar, y que pueden limitar severamente la libertad que necesitan —sí, usted lo ha adivinado— para relacionarse... (p.8)

Esta paradójica experiencia conduciría a muchas personas a intentar algo imposible: hacer que las relaciones resulten satisfactorias, pero sin pagar el precio que exige el tipo de vínculo que genera tal satisfacción. Este cambio de mentalidad que implica formar vínculos como “conexiones”, más frágiles, donde te vinculas solo con determinados aspectos de la relación (basado en acuerdos tales como compartir cierto

grado de intimidad y sexo, pero no economía, convivencia o grupos de amistades) se vería de forma muy evidente en las relaciones de pareja, aunque no es exclusivo de este tipo de vínculo. El amor romántico y la aspiración de estar toda la vida juntos/as, afirma Bauman, ha pasado de moda “debido a la reestructuración radical de las estructuras de parentesco de las que dependía y de las cuales extraía su vigor e importancia” (p.19), lo que ha supuesto la simplificación de las pruebas que dicha experiencia debe pasar para que sea considerada “amor”: los estándares han bajado y el número de experiencias definidas como amorosas ha sido ampliado de forma extraordinaria. Esto refuerza la idea de que el amor es un ámbito en el que se puede ganar dominio, de manera que se adquieren mayores destrezas cuantas más diversas experiencias se tengan y a mayor asiduidad del ejercicio (p.19). El reino del número: cuanto más, mejor. Bauman habla aquí de una situación por la cual las personas son más fácilmente sustituibles, en la que la siguiente persona con la que se establecerá relación cumplirá mejor con las expectativas, donde el amor será más intenso y mejor, o al menos eso se espera. La “monogamia en línea” sería este estado de episodios amorosos breves e intensos seguidos uno tras otro, donde el aprendizaje principal para manejarse mejor en estos tiempos de fragilidad sería el de ser capaz de cerrar y comenzar de nuevo lo más rápido posible.

Bauman analiza diversas publicaciones sobre relaciones y observa que los temas tratados responden a preocupaciones características de nuestro tiempo líquido. Si los vínculos son frágiles y breves, no es extraño que en este tipo de publicaciones el arte de romper y salir ileso/a de las relaciones, “con pocas heridas profundas y sin cuidados especiales que eviten los «daños colaterales» (como el alejamiento de los amigos, o grupos en los que uno ya no será bienvenido o que debería evitar)” (p.41), ocupe mayor espacio que el arte de componerlas. Previendo, por tanto, que las relaciones pueden acabar en un breve tiempo, se busca que estas sean descartables con mayor facilidad y así ahorrar dolor ante la posible pérdida. Bauman ve en el éxito de una telenovela británica *EastEnders*, donde los personajes construyen relaciones frágiles, un signo revelador de la identificación que el público ha establecido con este tipo de tramas. Como en la serie, la gente buscaría pareja como espacio de seguridad frente a la fragilidad de las relaciones de forma que, paradójicamente, encuentran lo que precisamente trataban de evitar:

La relación de pareja no es más que una coalición de “intereses confluyentes”, y en el mundo fluido de *EastEnders* la gente va y viene, las oportunidades llaman a la puerta y desaparecen otra vez poco después de que las han dejado entrar, las fortunas ascienden y declinan y las coaliciones tienden a ser flotantes, flexibles y frágiles. La gente busca pareja y “establece relaciones” para evitar las tribulaciones de la fragilidad, sólo para descubrir que esa fragilidad resulta aún más penosa que antes. Lo que se esperaba y pretendía que fuera un refugio (tal vez *el* refugio) contra la fragilidad demuestra ser una y otra vez su caldo de cultivo... (p.43)

Entendida la relación como “una coalición de intereses confluyentes”, no hay nada más que una a las personas que establecen el vínculo que el compartir dichos intereses, lo que hace a las relaciones más ligeras y flexibles, pero también más frágiles y menos significativas. Al seguir los discursos que idealizan las relaciones totalmente claras y sobrias bajo la máxima “a mayor control de las emociones, menor inseguridad”, se corre el riesgo de tener una existencia anodina. El control del coste en relación al beneficio, característico de las relaciones mercantiles, estaría cada vez más presente en las relaciones afectivas, tal y como demostraría el interés creciente por productos culturales (artículos de revistas, periódicos, series, etc.) basados en esta forma de vida. Bauman comenta un artículo de Catherine Jarvie publicado en el *Guardian Weekend*¹¹⁸ sobre lo que denomina “relaciones de bolsillo” (porque se guardan en el bolsillo para poder sacarlas cuando hagan falta) para ilustrar el interés por relaciones basadas en la conveniencia, donde se reduce la incertidumbre y el riesgo de sufrir mediante el cálculo y mayor control posible de las emociones. Bauman describe con ironía este tipo de relaciones y las condiciones necesarias para poder disfrutar de ellas:

Adviértase que es *usted* quien debe satisfacer esas condiciones, y ése es indudablemente otro punto a favor a de la “relación de bolsillo”, ya que su éxito depende de usted y sólo de usted; por lo tanto, es sólo usted quien ejerce el control,

¹¹⁸ Artículo titulado “Short and sweet” (“Breve y agradable”). Fue publicado el 9 de marzo de 2002. Disponible en: <https://www.theguardian.com/theguardian/2002/mar/09/weekend7.weekend2>

y seguirá ejerciendo el control a lo largo de la corta vida de la “relación de bolsillo”.

Primera condición: debe embarcarse en la relación con total conciencia y claridad. Recuerde, nada de “amor a primera vista”. Nada de *enamorarse*... [...] Usted no debe permitir que ninguna emoción lo embargue ni conmueva, y sobretodo, no debe permitir que nadie le arrebathe la calculadora de la mano. [...] La conveniencia es lo único que cuenta, y la conveniencia debe evaluarse con la mente clara, y no con un corazón cálido (por no hablar de un corazón ardiente). Cuanto más pequeño sea su préstamo hipotecario, tanto menos inseguro se sentirá cuando se vea expuesto a las fluctuaciones del futuro mercado inmobiliario; cuanto menos invierta en la relación, tanto menos inseguro se sentirá cuando se vea expuesto a las fluctuaciones de sus propias emociones futuras.

Segunda condición: mantenga las cosas en ese estado, recuerde que la conveniencia necesita poco tiempo para convertirse en su opuesto. Así que no permita que la relación se escape de la supervisión de su cabeza, ni que desarrolle su propia lógica, ni —especialmente— que ocupe otros territorios, saliéndose de su bolsillo, que es adonde pertenece. Esté alerta. No baje nunca la guardia. (p.38-39)

El artículo de Jarvie (2002) habla de mantener relaciones sin forjar vínculo emocional para hacer más llevadero el periodo de tiempo necesario para superar una ruptura y ser capaz de volver a tener otra relación de pareja. Ciertamente, no hay nada reprochable en que dos personas adultas decidan de forma consensuada tener una relación fugaz bajo la máxima de (intentar) no dejarse llevar por emociones, pero Bauman considera importante señalar que en estas “relaciones de bolsillo” se encuentran los rasgos propios de la modernidad líquida que, como tendencia en alza, le preocupan: la vida afectiva guiada por una lógica mercantil (relaciones basadas en cálculo coste-beneficio), brevedad, fragilidad...

Es posible que esa necesidad de controlar la situación (las emociones, el grado de intimidad que se alcanza y las repercusiones que eso puede tener, etc.) provenga, en algunos casos, de la dificultad de asumir la inevitable incertidumbre en una relación de dos, pues al reconocer la soberanía del otro en lugar de concebirlo como una simple

extensión o instrumento, se asume un futuro indeterminado (Bauman, 2015, p.37). La situación actual, además, no promueve la creación de vínculos desde la serenidad: la precariedad e incertidumbre económica genera relaciones basadas en el miedo, lo que condiciona las decisiones y apuestas personales. Y es que, a pesar de que la racionalidad neoliberal impone la autonomía como ideal moral, al mismo tiempo se elimina desde el poder esa misma posibilidad en el plano económico (Butler, 2017, p.21). El mundo actual no ofrece a las personas un camino profesional seguro ni contratos de trabajo fijos, de manera que no hay más opción que un modelo de vida errante, en continuo desplazamiento para intentar ganar un salario digno. En este escenario, cualquier decisión que implique invertir una enorme cantidad de tiempo y energía va a generar con mayor probabilidad miedos y ansiedades (Bauman, 2015, p.64), pues la enorme cantidad de tiempo que se dedica al trabajo (por explotación ajena y autoexplotación, una forma más sofisticada en la que se perpetúa el sistema capitalista: la interiorización de la norma) implica que construir relaciones (más si estas implican cuidados a seres dependientes) suponga un mayor esfuerzo (Herrera, 2014) y la fragilidad de los vínculos ayuda a que esa inversión sea de alto riesgo.

Las características citadas (la vida emocional calculada, el miedo a las ataduras y la constante actitud autoreferencial) definen a la modernidad líquida y, en concreto, a los miembros ideales de las economías de mercado que Bauman denomina *homo oeconomicus* y *homo consumens*. Se trata de dos ficciones esenciales en la modernidad líquida:

El único personaje digno de la atención de los teóricos, por ser quien mantiene aceitadas las ruedas del crecimiento económico, es el *homo oeconomicus*, ese actor solitario, autoreferente y sólo preocupado por sí mismo que busca el trato más ventajoso y se guía por sus “elecciones racionales”, atento a no ser presa de ninguna emoción que conspire con sus ganancias monetarias y en cuyo mundo vital pululan otros personajes que lo único que comparten son estas virtudes. El único personaje que los practicantes del mercado son capaces de reconocer y aceptar es el *homo consumens*, ese comprador solitario, autoreferente y sólo preocupado por sí mismo que ha hecho de la búsqueda del mejor precio una cura para la soledad y reniega de cualquier otro tratamiento, un personaje que sólo

reconoce como comunidad necesaria de pertenencia a ese enjambre de compradores que atestan los centros comerciales, un personaje en cuyo mundo vital pululan otros personajes que no comparten más que estas virtudes. (p.96)

No obstante, la colonización de la lógica mercantilista en todas las formas de relaciones humanas no se ha producido por completo todavía y el *homo œconomicus* y *homo consumens* no son más que dos ideales de los mercados que no todo el mundo encarna. Esas áreas que desde la perspectiva de los mercados es una zona por terminar de conquistar, para las personas conquistadas, conquistadas a medias o casi conquistadas del todo “es una comunidad, un vecindario, un círculo de amigos, compañeros de vida y de por vida” (p.97). Esa “zona gris” de conquista son espacios donde tienen lugar prácticas (como la ayuda mutua, solidaridad, cuidados...) que “dejan en suspenso o dan la espalda a las elecciones basadas en la racionalidad y la búsqueda del propio interés individual” (p.97). Estas relaciones al margen de la lógica mercantil son reductos de resistencia al modelo de vida consumista, una tendencia a tratar a los/as demás en términos de “coste-beneficio” (p.104).

A pesar de la existencia de relaciones humanas que escapan, al menos parcialmente, a la colonización de una lógica mercantilista, la forma de vida consumista es la dominante en Occidente y los vínculos afectivos están, cada vez más, atravesados por una cultura individualista que dificulta el reconocimiento del otro. Diversos/as autores/as comparten esta lectura y afirman, al igual que Bauman, que el enfriamiento de la pasión es uno de los rasgos característicos del presente. Así, Eva Illouz (2012) sostiene que ese enfriamiento se debe a la racionalización del amor y a la ampliación de las opciones que nos brinda la tecnología. Por otra parte, Byung-Chul Han (2015) mantiene que “no solo el exceso de oferta de *otros* otros conduce a la crisis del amor, sino también la erosión del *otro*, que tiene lugar en todos los ámbitos de la vida y va unida a un excesivo narcisismo” (p.9). Respecto a esta cuestión es importante, tal y como aclara el filósofo, no confundir narcisismo con amor propio:

El sujeto del amor propio emprende una delimitación negativa frente al otro, a favor de sí mismo. En cambio, el sujeto narcisista no puede fijar claramente sus límites. De esta forma, se diluye el límite entre él y el otro. El mundo se le presenta

como proyecciones de sí mismo. No es capaz de conocer al otro en su alteridad y de reconocerlo en esta alteridad. Solo hay significaciones allí donde él se reconoce a sí mismo de algún modo. Deambula por todas partes como una sombra de sí mismo, hasta que se ahoga en sí mismo. (p.11)

El amor propio establece una delimitación entre yo y el *otro* que es necesaria para el erotismo, ya que el Eros se dirige al *otro*. El narcisismo cultural de una sociedad exageradamente individualista promueve la eliminación del otro y, por tanto, la reducción de la experiencia erótica en este sentido. Si, como afirma Han, lo opuesto de esta experiencia es la depresión (una enfermedad narcisista caracterizada por consistir en una relación exageradamente recargada con uno/a mismo/a), parece que la sociedad individualista conduce a las personas hacia una experiencia narcisista-depresiva. El neoliberalismo, por tanto, es un orden social que, con sus desinhibidos impulsos del yo y del rendimiento, ha hecho desaparecer al Eros por completo (p.43). El exceso de información, además, desempeña un papel significativo en ese orden donde se racionaliza el deseo y se mata la fantasía (la fuerza opuesta a la información). Para el filósofo surcoreano, “la información como tal es una *positividad* que conduce a la desintegración de la negatividad del otro” (p.60). Y en tiempos de internet hay un contacto constante con una enorme cantidad de información, prácticamente ilimitada. Los dispositivos móviles, que la mayor parte de la población occidental tiene y siempre (o casi siempre) lleva encima, permiten acceder en cualquier momento a buscadores de información y las redes sociales ofrecen información de las personas que de no tenerlas, en muchos casos no se dispondría. Esta imagen “altamente definida” de los/as demás, junto a un narcisismo sobrecargado y la reproducción de una lógica mercantilista en las relaciones afectivas ha llevado a la socavación del otro y, por tanto, del Eros.

