

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°18. Año 7. Agosto-Noviembre 2015. Argentina. ISSN: 1852-8759. pp. 8-18.

Producir una mirada sociológica sobre el amor*

Love, from a sociological point of view

Chiara Piazzesi**

Universidad de Québec en Montréal (UQAM), Canadá
chiara.piazzesi@gmail.com

Resumen

¿Qué significa examinar el amor erótico y la intimidad desde un punto de vista sociológico? ¿Este esfuerzo implica una definición del amor, y de ser así, es una definición posible desde una perspectiva sociológica? Este artículo discute los desafíos epistemológicos implícitos en la tarea de construir el amor como el objeto de la investigación sociológica. Vamos a empezar por dar una definición y detallar las peculiaridades de una investigación sociológica sobre el amor. Vamos a señalar por qué es imprescindible que dicha investigación se mantenga abierta a la historicidad del amor como una emoción y como una forma de interacción. Por último vamos a explorar el amor como el objeto de una investigación sociológica con el fin de explicar lo que se hace visible para el ojo sociológico, a la vez que se toman precauciones epistemológicas.

Palabras clave: Amor; Sociología; Epistemología; Erotismo; Sexualidad.

Abstract

What does it mean to examine erotic love and intimacy from a sociological point of view? Does this endeavour entail a definition of love, and, if so, is such a definition possible from a sociological perspective? This paper discusses the epistemological challenges implied by the task of constructing love as the object of sociological inquiry. We will start by giving a definition of the task itself and by detailing the peculiarities of a sociological inquiry on love. We will point out why it is imperative for such an inquiry to remain open to the historicity of love as an emotion and as a form of interaction. Finally we will explore love as the object of a sociological investigation in order to spell out what becomes visible to the sociological eye once the correct epistemological precautions are taken.

Keywords: Performance Acts; Affect; Embodied Knowledge; Spatiality; Bodily.

* Traducido del Francés al Español por Mariana Maañón.

** Trained in Philosophy at the Scuola Normale Superiore in Pisa (Italy), the Ecole Normale Supérieure (Paris and Lyon, France), the University of Salento (Lecce, Italy), and the Ernst-Moritz-Arndt-Universität in Greifswald (Germany). Tenure-track appointment in Sociological Theory at the Université du Québec à Montréal (UQAM), Department of Sociology.

Producir una mirada sociológica sobre el amor

Introducción

En esta contribución trataré sobre las precauciones epistemológicas necesarias cuando nos asomamos hacia el amor como objeto de investigación sociológica. Para formularlo de otra manera, detallaré algunas de las trampas epistemológicas que acechan a la construcción del amor como objeto de teorización y de investigación en sociología. A continuación, avanzaré unas sugerencias en cuanto a esta operación de construcción y su traducción metodológica.

Con algunas excepciones, estos comentarios podrían extenderse igualmente al estudio de otras emociones (suponiendo que el amor tenga una dimensión emocional), así como al de otras formas de relación íntima (suponiendo que el amor tome la forma de una relación de algún tipo). Podríamos decir incluso que mis observaciones corresponden a la manera en que las emociones y los sentimientos están ligados a la articulación social de normas, valores, imaginarios socialmente compartidos; y al modo en que esas mismas emociones —con sus “reglas” de referencia (Hochschild 1983; 1979)— son a su vez formadas en la interacción con el otro. La interacción obliga especialmente a movilizar referencias a otros contextos normativos y a otros imaginarios; por una parte, en la medida en que tropezamos con el universo de valores y el imaginario del otro, por la otra, en la medida en que hacemos frente a los condicionamientos y las oportunidades que dependen del encuadre social, institucional, jurídico, simbólico, etc. de la interacción misma.

El tipo particular de interacción que aquí trataremos es el que designamos generalmente como *amor erótico*, en el cual la sexualidad juega un rol primario y las conductas individuales buscan crear las condiciones para una proximidad física y psicológica —pudiendo tal búsqueda de proximidad ser aceptada o rechazada por el otro según los parámetros de la interacción amorosa misma—. Este tipo de interacción puede tanto inscribirse en lo duradero como tener

un alcance completamente efímero. La variable temporal en la relación amorosa tiene una importancia crucial para determinar en qué consiste la intimidad erótica en sus diversas declinaciones, así como para detallar las normas y las referencias culturales que intervienen en las diferentes etapas del trabajo de constitución, mantenimiento o disolución de esta intimidad. Una interacción amorosa puede inscribirse o no en un vínculo que comporta un compromiso duradero por parte de las personas implicadas; puede situarse al comienzo o al final de una relación; puede buscar o bien evitar la construcción de una relación estable entre los actores implicados, etc. Por consiguiente, la variable temporal también tiene una importancia crucial con respecto a la concepción y a la operacionalización de toda investigación sobre el amor erótico. Sin embargo, por razones de espacio, dejaré de lado la discusión sobre las diferentes formas de interacción amorosa en función de su duración, para concentrarme más bien sobre lo que esas interacciones parecen tener en común.

