

Apuntes sobre el amor romántico y la responsabilidad afectiva



Martina Ferloni

FSOC-UBA

ferlonimartina@gmail.com



Lucía Nosseinte

FSOC-UBA

lucia.nosseinte@gmail.com

Resumen

El propósito de este ensayo es pensar la estructura de poder que se articula en la economía (Illouz) o circulación social (Ahmed) del amor; así como también observar la llamada “responsabilidad afectiva” como forma de “reacción” a esa estructura.

La teoría política y social feminista ha identificado en esa economía libidinal una de las más fundamentales fuentes de opresión social basadas en el género. Fue probablemente Carole Pateman quien primero ofreció una genealogía moderna de esa opresión, remontándola a las teorías del contrato social y la noción liberal de consenso. Paradójicamente, para la época en que Pateman ofrece su teoría del contrato sexual, la institución matrimonial se encontraba en jaque, como se ocupó de mostrarlo la socióloga Eva Illouz. Hasta el día de hoy, el matrimonio convive con nuevas formas de filiación sexoafectiva no menos opresivas. Históricamente, el feminismo ha sido pesimista respecto a la posibilidad de pensar formas no opresivas de las relaciones sexoafectivas cisheterosexuales. No obstante, planteamos que la idea de “responsabilidad afectiva”, muy popularizada recientemente en Argentina, se presenta como una vía de reacción de la opresión. A efectos de dar mayor especificidad a esta noción, nos apoyaremos en las obras de Sara Ahmed y Judith Butler.

■ **Palabras clave:** afectos, emoción, amor, contrato, responsabilidad afectiva

Notes on romantic love and affective responsibility

Abstract

The purpose of this essay is to think of the power structure that articulates within the economy (Illouz) or social circulation (Ahmed) of love; and also to observe the so-called “affective responsibility” as a way of “reaction” to that structure.

The political and social feminist theory has identified libidinal economy as one of the most fundamental sources of social oppression based on gender. It was probably Carole Pateman who first offered a modern genealogy of that oppression, going back to social contract theories and the liberal notion of consent. Paradoxically, by the time in which Pateman offered her sexual contract theory, the marriage institution was on crisis, as it would be demonstrated by the sociologist Eva Illouz. Nowadays, marriage coexists with new forms of sexoaffective filiation that are not less oppressive. Historically feminism has been pessimistic regarding the possibility of thinking non oppressive ways of affective, cisheterosexual relations. Nonetheless, we argue that the idea of “affective responsibility”, which has recently been very popular in Argentina, is presented as a way of reaction to oppression. To the extent of giving more specificity to this notion, we will lean on Sara Ahmed and Judith Butler's work.

■ Keywords: affects, emotion, love, contract, affective responsibility

Un libro sobre feminismo revolucionario que no tratara sobre amor sería un fracaso político. Porque el amor, quizás más aún que la procreación, es uno de los fundamentos de la opresión femenina. Esta afirmación tiene implicaciones temibles: *¿queremos librarnos del amor?*

Shulamith Firestone, *El amor* (1972, énfasis nuestro)

Introducción

Hace décadas que las teorías y las prácticas feministas vienen pensando el amor romántico. Ya en 1949, Simone de Beauvoir escribía —en su obra fundamental para el feminismo, *El segundo sexo*— que el amor no significa lo mismo para varones y mujeres. Por su condición de sujetos soberanos, el amor para ellos es un valor más, mientras que para las mujeres “es una dimisión total en beneficio de un amo” (Beauvoir, [1949] 2016: 636). Son los varones quienes proclaman que el amor es la realización suprema de la mujer y, así, retienen su soberanía.

Años más tarde, en *Política sexual*, Kate Millett (1995) plantea que el amor romántico y la galantería son recursos para oscurecer la claridad de la dominación patriarcal, recursos que permiten encubrir la posición real femenina de subordinación mediante un aura de “privilegios”. Además, la autora afirma: “El concepto de amor romántico es un instrumento de manipulación emocional que el macho puede explotar libremente, ya que el amor es la única condición bajo la que se autoriza (ideológicamente) la actividad sexual de la hembra” (p. 90).

En una tonalidad aún más radical, Shulamith Firestone (1972) —a quien citamos al comienzo del texto— llega a afirmar que el amor es la fuente de poder masculino que provoca la opresión femenina. Explica que la cultura masculina fue construida a expensas del amor de las mujeres y, por lo tanto, resulta parasitaria. Se alimenta de la fuerza emocional de las mujeres sin reciprocidad.

Si bien podríamos calificar de clásicas —en lo que respecta a la teoría feminista— a estas reflexiones sobre los vínculos sexoafectivos, no han perdido vigencia en lo absoluto. El presente trabajo busca estabilizar la definición del amor como fundamento de un tipo de opresión sexogenérica. A estos fines, revisaremos tres obras que con gran contundencia se han ocupado de desentrañar los mecanismos inherentes de la economía libidinal desde la Modernidad en adelante: las disquisiciones de Carole Pateman sobre el contrato sexual, las de Eva Illouz sobre el amor en las sociedades de consumo y las de Ahmed sobre el binomio placer-amor. Estas obras parten de las mencionadas intuiciones feministas clásicas y se prorrogan en teorías de suma actualidad.

Hecha esta revista de las teorías sociales y políticas del amor, nos detendremos en la noción de “responsabilidad afectiva”, que surgió con fuerza en el debate regional contemporáneo y que ofrece —según lo comprendemos— un campo sumamente fértil para observar modos de reacción a las estructuras sexoafectivas opresivas. Muchas de las situaciones que forman parte de la realidad sexoafectiva del siglo XXI empezaron a ser cuestionadas y son cada vez más las mujeres y disidencias (y cada vez más lxs¹ jóvenes) quienes problematizan estos vínculos. Discusiones sobre la monogamia, el poliamor y otras formas de nombrar a la pareja —o a los vínculos sexoafectivos de más de dos personas— están a la orden del día. Particularmente en Argentina, en los últimos años, podemos dar cuenta de una prolífica discusión sobre la “responsabilidad afectiva” que promueve la flexibilización de las conceptualizaciones feministas más rígidas acerca de la univocidad del poder patriarcal.