El uso de internet desde los dispositivos móviles (y, concretamente, las redes sociales) fomenta, además, relaciones personales propias de la modernidad líquida, pues, tal y como señala Bauman (2015), “ayudan a estar conectados a los que están a distancia” y “permiten a los que se conectan... mantenerse a distancia” (p.85). Ahora las conexiones se establecen con mucho menos esfuerzo y tiempo, pero también con menos esfuerzo y tiempo se cortan. “Estar conectado/a” es más económico que “estar relacionado/a”, pero se paga el precio de tener una mayor dificultad para construir vínculos y conservarlos

(p.88). Resulta mucho más evidente el peligro de sustituir relaciones de cercanía física por la conexión telemática en el momento de escribir estas líneas, cuando la pandemia de la COVID19 ha obligado a cambiar la presencialidad física por la virtualidad y las personas están sufriendo las consecuencias emocionales del distanciamiento social. Aunque todas las formas de relacionarse desde la cercanía física difícilmente serán sustituidas por pantallas cuando se llegue con probabilidad a un momento en el que el virus esté bajo control (la aparición de una vacuna es el principal hallazgo que da esperanza para ello), es probable que las comunicaciones virtuales se amplíen allá donde antes de la pandemia había presencialidad física generalmente. Ciertamente, la comunicación virtual tiene grandes ventajas, pero en el ámbito de las relaciones personales puede tener un gran coste respecto a la pérdida de estabilidad e importancia de los vínculos. Y ya había una tendencia a convertir en conexiones a distancia lo que antes eran forzosamente intercambios en persona antes de la pandemia (muchas conversaciones con amistades en las apps de mensajería instantánea hubiesen sido probablemente antes una llamada telefónica, por citar un ejemplo). Bauman señala estas dinámicas que posibilitan las nuevas tecnologías como un signo más de la modernidad líquida, pues en ella los compromisos duraderos son percibidos como opresivos y las relaciones estables hacen levantar sospechas de dependencia paralizante (p.70), de manera que la facilidad para “desconectar” con el otro facilita relacionarse a través de los valores y miedos propios de la sociedad líquida. El éxito de WhatsApp o Facebook, entre otras, se debe a que son productos que responden a las necesidades que genera la moderna racionalidad líquida del consumo. Las aplicaciones de mensajería instantánea como WhatsApp permiten comunicarse sin las presiones que suele implicar una llamada o la cercanía no-virtual, de manera que es el producto perfecto para conectar con los/as demás de una forma más rápida y para poder desconectarse con mayor facilidad, y las redes sociales online como Facebook responden al miedo a la soledad —que es la mayor amenaza en tiempos de individualismo— (Bauman, en de Querol, 2016), ya que “por mucho que podamos estar y/o sentirnos solos, en el mundo online estamos siempre potencialmente en contacto” (Bauman, en Suárez, 2018). Por otra parte, las redes sociales han generado una enorme dependencia, de manera que las vidas de muchas personas han quedado moldeadas a socializaciones basadas en “clics” (Canaza-Choque, 2018, p.243). Esta dinámica promueve autoestimas basadas en “me gusta” o en el número de

seguidores/as, lo que, como en la popular serie *Black Mirror* (concretamente el capítulo titulado en España “Caída en picado”), podría (en su versión más exagerada) producir una sociedad de sujetos completamente ansiosos y desesperados, donde todo el “valor social” de la persona, que es medido y expuesto de forma pública, depende de la puntuación recibida por aquellos con los que se interactúa. El reino del número, donde el “tanto tienes, tanto vales” se aplicaría en todos los ámbitos de la vida.

No obstante, las redes sociales online ofrecen también importantes oportunidades. No es *per se* negativo tener la opción de usar mensajería instantánea para establecer comunicaciones sin las presiones de la comunicación no-virtual o redes sociales online para establecer contactos, aunque puedan tratarse en determinados casos de relaciones más superficiales. De hecho, son herramientas muy útiles en diversas circunstancias¹¹⁹ y para un número muy significativo de personas¹²⁰, pero un uso extendido de las mismas y, sobre todo, como sustitución de las relaciones profundas y más sólidas, puede tener un impacto negativo en la sociedad como conjunto y en los individuos. Sin ir más lejos, se ha mostrado la relación existente entre la adicción a las redes sociales online y la baja autoestima, la depresión y la falta de habilidades sociales (Herrera, Pacheco, Palomar y Zavala, 2010).

Sin duda, algunos de los rasgos más significativos de la comunicación online de las redes sociales, tales como la conexión a distancia, la rapidez, la facilidad para conectar y *desconectar* o el exceso de información, son resultado de las demandas de una sociedad cada vez más acelerada e individualista, donde el cálculo coste-beneficio de cada acción amenaza con impregnar todos los ámbitos de la vida (también el afectivo). Y para el ejercicio de calcular y saber invertir (tan valorado en la sociedad líquida) la información (que las redes sociales ofrecen en grandes cantidades) es un bien muy valioso.

El uso generalizado de las redes sociales online y las dinámicas que favorecen supone una manifestación en la esfera del amor de la liquidez moderna, pero también las no-monogamias y, en concreto, el poliamor son para algunas voces críticas un efecto más

¹¹⁹ Aunque las redes sociales online favorecen un vínculo rápido y ligero que cada vez más obedece a dinámicas empresariales y capitalistas de la gestión afectiva, tienen una capacidad política transgresora respecto a la construcción de asociaciones que funcionen como formas de emancipación y donde se de una productiva contaminación de la diferencia. Esto puede suceder siempre y cuando tenga lugar la alianza con los/as otros/as desde un distanciamiento crítico, de manera que el estar en conexión no implique fagocitarse como masa conforme pendiente de las novedades (Zafra, 2012).

¹²⁰ Sin ir más lejos, en España contaba ya en 2019 con 30,5 millones de usuarios/as de un total de 46,9 millones de habitantes (“España está en el Top 10 de usuarios de WhatsApp”, 2019).

de la invasión de la lógica neoliberal en los diferentes ámbitos de la vida social. La importancia que en las últimas décadas han ido adquiriendo las relaciones afectivas no convencionales (en concreto, las relaciones abiertas, poliamor, amores en red, etc.) que cuestionan el marco normativo de la pareja monógama, la familia nuclear y, en general, las viejas estructuras excluyentes representarían desde esta perspectiva un síntoma más de una sociedad líquida con aspiraciones contradictorias, la cual es presa de la necesidad de establecer lazos y, a su vez, de no anudarlos con demasiada fuerza para poder ser desenlazados con facilidad. Estas voces, en contra de lo que sostienen activistas de las no-monogamias y las relaciones no convencionales, afirman que el poliamor, lejos de ser la solución a la sociedad individualista, es un producto más de la misma.

8.3 Redes afectivas y no-monogamias en tiempos de los amores líquidos

Según ganan visibilidad las relaciones no-monógamas/poliamorosas, también lo hace el debate acerca del carácter subversivo (o no) de las mismas. Hay diversas cuestiones de estas prácticas y discursos que son señaladas como propias de una forma neoliberal de vincularse. En primer lugar, las relaciones basadas en un acuerdo de las partes implicadas, donde se busca el beneficio mutuo y se sobreentiende el libre consentimiento como base del acuerdo, son vistas como una forma de reproducir la lógica contractual característica de los mercados (Martínez García, 2017). En *Amor líquido*, Bauman (2015) mantiene esta postura y, aun reconociendo ciertas ventajas de las relaciones abiertas basadas en acuerdos (se refiere, en concreto, al intercambio de parejas), advierte de lo que se pierde por el camino:

La ventaja del *échangisme* por sobre el simple “adulterio extramatrimonial” es notoriamente ostensible. Ninguno de los *échangistes* es traicionado, los intereses de nadie se ven amenazados, y según el modelo ideal de “comunicación no distorsionada” de Habermas, todos son participantes. El *ménage à quatre* (o *six*, *huit*, etc., cuantos más sean mejor) está a salvo de todas las pestes y deficiencias que, como sabemos, son la ruina del *ménage à trois*.

Tal y como podría esperarse cuando una empresa se propone ahuyentar el fantasma de la inseguridad, el *échangisme* busca el amparo de las instituciones contractuales y el apoyo de la ley. Uno se convierte en *échangiste* uniéndose a un club, firmando un formulario, prometiendo obedecer las reglas (con la esperanza de que todos los demás hayan hecho lo mismo) y obteniendo un carné de membresía que franquea a la entrada y asegura que quienes están adentro son jugadores y juego a la vez. Como probablemente todos los que se encuentran en el interior están al tanto del objetivo de ese club y de sus reglas, y se han comprometido a seguirlas, toda discusión o uso de la fuerza, toda búsqueda de consentimiento, los azares de la seducción y demás torpezas y precariedades preliminares de resultado incierto se vuelven redundantes.

O así lo parece, por lo menos durante un tiempo. Las convenciones del *échangisme*, como lo prometían en una época las tarjetas de crédito, pueden facilitar el deseo sin demora. Al igual que las más recientes innovaciones tecnológicas, acortan la distancia entre las ganas y su satisfacción, y aceleran y facilitan el pasaje de una a otra. Pueden también impedir que uno de los miembros reclame beneficios que excedan los de un encuentro episódico.

¿Pueden sin embargo defender al *homo sexualis* de sí mismo? Los anhelos insatisfechos, las frustraciones amorosas, el temor a la soledad y a ser herido, la hipocresía y la culpa, ¿pueden dejarse atrás después de haber visitado este club? ¿Pueden encontrarse allí intimidad, alegría, ternura, afecto y amor propio? Bueno, uno de los miembros podría decir y de buena fe: “esto es sexo, estúpido, aquí nada de todo eso importa”. Pero si él o ella tiene razón, ¿acaso el sexo importa? O más bien, citando a Sigusch, si la esencia de la actividad sexual es producir placer instantáneo, “entonces, ya no es importante lo que se hace, sino simplemente *que* suceda”. (p.76-77)

En este fragmento Bauman expone características de los intercambios de pareja relacionándolas con transacciones de mercado con el objetivo de mostrar que las similitudes que encuentra son una evidencia de la invasión de la lógica mercantil en los vínculos humanos. Por una parte, en determinados espacios, físicos o virtuales, se sobreentiende un comportamiento que favorece la disminución del tiempo dedicado al

ligue. Aplicaciones para el móvil, páginas web, saunas o clubs de *swinger* surgen principalmente para facilitar los encuentros sexuales (aunque este no es necesariamente el motivo de mayor importancia para todas las personas que acuden, pues otra razón puede ser, por ejemplo, el deseo de socializar con personas con las que se comparta un estilo de vida o una forma de entender la sexualidad y las relaciones). La facilidad y rapidez para mantener relaciones con otras personas en los intercambios de pareja constituye una práctica más de un mundo en el que la distancia entre el deseo y su satisfacción es cada vez más corta (para quien se lo pueda permitir). El intercambio de parejas, según Bauman, es una práctica que se acomoda a la perfección a la sociedad líquida acelerada, donde la espera es percibida como una incomodidad.

Por otra parte, estas relaciones pueden resultar asépticas e insustanciales, donde todo se reduzca a que suceda el intercambio y se deje fuera todo aquello que añade profundidad y calor (cariño, intimidad, confianza, etc.), pero el problema no radica en la centralidad o no de lo sexual, sino en la forma neoliberal de vincularse tratando a los otros como mercancías, lo cual no es exclusivo de las relaciones de intercambio de parejas, poliamorosas o no-monógamas en general. Esta cuestión es la que más espacio suele ocupar en los debates que, cada vez con más frecuencia, tienen lugar sobre el poliamor y su supuesta condición de síntoma del neoliberalismo: según las voces críticas con el poliamor, esta forma de relacionarse consiste en un acuerdo entre las partes implicadas basado en el libre consentimiento, donde primaría el discurso hedonista del derecho a realizar los deseos y se omitiría el autocontrol de las pasiones. Se acusa de reproducir los principios capitalistas de poder consumir una parte del otro dejando de lado la responsabilidad, ya que bastaría con cumplir lo acordado. Y dado que la capacidad negociadora depende del poder social, económico y erótico de la persona, los/as que menos tienen saldrían perdiendo. En otras palabras, se reproduciría las dinámicas capitalistas en las que los intercambios formalmente iguales se establecen a partir de condiciones de desigualdad (lo que produce la explotación), solo que ahora también en la vida afectiva (Martínez García, 2017).

Como se señaló en el anterior capítulo, desde las no-monogamias críticas se trata de evitar precisamente el individualismo y la instrumentalización de los otros promoviendo una ética de los cuidados. Por ello, la empatía, la comunicación no violenta y el apoyo mutuo ocupan un lugar central en estos discursos. Ciertamente, estas prácticas

tienen sus limitaciones pues, aun cuando la intención es deshacerse de las dinámicas sociales propias de la sociedad neoliberal, la profunda interiorización de estas y la imposibilidad de ser totalmente transparente para uno/a mismo/a (muchos deseos y miedos tienen su arraigo en el inconsciente), hacen imposible deshacerse por completo de ello. No obstante, el hecho de que las relaciones poliamorosas (incorporando o no una crítica a las distintas opresiones) puedan reproducir en menor o mayor medida una lógica mercantilista en la forma de relacionarse, no las convierte en más neoliberales que las monógamas, sino simplemente en una forma de relacionarse más que ha sufrido la invasión capitalista (de hecho, el modelo tradicional de la pareja monógama, basada en la concentración de la solidaridad e intimidad en una unidad formada por dos personas, difícilmente puede representar un modelo ideal de proyecto colectivo). La mercantilización neoliberal de los vínculos humanos se extiende tanto en las relaciones poliamorosas como en las monógamas, pero va más lejos. Se trata de un proceso que ha permeado de forma generalizada, como señala Carmona Zabala (2017), en las relaciones humanas:

Otros tipos de afectos, como el amor monógamo, la amistad, la solidaridad entre vecinos, e incluso los lazos familiares se encuentran hoy debilitados ante el embate de un capitalismo cada vez más crudo y desarticulador. Como si fuéramos emprendedores emocionales, hoy evaluamos nuestros vínculos personales en términos de costes y beneficios, en términos de “relaciones que aportan” y “relaciones tóxicas”. Multitud de libros y expertos nos dicen que nuestras relaciones con los demás están bien, pero que no debemos ser demasiado dependientes. Dicho de otra manera: debemos siempre ser un sujeto capitalista completo. Las consecuencias las conocemos perfectamente. Por nombrar algunas: Ancianos que se encuentran solos, hijos insuficientemente atendidos, y amistades frágiles que sirven para poco más que "socializar" en el mercado del ocio.