Esta exploración comenzará por una discusión de lo que significa producir una mirada sociológica sobre el amor erótico, así como sobre sus apuestas. Después, presentaré los desafíos de un intento de definición sociológica del amor que sea capaz de sortear las dificultades epistemológicas planteadas por el objeto “amor” mismo.

Investigación Sociológica sobre el Amor

La tarea principal de quien se esfuerza por producir una mirada sociológica sobre cualquier objeto es captar en él una dimensión construida de manera específica, que no necesariamente es visible como tal para otro tipo de mirada. ¿Cómo definir esta dimensión específica, que los sociólogos gustan llamar *dimensión social*? Las observaciones de Bruno Latour a propósito de esto son muy esclarecedoras.

La concepción tradicional de lo “social” es la de un conjunto de relaciones que no son ni biológicas, ni psicológicas, ni lingüísticas, ni económicas, ni naturales, etc., sino que serían justamente “eminente sociales”. Según esta postura, el término “social” denotaría entonces una característica o muchas características de un fenómeno dado: esas características distinguirían una categoría específica de hechos que atañen a la sociedad y no a otros dominios de la realidad. Las explicaciones sociales, según la sociología tradicional, serían aquellas que las otras disciplinas no están en condiciones de brindar: explicaciones que ilustran particularmente las “dimensiones sociales” de los fenómenos, incluidos fenómenos no sociales (Latour 2007: 10-11). A esta concepción tradicional, Latour opone una aproximación según la cual el orden social no tiene nada de específico: no existiría ningún dominio específico de lo real al que podríamos legítimamente endilgar la etiqueta “social” o “sociedad”, así como no habría “fuerza social” por la cual podríamos explicar lo que otras disciplinas no pueden explicar.

La dimensión social de un objeto de investigación sociológica, entonces, estaría constituida por el conjunto de las asociaciones que vinculan ese elemento de lo real —un actor, una acción, una idea, un objeto inanimado, un animal, etc.— a una serie de otros elementos heterogéneos que constituyen el mundo. La mirada sociológica tendría entonces la tarea de detallar esas redes de asociaciones entre objetos heterogéneos, explicarlas y comprenderlas en su dimensión cualitativa, así como en sus variaciones en el tiempo y en el espacio. Esas redes de asociaciones, y no los individuos o los grupos, serían los verdaderos *actores sociales* (de ahí la definición de la posición de Latour como *teoría del actor-red*). Lo que es todavía más notable: según Latour, cada uno de esos actores-redes produce su propia teoría de lo que es lo social, de lo que es la sociedad. La reactivación de significaciones, regímenes de acción, repertorios de imágenes y de contenidos diversos, que se funda sobre el trabajo previo de construcción de una realidad social en alguna medida compartida, es al mismo tiempo una reconstrucción incesante de lo que es la sociedad mediante la disposición de las asociaciones que la constituyen (Latour, 2007).

Si aceptamos estas observaciones, producir una mirada sociológica sobre el amor significa dos cosas. En primer lugar, significa considerar desde el principio la experiencia individual del amor —el que se canta, se escribe, se cuenta— como intrínsecamente unido a lo social. La experiencia individual del sentimiento amoroso sólo formará parte del objeto

“amor”, construido según recomiendan estas observaciones, en la medida en que revela los lazos con alguna otra cosa que no atañe al orden de los sentimientos. En segundo lugar, en función de la definición mencionada de lo “social”, producir una mirada sociológica sobre el amor significa por consiguiente detallar al amor como objeto consistente en una red de asociaciones específicas entre una diversidad de objetos heterogéneos.

Al nivel del sentido común, de la psicología popular, e incluso de ciertos saberes científicos, una deformación universalista impera sobre las mentalidades y acarrea consecuencias epistemológicas importantes. La creencia universalista consiste particularmente en considerar al amor como una experiencia *generalmente* humana, ligada principalmente al hecho de poder experimentar una cierta gama de sentimientos y de asociarlos, cuando las condiciones existen, a la actividad sexual. La actividad sexual, a su vez, es considerada a menudo como un universal a causa de su naturaleza biológicamente programada.¹ Es fácil ver hasta qué punto esta creencia puede engendrar una normatividad que podría comprometer el nivel de cientificidad en la producción de conocimiento en ciencias sociales. Las muchas versiones de este universalismo llegan todas, en efecto, a una doble reducción. La primera faceta de esta reducción consiste en considerar al amor como un fenómeno único, universal, humano y por consiguiente desprovisto de historia. Se sigue de ello que se confiere a lo que se ha dicho sobre el amor en diferentes épocas y en diversos contextos un valor igualmente universal, como si los dichos ilustres de filósofos y escritores estuvieran en condiciones de captar la esencia del amor como fenómeno generalmente humano. Por consiguiente, las afirmaciones sobre el amor realizadas por Platón, Pablo de Tarso, Emily Dickinson, Cátulo, Madame de Lafayette, Marilyn Monroe o Justin Bieber generalmente son percibidas, en el discurso común tanto como en algunos trabajos científicos, como haciendo referencia al *mismo* fenómeno, a la misma cosa, a la misma experiencia. Una variación igualmente común de esta reducción, frecuente entre los filósofos que se ocupan del amor, es la que consiste en seleccionar