Durante los últimos años, muchas intelectuales feministas argentinas publicaron notas periodísticas en torno a este concepto, algunas de las cuales generaron bastante revuelo. La entrevista que dio la psicoanalista Alexandra Kohan a *Panamá Revista* fue de particular resonancia. En la nota, intitulada “Acostarse con un boludo no es violencia”, Kohan (Escobar, 2019) explica que no es partidaria de la “responsabilidad afectiva”, muy en boga, en la medida en que es una práctica inasequible. Las feministas reclaman responsabilidad afectiva a los varones pero, agrega, “uno no es responsable de sus afectos”. Para Alexandra, las ilusiones que lxs sujetxs se hacen al enamorarse no implican responsabilidad de la otra parte. Concluye que no se puede hablar de contratos *afectivos* dado que las personas no tienen plena decisión sobre su voluntad en lo que respecta a los sentimientos. Débora Tajer, también psicoanalista, publicó días después otra nota periodística —en este caso, en *LATFEM*— que podemos leer en forma de respuesta (implícita). Allí sostiene que se puede pensar una especie de responsabilidad *post factum* aunque se trate de lo afectivo: “Podes no haberte dado cuenta [de un acto que resultó nocivo] o no haber tenido intención. El tema es qué hacés cuando te das cuenta” (Tajer, 2019). Complejizando el debate, añade que si bien los seres humanos somos sujetos de conflicto e inconsciente, también podemos ser éticos y es desde ahí que se convoca a la responsabilidad.

Sin embargo, aunque esta discusión parezca muy novedosa, la historia del concepto “responsabilidad afectiva” nos remonta a algunas décadas atrás. La filósofa y periodista Tamara Tenenbaum (2019) cuenta en otra nota periodística la dificultad de narrar una genealogía del término, dado que sus orígenes no son académicos. Según sostiene,

1 A lo largo del trabajo utilizamos la “x” cuando no nos referimos a ningún género en particular. Utilizamos el femenino y masculino según corresponda en cada contexto.

la versión más plausible es que proviene del movimiento poliamoroso que empieza a desarrollarse en la década de 1980, particularmente en los EE. UU. En ese contexto, escritoras con trayectoria en educación sexual, como Dossie Easton y Janet Hardy, comenzaron a pensar algunos lineamientos éticos dentro de la no-monogamia, buscando valores que pudiesen explicar estos vínculos en el marco de una sociedad hetero y mononormada. Quienes mantenían vínculos sexoafectivos por fuera de la regla eran estigmatizadxs, se lxs tildaba de irresponsables, sin principios y descuidadxs. Si bien transcurrieron varias décadas, podemos afirmar que esa lógica de exclusión se sigue replicando hoy en día. Habiendo hecho esta contextualización, no nos interesa aquí especialmente realizar una genealogía del término “responsabilidad afectiva” sino, más específicamente, estabilizar esa noción que bien podría verse enriquecida por las teorías de Ahmed y Butler, como veremos.

Del matrimonio al amor

Si bien el amor romántico es observado por toda la teoría feminista como una de las fuentes más sólidas de la opresión patriarcal, Carole Pateman fue quien primero ofreció la oportunidad para analizar su origen, mediante una genealogía política feminista sin precedentes.

Ya en su prematuro artículo *Women and Consent*, Pateman (1980) sugiere que existe una estafa primigenia contra las mujeres. Se trata nada menos que de la fundacional idea moderna de consentimiento (más tarde Joan Scott dirá que, precisamente, este artilugio “produce” ese sujeto al que llamamos “mujeres”).

Tanto este texto como —más adelante— el libro *Contrato sexual* (Pateman, 1988) plantean un desafío en torno a la traducción del vocablo *consent*, que puede implicar tanto ‘consentimiento’ (en el sentido de acceder a un tipo de vínculo o contrato) como ‘consenso’ (relacionado al contrato social al que acceden los individuos en las democracias liberales). Pateman analiza cómo, desde la teoría del contractualismo clásico, las mujeres siempre fueron vistas como incapaces de brindar consentimiento y, por lo tanto, excluidas de la esfera política y pública de decisiones. Esto entra en contradicción con la presuposición de igualdad y libertad “natural” en la que se sustenta la soberanía. Para los contractualistas, lo que vuelve a los individuos iguales y libres es —precisamente— la capacidad de contratar o la capacidad de razonar, en pocas palabras, la capacidad de intuir que podrían tener una vida mejor a la del estado de barbarie. Como es bien sabido, las mujeres no forman parte del contrato social. El principal motivo de esa exclusión ofrecido por el contractualismo —especialmente por Locke y Rousseau— sostiene que las mujeres son naturalmente inferiores a los varones y por ello deben someterse a su mandato. Paradójicamente —señala Pateman— esa sumisión de las esposas a los maridos está garantizada también por un contrato, el matrimonial, en el que sí se espera consentimiento de las mujeres (Young, 2000; Losiggio, 2020).

Como se observa en el argumento precedente, los contractualistas no encuentran argumentos fuertes para justificar la no-racionalidad de las mujeres: por un lado, se las considera inferiores naturalmente, pero por el otro se espera de ellas consentimiento —es decir, un acto voluntario de la razón— a la hora del contrato matrimonial. Es necesario que ellas sean excluidas de la política por irracionales pero, a la vez, la salud de la sociedad (y su átomo, la familia) depende de que las mujeres acepten de buen grado su natural sumisión. Ahora bien, ¿qué clase de consentimiento puede brindar alguien que no posee igualdad ni libertad reales? Y si las poseyera, “Why should a free and equal female individual enter a contract that *always* places her in subjection

and subordination to a male individual?” [¿Por qué una mujer libre e igual debería ingresar a un contrato que *siempre* la sitúa en un lugar de sujeción y subordinación frente a un varón?] (Pateman, 1980: 153). Pateman denuncia así el carácter ideológico del consentimiento que es nada menos —podemos agregar aquí— que un consentimiento amoroso. Es por amor que la opresión es soportada. En nuestras sociedades, el amor se recrea y se produce todo el tiempo como algo bueno, deseable, incluso vital. Nos ocuparemos de este aspecto cultural del amor en el siguiente apartado.