No es, por tanto, el declive de la institución del matrimonio o de la familia tradicional el problema del individualismo y las soledades no deseadas, sino la ausencia de una alternativa colectiva capaz de frenar la ofensiva neoliberal. El hecho de que en la sociedad ganen cada vez más presencia los valores individualistas y mercantilistas, donde

el hedonismo impera y el compromiso hacia el vínculo creado es visto como algo del pasado, no significa, además, que la pareja como institución esté en declive: mientras dura el amor-pasión, la pareja tiene calidad de permanente y esa calidad le da carácter identitario (Vasallo, 2018, p.39). Ya no hay una obligatoriedad generalizada de vivir con una pareja de forma tradicional, pero todo lo que hay fuera de ese modelo sigue resultando difícil de habitar.

Según Vasallo (2017), el problema de la crítica que Bauman realiza en *Amor líquido* sobre las relaciones amorosas contemporáneas es omitir que ese presente del que trata de alertar, en el que todo el mundo se ha convertido en una mercancía, es la realidad que siempre han vivido las mujeres heterosexuales en el amor: ser puros bienes de intercambio. Ciertamente, las huellas psíquicas que aún hoy deja la inscripción de los sujetos en una cultura edípica muestran la persistencia de un orden heterocentrado que sitúa a las mujeres en una posición de mercancía para los hombres. Aun cuando se reconoce de manera general la persistencia de la cultura edípica, la crítica cultural reciente encuentra en Narciso el nuevo mito del presente, reemplazando de esta posición a Edipo. Si bien el debate sobre la importancia de Narciso o Edipo como metáfora de la sociedad actual sobrepasa los objetivos de este trabajo debido a su complejidad y amplitud, es importante señalar aquellos aspectos de ambos mitos que muestran su vigencia. En el caso de Narciso, su creciente relevancia se relaciona, según algunos autores, con el decaimiento del Padre.

8.4 Ante la caída de las formas homogéneas y centralizadas de organización de lo común.

En *Los lazos del amor*, Jessica Benjamin (1996) expone el debate existente entre psicoanalistas y, en general, en la crítica cultural en torno al papel del mito de Edipo y la creciente importancia de Narciso con el fin de señalar el pensamiento patriarcal que subyace en algunas posturas que denuncian con dramatismo y preocupación el declive de la cultura edípica.

Se considera ahora que el narcisismo está en las raíces de todo, desde el romance fatal con la revolución violenta hasta el hechizo del consumo masivo de los últimos productos y “los estilos de vida de los ricos y famosos”. Según este modo de ver, el anhelo de autoengrandecimiento y gratificación ya no está ligado por el superyó con los valores morales del trabajo y la responsabilidad que alguna vez caracterizaron al individuo autónomo. En cambio, la gente busca experiencias inmediatas de poder, encanto y excitación o, por lo menos, de identificación con quienes parecen disfrutarlas.

[...] Desde luego, la invocación de mitos simplifica en exceso un tema mucho más complejo del cambio psíquico y cultural. Pero es cierto que Narciso rivaliza con Edipo como metáfora dominante del psicoanálisis contemporáneo. Los analistas ya no se concentran exclusivamente en los conflictos instintivos que se desarrollan a través de la relación triangular del niño con los progenitores, el complejo de Edipo. Actualmente, las patologías del sí-mismo, o trastornos narcisistas, tienen por lo menos la misma importancia en la práctica y la discusión psicoanalíticas. (p.170-171)

Aunque el papel que desempeña Narciso en la sociedad occidental tenga cada vez más relevancia, hasta el punto de ser a día de hoy tan importante, al menos, como Edipo, eso no implica que la cultura edípica esté superada, ni que el cambio cultural traiga solo los aspectos negativos ya señalados, puesto que una de las consecuencias positivas de este cambio es que la vida de las familias contemporáneas se han enriquecido y vuelto más complejas, con hechos tales como una “mayor participación paterna en las primeras fases de la crianza y tendencia a la comprensión en reemplazo de la pura disciplina” (p.174)¹²¹. La amenaza no son los cambios dirigidos hacia la democratización de la institución de la familia y los roles de género, sino la persistencia de un modelo autoritario y excluyente que nunca ha sido superado del todo y que, especialmente en determinados momentos de tensión social (como crisis económicas), amenaza con volver.

El Comité Invisible, un grupo anónimo de autores/as, señalan en *Ahora* (2017) los males del presente, pero también las oportunidades que se pueden presentar este mundo

¹²¹ Para más información acerca de la relevancia de los mitos de Edipo y Narciso y el pensamiento patriarcal de algunas de las críticas de la caída de la cultura edípica, el libro de Jessica Benjamin (1996) profundiza sobre la cuestión en el capítulo 4: “El enigma edípico”.

fragmentado. En su lectura de este texto, Amador Fernández-Savater (2018) identifica acertadamente la apuesta rompedora del libro:

Por todas partes estallan las formas de lo Uno: las formas trascendentes, centralizadoras y homogéneas de organizar la vida en común. La Ley y el Derecho, ideadas para una ciudadanía indistinta y abstracta, se pulverizan en mil decretos, normas y legislaciones de excepción con vistas a cuestiones o sujetos específicos; el Estado-nación se ve hoy superado por arriba (debe doblarse a poderes globales) y cuarteado por pulsiones independentistas, secesionistas o autonomistas por abajo; las identidades fuertes (la Humanidad, el Trabajador) ya no funcionan como polos de identificación; y la biografía, como narrativa unitaria y coherente del Yo, se desmigaja en una sucesión de “estados”, como nuestros perfiles de Facebook.

Podemos sin duda lamentar este desmantelamiento. Deplorar la disolución de las viejas formas de pertenencia e identidad. Criticar, desde el resentimiento hacia el presente, el “caos” que emerge y prolifera por todos sitios. Hay buenas razones: la fragmentación es también choque y guerra civil entre distintas formas de vida, multiplicación de burbujas autorreferenciales, aislamiento y babelización.

Pero también es posible, como sugiere el Comité Invisible, abrazar la fragmentación. En el fondo, las formas de lo Uno recubrieron siempre con abstracciones los vínculos situados que somos: territorios, apegos, comunidades, hermandades y sororidades. La fragmentación los pone por el contrario al descubierto, los hace visibles.

En lugar de quejarnos de lo que ya no hay y debería haber (Estado, padre, sindicatos), podemos sumergirnos en el caos del presente, ver también sus potencias, aprender a relacionarnos con él sin distancia, la distancia de un Ideal, de un Modelo de cómo deberían ser las cosas. Partir de lo que hay para generar los vínculos, los lugares, los saberes y las comunidades que nos hagan más fuertes, más libres y más felices.

La fragmentación puede producir miseria y un sentimiento de nostalgia, pero también puede conducir en otra dirección si se saca provecho de aquellos rasgos que

acercan a las personas a un estado que Comité Invisible (2017) denomina “comunismo”, esto es, “la ruina de toda puesta en equivalencia, la restitución a sí mismas de todas las singularidades, la derrota de la subsunción, de la abstracción, el hecho de que momentos, lugares, cosas, seres y animales adquieran todos un nombre propio” (p.48). Una de las consecuencias de la fragmentación puede ser el aislamiento, pero también “una intensificación y una pluralización de *los vínculos que nos conforman*” (p.45-46). Una fuerza verdaderamente revolucionaria frente a este sistema social, argumenta el Comité Invisible, “solo puede constituirse en red, de lo cercano a lo cercano, apoyándose en amistades seguras, tejiendo furtivamente complicidades inesperadas” (p.131).

Frente el aislamiento, la soledad y la miseria que puede producir la fragmentación, así como a la peligrosa nostalgia de viejas formas sólidas, la apuesta sería por una política de lo cercano, del *aquí* y *ahora*. Comité Invisible diferencia “lo político” (adjetivo) de “la política” (nombre) y reivindica el primero. La concepción clásica de la política mira hacia un “más allá” y promueve...

abandonar las situaciones de vida, juzgadas como demasiado “limitadas”, “pequeñas” o “aisladas”, para empezar a jugar en otro dominio “más serio”, “más global”: el poder político, el Estado, las instituciones, etc. abandonar las situaciones de vida, juzgadas como demasiado “limitadas”, “pequeñas” o “aisladas”, para empezar a jugar en otro dominio “más serio”, “más global”: el poder político, el Estado, las instituciones, etc. (Fernández-Savater, 2018).

Frente al “allí”, “más lejos”, *aquí*, frente al “más tarde”, *ahora*. En este mundo fragmentado (líquido, utilizando la metáfora que utiliza Bauman para describir con más pesimismo la realidad actual) de narcisismo cultural e individualismo en expansión, la dificultad para postergar es cada vez mayor, pero más que un síntoma de una sociedad que vive en un eterno presente, encerrada en la inmediatez sin memoria y sin futuro, sería el de aquella que necesita consumir incesantemente experiencias, viviendo siempre entre lo pendiente y lo posible: pensando sin parar en los mails que contestar, trabajos que entregar o proyectos que empezar. El popular FOMO (“fear of missing out”), esto es, la sensación de estar perdiéndose algo, de que los demás tienen una vida más interesante que

la tuya¹²², así como “la percepción de que el tiempo se acelera, de que ‘no hay suficientes horas’ y de vivir permanentemente en una ‘fuga hacia adelante’ que hace imposible la experiencia de un tiempo pleno y completo, el disfrute de una duración” (Fernández-Savater, 2018).

En resumen, se trataría de aprovechar la caída de las grandes certezas, de las formas abstractas y centralizadas de organizar lo común para generar vínculos múltiples e intensos a partir de lo que hay. La radical tarea consistiría, usando los términos que Foucault utilizó, en crear redes de amistades imprevisibles y profundas al margen del reducido marco de las instituciones (de *la* política). Esa intensificación solo puede tener lugar desde la afirmación del presente, habitándolo y, por ello, renunciando a lo que podría ser. Un sí radical *aquí y ahora...* Según el Comité Invisible (2017), este gesto guarda enormes potencialidades:

Y a partir de ahí, una considerable intensificación de la vida, una profundización de las percepciones, una proliferación de las amistades, enemistades, experiencias, horizontes, historias, contactos, distancias... y un gran refinamiento estratégico. Con la fragmentación sin fin del mundo se incrementa también vertiginosamente el enriquecimiento cualitativo de la vida, la profusión de las formas, por poco que uno se adhiera a la promesa de comunismo que ella contiene. (p.47)

El peligro del aislamiento que puede producir la fragmentación (realidad que ya forma parte de la mercantilista sociedad occidental), así como de una nostalgia de viejas formas de organización de la vida en común sólidas y autoritarias (amenaza muy presente, tal y como muestra el auge de la extrema derecha), evidencian que la construcción de formas de vida en común que minimicen el impacto de la precarización sin volver a formas excluyentes es un asunto que tratar con urgencia.

¹²² En esto influye especialmente la enorme cantidad de información que nos dan las redes sociales online, información que a menudo solo refleja lo que el/la usuario/a quiere mostrar, por lo tanto, su mejor cara.

8.5 Parentescos queer. *Aquí y ahora*

La Ley, el Padre, la Familia.... estas formas homogéneas borran las diferencias imponiendo un modelo específico que obedece a intereses particulares mientras se presenta como universal. Es esencial cuestionar los discursos excluyentes para hacer posible el reconocimiento de otras formas de vivir y relacionarse afectivamente. Como se señaló previamente, el parentesco aún desempeña un papel relevante en la organización de la sexualidad y de la vida social contemporánea a pesar de haber perdido la mayoría de sus funciones, puesto que muchos aspectos de las formas de relacionarse sexualmente en el pasado prevalecen en la manera en la que se entiende el género y en la forma con la que se educan a las niñas y los niños (y esto último es clave, ya que el desarrollo infantil sigue siendo una vía muy importante por la cual las fuerzas sociales penetran en la formación psicosexual). Debido a la persistencia del excluyente parentesco edípico y las negativas consecuencias del modelo individualista de precariedad, inseguridad y mercantilización extendida, urge imaginar y construir formas de vida en común que ofrezcan una alternativa inclusiva. Esa alternativa deberá partir del reconocimiento de la codependencia y, por tanto, de rechazar uno de los grandes mitos de la cultura occidental desde la Ilustración: la idea de que el individuo es esencialmente una “voluntad usando el intelecto” (Midgley, 2003, p.89) que genera un conocimiento “imparcial, desapegado, racional e impersonal” (p.90). Esta idea, tal y como señala Almudena Hernando (2015), supone negar la importancia de la comunidad y crea una ficción sobre la vida humana y la individualidad:

Es el mito que guía la imagen que seguimos reproduciendo del pasado, en el que sólo nos preocupamos por descubrir y dar valor a las expresiones culturales que demuestran el avance de ese progreso, a las evidencias del aumento de individualidad, desarrollo tecnológico, poder o riqueza. Ese mito constituye el marco de saber que es coherente con el orden capitalista y patriarcal en el que vivimos, pero no reproduce la realidad de lo que nos sucede a las personas. Porque por más que hayan desarrollado la ciencia, la tecnología o la individualidad, si las personas no tienen una vida emocional sana, con vínculos bien contruidos, con familias, parejas, amistades, afectos, con vínculos estables a grupos de pertenencia, no sienten seguridad ontológica (p.23).