1 Un ejemplo reciente de esta afirmación proviene de las noticias canadienses. El 16 de junio de 2015, el general Tom Lawson, Jefe del Estado Mayor de Defensa de Canadá, realizó un comentario sobre la asombrosa difusión del acoso sexual dentro del ejército. En su comentario, Lawson afirma que las prácticas de acoso se explican por el hecho de que los seres humanos están “biológicamente wired in a certain way” [“biológicamente conectados en cierto modo” (N. de T.)] Disponible en: <http://www.cbc.ca/news/politics/military-sexual-misconduct-due-to-biological-wirign-gen-tom-lawson-tells-cbc-news-1.3115993>. Fecha de consulta, 18/06/2015.

una posición —habitualmente una que ya haya sido legitimada por la tradición del discurso filosófico— y elevarla a verdad universal sobre el amor, descartando todas las otras. El segundo aspecto de esta reducción, de manera complementaria, consiste en considerar lo que es posible, aceptable y plausible de decir hoy a propósito del amor como teniendo igualmente una validez universal. La base de esta reducción es la misma: se presupone que la “cosa” de la que se habla es un universal humano, por lo tanto el paso del tiempo y la diversidad cultural no interpretan un rol principal en la determinación de sus características fundamentales.

Las dos caras de esta reducción revelan ser particularmente peligrosas desde el punto de vista de la sociología: especialmente, tornan invisible precisamente lo que habría que ver si se posara sobre el amor una mirada sociológica. Si, en efecto, se presupone que sea posible obviar el trabajo paciente que la historia y la cultura realizan a la vez sobre las costumbres, las formas de interacción, los espíritus, los cuerpos y las emociones, y por lo tanto la red de conexiones y de referencias múltiples que hacen posible y constituyen el fenómeno amoroso, ¿qué queda por ver y observar para la investigación sociológica?

Las posturas que terminan por caer en la trampa de esta doble reducción sin siquiera darse cuenta traen todavía más problemas. Cada vez que el amor es, por así decir, “dado por sentado” en el contexto de los trabajos sociológicos sobre la intimidad o sobre la familia, el riesgo reduccionista está presente. Sin una problematización histórica, cultural, semántica y praxeológica, el amor queda como un sustrato mudo en la medida en que no hay nada más que decir sobre él que lo que todo el mundo ya sabe —es decir, nada más que sentido común—. Además, este sentido común es elevado a una verdad por el hecho mismo de que se abandona su problematización. A fin de que el amor pueda revelar algo significativo para la investigación sociológica, en primer lugar hay que volver a poner en cuestión lo que todo el mundo ya sabe sobre él y brindar una definición alternativa, o sea construirlo de manera diferenciada como objeto de un proceso de producción de conocimiento sociológico.

Para restituir al amor una visibilidad y una consistencia en relación a la mirada sociológica (y a las ciencias sociales en general), antes que nada hay que hacer un ejercicio de redefinición, al que me dedicaré en las páginas que siguen.

El amor como emoción e interacción

Tan pronto como nos asomamos a él, es más bien fácil notar la diversidad de articulaciones del amor en una serie de configuraciones semánticas particulares, que se enlazaron en la historia occidental y dentro de la pluralidad de los contextos culturales, políticos, económicos y jurídicos que componen una misma sociedad. A propósito de eso, la referencia sociológica ineludible sigue siendo el trabajo de Niklas Luhmann en su opus *Amor como pasión* (1982). En esta obra, Luhmann sigue las transformaciones de la semántica amorosa occidental a partir de los siglos XV-XVI hasta los años 80. Establece una conexión teórica entre esas transformaciones y los cambios estructurales que afectan a las sociedades occidentales modernas durante el mismo período histórico. Además de ser una investigación muy rica sobre el amor como “fenómeno” social, el enfoque epistemológico de Luhmann brinda un excelente ejemplo de esa deconstrucción y reconstrucción del amor como objeto de investigación sociológica a la que hacía referencia más arriba. En *Amor como pasión*, así como en las obras sucesivas de Luhmann, el amor es definido como un *medium* de comunicación simbólicamente generalizado, que tiene un “código” específico. Como cualquier otro *medium* del mismo tipo, el amor facilita la operación por excelencia de todo sistema social, o sea la comunicación. El amor es particularmente el *medium* que responde a la dificultad estructural de volver menos improbable la comunicación entre individuos cada vez más individualizados, y en los que al mismo tiempo aumenta la necesidad de relaciones *personales*. Los cambios de la sociedad occidental, que pasa de una estratificación jerárquica a una diferenciación funcional (en “sistemas”), alienta el refinamiento de ese *medium* de comunicación que, a su vez, acompaña y fomenta el proceso de individualización que caracteriza a la modernidad. De este modo, asistimos a la difusión de una serie de *formas* del código amoroso que, en diferentes épocas de la historia de la modernidad occidental, responden de manera cada vez más precisa y refinada a los problemas planteados por la redefinición de la relación entre individuo y sistema social. Más particularmente, el amor parece satisfacer la necesidad individual de expresión y de división de contenidos y exigencias personales en un contexto social que provee cada vez menos puntos de referencia a los individuos y de reconocimiento a lo individual. Por consiguiente, el amor se define progresivamente como el marco privilegiado dentro del cual el individuo puede esperar dar un sentido a su existencia vía la interacción íntima con un otro que está en el origen del reconocimiento buscado.