Del amor al consumo

En su libro *El consumo de la utopía romántica*, la socióloga Eva Illouz (2010) analiza cómo el amor se conecta con la cultura del capitalismo tardío y sus relaciones de clase. Busca comprender los mecanismos mediante los cuales se produce la intersección de las emociones románticas con la cultura, la economía y la organización social del capitalismo avanzado. El amor romántico, plantea la autora, acompañó durante el siglo XX el surgimiento de los mercados masivos de consumo, ofreciendo una utopía colectiva, un ideal, que trasciende y atraviesa todas las divisiones sociales.

Para Illouz, las emociones constituyen una forma comunicativa con sentido social que depende de categorías y escenarios culturales colectivos. En tanto práctica cultural, el amor romántico queda expuesto a la doble influencia de la esfera política y económica. Explica que durante el siglo XX hubo un trastocamiento del ideal del amor, que fue consecuencia de cambios sufridos en ambas esferas. Con la democratización del consumo se produjo una “mercantilización del romance” a través de cuatro códigos culturales: el visual, conformado por publicidades y películas; el narrativo, conformado por novelas y películas; el musical y por último el prescriptivo, conformado por manuales de protocolo, libros de autoayuda, consejos en revistas, etcétera.

Como lo hemos visto en el apartado anterior, el matrimonio era definido en el contractualismo como un consentimiento entre partes iguales, a saber, suponía la libre voluntad de dos personas que se elegían (aunque una de las partes eligiese someterse). Como se observa en la literatura analizada por Illouz, el deseo físico era relevante en un primer momento (el de la elección) pero más importante aún era la sumisión de una de las partes, encargada de la reproducción de la familia. Se pasó, entonces, de una cultura vinculada al ideal de matrimonio, en la cual el deseo físico y el amor romántico no eran considerados fundamentos sólidos para la normatividad productiva de la familia, a un ideal de amor ligado al consumo y basado en un *ethos* hedonista. Los sujetos comenzaron a tender a una progresiva idealización del placer mediante el consumo de prácticas amorosas. Se produjo así una “romantización de los bienes de consumo” a través de la cual se buscaba acceder a la utopía romántica. De forma paradójica, esta dimensión idealizada del amor, profundamente afianzada en lo sagrado, hizo que las experiencias rituales de las sociedades seculares migraran de la religión a otros ámbitos culturales. El rito, en sentido cultural, estaba caracterizado por poseer temas e imágenes que ofrecían el acceso temporal a una utopía social de abundancia, individualismo y autorrealización.

Basándonos en el análisis de la autora podemos problematizar cómo en la actualidad se producen ciertas rupturas y continuidades respecto a ese ideal romántico. Creemos pertinente afirmar que las lógicas del placer todavía rigen nuestra conducta sexoaffectiva. Explica Illouz que “la sexualidad está subordinada a los mismos discursos culturales de la autorrealización, el hedonismo y el autoconocimiento que constituyen el núcleo de nuestra cultura del amor” (Illouz, 2010: 23). Sin embargo, sería erróneo pensar que el ideal de familia tradicional está completamente caduco. De hecho, en

el último tiempo el discurso puritano y conservador de la Iglesia ha avanzado con bastante éxito en Latinoamérica replicando la frase “con mis hijos no te metas”, frente al reclamo feminista por educación sexual. De todas maneras, sí se observa una tendencia a cuestionar y practicar otras formas de vinculación mediante las cuales se generan nuevos —posibles— contratos. La sexualidad y emocionalidad están en tensión con los ritos consumistas (de objetos y de cuerpos como objetos) y también con los ideales racionales y económicos que le son impuestos a lxs sujetxs. Es decir que los viejos ideales, no del todo obsoletos, se encuentran en tensión con prácticas que buscan horizontalizar el deseo.

Retomando nuestra línea de análisis en base a la explicación de Illouz, podríamos decir en un primer momento que el consentimiento es imposible en un contexto en el que las lógicas del amor romántico reproducen el acceso diferenciado al poder-placer (solo lo consiguen y replican los varones, mientras que las mujeres quedan relegadas al sumiso amor).

En un estudio posterior, titulado *Por qué duele el amor*, Eva Illouz (2016) complejiza su análisis sobre esta emoción analizando otra transformación que se sucede en este ámbito, pero desde otra perspectiva: la transformación en la organización social del sufrimiento. En su libro, la autora desarrolla cómo el pesar romántico actual se explica como consecuencia de ciertos órdenes institucionales y no como fracasos individuales producto de debilidades psíquicas. Lo que pretende demostrar, retomando su primer estudio, es que el amor es producido y configurado por relaciones sociales concretas, que circula en un mercado donde los actores compiten en desigualdad de condiciones y que algunas personas tienen mayor capacidad que otras para definir los términos en los que serán amadas (Illouz, 2016: 16).

Si bien es un trabajo extenso que da cuenta de numerosos aspectos de esta transformación, nos interesa concentrarnos en un punto que reviste íntima relación con su libro anterior: la “gran transformación” de las relaciones amorosas. Illouz toma este concepto de la teoría económica de Karl Polanyi para describir cómo “el triunfo del amor romántico” fue en realidad un proceso de escisión entre las decisiones amorosas individuales y su contexto moral y social que permitió el surgimiento de un mercado matrimonial autorregulado. Así, los parámetros de elección de pareja se volvieron de carácter físico-sexual y psicológico-emocional. Esta “gran transformación” del amor está caracterizada entonces por el surgimiento del campo sexual, “en tanto la sexualidad en sí misma desempeña una función cada vez más importante en la competencia entre los actores dentro del mercado matrimonial” (Illouz, 2016: 61). Este campo es el espacio social donde el deseo se convirtió en autónomo, la competencia se generalizó y el atractivo sexual se convirtió en un parámetro de clasificación y jerarquización de las personas.