Habría, por tanto, que superar el mito de la autosuficiencia del individuo para subvertir la tendencia de insolidaridad y neoliberalismo asociada al capitalismo, así como el orden patriarcal que niega e invisibiliza el papel esencial de los cuidados. Ante esta situación, la izquierda, tanto académica como activista, ha mostrado especial interés recientemente por el problema de “lo común”. Dirigiendo la mirada hacia los posibles escenarios posteriores al capitalismo (la crisis climática derivada de la forma de producción, como se señaló, es uno de los principales motivos por los que el colapso es cada vez más fácil de concebir), diversos actores y corrientes (feminismos, decolonialidad, neomarxismos, etc.) prestan especial atención a la pregunta sobre la buena vida, la que merezca la pena ser vivida (Araiza Díaz, 2020, p.152). En este contexto, la bióloga y filósofa feminista Donna Haraway (2016a) reflexiona sobre ese escenario por construir y aporta su reflexión sobre parentescos alternativos, incorporando una propuesta ecologista donde se piensa la naturaleza como “alteridad significativa”, en lugar de antagónica (Araiza Díaz, 2020, p.155). Sus investigaciones se sitúan entre las discusiones sobre el Antropoceno¹²³, lo que Haraway (2016a) considera más un “evento-límite” que una época (p.100). Según la autora, el Antropoceno o Capitaloceno¹²⁴ abarca muchos hechos, pero esencialmente una “inmensa e irreversible destrucción”, “no sólo para los 11 mil millones o más de personas que van a estar en la tierra hacia el final del siglo XXI, sino también para una infinidad de otros seres” (2016b, p.20). Haraway considera que hablar de “colapso del sistema” no es ninguna exageración o metáfora, sino una realidad especialmente evidente para cualquier ser (de cualquier especie) en la condición de refugiado. La pensadora estadounidense recoge la tesis de Anna Tsing por la que se indica que “el punto de inflexión entre el Holoceno y el Antropoceno puede eliminar la mayor parte de los refugios a partir de los cuales diversos grupos de especies (con o sin personas) pueden reconstituirse después de eventos extremos” (p.17). Para la superación del Antropoceno/Capitaloceno Haraway nos invita a imaginarnos de una forma diferente y trabajar de forma colaborativa para “hacer florecer ensamblajes ricos en múltiples especies, que incluyan a las personas”. A todo esto lo denomina

¹²³ Época geológica que, según parte de la comunidad científica, resultaría de la transformación de los procesos naturales del planeta derivada de una intervención humana de gran magnitud (Zamora, Huerta, Maqueo, Badillo y Bernal, 2016)

¹²⁴ El término Capitaloceno lo utiliza para visibilizar el sistema económico que ha llevado a la humanidad a esa situación límite.

“chthuluceno”, “pasado, presente y lo que está por venir”, un entramado de “temporalidades y especialidades” (p.19). El lema que Haraway (2016a) propone para el Chthuluceno es “¡haz parentesco, no bebés!” —“*Make Kin, Not Babies!*”—(p.102), ya que considera que la cuestión más compleja del problema está relacionada con el parentesco:

Generar relaciones de parentesco es, tal vez, la parte más difícil y más urgente del problema. Las feministas de nuestro tiempo han sido líderes en cuestionar la supuesta necesidad natural de vínculos entre sexo y género, raza y sexo, raza y nación, clase y raza, género y morfología, sexo y reproducción, y reproducción y composición de personas [...]. Si va a existir una ecojusticia multiespecie, que también puede incluir diversidad de personas, ha llegado la hora de que las feministas ejerzan un liderazgo en la imaginación, en la teoría y en la acción para deshacer ambos lazos: de genealogía y parentesco, y de parentesco y especies. (2016b, p.21)

Su propósito es la “desfamiliarización” del parentesco, “hacer que ‘pariente’ signifique algo diferente/algo más que entidades conectadas por sus ancestros o su genealogía” (p.21-22). Se trata de relaciones de parentesco que superen los límites impuestos por los dispositivos de la familia occidental, heteronormativos o no. Los términos “parentinovador” (*kinnovator*) o “clanarquista” (*clanarchist*) que sugiere Lizzie Skurnick para referirse a las personas que crean familias de forma no convencional, son, para Haraway, más que palabras, son pistas para ampliar el imaginario colectivo, estímulos para la creación de relaciones de parentesco diferentes, donde los bebés sean “raros, cuidados y preciosos” y los parientes sean “abundantes, inesperados, duraderos y preciosos” (p.22). El lema “¡haz parentesco, no bebés!” invita a establecer relaciones de parentesco diferentes que no tienen por qué pasar necesariamente por la reproducción¹²⁵.

¹²⁵ Haraway es consciente de la dificultad que entraña su planteamiento, pero defiende que una postura desde la ecojusticia debe preguntarse necesariamente sobre la influencia que la superpoblación ejerce sobre el planeta y no solo la actividad humana: “Mi experiencia es que, aquellos a quienes quiero como ‘nuestra gente’, en la izquierda o cualquier nombre que aún podamos usar sin sufrir una apoplejía, escuchan neoimperialismo, neoliberalismo, misoginia y racismo (¿quién puede culparles?) en la parte ‘no bebés’ de ‘Generen parientes, no bebés’. Imaginamos que la parte ‘Generen parientes’ es más fácil y se encuentra ética y políticamente en un terreno más firme. ¡No es verdad! ‘Generen parientes’ y ‘no bebés’ son ambas

Haraway deja abierto esa nueva realidad por construir, pero aporta interesantes ejemplos que señalan expectativas y formas de vida por cambiar:

¿Qué tal una nueva normalidad en la que la expectativa cultural fuera que por cada nuevo niño nacido pudieran haber, por lo menos, tres padres comprometidos en su vida (no necesariamente relacionados románticamente entre sí, y que no generaran nuevos bebés luego de ese, aunque pudieran vivir en casas multiniños, con familias multigeneracionales)? ¿Y si las prácticas de adopción efectivas por y para los ancianos se hicieran comunes? ¿Y si los países que están preocupados por las bajas tasas de natalidad (Dinamarca, Alemania, Japón, Rusia, América blanca, entre otros) reconocieran que el miedo a los inmigrantes es un gran problema y que los proyectos y fantasías de pureza racial conducen al resurgimiento de un pro-natalismo? ¿Y si las personas, en todos los lugares, buscaran parentescos innovadores no-sanguíneos con individuos y colectivos en

difíciles; ambas exigen nuestra mejor creatividad emocional, intelectual, artística y política, tanto individual como colectivamente, atravesando diferencias ideológicas y regionales, entre otras diferencias. Mi sensación es que ‘nuestra gente’ puede ser parcialmente comparada con algunos negacionistas cristianos del cambio climático: las creencias y los compromisos son demasiados profundos como para permitir una revisión del pensar y el sentir. Para nuestra gente, revisar lo que ha sido apropiado por la derecha y los profesionales del desarrollo en tanto ‘explosión demográfica’, puede implicar una sensación de caída en el lado oscuro. Pero la negación no nos servirá. Sé que ‘población’ es una categoría creadora de Estados, el tipo de ‘abstracción’ y ‘discurso’ que rehace una realidad para todo el mundo, pero no para beneficio de todo el mundo. También creo que hay evidencias de todo tipo —epistemológica y afectivamente comparables a las numerosas evidencias del rápido cambio climático antropogénico— que muestran que entre siete y once mil millones de seres humanos suponen unas demandas que no pueden satisfacerse sin ocasionar enormes daños a seres humanos y no humanos de toda la tierra. No se trata de una cuestión de simple causalidad; la ecojusticia no permite abordajes de una sola variable a la cascada de exterminios, pauperizaciones y extinciones actuales de la Tierra. Pero culpar al Capitalismo, al Imperialismo, al Neoliberalismo, a la Modernización o algún otro ‘no-nosotros’ de esta destrucción en curso ligada a la cantidad de humanos tampoco funcionará. Estas cuestiones exigen un trabajo difícil, implacable; pero también exigen alegría, juego y responsabilidad para comprometerse con alteridades inesperadas” (2019, p.301-302).

Abordar la difícil cuestión de la población excedería los objetivos del presente trabajo, pero es importante señalar que se trata de un debate que, como señala Reichmann (2019), la crisis socioecológica en marcha obliga a no posponer. Ante la pregunta “¿Somos demasiados?”, el autor indica que, si se tiene en cuenta el declive de los combustibles fósiles y la degradación de la biosfera, entonces hay que responder afirmativamente. Igualmente “si no defendemos la tesis totalmente implausible de un desacoplamiento absoluto entre crecimiento económico y consumo de recursos” o “asumimos que los imaginarios capitalistas dominantes (pero también los de quienes aspiran a un socialismo de la abundancia) incitan a la gente a aspirar a ‘modos de vida imperiales’”. También habría que responder que somos demasiados “si dejamos de lado nuestro supremacismo antropocéntrico y reconocemos que compartimos la biosfera terrestre con trillones de otros seres vivos, y que estos necesitan también espacio ecológico para vivir y florecer” (p.37). Reichmann considera que rechazar la necesidad de un autocontrol consciente de la población humana supone “asumir una posición antropocéntrica fuerte, con sus tesis de dominio sobre la naturaleza”, así como “no asumir verdaderamente la existencia de límites biofísicos al crecimiento” (p.38).

los mundos queer, decoloniales e indígenas, en vez de buscar en los segmentos europeos, euro-americanos, chinos o hindúes ricos y consumidores de recursos?
(p.24)

Haraway plantea un futuro donde las relaciones de parentesco se establezcan desde lo colectivo, asumiendo la responsabilidad que los seres humanos tenemos con otros tipos de seres de este planeta. Su exhortación a formar parentescos alternativos supone un reconocimiento de la relevancia del parentesco en el orden dominante y del potencial para subvertirlo de las relaciones que se sitúan en los márgenes de la norma (como pueden ser las redes de cuidados, de apoyo mutuo, intimidad y crianza compartida, redes de amistades intensas e impredecibles...).

Las vidas queer se caracterizan a menudo por una huida (dolorosa o no, total o parcial) de la familia en busca de un espacio de reconocimiento, comprensión y apoyo que no encuentran en estas. Esa pulsión heterotópica hacia la construcción de relaciones alternativas puede ser una herramienta útil para desafiar los marcos establecidos. El individualismo, la ausencia de certezas y la precariedad (rasgos característicos de nuestro tiempo) puede generar un estado de indefensión que en ocasiones puede derivar en nostalgia a viejas formas autoritarias y excluyentes de organización de la vida, por lo que la creación de alternativas inclusivas es una necesidad urgente. Y esta inclusividad (en el sentido más amplio y radical, también con otros seres) es especialmente urgente tomando en consideración la destrucción irreversible que el sistema capitalista está suponiendo para el planeta.

Aunque las redes de solidaridad no tienen por qué basarse necesariamente en un vínculo afectivo (y, de hecho, es política y socialmente importante que haya esos espacios al margen de las relaciones personales), el afecto, el cariño y la intimidad compartida pueden ser un gran impulso para la creación de proyectos colectivos de apoyo mutuo. La relevancia del dispositivo de alianza en el orden social dominante, así como del dispositivo de sexualidad (que, como se señaló, no sustituyó al primero, sino se superpuso sobre este sin excluirlo), evidencian cómo las experiencias queer basadas en políticas de la amistad pueden suponer un cuestionamiento de ese orden y abrir nuevas posibilidades. Ese potencial se encuentra también en aquellas experiencias que desafían el sistema sexo-género, la amatonormatividad y el individualismo generalizado, como sucede en los

activismos feministas, queer y de relaciones no convencionales. En su apuesta por formas de organizar la vida en común inclusivas se encuentran rasgos de políticas de la amistad que pueden ser una importante herramienta contra el avance de una posible reacción conservadora ante un mundo que cada vez ofrece menos certezas.

CONCLUSIONES

La cuestión de la amistad en relación con la experiencia de las vidas queer deja un espacio de estudio de los discursos centrados en este tipo de intimidad que se plantean desde diversas experiencias disidentes, no solo respecto a la sexualidad. Por ello, la estructura del trabajo comprendió la investigación de, por una parte, las implicaciones (no solo sexuales, sino también de género y en el plano relacional) del parentesco dominante que las políticas aquí planteadas pretenden subvertir y, por otra, de la ética de la amistad y el compromiso de disconformidad que se encuentra en los discursos analizados (examinando no solo las potencialidades, sino también los riesgos).

En el primer capítulo, titulado “Los sistemas de parentesco y el tráfico de mujeres”, se elabora un estudio de la institución de la familia y de la relevancia social de las relaciones de parentesco para mostrar que una transformación de las mismas puede conducir a la subversión del orden social dominante y de las identidades de género. Para este análisis se recogen, en primer lugar, el estudio de Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. La escasez de testimonios fiables y las limitaciones de su planteamiento (en el que Engels hace una descripción del pasado más imaginado y deseado que real) no permiten tomar su obra como una descripción verídica de aquel periodo, pero resulta aquí relevante porque presenta a la familia, junto con el trabajo, como condicionante del orden social (motivo por el cual este texto tuvo una importante, aunque ambivalente, acogida en el pensamiento feminista). Al igual que en el texto de Engels, en este trabajo se parte de la hipótesis de que el sistema de reproducción de la vida condiciona el orden social y no únicamente el productivo, ámbito que el pensamiento patriarcal reconoce y sobredimensiona en oposición a la desvalorización del trabajo en el ámbito privado, es decir, todo aquello vinculado a los cuidados y al sostenimiento de la vida. La obra de Engels resulta de especial interés no solo por la importante recepción que tuvo, sino por la radicalidad revolucionaria de las ideas que presenta en torno a la abolición de la familia (aún a pesar de que abandonó el proyecto de analizar la reproducción a través de los sistemas de parentesco cuando ubica la subordinación histórica de las mujeres en un proceso del modo de producción, ya que sostiene que la aparición de la familia patriarcal obedece al surgimiento de la propiedad privada).