Luhmann no es el primer sociólogo que observó y analizó las transformaciones de la experiencia amorosa occidental y de la semántica que la orienta. Encontramos una teoría de las modificaciones de la experiencia erótica ya entre fines del siglo XIX y comienzos del XX en sociólogos como Georg Simmel, Max Weber y Gabriel Tarde. Simmel (1908, 1919, 1921-22) es el primer sociólogo en consagrar sus reflexiones a la intimidad amorosa como tal, considerada como una forma específica de socialización dual y de acción recíproca entre individuos. Además, ya observa hasta qué punto la individualización del amor en el transcurso de la historia occidental transformó radicalmente la relación entre sexualidad y reproducción tanto dentro como fuera de la institución conyugal. Weber, en la *Consideración intermedia* (1920), reconstituye el proceso que condujo al carácter relativamente autónomo de la experiencia erótica como componente de la cultura (por oposición al sexo como función biológica natural) en el seno de la modernidad. Tarde (1890, 1907) reconoce al amor erótico como una necesidad construida por la sociedad, y cuya extensión supera ampliamente la de las pulsiones sexuales “naturales”: trabajada por las normas, las costumbres, las creencias y las prácticas, así como por las producciones discursivas que se despliegan en los diferentes campos del saber y de los intercambios sociales, el amor se vuelve una fuente de motivaciones y de ambiciones que llegan hasta a modificar la orientación general de la vida colectiva e individual, si es cierto que, como observa Tarde, el amor reemplazó a la religión respecto a la búsqueda de sentido para la existencia. En otros términos, estos autores insisten en lo que podríamos definir como *proceso de diferenciación de la esfera erótica*: la constitución del amor como esfera de experiencia fundante para el individuo, como fuente de sentido para la existencia individual, proceso rico en consecuencias para las instituciones tradicionales. Dentro de este proceso, los sociólogos señalan el cambio del rol de la sexualidad, cuyo lazo con la reproducción biológica se debilita en provecho de su nueva inscripción en el amor moderno como experiencia totalizante. En suma, en la época del nacimiento del pensamiento sociológico, éste ya había empezado a ver al amor como algo más que la gama de emociones que identificamos mediante la palabra “amor” —gama que cambió significativamente ella misma en el transcurso de la historia—. La autonomización del amor como esfera de experiencia parece ser un componente central del proceso de modernización de las sociedades occidentales: conlleva una transformación de la relación individual en sí misma, de la postura individual y colectiva frente a las instituciones tradicionales, de la reflexividad social y

personal en relación a las emociones, a los deseos, a los proyectos de vida, a la expresión social de la individualización.

¿Esta procesualidad, esta historicidad del amor tornarían imposible cualquier definición del amor mismo, según la máxima nietzscheana que sostiene que “todos los conceptos en los que se recapitula semióticamente un proceso en su conjunto escapan a la definición; sólo es definible lo que no tiene historia” (Nietzsche 1887: *Segundo tratado*, § 13, p.157)?

La respuesta a esta pregunta debe ser positiva (particularmente, una definición sería imposible) si la definición buscada apunta a delimitar algo como “la esencia” del fenómeno sobre el que nos interrogamos: en otros términos, debe ser positiva dentro de un marco universalista como el que describimos más arriba. La respuesta puede ser negativa, no obstante, si por *definición* entendemos la tarea de detallar el fenómeno para la observación desde el punto de vista de sus características específicas, o en una época y en una sociedad determinada, o en el curso de su constitución histórica, que la llevó a ser lo que es en cierto estadio de su proceso de articulación. Puede ser negativa, en otros términos, si la definición buscada apunta a captar el resultado de una genealogía sin olvidar que se trata del resultado de una genealogía, o bien si apunta a aprehender la genealogía misma que produjo cierto estadio del desarrollo del fenómeno. Como con toda razón señala Lemieux (2012), la tarea de la sociología no es la de responder a la pregunta sobre la esencia de los objetos a los que se consagra. No obstante, no plantear la pregunta (metafísica) referida a la esencia del amor no significa precisamente abandonar al mismo tiempo una exploración de la semántica, de las prácticas y del imaginario comúnmente asociado a la idea o a la palabra “amor”: todos esos elementos constituyen, en sus declinaciones individuales y colectivas, la vivencia amorosa en su inscripción dentro de la existencia personal y de las interacciones sociales. Particularmente, compartimos criterios que, aunque estén naturalizados, implícitos y por ende sean “imperceptibles”, nos permiten sin embargo distinguir de manera coherente para nosotros y (al menos en la mayoría de los casos) comprensible para otro lo que es “amor” de lo que no lo es. Reducir esos criterios a los sentimientos experimentados no sería suficiente en la medida en que esos criterios se aplican también a contextos en los que el amor no es sentido en primera persona por el o la que aplica los criterios (mirar una película, leer una poesía, escuchar las penas de un amigo, imaginar las experiencias de alguien, etc.).² El ejemplo de la existencia de una