Recurriendo a novelas literarias, la autora muestra cómo la masculinidad estaba en la premodernidad muy vinculada a mostrar la intensidad de los sentimientos de los varones pues la existencia social masculina dependía del matrimonio: “la masculinidad se definía en términos de la capacidad para sentir y expresar sentimientos fuertes, hacer y cumplir promesas, y comprometerse con otra persona sin dudas ni vacilaciones” (Illouz, 2016: 92). Ahora bien, esto se modificó profundamente en la actualidad, luego de la “gran transformación”, donde encontramos un fenómeno generalizado de “miedo al compromiso” por parte de los varones. Por lo tanto, la autora se pregunta por las condiciones sociales que los varones ponen en acto cuando se resisten al compromiso y considera que este fenómeno se desprende de los modos en los que varones y mujeres evalúan y construyen sus elecciones para ingresar a una relación, es decir, los modos en los que se institucionaliza la libertad.

Pasada esta “gran transformación”, se debilitaron la independencia, la autoridad familiar y la solidaridad entre varones como señales de estatus masculino y, al surgir el atractivo sexual y la sexualidad como atributos de la identidad de género (y aquello que dentro de esa identidad cobra la forma de estatus), la sexualidad se transforma en una de las marcas más significativas de la masculinidad. Esta fusión entre estatus masculino y sexualidad se da, para la autora, debido a que previamente la sexualidad masculina se relacionaba al estatus socioeconómico de los varones poderosos y, aunque esta conexión se debilitó, el vínculo entre sexualidad y poder se mantuvo. Si el acceso a las mujeres es restringido, la sexualidad acumulativa quiere decir para los varones el triunfo sobre sus pares. El desapego en la sexualidad pasó a simbolizar (y a organizar) la autonomía y el control masculino. La autora afirma que la libertad sexual “convirtió a la sexualidad en un espacio para el ejercicio y la exhibición de la masculinidad entre los varones cuyo estatus en el escenario del hogar, el trabajo y las organizaciones masculinas se había visto socavado: *transformó la sexualidad en estatus*” (Illouz, 2016: 103; énfasis nuestro). De esta forma, la sexualidad pasó a fusionar los tres aspectos de la masculinidad como estatus: la autoridad, la autonomía y la solidaridad.

Por qué duele el amor: Una explicación política de las emociones

La teoría hasta aquí expuesta de la autora israelí nos es sumamente útil para comprender el marco sociológico en el cual se despliega actualmente el amor. Pero nos será aún más fructífero si analizamos este marco de la sociología de las emociones en conjunto con el estudio filosófico de las emociones de Sara Ahmed. El propósito de este apartado es indagar con mayor profundidad las formas en las que la circulación social del amor afecta diferencialmente a los sujetxs.

En su libro titulado *La política cultural de las emociones*, Ahmed (2015) explora cómo funcionan las emociones para moldear las “superficies” de los cuerpos individuales y colectivos. El texto es sumamente interesante en tanto politiza las emociones y propone observarlas desde una perspectiva relacional, social y colectiva y resulta complementaria con la teoría de Illouz. La filósofa llama la atención sobre cómo las emociones circulan socialmente en discursos, actitudes, estilos y se “pegan” a los cuerpos y los objetos. No niega que existan mecanismos por los cuales algunxs sujetxs “sienten” unas emociones y no otras en determinados contextos, pero no le interesa este aspecto psicológico de la emoción para su propio enfoque político-cultural. En este sentido, ella rechaza los modelos de análisis de tipo *inside-out*, la idea de que las emociones sociales son la suma de emociones interiores de los individuos. También reniega del modelo estructuralista, del tipo *outside-in*, la perspectiva de que las emociones provienen de lo social y se imprimen sobre los individuos sin que medie la agencia. Ambos modelos presuponen la idea de que existe lo social y lo individual *a priori*, un adentro y un afuera de antemano. Para Ahmed son, precisamente, las emociones las que diagraman las superficies de los cuerpos (sociales y colectivos); son ellas las que —mediante su circulación en discursos y actos— crean los límites de los cuerpos: “Las emociones moldean la superficie de los cuerpos, que toman forma a través de la repetición de acciones a lo largo del tiempo, así como a través de las orientaciones de acercamiento o alejamiento de los otros” (Ahmed, 2015: 24) y por esto busca rastrear la manera en que las emociones circulan analizando cómo se mueven o “pegan” a cuerpos y objetos.

La autora argumenta que las emociones son *sobre* los objetos y que, por lo tanto, les dan forma. De esta manera, el sujetx tiene una impresión del objeto, pero también el objeto —ya emocionalizado previamente por historias anteriores— deja su marca en el sujetx, la emoción moldea la superficie del cuerpo en relación con los objetos.

Puede pensarse, por ejemplo, en las emociones como el asco y la repugnancia en los discursos racistas y xenófobos. El asco no le pertenece a los sujetos racializados ni tampoco debe pensarse como expresión de interioridad de los sujetos racistas, sino que forma parte de una “circulación” que moldea un “nosotros” y un “ellos”.

Por todo lo antedicho, para la autora las emociones son relacionales, “involucran (re) acciones o relaciones de “acercamiento” o “alejamiento” con respecto a los objetos” (Ahmed, 2015: 30). Entonces las emociones no residen ni en el sujeto ni en el objeto, sino que son producidas como efectos de la circulación.