Entre los trabajos más relevantes que siguieron al proyecto del siglo XIX de comprender la institución del matrimonio destaca *Las estructuras elementales del parentesco* de Lévi-Strauss, obra de gran relevancia en el presente estudio debido a que, al contrario de la tendencia de explicar la opresión de las mujeres como resulta de determinadas fuerzas económicas (como sostenía Engels), el trabajo del antropólogo francés permite analizar el género con independencia de los modelos de producción. El concepto de “intercambio de mujeres” que presenta es muy útil para un análisis feminista, ya que ubica la subordinación de las mujeres en sistemas sociales y no en la biología como hacía la antropología conservadora. Autoras feministas como Judith Butler recoge el estudio de Lévi-Strauss para denunciar la violencia simbólica de los sistemas de parentesco, pues estos se basan en un principio de complementariedad entre mujeres y hombres que establece una organización de dependencia recíproca donde las tareas asignadas a las mujeres no obtienen el reconocimiento que sí disfruta el trabajo asignado a los hombres. En esta organización social del parentesco subyace un pensamiento heterosexual necesario para la construcción de la diferencia sexual (Wittig, 1992), pues el género no implica solo la identificación con un sexo, sino también dirigir el deseo sexual hacia el otro sexo. Con el fin de perpetuarse, este orden presenta lo cultural como una derivación natural del sexo, de manera que se presenta como necesario lo que en realidad es contingente.

Entre las autoras feministas que han denunciado el régimen de heterosexualidad obligatoria y el tabú contra la igualdad entre mujeres y hombres que se derivan del sistema de parentesco, destacan Gayle Rubin y Judith Butler. Su obra sirve de apoyo aquí para mostrar las implicaciones que aún en la actualidad tienen las relaciones de parentesco en el orden social (a pesar de que se ha reducido su influencia notablemente), de manera que se ha tratado de mostrar que una transformación en la forma de organizar la vida sexual, reproductiva y afectiva puede conllevar un cambio en la estructura social (las identidades de género, la sexualidad, la filiación, etc.).

En el segundo capítulo, titulado “Las huellas psíquicas del parentesco: el problema de la persistencia de la dominación desde el psicoanálisis y la teoría feminista”, se ha profundizado en el alcance del parentesco a través del psicoanálisis, pues es la teoría que, entre otras cuestiones, se ocupa de estudiar los mecanismos psíquicos por los cuales las convenciones de género que se derivan de las relaciones de parentesco quedan

grabadas en la psique, con el fin de tomar en consideración no solo la influencia de las fuerzas sociales, sino también del funcionamiento intrapsíquico.

El hecho de que las convenciones de género parecen persistir, aun cuando hay un deseo y un compromiso de cambiarlas, indica el profundo arraigo de estas en el psiquismo humano. Para mostrar los mecanismos de reproducción de las normas sexuales ha sido esencial el análisis de textos de Sigmund Freud sobre el complejo de Edipo, así como la crítica feminista del mismo para reflejar el papel de la “edipización” en la cultura patriarcal, esto es, el contrato social por el cual se produce la masculinización del niño (una masculinidad basada en la identificación con el poder del padre y el repudio de lo femenino). El ensayo *Tráfico de mujeres* (Rubin, 1986) es clave aquí para mostrar cómo la feminización de la niña en una cultura androcéntrica (como es el ordenamiento edípico que Freud describe y racionaliza), constituye un acto de brutalidad psíquica al implicar una dolorosa resignación a asumir un papel de inferioridad (en el guión patriarcal y heterosexual impuesto la niña nunca consigue el falo como el niño, este pasa por ella, nunca lo adquiere para darlo). En otras palabras, la feminización de las niñas es el mecanismo por el que se prepara a un grupo a tierna edad para vivir en una posición de subordinación.

El trabajo de Freud y Lévi-Strauss muestran la maquinaria social a reorganizar desde una perspectiva feminista. Al describir esa maquinaria y evidenciar sus implicaciones en los primeros dos capítulos, se llega a la conclusión de que la transformación feminista tendrá que pasar por intentar una revolución del parentesco, ya que, de no ser así, difícilmente se dejarán de grabarse en la psique de los niños y niñas las convenciones de género que afianzan la desigualdad entre hombres y mujeres.

Para la comprensión del alcance de una transformación de las relaciones de parentesco, los estudios feministas y queer aportan útiles herramientas, algunas de las cuales han sido discutidas en este capítulo. Por una parte, la tesis defendida por el psicoanálisis clásico de la inevitabilidad de los mecanismos psíquicos que se producen en el complejo de Edipo al vincular estos necesariamente con la diferencia sexual anatómica es cuestionada desde una perspectiva queer, ya que se considera que la asignación previa de los genitales con un determinado género parte ya de un marco de género, es decir, de una interpretación cultural (Butler, 1990). Siguiendo la línea argumental de cuestionar la necesidad del guión edípico en el parentesco, la obra de Butler aporta una importante

crítica al psicoanálisis al objetar la separación entre lo simbólico y lo social y la necesidad de “la Ley”.

El objetivo de discutir la obra de estas autoras y autores ha sido impugnar el excluyente discurso que presenta como inevitable el orden dominante con el fin de mostrar no solo la necesidad de ampliar el marco de inteligibilidad para posibilitar el reconocimiento de otras formas de alianza y de vivir lo afectivo, sino también las radicales consecuencias que puede implicar una transformación de las relaciones de parentesco en cuanto a las identidades de género y el orden social.

En el tercer capítulo, titulado “El amor y el orden de género”, el análisis se centró en el papel del amor en la configuración del orden social. En primer lugar, se presenta brevemente el proceso por el cual el amor romántico se llegó a mitificar en Occidente (lo que hace que se perciba como incomprensible, profundo y primordial) y cómo la construcción ideal del amor “completo” y “perfecto” favorece, además, la consolidación de un orden identitario jerárquico de las relaciones afectivas que implica la devaluación de otros vínculos, especialmente la amistad. En segundo lugar, se analizó el amor como dispositivo de poder, dado que este supone configuraciones discursivas, normas, instituciones sociales, proposiciones morales y filosóficas, así como mecanismos de dominación. Este dispositivo se basa y refuerza los dualismos patriarcales naturaleza/cultura, privado/público, mujer/hombre, etc., afianzando así la socialización diferencia de género. El pensamiento amoroso produce la subjetividad femenina, además, de manera tal que impone a las mujeres o les genera el deseo de una entrega que entra en conflicto con su individuación y autonomía.

Para problematizar la cuestión de qué estrategia feminista seguir para transformar este orden social del amor, se analizó de forma breve la cuestión de la identidad que se encuentra en el fondo de los debates sobre qué políticas son las más adecuadas, ya que en las discusiones en torno al amor se encuentra, a menudo, la cuestión del sujeto político del feminismo. Siguiendo el concepto de identidad tal y como lo plantea Judith Butler y como consecuencia del carácter productivo del dispositivo social del amor, se concluye que negarlo (revisarlo, descentrarlo, cuestionarlo) supone desestabilizar las identidades de género. En otras palabras, no “devenir mujer”.

En el cuarto capítulo, titulado “La norma heterosexual en el parentesco”, se expuso de forma breve en qué consistieron los movimientos de liberación sexual de los

años sesenta y setenta para comprender el contexto político que precedió a las conceptualizaciones teóricas que cuestionaron la norma heterosexual y que anticiparon los estudios queer. El objetivo era también mostrar la relación de influencia mutua que hubo entre los estudios de género y sexualidad y los activismos, lo que ayuda a entender la radicalidad de los análisis que fueron publicados en la época.

Con el fin de elaborar un estudio de las consecuencias que supone el modelo del parentesco edípico en la producción de géneros, se presentó una discusión con autores/as relevantes de aquel momento para analizar las ideas que son clave en la crítica del parentesco que aquí se presenta. Se trató de investigar con mayor profundidad la norma heterosexual y los mecanismos por los cuales se impone un sistema social en el que la homosexualidad se sublima.

Por una parte, el complejo de Edipo organiza la sociedad en torno a su gran significante, el falo (relacionado con lo público), y privatiza el ano. El uso deseoso de este puede suponer que la diferencia entre lo público y lo privado, así como entre lo masculino y lo femenino, se desvanezca (Hocquenghem, 2009). Cabe la posibilidad desde la homosexualidad practicada de desplazar los valores fálicos, no sustituyendo el falo por el ano, sino haciendo un uso estratégico del mismo, siendo solo el comienzo de un proceso de desterritorialización del cuerpo heterosexual (Preciado, 2009).

Por otra parte, la sublimación de la homosexualidad que produce el complejo de Edipo implica que ha sido apartada de la meta sexual y desplazada a formas de homosociabilidad masculina que comprenden también un rechazo a lo femenino. Este forma de amistad está basada en la negación de un deseo profundo que no ha desaparecido (ha sido simplemente sublimado), por lo que constituye una heterosexualidad frágil que necesita constantemente reafirmarse.

Un ejercicio de descolonización de la norma heterosexual en la psique implica un cuestionamiento del orden social dominante. El pensamiento heterosexual, tal y como lo describió Wittig (1992), es un conglomerado de ideas, teorías y disciplinas que conforman una visión totalizadora de la historia, la cultura, el lenguaje y la realidad social, por lo que la “descolonización” de la norma heterosexual supone una profunda tarea, un cambio de mirada. Implica una transformación en el parentesco, la sexualidad y la organización social, es decir, el régimen heterosexual. Devenir “bollo” o “marica” supone no devenir “mujer” ni “hombre”, ya que el sexo es una categoría socialmente construida a partir de

una relación de complementariedad entre esos dos polos creados (binarismo de género). La homosexualidad no se sitúa más allá del género ni de ningún sistema de opresión (de hecho, no solo no hay una exterioridad pura sin contacto con la heterosexualidad, sino que, además, toda identidad —también la “bollo” o “marica”— se construye a través de límites que suponen la exclusión de otras realidades), pero puede ofrecer una oportunidad política por su condición de habitar los márgenes de cuestionar el centro (la heterosexualidad) e incluso todo relato con pretensiones de naturalizar el hecho social de situar un centro. Se señaló que se trataría, entonces, en impugnar el régimen social, no desde un hipotético afuera (siempre imposible de habitar), sino a partir de la crítica al esencialismo de los límites culturales o identidades que conforman el orden.

En el quinto capítulo, titulado “El orden jerárquico de la sexualidad”, se analizó el papel de la sexualidad en el sistema social, con especial atención en las relaciones afectivas y formas de filiación, ya que el dispositivo de alianza, aunque no desapareció (el sistema sexual sigue obedeciendo a normas de alianza), fue en gran medida sustituido por un dispositivo de sexualidad que produce cuerpos y ejerce control sobre las poblaciones. Para ello, se indagó en el funcionamiento del sistema social por el cual unas prácticas o conductas sexuales forman identidades (se establece una relación entre sexualidad y verdad) y estas son valoradas de forma positiva o negativa en relación con una normatividad.

La pirámide erótica de Rubin (1984) muestra los procesos que Foucault presentó en *La voluntad de saber* para cuestionar la hipótesis represiva¹²⁶. Estos son: la creación y multiplicación de sexualidades, patologización y la superposición del dispositivo de sexualidad sobre el de alianza, donde la familia no es una estructura social que excluye la sexualidad o la refrena, sino que hace de su soporte, de intercambiador de la alianza y la sexualidad (lleva la ley, lo jurídico, al dispositivo de sexualidad y la economía del placer y las sensaciones al dispositivo de alianza). Ese orden jerárquico de la sexualidad se apoya, además, en una ideología patriarcal en torno a la familia y el amor en el que la pareja monógama entra en tensión con otras relaciones afectivas, como la amistad.

La finalidad del capítulo fue demostrar el papel del dispositivo de sexualidad en la forma en la que se viven y establecen las relaciones afectivas y de alianza para señalar

¹²⁶ donde no niega que existan prohibiciones y censuras en la sexualidad, el pensador francés resalta el hecho de que a partir del momento en el que esta aparece como un saber y se vincula con la verdad, se convierte en algo que debe contarse, un asunto del que hablar en determinados espacios

los procesos sociales, políticos e históricos por los cuales las sexualidades disidentes habitarán unos márgenes que las vincularán con la amistad, como se desarrolló en el siguiente capítulo.

El capítulo sexto, titulado “La amistad como forma de vida”, se centrará, por tanto, en el papel de la amistad en las experiencias disidentes de ese ordenamiento social de género y de la vida sexual y afectiva de la pirámide erótica. Debido a que parten de una situación de disidencia, los discursos de la amistad analizados guardan importantes diferencias respecto al discurso tradicional, esto es, aquel en el que la amistad adquiere una configuración familiar, fraternalista, androcentrada, heteronormativa y sobre la que se fundamenta la homosociabilidad masculina (vínculo entre hombres en el que la homosexualidad —sublimada— es desplazada a relaciones de camaradería que conforman el orden público que rechaza lo femenino y excluye a las mujeres). Deconstruir esta tradición implica deshacer el orden social en torno a la sexualidad, la familia y el género (pues todo ello se construye en relación) y posibilita una reconfiguración queer de la amistad y la comunidad. Y las experiencias disidentes de la normatividad sexual y de género, debido a la necesidad de vivir de forma alternativa, pueden presentar (aunque no necesariamente) una oportunidad para imaginar y crear culturas relacionales diferentes. Por ello, se analizó este tipo de experiencias y la ética de la amistad que se encontró en ellas como resultado de la presente investigación.

Atendiendo al papel que puede desempeñar el género y, en concreto, las formas de vida creadas a partir de un rechazo a la servidumbre que suponía la imposición del matrimonio, se comenzó analizando las “amistades románticas” y de amor entre mujeres con la finalidad de investigar: a) el rol que desempeñó la amistad en las vidas de las mujeres que consiguieron escapar de alguna manera y en menor o mayor grado (y gracias, es importante recordar, a su pertenencia a una clase social alta) de la normatividad de género, b) el vínculo entre el debilitamiento de la institución de las amistades románticas entre mujeres y, por una parte, la reacción contra lo que fueron las primeras manifestaciones del feminismo y, por otra, la patologización de la homosexualidad, y c) las posibilidades imprevisibles que se abren en los márgenes del orden sexual y afectivo.