² Afirmar que, en todos estos ejemplos, el amor puede muy bien

aplicación para teléfonos inteligentes como *Invisible boyfriend*³ muestra perfectamente que no tenemos necesidad de experimentar sentimientos amorosos para reproducir con éxito una conducta amorosa, pero necesitamos en cambio criterios como los recién mencionados. El servicio (que cuesta en América del Norte \$ 25 por mes) ofrece una “prueba socialmente creíble” del hecho de tener una relación que no se tiene realmente. Sobre la base de una historia de amor elegida por ustedes, o que la aplicación ayuda a crear por si acaso carecieran de imaginación, recibirán textos, mensajes de voz, cartas manuscritas y (por un precio un poco más elevado) incluso regalos de parte de su *invisible boyfriend* o *girlfriend*. Según su estrategia de marketing, ejemplificada en el sitio de la aplicación, *Invisible boyfriend* y su homólogo para los hombres se dirige a aquellos y sobre todo a aquellas que desean sustraerse a la presión social para tener una relación íntima (presión que puede ser ejercida por la familia, el círculo de pares, el medio laboral, una comunidad religiosa, etc.). El aspecto interesante de la aplicación es que detrás de esos “signos” ficticios de amor no hay una máquina dotada de un algoritmo, sino una persona real, pagada para simular una interacción amorosa. Puesto que las pruebas de la relación son creíbles, el servicio tiene cierto éxito y la comunicación en su seno tiene lugar, hay que creer que sabemos lo que es una interacción amorosa incluso cuando no experimentamos los sentimientos que generalmente son considerados como apropiados en una interacción de esas características. *Las relaciones peligrosas* (1782) de Choderlos de Laclos estaban ya construidas en torno a la misma constatación y mostraban, por otra parte, que un amor simulado puede resultar tan convincente que puede engendrar consecuencias muy dramáticas.

Este pequeño ejemplo muestra que nuestra experiencia del amor no se reduce ni a los sentimientos experimentados, ni al hecho de estar en una relación amorosa. Si esto es cierto, ¿qué es lo que constituye la experiencia amorosa? ¿Qué es lo que produce concretamente la calificación de una relación o de una interacción como “amorosa”? Se trata de detallar los “criterios” mencionados más arriba, los que nos permiten identificar, interpretar, elaborar, comprender, comunicar que, en un contexto dado, es sin duda de “amor” de lo que se trata.

no ser experimentado en primera persona no significa excluir en principio que exista una “memoria emocional” que esté asociada a la capacidad de imaginar contextos o situaciones dominadas por las conductas amorosas o por intenciones amorosas. Esta capacidad está emparentada con lo que los filósofos llaman “imaginación moral”.

3 Ver: <https://invisibleboyfriend.com/>. Fecha de consulta, 20/06/2015).

Mi tentativa de respuesta a estas cuestiones consiste en una lista de lo que me parece estar comprendido dentro del amor como experiencia accesible en una sociedad como la sociedad occidental contemporánea —obviando las diferencias culturales que alejan parcialmente, por ejemplo, a los italianos de los canadienses o a los franceses de los brasileños—. Lejos de ser exhaustiva, esta lista sólo pretende ser una propuesta de método de trabajo, y por lo tanto puede ser alargada a voluntad siempre que se respeten sus premisas epistemológicas.

En un contexto interaccional o relacional, con respecto a la experiencia de las personas implicadas, y cuando se lo observa desde una perspectiva sociológica amplia, el amor comprende:

1. Un conjunto de expectativas, interiorizadas sobre una base individual, relativas al amor como *sentimiento* (o, si se quiere, como *emoción*). Podemos igualmente representarnos estas expectativas como otras tantas respuestas a la pregunta: ¿cómo nos sentimos cuando estamos enamorados? ¿cómo deberíamos sentirnos cuando estamos enamorados? En este sentido, estas expectativas deben corresponder a un repertorio de criterios aprendidos en el pasado —por la frecuentación de prácticas discursivas múltiples y diferentes— que nos permiten identificar sentimientos que de lo contrario no podríamos distinguir de las impresiones físicas vinculadas a una indigestión (Fuchs 1999).
2. Un conjunto de expectativas relativas a la “promesa de felicidad” con la cual está identificado el hecho del amor en la época contemporánea. Este conjunto de expectativas hace referencia, como el que acabamos de discutir, al imaginario amoroso elaborado por la acumulación de prácticas discursivas tradicionales, las que asociaron al amor con ciertos cursos de acontecimientos, ciertos desarrollos novelescos, ciertas narraciones. En función de la época, de la cultura, de la sociedad y de la identidad de género, el amor está particularmente ligado a placeres, sacrificios, sufrimientos, formas de realización de sí, formas de pérdida de sí (y de su fortuna o de su prestigio), formas de cuidado del otro o de preocupación por el otro, etc. Una interacción o relación de amor, por lo tanto, está formada por las expectativas relativas a la porción de sufrimiento o de placer a la que cada una de las personas implicadas siente que tiene derecho, así como por la manera en que uno (se) justifica, en que uno afirma o compensa este reparto que puede ser fuertemente desigual.

3. Un repertorio personal, pero al mismo tiempo por lo menos parcialmente compartido, de gestos, palabras, acciones u omisiones que expresan el amor o la ausencia de amor. Este repertorio personal se constituye durante el proceso de socialización primaria así como durante las experiencias afectivas, discursivas, culturales de la persona (dentro de los grupos de los que forma parte). La incorporación de la disposición a ciertos gestos y palabras comporta también *patrones* de asociación entre los gestos / palabras y las emociones asociadas, o bien la memoria de esas emociones.

4. Un conjunto de expectativas, y por ende un conjunto de criterios, adquiridos durante la experiencia afectiva, relacional y “cultural”, que se aplica a la percepción, a la evaluación y a la interpretación de las expresiones del otro como expresiones de amor (o de ausencia de amor). De nuevo, para funcionar como vehículos de comunicación y de interacción estos criterios no pueden ser “privados”, sino que deben ser en alguna medida compartidos —sin lo cual sería imposible ponerse de acuerdo sobre el hecho fundamental de estar o de permanecer en una interacción de amor—.

5. Cierta relación individual con el cuerpo sexuado, con nuestro cuerpo y a la vez con el de otro, pero también cierta relación individual con lo que me atrevo a llamar el *cuerpo de ternura*. Según el contexto interaccional, la sexualidad puede estar especialmente excluida o incluida, evocada u obliterada, suscitada o escamoteada dentro de la interacción amorosa. Todas estas acciones sólo pueden pasar por el cuerpo —su gestualidad, sus sonoridades, sus olores, sus posturas, en general su intencionalidad—. El cuerpo expresivo en amor es un cuerpo forzosamente erótico (por inclusión y por exclusión a la vez), pero es también un cuerpo de ternura y sosiego —como es un cuerpo de conflicto, de violencia, de intimidad, de tristeza, de alegría, etc.—.

6. Finalmente, un aspecto que es probablemente el más interesante desde el punto de vista sociológico: el amor comprende también ideales normativos relativos a lo que el compromiso amoroso hacia otro supone para las personas implicadas, según el contexto y de acuerdo a la interacción / relación de que se trate, llegado el caso. Estos ideales normativos, que actuamos y a veces pensamos, nos instruyen sobre lo que se debe o no se debe hacer en la interacción o en la relación de amor específica que se vive. Nos instruyen respecto a qué estaremos obligados, a qué estará obligado el otro, a qué tendremos derecho, etc. en un

contexto práctico y ético más amplio, que implica especialmente la referencia a valores.

Estos ideales normativos, que pueden requerir y suscitar costosas negociaciones antes de volverse “comunes” en el seno de una interacción o de una relación de amor, y que engendran litigios recurrentes en toda relación respetable, también definen, por así decir, la relación entre el amor y el “resto del mundo”. En efecto, ellos regulan la permeabilidad de la intimidad amorosa en relación a todas las otras esferas de experiencia y de actividad (económica, profesional, parental, política, biográfica, social, estética, cultural, etc.). En otros términos, deciden la pertinencia en la interacción / relación amorosa de elementos exteriores al que es estrictamente “amor” —por ejemplo, la manera de doblar la ropa limpia, los gustos en películas, el salario ganado y el dinero gastado, la frecuencia de los llamados a los padres, la educación de los hijos, el número de noches dedicadas a mirar fútbol en la tele, etc.—. Por ende, estos ideales normativos definen las modalidades y las ocasiones de la legitimidad o de la ilegitimidad, en relación a la interacción amorosa, de ciertos temas, objetos, gestos, bienes, recuerdos, posturas, nombres, referencias, ideas, expresiones, etc. Todos estos ítems, según el grado de su legitimidad dentro de la interacción amorosa, refuerzan o debilitan el intercambio de mensajes que dicen que el amor continúa, que lo que “nosotros” estamos haciendo se trata (todavía) de amor. Tal vez sea superfluo recordar que estos ideales normativos están también unidos a la identidad de género de las personas implicadas en la interacción / relación amorosa.