Ahmed además detalla específicamente cómo se ha considerado en general la emotividad como emparentada con un juicio afectado, asociado al ser dependiente y reactivo. De esta forma, se ha considerado históricamente a la “emoción” como inferior a las facultades del pensamiento, así también como una instancia evolutiva anterior, más asociada a lo primitivo del ser humano. Se narra entonces la historia de la evolución como el triunfo y la superioridad del pensamiento, así como también el triunfo de ciertas emociones, estableciendo una jerarquía y un modelo de inteligencia emocional (que consistiría en un control de las emociones y el cultivo y trabajo de aquellas consideradas “buenas” y apropiadas para el momento y lugar). Esto permite ver cómo se imbrican las emociones con las jerarquías sociales, ya que quien no cultiva o no controla sus emociones es considerado inferior.

Nos interesa señalar la forma en que Ahmed renueva la asociación de lo emocional con lo femenino. Según la autora, al designar a la feminidad como “emocional”, se realiza esta jerarquía entre pensamiento y emoción que “se traduce claramente en una jerarquía entre lxs sujetxs: mientras que el pensamiento y la razón se identifican con el sujeto masculino y occidental, las emociones y los cuerpos se asocian con la feminidad y los otros raciales” (Ahmed, 2015: 258). Esta división que produce la proyección de la emoción a los cuerpos feminizados (y racializadxs) genera entonces su exclusión de los ámbitos del pensamiento y la racionalidad, al mismo tiempo que oculta los aspectos emocionales y corporizados del pensamiento y la razón.

Volvamos a centrarnos en el amor. El amor funcionó en los albores de la Modernidad como fundamento ideológico del matrimonio y la familia, tal como hemos visto con Pateman. Ahora bien, este amor se puso en jaque —como lo señala Illouz— por el auge de una sexualidad que en la actualidad provee de estatus a la masculinidad. En cierto sentido, si bien las emociones siempre se asociaron a las mujeres y la feminidad, hoy más que nunca el amor se vuelve una emoción femenina (relativa a la pasividad o el cuidado de los otros), mientras que el placer y el goce (Ahmed intercambia esos dos términos) cada vez más se masculinizan (vinculándose a la acción y la satisfacción egoísta). Explica que existe:

una relación espacial importante entre el placer y el poder. El placer no solo implica la capacidad de entrar en el espacio social o habitarlo con comodidad, sino que también funciona como una forma de derecho y pertenencia. Los espacios se reclaman a través del goce, el cual da rendimientos al ser atestiguado por otras personas. (Ahmed, 2015: 253)

Esto guarda íntima relación, en el escrito de Ahmed, con la forma en que los guiones de heterosexualidad obligatoria moldean los cuerpos y los espacios habitables, y podemos pensar entonces el vínculo con la teoría de Illouz sobre la sexualidad masculina. Como desarrollamos anteriormente esta se estructura como acumulativa y desapegada, y al analizarla desde la relación entre placer y poder, podemos pensar cómo el goce en el espacio social está permitido solo para los varones hetero-cis, desplazando y relegando a todo el resto de las identidades (aunque desde ya en distintas

formas e intensidades). Desde esta óptica, es interesante considerar imágenes de harta cotidianidad, como varones hetero-cis alardeando sus conquistas o, incluso, los tan debatidos “piropos” (o acoso) callejeros, como formas que expresan y mantienen esta estructura de poder específica mediante el despliegue público del placer.

El desapego masculino que relata Illouz tiene como contracara el apego femenino. El amor entonces, se imprimiría en las mujeres subordinándolas a la condición de enamoradas en el mejor de los casos, o desesperadas y desechadas en el peor. En este sentido, Ahmed explica:

Esperar es acrecentar el propio investimento y mientras más se espera, mayor es el investimento, es decir, mayor es la cantidad de tiempo, trabajo y energía que se ha invertido. Cuando no se da la devolución, nuestro investimento se acrecienta. Si el amor funciona como la promesa de devolución, entonces el incremento del investimento, porque no ha habido devolución, funciona para mantener el ideal aplazándolo para el futuro. (Ahmed, 2015: 205)

Si la falta de devolución incrementa el investimento, que el amor se presente como la meta social para las mujeres y no para los varones nos permitiría pensar en esta condición de sufrimiento femenino, que detalla Illouz, a partir de la circulación social diferencial del amor. Así, delimita algunos cuerpos como emocionales, apasionados, dependientes y relegados a la espera y otros que aparecen sin investiduras afectivas, independientes.

Es entonces en esta instancia que nos gustaría plantear una posible hipótesis en torno a la responsabilidad afectiva. Para ello, recurrimos a la teoría de agencia de Ahmed que afirma la imposibilidad de existencia de una política que actúe sin reaccionar, ya que “no existe una acción pura u originaria que se encuentre fuera de una historia de ‘reacciones’, en la cual las superficies de otros han dejado ‘impresiones’ en el cuerpo” (Ahmed, 2015: 264). De esta forma, toda política existe como una reacción a una o a múltiples impresiones generadas en el cuerpo por otros. Esto nos permite, entonces, pensar la responsabilidad afectiva como una respuesta política concreta a la estructura de poder que genera el desapego masculino. En el apartado “Apuntes en torno al concepto de responsabilidad afectiva” nos proponemos expandir nuestro análisis, pero por ahora nos interesa entenderlo en tanto *reacción política*.

Si, según Ahmed, “la política es el espacio que queda entre las superficies de reacción y la necesidad de una decisión sobre lo que hay que hacer” (2015: 264) podemos ver que los cuerpos feminizados que fueron moldeados por el desapego masculino en tanto causante de dolor, ansiedad, enojo, optan por politizar estas emociones y entenderlos no como casos individuales, sino como parte más amplia de una estructura de poder, respondiendo políticamente con una propuesta que conduzca a vínculos más igualitarios.