A partir de la problemática de los vínculos afectivos entre mujeres que, por una forma de vivir no convencional, resultan más difíciles de categorizar (ya sean amistades románticas, amores, compañerismo...manteniendo o no relaciones sexuales), el análisis

se dirigió hacia la cuestión del potencial político de difuminar las categorías “relacionales”, del reconocimiento del erotismo presente en las diferentes relaciones afectivas, de intimidad compartidas, de apoyo mutuo... y, en consecuencia, de la amplitud de esa experiencia que Rich denominó “continuo lesbiano” . El problema de la difuminación de estas experiencias es el borrado de la sexualidad lesbiana, por lo que el potencial de los discursos centrados en la amistad entre mujeres se limita a determinadas situaciones donde sea conveniente enfatizar la difuminación de las fronteras que separan las diferentes formas de relacionarse afectivamente (para, por ejemplo, visibilizar la diversidad relacional). En otros momentos, por el contrario, será más apropiado la focalización en visibilizar la sexualidad lesbiana.

Otra de las tesis que se desarrolló en el sexto capítulo fue que en las experiencias sexuales disidentes, debido a la posición histórica que ocupa la sexualidad en el orden social, se encuentra un potencial político de creación de formas de vida alternativas. A partir de la definición que hizo Foucault de la homosexualidad como “mitad deseo, mitad inquietud”, se centró el análisis en el segundo concepto, la condición de no conformidad con la propia existencia, para desarrollar el vínculo histórico de las disidencias sexuales con una ética de la amistad. No se trata de una identidad pre-existente, ni de una reserva de transgresión a la amatonormatividad, sino de una condición de “paria” que supone no tener más remedio que pensarse, cuestionar y decidir sobre su vida. Se defendió, pues, una manera desidealizada de entender la amistad y contraria a la asimilación (sin dejar de reconocer la importancia de reivindicar el derecho a acceder a modos de vida dominantes en la sociedad) que incorpore una mirada siempre crítica y en cuestionamiento (una ética de la disconformidad), teniendo bien presente los riesgos de reproducir desde posiciones no asimilacionistas de la amistad una homosociabilidad masculina basada en el rechazo a lo femenino.

El objetivo del capítulo sexto era analizar las experiencias y estrategias que, desde la disidencia de género y sexo-afectiva (y los activismos y formas de vida “post-identitarios” vinculados a esta) y a partir de una ética de la disconformidad, ofrecen una alternativa a la amatonormatividad.

En el capítulo séptimo, titulado “Contra el pensamiento monógamo. Discursos en torno a la sexualidad y la intimidad centrados en la amistad”, el análisis se centró en el

papel de la amistad en los discursos de las no-monogamias críticas, con especial atención a las experiencias poliamorosas.

Tomando en consideración las prácticas y los discursos no-monógamos críticos, se encontró en estos rasgos en común con los discursos feministas y queer en torno a la amistad: como en los discursos poliamorosos se da cierta ambigüedad para diferenciar entre el amor y la amistad y entre el carácter sexual y no sexual de las relaciones (ya que se promueve la redistribución de los afectos, cuidados...etc., de manera que no tendrían, en principio, prioridad los vínculos románticos sobre los no románticos), la amistad, al igual que en los discursos gay, lesbianos, bisexuales y queer, es central. En los discursos analizados se hace de la sexualidad un elemento transformador, pero las relaciones que se desarrollan a partir de esas alianzas, acuerdos y compromisos no necesariamente están vinculadas a lo sexual. El elemento que hace de anclaje de estas experiencias es, finalmente, una forma de vida.

Entendiendo la monogamia no como una mera práctica, sino como una forma de pensamiento y un sistema de control de los afectos marcado por el neoliberalismo (Vasallo, 2018), los discursos no-monógamos analizados aportan no solo una alternativa al orden sexual y amoroso que promueve la jerarquización de las relaciones, sino también al individualismo, poniendo especial énfasis en la necesidad de construir en colectivo, y ofrecen, además, una visión más compleja del concepto “familias elegidas” que el que puede encontrarse en representaciones más normativas de parejas monógamas de gays y lesbianas. La finalidad de este capítulo era, por una parte, mostrar que no solo las experiencias disidentes respecto a la normatividad sexual y de género, sino también aquellas respecto a la normatividad relacional (amatonormatividad) ofrecen la oportunidad de pensar e imaginar otras maneras de construir relaciones y, por otra parte, ampliar el concepto de amistad de los discursos feministas y queer analizados desde una mirada que muestre de forma clara cómo una cultura relacional más inclusiva y que enriquezca nuestras vidas pasa necesariamente por una crítica al individualismo exacerbado del presente. Y es esta última cuestión la que se trató con mayor profundidad en el siguiente capítulo: cómo pensar en culturas relacionales diferentes en ese contexto que propicia vínculos frágiles.

En el octavo capítulo, titulado “Ante la fragilidad de los vínculos afectivos. Parentescos queer, redes de amistades y apoyo mutuo”, se estudió, pues, la forma en la

que el individualismo generalizado y la precariedad condiciona los proyectos vitales y dificulta la creación colectiva. El objetivo era: a) comprender cómo la mercantilización y precarización de nuestras vidas afecta en las relaciones afectivas (ya que la invasión neoliberal se ha extendido más allá del ámbito laboral hacia las parcelas de la vida que antes quedaban al margen), también en aquellas que se construyen con la intención de vivir de un modo más colectivo (como en el caso de las experiencias y discursos poliamorosos analizados); b) cuestionar la crítica que presenta al poliamor como la expresión neoliberal en la esfera amorosa (no son relaciones que necesariamente asuman lógicas mercantilistas, no más que el modelo de la pareja monógama) y c) examinar la situación por la cual se ha producido la pérdida de formas sólidas de organización social que, puesto que imponían una homogeneización y centralización de la vida, no solo suponen aspectos negativos (la fragmentación puede producir aislamiento), sino también positivos (dejar atrás formas autoritarias y excluyentes y aprovechar esa fragmentación para la proliferación y profundización de redes de amistades y proyectos colectivos que ayuden a prevenir y contrarrestar reacciones conservadoras que las crisis sociales pueden generar —peligro real, como muestra el auge de la extrema derecha—).

La presente tesis doctoral se sitúa entre las investigaciones interesadas por los discursos de la amistad en el ámbito de los estudios queer (en los cuales el tema de la amistad ha cobrado especial relevancia desde hace unos años), compartiendo con algunos de estos trabajos varias de sus premisas respecto a las oportunidades que puede presentar la condición disidente en el régimen sexual para construir una ética de la disconformidad y de la amistad, pero incorpora, en primer lugar, una perspectiva de género para investigar la especificidad de la experiencia de las mujeres y las lesbianas (en el sentido en el que Wittig separa ambas categorías), lo que conduce a textos de teóricas y activistas que décadas atrás reflexionaron sobre ello, con la diferencia aquí de abordar el problema desde una mirada queer que añade el valor de unas políticas dirigidas a construir proyectos y alianzas, no desde una identidad, sino desde una forma de vida basada en la no adecuación con la norma y en el deseo de la creación al margen de las formas institucionalizadas. En segundo lugar, se examina las experiencias no-monógamas y, especialmente, las poliamorosas que desde los activismos críticos de las diversidades relacionales presentan discursos centrados en la amistad, dando como resultado lugares comunes entre determinadas experiencias que se sitúan en los márgenes de la

normatividad relacional (amatonormatividad), sexual y de género. El presente trabajo se encuentra, además, dentro del ámbito de los estudios de parentesco¹²⁷, entre las propuestas que defienden la necesidad de ampliar los marcos de inteligibilidad, de manera que se pueda alcanzar formas de organización social más inclusivas y fomentar la creación de alianzas imprevisibles cuya mera existencia desafía la consolidación de límites (los cuales siempre se construyen dejando realidades fuera).

En relación con los temas tratados, el presente trabajo abre diversas líneas de investigación para una labor futura:

A) Al analizar las premisas de la teoría psicoanalítica clásica para cuestionar la tesis de la necesidad del guión edípico, no se abordó, entre ellas, el problema de la inevitabilidad de la dialéctica del control (si es posible o no la relación de reconocimiento mutuo entre dos sujetos sin que medie dominación alguna), ya que esta cuestión constituye de por sí un campo de investigación diferente al aquí planteado, pero no por ello de gran interés.

B) El problema de la fragilidad de los vínculos y la caída de formas sólidas de organización de la vida abre un ámbito de investigación respecto a los cambios que a nivel psíquico y cultural se han producido, en relación a la manera en que Narciso y Edipo rivalizan como metáfora de nuestro tiempo y hasta qué punto puede considerarse que el primero haya superado o no al segundo.

C) Respecto a las condiciones de precariedad que el modelo neoliberal impone en la forma en la que se construyen las relaciones personales, hay un campo de estudio por abordar respecto al papel específico que desempeña el mercado de la vivienda (especialmente en el caso del Estado español) en las expectativas de construir proyectos colectivos y relaciones no convencionales. Las condiciones materiales que genera la mercantilización de la vivienda y la imposibilidad de pagar el alquiler en grandes ciudades para gran parte de la juventud tienen como consecuencia una mayor dependencia a la estructura

¹²⁷ Entendido como modo de generar estructura social y política a partir de la manipulación de alianzas y descendencia, pero también en un sentido general como relaciones de intimidad compartida, ya que se parte de la premisa de que un cambio profundo de la forma de vivir los vínculos afectivos puede propiciar transformaciones más profundas —en el primer sentido del término—, dando lugar a cambios sociales a nivel estructural.

familiar, con los efectos disciplinadores que eso tiene sobre sus vidas y la “refamiliarización” y conservadurismo que a nivel social eso supone (Alabao, 2021).

D) Otra de las líneas de investigación que seguirían al presente trabajo se encaminaría al estudio de parentescos no-sanguíneos, decoloniales, feministas y queer que aborden la crisis ecológica y el papel de la reproducción. Este problema comprende un amplio campo de estudio sobre la huella que la superpoblación deja en el planeta y el papel que desempeña el modelo tradicional de reproducción y parentesco.

La investigación aquí realizada en torno al problema del parentesco y las formas de vida en común no sigue, tal y como se ha defendido, un modelo pre-establecido. La ética de la disconformidad que se ha planteado obliga a la revisión continua y la aceptación de sustentarse sobre fundamentos contingentes y temporales, de manera que todas las investigaciones futuras, desde este planteamiento teórico y ético, partirían igualmente de una desconfianza a las soluciones que llamen a la “universalización”.

BIBLIOGRAFÍA

Ahmed, Aziza (2011). Feminism, power, and sex work in the context of HIV/AIDS: Consequences for women's health. *Harv. JL & Gender*, 34, 225.

Alabao, Nuria (25 de abril de 2021). Financiarización, mercado de la vivienda y el retorno a la familia (I). *Contexto y acción*. Disponible en <https://ctxt.es/es/20210401/Firmas/35747/>

_____ (3 de mayo de 2021). Financiarización, mercado de la vivienda y el retorno a la familia (II). *Contexto y acción*. Disponible en <https://ctxt.es/es/20210501/Firmas/35918/vivienda-familia-renta-desigualdad-nuria-alabao.htm>

Amigos Leache, Patricia y Pujal i Llombart, Margot (2006). Ariadna danza: lecturas feministas de Michel Foucault. *Athenea Digital*, 9, 100-130.

Antón-Mellón, Joan y Hernández-Carr, Aitor (2016). El crecimiento electoral de la derecha radical populista en Europa: parámetros ideológicos y motivaciones sociales. *Política y Sociedad*, 53(1), 17-28.

Araiza Díaz, Verónica (2020). El pensamiento crítico de Donna Haraway: complejidad, ecofeminismo y cosmopolítica. *Península*, 15(2), 147-164.

Asamblea General de la ONU (1948) *Declaración Universal de Derechos Humanos*. Disponible en <https://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>

Asamblea Transmaricabollo de Sol (1 de noviembre de 2016) *Jornadas Bolleras*. Disponible en <https://3peces3.wordpress.com/2016/11/01/sab-511-19-h-jornadas-bolleras/>

Audi, Robert (2004). *Diccionario Akal de Filosofía*. Madrid: Akal.

Ayuso, Miguel (2015) Anarquía relacional: la revolución que cambiará el amor para siempre. En Sandra Cendal, *(h)amor 1* (pp.126-136). Madrid: Editorial Continta me tienes, Madrid.

Barthes, Roland (2011). *El discurso amoroso*. Madrid: Paidós.

Basaure, Mauro (2007). El psicoanálisis como saber-poder. Sobre el funcionalismo de Foucault y su crítica al Complejo de Edipo. *Signos filosóficos*, 9(18), 41-80.

Bauman, Zygmunt (2003). *Modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica

_____ (2015). *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.

Bauman, Zygmunt, en de Querol, Ricardo (9 de enero de 2016). Zygmunt Bauman: “Las redes sociales son una trampa”. *El país*. Disponible en https://elpais.com/cultura/2015/12/30/babelia/1451504427_675885.html

Bauman, Zygmunt en Suárez, Gonzalo (28 de enero de 2018) Bauman: “Internet es un mundo de ciberacoso y difamación”. *El mundo*. Disponible en <https://www.elmundo.es/papel/lideres/2018/01/28/5a6a113fca4741dd3f8b45ec.html>

Benhabib, Seyla (2006). *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz.

Benjamin, Jessica (1996). *Los lazos del amor. Psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación*. Buenos Aires: Paidós.

Berenjena (23 de octubre de 2019) ¿Dónde están las bolleras?. *Pikara*. Disponible en

<https://www.pikaramagazine.com/2019/10/donde-estan-las-bolleras/>

Berk, Laura (2009). *Desarrollo del niño y el adolescente*. Madrid: Pearson-Prentice Hall.

Bosch, Esperanza; Ferrer, Victoria; Navarro, Capilla; Ramis Palmer, M.Carmen y García-Buades, Esther (2008). El concepto de amor en España. *Psicothema*, 20(4), 589-595.

Boyer, Amalia (2012). Biopolítica y filosofía feminista. *Revista de Estudios Sociales*, 43, 131-138.

Braidotti, Rossi (2004). *Feminismo, diferencias sexual y subjetividad nómada*. Barcelona: Gedisa.

Brake, Elizabeth (2012). *Minimizing Marriage. Marriage, Morality, and the Law*. Nueva York, Oxford University Press.