Esta clasificación selectiva que se hace por medio de las ideas respecto al amor —por medio de la lógica social autónoma de la experiencia amorosa— implica que los criterios morales, económicos, éticos, prácticos, la racionalidad instrumental y el sentido común resultan desactivados, debilitados o a veces reforzados en la experiencia amorosa. En todo caso, son deformados por la referencia al contexto de experiencias específico que es el amor. Las cuestiones de dinero, por ejemplo (Belleau y Martial, 2011) pueden ser tratadas de manera completamente idiosincrática dentro tanto de una relación de amor como de una interacción amorosa en su comienzo, o sea de una manera que entra en conflicto con la lógica propia de la esfera económica y de los intereses económicos. El mismo señalamiento vale para las cuestiones de poder y de dominación. La lógica del amor puede compensar desigualdades profundas, incluso desigualdades que serían inaceptables en otras esferas, como puede también exacerbarlas. Esta autonomía

de criterios puede tener resultados muy dolorosos en los casos en que torna aceptables incluso formas de violencia o de extremo sacrificio de sí.⁴

La diferenciación histórica de una esfera de la experiencia amorosa no significa por lo tanto el aislamiento completo o la impermeabilidad total de esta esfera en relación a otras. Significa más bien dos cosas. Por una parte, que la experiencia amorosa no puede ser reducida a una combinación de elementos que provienen de otras esferas (Simmel, 1921-1922; Oakes, 1984). Por otra parte, significa que la manera en que los mismos objetos, ideas, gestos, valores son pertinentes y significativos dentro de esferas de experiencias diferentes cambia según los criterios, los puntos de referencia y los ideales normativos que son movilizados en cada una de ellas. Esta pluralidad de reenvíos, así como la dinámica que modifica su pertinencia según la esfera de experiencia que define la situación interaccional, se ve incluso en las actividades más banales y más elementales de la vida cotidiana dentro de una relación amorosa. El ejemplo de la ropa limpia, cuidadosamente estudiado por Kauffman, lo ilustra muy bien. Las investigaciones de Kauffman (1992) sobre los acuerdos de diferentes parejas en relación a la administración de la ropa para lavar, doblar, ordenar, etc. muestran, en efecto, hasta qué punto la organización de estas tareas puede suscitar irritaciones mayores en una relación amorosa, justamente a causa de la significación que ciertos gestos (como ignorar la ropa sucia que está tirada por ahí en el lavadero) asumen en ella respecto a los valores y las expectativas que definen, para cada uno de los actores implicados, la relación amorosa misma (“si él me amara haría el esfuerzo”, etc.). Esta metamorfosis de pertinencias, que se produce inmediatamente en el acto mismo de percibir / evaluar un contexto o una comunicación, tiene lugar gracias a la acumulación semántica y a la tradición del imaginario amoroso: ciertas tipologías de objetos y de contextos están cargadas de una significación específica en relación al amor, y pueden incluso jugar un rol simbólicamente estructurante (como en el caso de la rosa roja, de la carta de amor, del anillo de compromiso). Además, estos objetos pueden ser reapropiados e interpretados en la narración específica constituida por cada “historia de amor”. La atribución de significación a esos objetos, no obstante, no es unívoca: cada actor moviliza un sistema coherente de referencias múltiples, adquiridas durante su experiencia, cuya coherencia ciertamente se apoya en el imaginario amoroso compartido, pero

4 Pueden extraerse ejemplos que influenciaron el imaginario popular a este respecto de algunas novelas de Michel Houellebecq como *Las partículas elementales* (1998), o incluso del famoso libro de Robin Norwood sobre las dependencias amorosas (1985).

que sin embargo está constituido en su forma de vida individual. Por consiguiente, sus atribuciones no necesariamente estarán de acuerdo con las del otro. La posibilidad del desacuerdo —y por lo tanto, para decirlo en términos de Luhmann, el grado de probabilidad del fracaso de la comunicación— es mucho más grande para los objetos, los compromisos, los gestos y los mensajes que más se alejan del núcleo constitutivo del imaginario amoroso (el de las rosas rojas, la carta de amor, el anillo, la cena íntima, etc.).

Esos objetos, esas ideas, esos repertorios de acciones que provienen de otras esferas, que son integrados en la interacción amorosa y la pueblan, evidentemente nunca son neutros. Por el contrario, llevan la huella de otros procesos semánticos —políticos, jurídicos, artísticos, económicos, etc.— en cuyo seno fueron o son producidos o simplemente “tomados”, de una manera u otra. El álbum de fotos tomadas con el teléfono inteligente durante las vacaciones románticas en un sitio exótico, álbum que será mostrado a los amigos y a la familia y que constituirá una parte de la “memoria” de la pareja amorosa, ya está cargado de un abanico de implicaciones incluso en sus condiciones de posibilidad: hábitos de consumo, expectativas sociales, desigualdades socio-económicas globales y locales, disposiciones de género, formas de producción, cierta división del trabajo, innovaciones tecnológicas y sus consecuencias, la desigual distribución del acceso al consumo de productos de ocio, etc. En este ejemplo, la realización concreta de un gesto que corresponde a la creencia en el valor de los recuerdos en una historia de amor, creencia que forma parte de cierta lógica del amor, no es del todo independiente respecto a *todas* las otras esferas de la existencia social evocadas o escondidas por y en este gesto. Nada de lo que es pertinente en amor, en su realización concreta, está completamente desprovisto de lazos con otros contextos de experiencia, y por ende suscita cuestiones que no dependen directamente de la semántica amorosa. Cada objeto de experiencia, como mi teléfono inteligente, la hipoteca a pagar o mi jornada de trabajo, llega al contexto íntimo con su propia historia y las huellas de su propio contexto semántico y práctico. Además, es leído y evaluado por los lentes de la historia de cada uno de los actores implicados, lo que complica todavía más la determinación de las condiciones de su pertinencia.