Esto tiene importantes implicancias para la relación entre consentimiento, poder y placer. No podríamos pensar al amor romántico únicamente como una relación de poder unívoca que impide el consentimiento femenino. Ahmed, al plantear la idea de la reacción política, pone en cuestión la estabilidad de esta relación de poder, llevándonos a complejizar una relación que no se sucede entre varones-victimarios y mujeres-víctimas, sino en relaciones de poder menos estructuradas y estables.

En este punto, además, podemos relacionar lo anteriormente desarrollado con lo planteado por bell hooks (2017) en su libro *El feminismo es para todo el mundo*, cuando relata que en un pasado las feministas, al comprender el machismo que existía en las relaciones heterosexuales, optaron por inclinarse al celibato o al lesbianismo (hooks, 2017: 106).

La autora entiende que en ese entonces la crítica al amor no cuestionó los supuestos patriarcales específicos del amor, sino que lo entendió como un problema en sí, lo que condujo a que muchas mujeres “enfriaran” al extremo sus sentimientos o rechazaran el feminismo en pos de tener vínculos románticos heterosexuales (p. 131). Es entonces que bell hooks plantea que aprendiendo de las consecuencias de la política feminista en torno al amor, la respuesta política al machismo en los vínculos románticos heterosexuales debe ser desde el amor, pero construido “sobre la gratitud, el cuidado, la responsabilidad, el compromiso y el conocimiento mutuo” (p. 133).

Podemos atrevernos a conjeturar que lo anteriormente desarrollado por hooks es lo que están planteando las feministas actuales, acuerdos de responsabilidad afectiva, en tanto respeto y cuidado mutuo, para establecer vínculos románticos en un contexto de desaparición de los aparatos institucionales que regulaban el amor romántico y en un contexto de desigualdad profunda entre varones y mujeres hetero-cis acrecentada por la misma liberalización de los campos sexuales.

Precariedad e interdependencia: Un aporte a la teoría de las emociones desde la mirada de Judith Butler

Nos interesa, llegado este punto, añadir el aporte de Judith Butler a la hora de pensar y problematizar las emociones y las formas de vincularnos. Su visión resulta esencial a la hora de analizar cómo el reconocimiento de lxs sujetxs incide en su conformación. La autora considera que la precariedad es una condición inducida en la que una serie de personas quedan expuestas al insulto, la violencia y la exclusión, con riesgo a ser desprovistas de su condición de sujetxs reconocidxs. Esta condición hace que sufran la carencia de redes de soporte social y económico. Explica:

La precariedad, por supuesto, está directamente relacionada con las normas de género, pues sabemos que quienes no viven sus géneros de una manera inteligible entran en un alto riesgo de acoso y violencia. Las normas de género tienen mucho que ver con cómo y de qué manera podemos aparecer en el espacio público, cómo y de qué manera se distinguen lo público y lo privado y cómo esta distinción se instrumentaliza al servicio de las políticas sexuales. (Butler, 2009: 323)

Butler piensa cómo los cuerpos se constituyen en el espacio público a través de su interdependencia y entrelazamiento. Pone en cuestionamiento si realmente existen dos dimensiones corporales, la pública y la privada, o si en realidad esta distinción es consecuencia de una regulación determinada sobre la aparición de los cuerpos. Además, agrega que todx sujetx es una forma de ser para unx otrx, el cual posee una visión desconocida que no se puede anticipar ni controlar por completo. Estas perspectivas se producen en la acción conjunta y al desplazar la propia del sujetx le generan necesidades. La interdependencia, entonces, constituye a lxs sujetxs en tanto seres precarios.

A su vez, Butler explica que el no reconocimiento de ciertxs sujetxs genera consecuencias sobre su conformación en torno al deseo. En este punto, realiza una pregunta clave: “¿Hay formas de sexualidad para las cuáles no hay vocabulario adecuado, precisamente porque las lógicas de poder que determinan cómo pensamos sobre el deseo, la orientación, los actos sexuales y los placeres no admiten ciertas formas de sexualidad?” (Butler, 2009: 324).

Butler, así como también Ahmed, parte de la teoría queer y con su análisis busca romper con los esencialismos varón-mujer, señalando cómo las normas de género

afectan diferencialmente a aquellxs sujetxs que quedan por fuera de ellas. En este sentido, permite observar cómo todos los géneros están moldeados por normas, ya sea por estar dentro o fuera de estas. Su planteo se complejiza al introducir la pregunta acerca del deseo y cómo este se vincula en tensión con la norma: “Si lo que ‘yo’ quiero solo se produce en relación con lo que se quiere de mí, entonces la idea de ‘mi propio’ deseo es inapropiada. Yo estoy, en mi deseo, negociando lo que se ha querido de mí” (Butler, 2009: 333).

Si bien esto nos permite afirmar que las mujeres hetero-cis están condicionadas para actuar según el deseo masculino y su reconocimiento se conforma muchas veces a través de ello, su análisis nos habilita a ir más allá y entender que la (hetero)norma afecta también a otras identidades, y a su forma de vincularse. Profundizando lo expuesto, y entendiendo que todas las relaciones se rigen mediante vínculos de poder, Butler explica que existe un problema respecto a la no-claridad del deseo de lxs sujetxs (mismo debate que mantienen Tajer y Kohan y que citamos al comienzo). Como ya dijimos, esto a su vez implica un problema a la hora de pensar el consentimiento. Suponiendo la igualdad de géneros, ¿puede el sujetx entrar en una relación social consentida y ser transformadx por esto? ¿Qué sucede cuando su consentimiento varía? (Butler, 2011: s. p.)². Estas preguntas nos llevan a reflexionar acerca de si es posible vincularse libremente o no.

Nuestro ideal de libertad individual como sujetxs de derecho está sustentado en contratos y leyes que confirman nuestra falta de libertad real. Con esto en mente es que la autora reafirma la interdependencia vincular en la que nos vemos sumidxs:

Pero si el mundo fuera un reflejo de nuestro libre albedrío, estaríamos compelidxs a destruir esas partes del mundo que nunca elegimos. Quizás incluso la culpa nos permitiría saber que no podemos sobrevivir sin las relaciones que nunca elegimos, que nuestros modos de interdependencia siempre exceden a las relaciones que hemos consentido, esas relaciones en las cuáles entramos a través del contrato. (Butler, 2011: s. p.)