Bronski, Michael (2011). *A queer history of the United States*. Boston: Beacon Press.

Butler, Judith (1990). Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault. En Benhabib, S., Cornell, D. y i Investigació, I. V. D. E. (Eds.) *Teoría feminista y teoría crítica: ensayos sobre la política de género en las sociedades del capitalismo tardío*. (pp. 193-211) Valencia: Alfons el Magnànim, Institució Valenciana d'Estudis i Investigació.

_____ (1993). Imitation and Gender Insubordination. En Henry Abelove, Michèle Aina Barale y David M. Halperin (Ed), *The Lesbian and gay studies reader*. Nueva York: Routledge.

_____ (2001a). *El grito de Antígona*. Barcelona: El Roure.

_____ (2001b). Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del

posmodernismo. *La ventana*, 13.

_____ (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.

_____ (2007). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*.
Barcelona: Paidós.

_____ (2011). *Mecanismos psíquicos del poder*. Madrid. Ediciones Cátedra

_____ (2017) *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós.

Butler, Judith; Conejo, Victor; Quejido, Oscar y Velasco, Ana (2018). ¿Filosofía o activismo? Entrevista a Judith Butler. *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, 4, 118-124.

Burgos, Elvira (2003) El pensamiento de Monique Wittig y su presencia en la teoría de Judith Butler. *Thémata*, 31, pp 15-31.

_____ (2005). Conflicto de paradigmas: “género” y “diferencia sexual”. *Thémata*, 35, 713-720.

_____ (2008) *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*. Madrid: Antonio Machado Libros.

Campo, Lorena (2008). *Diccionario básico de Antropología*. Quito: Abya-yala.

Canaza-Choque, Franklin A. (2018). La sociedad 2.0 y el espejismo de las redes sociales en la modernidad líquida. *In Crescendo*, 9 (2), 221-247.

Caporale Bizzini, Silvia (1995). Foucault y el feminismo: ¿un encuentro imposible? *Anales de Filología Francesa*, 7, 5-18.

Carmona Zabala, Juan (30 de diciembre de 2017). El poliamor no es neoliberalismo. *eldiario.es*. Disponible en https://www.eldiario.es/opinion/tribuna-abierta/poliamor-neoliberalismo_129_2976959.html

Castro, Edgardo (2004) El vocabulario de Michel Foucault. Buenos Aires: Prometeo.

Castro Martín, Teresa (2003). Matrimonios de hecho, de derecho y en eterno aplazamiento: la nupcialidad española al inicio del siglo XXI. *Sistema*, 87-112.

Chiappini Castilhos, Clarisse (2009) Relaciones abiertas. De lo personal a lo político: revolución cotidiana y libertaria. En Norma Mogrovejo, marian pessah, Yuderkys Espinosa Miñoso y Gabriela Robledo, *Desobedientes. Experiencias y reflexiones sobre poliamor, relaciones abiertas y sexo casual entre lesbianas latinoamericanas*, (pp.53-61). Buenos Aires, En la frontera.

_____ (2016). Tejer nuestra libertad destruyendo el tejido patriarcal. *Contra-amor, poliamor, relaciones abiertas y sexo casual. Reflexiones de lesbianas del Abya Yala*, (pp.7-13). Bilbao, DDT Liburuak.

COGAM (2016). Benítez, E. (Coord.). *LGBT-fobia en las aulas 2015. ¿Educamos en la diversidad afectivo-sexual?* Madrid: Grupo de Educación de COGAM.

Comas, Dolors (1995). *Trabajo, género, cultura. La construcción de desigualdades entre hombres y mujeres*. Barcelona: Icaria

Comité Invisible (2017). *Ahora*. Logroño: Pepitas.

Cvetkovich, Ann (2018). *Un Archivo de sentimientos: trauma, sexualidad y culturas públicas lesbianas*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Davis, Angela (2005). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal.

- Derrida, Jacques (1998). *Políticas de la amistad: seguido de El oído de Heidegger*. Madrid: Trotta.
- De Beauvoir, Simone (1987). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- De Lauretis, Teresa (1990). Eccentric Subjects. *Feminist Studies*, 16(1) ,115-150.
- De Rougemont, Denis (2006). *El amor y Occidente*. Barcelona: Kairós.
- Deleuze, Guilles y Guattari, Félix (1998). *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- Easton, Dossie y Hardy, Janet (2013). *Ética promiscua*. Barcelona: Melusina.
- Echols, Alice (1989) *Daring to be bad. Radical Feminism in America (1967-1975)*. Minneapolis; Londres: University of Minnesota Press.
- Engels, Friedrich (2013). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Madrid: Alianza Editorial.
- Equihua Zamora, Miguel; Hernández Huerta, Arturo; Pérez Maqueo, Octavio; Benitez Badillo, Griselda y Ibáñez Bernal, Sergio (2016). Cambio global: el Antropoceno. *CIENCIA ergo-sum, Revista Científica Multidisciplinaria de Prospectiva*, 23(1), 67-75.
- Eribon, Didier (2001) *Reflexiones sobre la cuestión gay*. Barcelona, Editorial Anagrama.
- “España está en el top 10 de usuarios de WhatsApp” (16 de septiembre de 2019) ABC. Disponible en https://www.abc.es/tecnologia/moviles/aplicaciones/abci-espana-esta-10-usuarios-whatsapp-201909161227_noticia.html

Esteban, Mari Luz (2007). Algunas ideas para una antropología del amor. *Ankulegi. Revista de Antropología Social*, 11, 71-85.

_____ (2008). El amor romántico dentro y fuera de Occidente: determinismos, paradojas y visiones alternativas. En: Liliana Suárez Navaz, Emma Martín Díaz, Rosalva Aída Hernández Castillo (coord.) *Feminismos en la antropología: nuevas propuestas críticas* (pp.157-172). San Sebastián: Ankulegi. Antropologia Elkartea.

_____ (2011). *Crítica del pensamiento amoroso*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

_____ (2015). Relaciones amorosas y comunidades de apoyo mutuo. En Sandra Cendal (Ed.) *(h)amor 2* (pp.29-54). Madrid: Continta me tienes.

Esteban, Mari Luz; Medina, Rosa y Távora, Ana (2005). ¿Por qué analizar el amor? Nuevas posibilidades para el estudio de las desigualdades de género. Comunicación presentada dentro del Simposio “Cambios culturales y desigualdades de género en el marco local-global actual”, X Congreso de Antropología de la F.A.A.E.E., en Sevilla los días 19 al 22 de septiembre de 2005. Disponible en <https://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/22464/por%20qu%C3%A9%20analizar%20el%20amor.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Esteban, Mari Luz y Távora, Ana (2008). El amor romántico y la subordinación social de las mujeres: revisiones y propuestas. *Anuario de Psicología*, 39(1), 59-73.

Esteban, Mari Luz y Otxoa, Isabel (2010). El debate feminista en torno al concepto de cuidados. *Boletín ECOS*, 10.

Etxebarria, Lucía (2016). *Más peligrosos es no amar. Poliamor y otras muchas formas de*

relación sexual y amorosa en el siglo XXI. Barcelona: Aguilar.

Faderman, Lillian (1985). *Surpassing The Love Of Men. Romantic Friendship and Love between Women from the Renaissance to the Present*. London: The Women's Press.

Fernández, Josefina (2000). Foucault: ¿ Marido o Amante? Algunas tensiones entre Foucault y el feminismo. *Estudios Feministas*, 127-147.

Fernández-Savater, Amador (5 de enero 2018) Habitar el presente: una lectura de "Ahora", del Comité Invisible. *eldiario.es*. Disponible en https://www.eldiario.es/interferencias/habitar-plenamente-comite-invisible_132_2967247.html

Ferrater Mora, José (1983). *Diccionario de Filosofía de Bolsillo*. Madrid: Alianza Editorial.

Fioretti, Lorena (2013) De la amistad —aunque la amistad no existe (algunas notas). *La madeja*, 4. Oviedo: Cambalache.

Foucault, Michel (1985). *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta.

_____ (1999). Espacios diferentes. En *Obras esenciales, vol.III*, (pp.431-441). Barcelona: Paidós.

_____ (2005). *La hermenéutica del sujeto*. Curso del Collège de France (1982). Madrid: Ediciones Akal.

_____ (2009a). *Las palabras y las cosas*. Madrid, Siglo XXI.

_____ (2009b). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.

_____ (2009c). *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*. Madrid: Siglo XXI.

_____ (2009d). *Historia de la sexualidad. El cuidado de sí*. Madrid: Siglo XXI.

_____ (2013). Acerca de la genealogía de la ética. En *La inquietud por la verdad*. Buenos Aires, Siglo XXI.

_____ (2015a). De la amistad como forma de vida. En *¿Qué hacen los hombres juntos?* (pp.9-17). Madrid: Ediciones Cinca.

_____ (2015b). Sexo, poder y gobierno de la identidad. En: *¿Qué hacen los hombres juntos?* (pp.83-100). Madrid: Ediciones Cinca.

_____ (2015c). Entrevista con Michel Foucault. En: *¿Qué hacen los hombres juntos?* (pp.19-33). Madrid: Ediciones Cinca.

_____ (2015d). Opción sexual y actos sexuales. En: *¿Qué hacen los hombres juntos?* (pp.53-75). Madrid: Ediciones Cinca.

_____ (2015e). El triunfo social del placer sexual. En: *¿Qué hacen los hombres juntos?* (pp.35-45). Madrid: Ediciones Cinca.

_____ (2019). *Historia de la sexualidad. Las confesiones de la carne*. Madrid: Siglo XXI.

Fraser, Nancy (1997). *Justice interruptus: critical reflections on the "postsocialist" condition*. Londres: Routledge.

Freud, Sigmund (1955). *Gesammelte Werke*. Imago, London. 18 Bd.

_____ Einige Psychische Folgen des Anatomischen Geschlechtunterschieds
(1955 1925]) Bd. XIV.

Freud, Sigmund (1992). *Obras Completas*. Amorrortu, Argentina. 24 T.

_____ La interpretación de los sueños (1992 [1900]) T. IV.

_____ Tres ensayos para una teoría sexual (1992 [1905]) T. VII.

_____ La novela familiar de los neuróticos (1992 [1909]) T. IX.

_____ Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia
(Dementia paranoides) descrito autobiográficamente (1992 [1911]) T.XII.

_____ Conferencias de introducción al psicoanálisis (1992 [1916-17])
T. XVI

_____ Psicología de las masas y análisis del yo (1992 [1921]) T. XVIII.

_____ Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual
anatómica (1992 [1925]) T.XIX.

_____ El malestar en la cultura (1992 [1930]) T.XXI.

_____ Sobre la sexualidad femenina (1992 [1931]) T.XXI.

Freud, Sigmund (2007). *Obras completas*. Biblioteca nueva, Madrid. 3 T.

_____ Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual
anatómica (2007 [1925]) T.III.

Fuss, Diana (1989). *Essentially speaking: Feminism, nature and difference*. London:
Routledge.

Goffman, Erving (1977). The Arrangement between the Sexes. *Theory and Society*, 4(3), 301-331.

Goody, Jack (2009). *La evolución de la familia y el matrimonio*. Valencia: Universitat de València.

Gros, Frédéric (2007). *Michel Foucault*. Buenos Aires: Amorrortu.

Guerra Palmero, María José (1997) ¿«Subvertir» o «situar» la identidad? Sopesando las estrategias feministas de Judith Butler y Seyla Benhabib. *Daimon. Revista de filosofía*, 14, 143-154.

Guibert, Hervé (1991). *Al amigo que no me salvó la vida*. Barcelona: Tusquets.

Halperin, David (2007). *San Foucault. Para una hagiografía gay*. Buenos Aires: El cuenco de plata.

Han, Byung-Chul (2015). *La agonía del Eros*. Barcelona: Herder.

Haraway, Donna (2016a) *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham y Londres: Duke University Press.

_____ (2016b). Antropoceno, Capitaloceno, Plantacionoceno, Chthuluceno: generando relaciones de parentesco. *Revista latinoamericana de estudios críticos animales*, 1, 15-26.

_____ (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Consonni.

- Heddles, Claire (1 de diciembre de 2017). What Happened to the Lesbian Bar?. *The Advocate*. Disponible en <https://www.advocate.com/commentary/2017/12/01/what-happened-lesbian-bar>
- Hegel, G.W.Friedrich (2010). Fenomenología del espíritu. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hernando, Almudena (2015). ¿Por qué la arqueología oculta la importancia de la comunidad?. *Trabajos de prehistoria*, 72(1), 22-40.
- Herrera, Coral (4 de septiembre de 2014). Sin tiempo para el amor: el capitalismo romántico. *Píkara*. Disponible en <http://www.pikaramagazine.com/2014/09/sin-tiempo-para-el-amor-el-capitalismo-romantico/>
- Herrera Harfuch, María Fernanda; Pacheco Murguía, María Paula; Palomar Lever, Joaquina y Zavala Andrade, Daniela (2010). La adicción a Facebook relacionada con la baja autoestima, la depresión y la falta de habilidades sociales. *Psicología iberoamericana*, 18(1), 6-18.
- Hill, Logan (1 de noviembre de 2013) A Prankster and His Films Mature. *The New York Times*. Disponible en <https://www.nytimes.com/2013/11/03/movies/spike-jonze-discusses-evolution-of-her.html>
- Hobbes, Thomas (2006). *Leviatán*. Madrid: Alianza.
- Hocquenghem, Guy (2009). *El deseo homosexual*. España: Melusina.
- Hubbard, Jim y Schulman, Sarah (Productores/as) y Hubbard, Jim (director) (2012). *United in Anger. A History of ACT UP* [cinta cinematográfica]. EEUU: United in Anger, Inc.
- Illouz, Eva (2012). *¿Por qué duele el amor?*. Buenos Aires, Katz.

_____ (2014). *Erostismo de autoayuda*. Buenos Aires: Katz.

Irigaray, Luce (2007). *Espéculo de la otra mujer*. Madrid: Akal.