La búsqueda de libertad está atravesada por el deseo, por necesidades que no podemos entender completamente. La sexualidad y las emociones están inmersas en un todo que nos antecede y que nos hace dependientes y precarixs, ligadxs necesariamente a otrxs. Habiendo atravesado, en forma resumida, algunos conceptos de la teoría butleriana, podemos abrir el interrogante acerca de si es posible una ética del cuidado no individualizante en la que lxs sujetxs puedan aparecer vulnerables y compartir sus necesidades.

Apuntes en torno al concepto de responsabilidad afectiva

A lo largo del ensayo realizamos un recorrido por distintas autoras que, creemos, fue útil para dilucidar algunas cuestiones en torno a los vínculos sexoafectivos. El interrogante acerca de la posibilidad o no de consentir atraviesa toda esta discusión, y pudimos abordarlo de distintas formas. Sin embargo, con ello no buscamos ponerle punto final al debate que concita, dado que entendemos que el consentimiento es una práctica variable en tanto que el deseo mismo lo es. Siguiendo una óptica butleriana, no podemos pensarnos libres por fuera de la interdependencia, sino que lo podremos ser en tanto se respete nuestra vulnerabilidad, intrínseca en esta forma afectada y variable de nuestro sentir.

² La traducción de este texto fue realizada a través de un fanzine que no cuenta con número de páginas.

Siguiendo lo dicho hasta aquí, y gracias a las teorías expuestas, conjeturamos que la responsabilidad afectiva puede ser entendida como una búsqueda de algún tipo de seguridad en un contexto de ruptura respecto a los ideales del amor romántico y frente a la inestabilidad característica de los vínculos en general. De esta forma, es que creemos posible pensarla en términos de una acción, un verbo, una pregunta, más que como algo estático y taxativo. Desde nuestra perspectiva, consideramos que el término se caracteriza por ser polisémico, es decir que puede poseer significados diferentes según el contexto en el que se utilice. Más allá de eso, creemos que cumple un rol específico, en tanto permite poner en palabras sentimientos y problemáticas que surgen a la hora de explorar nuevas formas de vinculación. Consideramos que no es coincidencia, entonces, que sea un recurso utilizado principalmente por mujeres hetero-cis y dirigido hacia varones hetero-cis. Sin embargo, es problemático abordarlo desde el punto de vista de la mera exigencia de un género al otro, cuando en realidad entendemos que la potencialidad del término radica en poner en evidencia la desigualdad existente en el campo emocional y vincular y por lo tanto se haría necesario resaltar su aspecto positivo. Además, este concepto no es una herramienta unívoca de mujeres hetero-cis, otrxs sujetxs cuyas prácticas no son necesariamente heteronormadas también lo utilizan como una manera de cuestionar las formas de vincularse heredadas del amor romántico.

Como expresamos anteriormente, nos propusimos pensar la responsabilidad afectiva como respuesta política, como un ejercicio. Comprender la precariedad e interdependencia como parte constitutiva de nuestros vínculos nos lleva a repensar modelos de cuidado emocional por fuera de la norma en la que, como expresa Illouz, rige el desapego. A su vez, destacar la desigualdad estructural entre varones y mujeres hetero-cis nos permite entender cómo estas son sujetas en desventaja estructural en torno a los vínculos románticos, en busca de crear algún acuerdo de cuidado mutuo. Esto no quiere decir que la responsabilidad afectiva pretenda ser un contrato vincular que regule las relaciones y busque eliminar todo dolor, no creemos que se pretenda moralizar el dolor y entenderlo como esencialmente malo. El dolor es constitutivo de nuestros vínculos dado que es muy difícil que nuestro deseo y el del otrx coincidan, a la vez que el deseo propio es inherentemente contradictorio. En cambio, sí creemos que se busca romper con un mandato de dolor unidireccional y necesario. La responsabilidad afectiva entonces, entraría aquí como una práctica, como un ejercicio que busca establecer acuerdos con lxs otrxs para encontrarse en algún punto intermedio sin sufrimiento innecesario.

No es casualidad que la responsabilidad afectiva surja en un momento en el que la falta de los contratos formales (como los noviazgos monógamos o el matrimonio) genera incertidumbres respecto a la forma de vincularse sexoafectivamente. El término nos invita a reflexionar acerca de las relaciones y el cuidado como algo más amplio que la pareja tradicional. Entendiendo que las emociones no están separadas de la política, podemos pensar la responsabilidad afectiva como una respuesta feminista en pos de políticas afectivas y de cuidado más igualitarias y que surge luego de una lectura de ese dolor presente en los vínculos amorosos. Una lectura que interpreta este dolor como sobredeterminado, que lo traduce y lo mueve al ámbito público, que lo interpreta como algo que está mal y que debe ser remediado, no como una parte esencial del proceso romántico. Así, mediante la indignación que produce esta lectura, se crea un lenguaje con el cual responder a aquello en contra de lo cual estamos (Ahmed, 2015: 267).

En este punto, nos resulta imperioso remarcar que no creemos que este concepto de responsabilidad afectiva deba ser entendido como normativo, en tanto no pretende ser una nueva exigencia a establecer en la ausencia de las anteriores normas que regulaban el mercado matrimonial o del deseo. La teoría de Ahmed nos sirve, una vez más, en tanto explica que una política “antinormativa” no suspende, ni puede hacerlo,

el poder de las normas sociales. La política crítica no puede simplemente superar los afectos de las historias de violencia y desigualdad que estructuran la demanda o esperanza de transformación. Por eso, llama a cancelar el “anti” o transformarlo en un “no”, y a pensar cómo “las emociones pueden mostrarnos, de manera crucial, por qué las transformaciones son tan difíciles (nos quedamos investidas en aquello que criticamos), pero también cómo es que son posibles (nuestros investimentos se mueven a medida que nos movemos)” (Ahmed, 2015: 261). De esta forma, la responsabilidad afectiva no sería una política antinormativa, sino una que cuestiona la estructura de poder patriarcal que se cristaliza en los vínculos heterosexuales románticos en los que nos vemos investidas y que, por lo tanto, pretende crear acuerdos de cuidado mutuo.

Conclusión: ¿Queremos librarnos del amor?

Estamos inmersxs en un mundo regido por las lógicas individualizantes que exhortan a las personas (sin importar su situación y posibilidades) a hacerse cargo de su vida sin depender de nadie. Judith Butler (2017) considera que se está librando una “guerra contra la interdependencia” a la que debemos oponernos. La resistencia surge en este contexto como la forma que tienen las comunidades de afrontar la precariedad. Es en este sentido que el aporte de la autora nos parece fundamental: incita a pensar políticas colectivas del cuidado, políticas de alianza, frente a un enemigo en común que busca dispersarnos. Repensar la interdependencia desde un aspecto positivo es algo necesario para vivir de una forma verdaderamente digna. Para Butler no se trata de conseguir igualdad, sino de entablar una “lucha por un orden social y político igualitario en el que pueda darse una interdependencia entre las personas que sea asumible para la vida” (Butler, 2017: 74).

Podemos conjeturar, retomando a Butler y a Ahmed, que lxs sujetxs se constituyen en esta interdependencia, compartiendo necesidades y deseos y afrontando la precariedad de diversas formas, y a su vez se ven moldeadx por emociones que circulan y reproducen desigualdades. Nuestro objetivo ha sido retomar teorías feministas contemporáneas para pensar la circulación de una emoción en particular, el amor, y una de las posibles estructuras de poder que se organiza a su alrededor en la actualidad. Creemos que el primer paso para intentar desandar una estructura de dominación es entenderla como tal. Tal como lo expresan Beauvoir, Firestone, Pateman y tantas otras junto a ellas, los feminismos han recorrido un largo camino disputando los sentidos contemporáneos del amor y las formas de vinculación. Gracias a ello es que surgieron, y lo siguen haciendo, otras prácticas amorosas y emotivas por fuera de la norma que instala al amor romántico como práctica hegemónica. Encontramos que esta disputa de sentido se produce en torno al concepto de responsabilidad afectiva, el cual pretendimos problematizar contextualizando su uso particularmente en Argentina. Creemos que el concepto permite un ejercicio político válido y útil para construir vínculos que abracen la interdependencia constitutiva de lxs sujetxs, y para pensar un amor menos desigual y más colectivo.

Bibliografía

- » Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. México D. F.: Dirección General de Publicaciones UNAM.
- » Butler, J. (2009). Performatividad, precariedad y políticas sexuales. *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 4 (núm. 3), pp. 321-336.
- » Butler, J. (2011). Some Thoughts on Psicoanalysis and Law. *Columbia Journal of Gender and Law*, vol. 21 (núm. 2).
- » Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política*. Buenos Aires: Paidós7.
- » Beauvoir, S. ([1949] 2016). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Penguin Random House.
- » Escobar, A. (2019). Entrevista a Alexandra Kohan: Acostarse con un boludo no es violencia. *Panamá Revista*. Recuperado de: <http://www.panamarevista.com/acostarse-con-un-boludo-no-es-violencia/>
- » Firestone, S. (1972). El amor. En O. Vainstok (Comp.), *Para la liberación del segundo sexo*. Buenos Aires: De La Flor.
- » Gago, S. (2019). ¿Qué es la responsabilidad afectiva? *El País* (Uruguay). Recuperado de: <https://www.elpais.com.uy/domingo/responsabilidad-afectiva.html>
- » hooks, b. (2017). *El feminismo es para todo el mundo*. Madrid: Traficante de sueños.
- » Illouz, E. (2010). *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*. Buenos Aires: Katz.
- » Illouz, E. (2016). *Por qué duele el amor. Una explicación sociológica*. Buenos Aires: Katz.
- » López, M. (2019). *Por una pedagogía del cuidado, el acuerdo y la responsabilidad afectiva*. *LATFEM. Periodismo Feminista*. Recuperado de: <https://latfem.org/por-una-pedagogia-del-cuidado-el-acuerdo-y-la-responsabilidad-afectiva/>
- » Losiggio, D. (2020). Universal y afectiva: La esfera pública en el pensamiento político feminista. *Las Torres de Lucca*, vol. 9, (núm. 17), pp. 139-165.
- » Millett, K. (1995). *Política sexual*. Madrid: Cátedra.
- » Pateman, C. (1980). Woman and consent . *Political Theory*, vol. 8 (núm. 2), pp. 149-168.
- » Pateman, C. (1988). *El contrato sexual*. Cambridge: Polity.
- » Peker, L. (2020). *El amor romántico, en jaque: La propuesta del “feminismo del goce” es poder disfrutar del amor compañero*. *Infobae* Recuperado de: <https://www.infobae.com/sociedad/2020/02/17/el-amor-romantico-en-jaque-la-propuesta-del-feminismo-del-goce-es-poder-disfrutar-del-amor-companero/>
- » Tajer, D. (2019). Descubrir la pólvora: Les feministes menos pensades. *LATFEM. Periodismo Feminista*. Recuperado de: <https://latfem.org/descubrir-la-polvora-les-feministes-menos-pensades/>

- » Tenenbaum, T. (2019). Responsabilidad afectiva. El término abre el debate sobre los vínculos actuales. *La Nación*. Recuperado de: <https://www.lanacion.com.ar/lifestyle/responsabilidad-afectiva-el-termino-abre-debate-vinculos-nid2293894>
- » Young, I. M. (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Valencia: Cátedra.