Jarvie, Catherine (9 de marzo de 2002). Short and Sweet. *The Guardian*. Disponible en <https://www.theguardian.com/theguardian/2002/mar/09/weekend7.weekend2>

Jónasdóttir, Anna G. (1993). *El poder del amor ¿Le importa el sexo a la Democracia?*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Kirby, Vicki (2011). *Judith Butler: pensamiento en acción*. Barcelona: Bellaterra

Klesse, Christian (2006). Polyamory and its 'Others': Contesting the Terms of Non-Monogamy. *Sexualities*, 9(5), 565–583.

Lacan, Jacques (1997). *Seminario 7: La Ética del Psicoanálisis, 1959-1960*. Argentina: Paidós.

Lamas, Marta (1999). Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género. *Papeles de Población*, 5(21), 147-178.

_____ (2016). Feminismo y prostitución: la persistencia de una amarga disputa. *Debate Feminista* (51), 18-35.

Laplanche, Jean y Pontalis, Jean-Baptiste (1971). *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona: Labor.

Lee, John Alan (1973). *The colors of love: An exploration of the ways of loving*. Toronto: New Press.

- Lévi-Strauss, Claude (2012). *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós.
- Leviton, Nora (2003) Mujeres y deseo de poder: un conflicto inevitable. En A. Hernando Gonzalo (Coord.), *¿Desean las mujeres el poder? Cinco reflexiones en torno a un deseo conflictivo*, (pp.171-224). Madrid: Minerva Ediciones.
- Livingston, Jennie y Barry Swimmer (Productores/as) Livingston, Jennie (Directora)(1990) *Paris is Burning* [cinta cinematográfica]. Estados Unidos: Miramax, Off White Productions Inc, Prestige.
- López Mondéjar, Lola (6 de septiembre de 2020) El poliamor puede suponer una protección ante el miedo al abandono. *Contexto y Acción*. Disponible en <https://ctxt.es/es/20200901/Culturas/33345/Esther-Penas-entrevista-Lola-Lopez-mondejar-identidad-capitalismo-felicidad-ansiedad-sexualidad--poliamor.htm>
- Lorde, Audre (2007). The Uses of the Erotic: The Erotic as Power. En *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Nueva York: Crossing Press.
- Love, Heather (2007). *Feeling Backward. Loss and the Politics of Queer History*. Londres: Harvard University Press.
- Martínez García, José Saturnino (28 de diciembre de 2017). Poliamor: ¿amor libre o neoliberal?. *Eldiario.es*. Disponible en http://www.eldiario.es/zonacritica/Poliamor-amor-libre-neoliberal_6_723087694.html
- Marx, Karl (1970). *Trabajo asalariado y capital*. Barcelona: Editorial Nova Terra.
- Midgley, Mary (2003). *The Myths We Live By*. Nueva York, Routledge Classics.
- Mieli, Mario. (1979) *Elementos de crítica homosexual*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Millet, Kate (1984). Kate Millet:" El amor ha sido el opio de las mujeres. Entrevista con la feminista autora del libro 'La política del sexo'. *EL PAÍS*. Nueva York, 21.

_____ (2017). *Política Sexual*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Neri Arriaga, Diana Marina (2009). Poliamor. En Norma Mogrovejo, marian pessah, Yuderkys Espinosa Miñoso y Gabriela Robledo, *Desobedientes. Experiencias y reflexiones sobre poliamor, relaciones abiertas y sexo casual entre lesbianas latinoamericanas*, (pp.13-16). Buenos Aires, En la frontera.

_____ (2016). EL ABC poliamoroso o poliamor/contra-amor para principiantes, pero... ¿Quién no lo es?. En *Contra-amor, poliamor, relaciones abiertas y sexo casual. Reflexiones de lesbianas del Abya Yala*. (pp.81-88). Bilbao: DDT Liburuak.

Nietzsche, Friederich (2005). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.

_____ (2007). Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. En Nietzsche, Friederich y Vaihinger, Hans, *Sobre verdad y mentira*, (pp.15-38). Madrid: Tecnos.

Oliva Portolés, Asunción (2009) *La pregunta por el sujeto en la teoría feminista. El debate filosófico actual*, Madrid: Editorial Complutense.

Osborne, Raquel (1988). Debates actuales en torno a la pornografía y a la prostitución. *Papers: revista de sociología*, (30), 97-107.

Paleo, Natalia y Alonso, Alba (2014) ¿Es sólo una cuestión de austeridad? Crisis económica y políticas de género en España. *Investigaciones feministas* (5). 36-68.

- Pascual Fernández, Alicia (2016). Sobre el mito del amor romántico. Amores cinematográficos y educación. *Dedica. Revista de Educação e Humanidades*, 10, 63-78.
- Perona, Ángeles (2007). El pensamiento feminista. En Garrido, Manuel; Valdés, Luis y Arenas, Luis (Coord.) *El legado filosófico y científico del siglo XX* (pp.633-649). Madrid, España: Ediciones Cátedra.
- Pichardo Galán, José Ignacio (2009). *Entender la diversidad familiar. Relaciones homosexuales y nuevos modelos de familia*. Barcelona, Edicions Bellaterra.
- Posada Kubissa, Luisa (2015). El “género”, Foucault y algunas tensiones feministas. *Estudios de Filosofía*, 52, 29-43.
- Preciado, Beatriz (2003). Multitudes queer. Notas para una política de los anormales. *Revista Multitudes*, 12. Disponible en <https://www.multitudes.net/Multitudes-queer/>
- _____ (2005). Devenir Bollo-lobo o cómo hacerse un cuerpo queer a partir de El pensamiento Heterosexual. En David Córdoba, Javier Sáez y Paco Vidarte (Eds.), *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas* (pp.111-131). Madrid: Egales.
- _____ (2013). *Testo yonqui*. Espasa, Barcelona.
- Prieto Drouillas, Rodrigo (2010) *Vidas queer. La politización de la experiencia tranzmarikabollo de Barcelona* (tesis doctoral). Universidad Autónoma de Barcelona, España.
- Rengifo Streeter, Manuel José (2018). La Pornografía en la obra de Andrea Dworkin: mujer y desconexión moral. *Revista de la Escuela de Estudios Generales, Universidad de Costa Rica*, 8(2), 1-34.

- Rich, Adrienne (1996). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana. *Duoda. Revista d' estudis feminists*, 33, 13-37.
- Riechmann, Jorge (2019). ¿Somos demasiados? Reflexiones sobre la cuestión demográfica. *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, 148, 13-38.
- Roach, Tom (2012). *Friendship as a Way of Life. Foucault, AIDS and the Politics of Shared Estrangement*. Nueva York: State University of New York.
- _____ (2005). Impersonal Friends: Foucault, Guibert and an Ethics of Discomfort. *New Formations: A Journal of Culture/Theory/Politics*. Special Issue: Foucault Talk, 55, 70-88.
- Robledo, Gabriela (2009) Proyecto Amigas en Libreamor. En Norma Mogrovejo, marian pessah, Yuderkys Espinosa Miñoso y Gabriela Robledo, *Desobedientes. Experiencias y reflexiones sobre poliamor, relaciones abiertas y sexo casual entre lesbianas latinoamericanas*, (pp.85-90). Buenos Aires, En la frontera.
- Roca, Jordi (2007) Migrantes por amor. La búsqueda y la formación de parejas transnacionales. *AIBR/Revista de Antropología Iberoamericana*, 2(3), 430-458.
- Rothblum, Esther (1999). Poly-Friendships. En Marcia Munson y Judith P. Stelboum (Eds.), *The Lesbian Polyamory Reader: Open Relationships, Non-Monogamy, and Casual Sex* (pp. 71-84). Nueva York: Haworth Press.
- Rubin, Gayle (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo. *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, 30, 95-145.
- _____ (1984). Thinking Sex. En Carole S. Vance, *Pleasure and Danger. Exploring Female Sexuality*. Londres: Pandora Press.

- _____ (1989). Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. En *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, 113-190. Madrid: Talasa.
- Rubin, Gayle with Judith Butler (1994). Sexual Traffic. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 6(2), 62-99.
- Ruth, Julie; Otnes, Cele y Brunel, Frédéric (1999). Gift Receipt and the Reformulation of Interpersonal Relationships. *Journal of Consumer research*, 25(4), 385-402.
- Sáez, Javier (2004). *Teoría queer y psicoanálisis*. Madrid: Síntesis
- _____ (2005). El contexto sociopolítico de surgimiento de la teoría queer. De la crisis del sida a Foucault. En David Córdoba, Javier Sáez y Paco Vidarte (Eds.) *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Barcelona: Egales.
- _____ (8 de julio de 2008). *El amor es heterosexual*. Disponible en <https://ehgamdok2008.blogspot.com/2008/07/iritzia-javier-sez-el-amor-es.html>
- Sánchez, Álvaro (28 de noviembre de 2019) La Eurocámara declara la emergencia climática. *El País*. Recuperado de https://elpais.com/sociedad/2019/11/28/actualidad/1574934320_885860.html
- Sawicki, Jana (2013). Queer Feminism: Cultivating Ethical Practices of Freedom. *Foucault Studies*, 16, 74-87.
- Schneider, David M. (1984). *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Siegel, Thome S. (1999) Matriarcal Village. En Marcia Munson y Judith P. Stelboum (Eds.), *The Lesbian Polyamory Reader: Open Relationships, Non-Monogamy, and Casual Sex* (pp. 125-135). Nueva York: Haworth Press.

- Sófocles (2017) *Antígona*. En Vara Donado, José (Ed.) *Tragedias completas*. Madrid: Cátedra.
- Stamp, Richard (2009). The torsion of politics and friendship in Derrida, Foucault and Ranciere. *Borderlands*, 8(2), 1-27.
- Sternberg, Robert J. (1986). A Triangular Theory of Love. *Psychological Review*, 93(2), 119-135.
- Stolke, Verena (2014) ¿Qué tiene que ver el parentesco y el género?. *Cadernos de Pesquisa*, 44(151), 176-189.
- Taibo, Carlos (2016). *Colapso. Capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo*. Madrid: Catarata.
- Taormino, Tristan (2015). *Opening Up. Una guía para crear y mantener relaciones abiertas*. Barcelona: Melusina.
- Tarducci, Mónica (2013). Adopción y parentesco desde la antropología feminista. *La ventana*, 37, 106-145.
- Transgender Europe (6 de abril de 2017) Human Rights Victory! European Court of Human Rights ends Forced Sterilisation. Recuperado de https://tgeu.org/echr_end-sterilisation/
- Ubillos, Silvia; Zubieta, Elena y Páez, Darío (2003). Relaciones íntimas: atracción, amor y cultura. En: D. Páez, I. Fernández, S. Ubillos y E. Zubieta (Eds.): *Psicología social, cultura y educación* (pp. 511-535). Madrid: Pearson-Prentice Hall.
- Ubillos, Silvia; Zubieta, Elena; Páez, Darío; Deschamps, Jean-Claude; Ezeiza, A. y Vera, Aldo (2001). Amor, cultura y sexo. *Revista Electrónica de Motivación y Emoción (REME)*, 4(8-9), 197-221.

Universidad del País Vasco (2018). *Uso inclusivo del castellano*. Disponible en <https://www.ehu.es/documents/2007376/12795677/Uso-inclusivo-del-castellano.pdf/7dce2de6-4ad3-7353-dd5c-68312586a3cc>

Vagalume, Miguel (2015). Un traje a medida. En Sandra Cendal (Ed.) *(h)amor 1*, (pp.15-40). Madrid: Continta me tienes.

Vance, Carole S. (1984) *Pleasure and Danger: Toward a Politics of Sexuality*. En Carole S. Vance, *Pleasure and Danger. Exploring Female Sexuality*. Londres: Pandora Press.

Vasallo, Brigitte (2015a). Ruptura de la monogamia: ¿Reforma o revolución? En Sandra Cendal (Ed.) *(h)amor 1*, (pp.9-14). Madrid: Continta me tienes.

_____ (2015b). Romper la monogamia como apuesta política. En Sandra Cendal (Ed.), *(h)amor 2*, (pp.13-28). Madrid, Continta me tienes.

_____ (2018). *Pensamiento monógamo, terror poliamoroso*. Madrid, La Oveja Roja.

Vasallo, Brigitte, en Iborra, Yeray S. (14 de marzo de 2017) El amor líquido nos lleva a un qué-marca-compro. *SomAtents*. Disponible en <http://somatents.com/es/magazine-es/entrevista-con-brigitte-vasallo/>

Vásquez Rocca, Adolfo (2008). Individualismo, modernidad líquida y terrorismo hipermoderno; de Bauman a Sloterdijk. *Konvergencias: Revista de Filosofía y Culturas en Diálogo*, 17, 122-130.

Velasco Lázaro, Ana (2013). El sujeto político y la transformación social en Judith Butler y Seyla Benhabib. *Bajo palabra. Revista de filosofía*, 2(8), 275-282.

- _____ (2018). La diferencia sexual: ¿una ficción necesaria? *Asparkia: Investigación feminista*, 32, 65-73.
- Verdú Delgado, Ana Dolores (2015). El amor como objeto de estudio del feminismo del siglo XXI. *La Aljaba. Segunda época*, 19, 153-167.
- Vidarte, Paco (2007). *Ética marica*. Madrid: Egales.
- Weston, Kath (2003). *Las familias que elegimos: lesbianas, gays y parentesco*. Barcelona: Bellaterra.
- Wojnarowicz, David (2014). *In the Shadow of the American Dream: The Diaries of David Wojnarowicz*. Nueva York: Open Road Media.
- Wilkinson, Eleanor (2010). What's Queer about Non-Monogamy Now?. En Meg Barker y Darren langdrige (Eds.), *Understanding Non-Monogamies*, (pp.243-255). Nueva York, Routledge.
- Wittig, Monique (1992). *The Straight Mind and Other Essays*. Beacon Press, Boston.
- _____ (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Editorial Egales.
- Zafra, Remedios (2012). Vínculos que importan. Apuntes sobre la identidad política en la era de las redes. *Revista Teknokultura*, 9(1), 105-115.
- Zinn, Howard (1999). *A People's History of the United States, 1492-Present*. Nueva York: Harper Collins.