Esta integración entre objetos y contextos de experiencia diferentes tiene implicancias que pueden ser implícitas o explícitas. Mientras permanecen implícitas, estas implicaciones pueden reforzar, alentar o debilitar procesos y mecanismos que se despliegan más allá de la relación amorosa, pero que colonizan

de alguna manera su ambiente. Cuando son explícitas, en cambio, esas implicaciones son pensadas y activamente articuladas por los actores involucrados en la relación o interacción amorosa, lo que produce una reorganización de sus contenidos y de sus prácticas. Puede tratarse de la explotación minera para la extracción de diamantes, del reparto de las tareas domésticas, de desigualdades en la retribución salarial, de la nueva ley sobre los matrimonios igualitarios en Francia —la interacción amorosa puede y a veces debe integrar esos aspectos de la vida social, lo que sucede por la referencia a los criterios propios del amor como esfera de experiencia—. Este proceso demanda frecuentemente una negociación entre las personas implicadas, ya que los criterios amorosos no son unívocos —ni siquiera para un único individuo— y pueden dar como resultado mandatos contradictorios. ¿Cómo reaccionará una mujer medianamente tradicionalista frente al gesto del enamorado que le ofrece un anillo de compromiso sin oro ni piedras preciosas como protesta contra la explotación de los mineros congoleños por las grandes compañías mineras? En su reacción, sus criterios normativos a propósito del amor, que también están ligados a sus emociones, interactuarán con otras normas y demandas provenientes del entorno socio-cultural, político y económico. Es difícil prever por adelantado cuáles de sus creencias serán reajustadas en el caso específico.

La presencia de implicaciones implícitas y explícitas ligadas a objetos de experiencia que pueblan y colonizan el entorno íntimo está en el origen de la permeabilidad del amor (como conjunto de criterios, como imaginario, como repertorio de normas e historias) en relación a las demandas y a las transformaciones de la sociedad que lo rodea. Esta permeabilidad se ve al menos en dos niveles estructuralmente conectados. Primero, en el nivel de las prácticas habituales de los actores implicados en interacciones amorosas. A este nivel, continuamente se realizan negociaciones entre creencias, rutinas prácticas y mentales, sentimientos, proyectos que hacen referencia a valores de diferentes esferas. En este sentido, cada interacción amorosa tiene una singularidad propia, aunque también posee una dimensión típica y normal. Este “normal” se debe, en resumidas cuentas, a la generalidad del código amoroso (como repertorio de conductas, imágenes, ideas, etc.). El segundo nivel es precisamente el del código, del discurso amoroso que se despliega vía los canales habituales: literatura, arte, cine, prensa, internet, medios de comunicación sociales, saber científico vulgarizado, etc. Semejante “código” no es otro que lo que todo el mundo entiende acerca del amor en una sociedad dada. Es en estos dos niveles que las normas de conducta amorosa in-

teractúan con las características (variables) de la sociedad ambiente. Tal interacción modifica a la vez los criterios del amor y el lugar del amor en el entorno social, económico, político, jurídico, etc. Semejantes modificaciones pueden tomar también la forma de una resistencia que se opone a las transformaciones sociales en curso. En este sentido, el amor es a la vez una potente amenaza respecto al orden establecido (por su lógica propia e irreductible) y un poderoso aliado de ese mismo orden (por sus sinergias con disposiciones que superan la esfera erótica): por consiguiente, y justamente en virtud de su autonomía relativa, no puede ser ubicado de manera definitiva ni de un lado ni del otro. Piensen en la resistencia de cierto tradicionalismo en las conductas amorosas heterosexuales incluso en contextos de igualación progresiva de las condiciones económicas, profesionales, sociales entre hombres y mujeres.⁵

Conclusiones

Arribamos a algunas notas conclusivas. Construido de esta manera, el amor es decididamente “visible” para la mirada sociológica. Si la autonomía del imaginario amoroso y su carácter histórico recomiendan ciertas precauciones epistemológicas de parte de los sociólogos, estas precauciones están adoptadas en la definición / descripción del amor que fue presentada en esta contribución. Incluso la dimensión emocional de la experiencia amorosa, la que podría ser considerada como “privada” e irreductiblemente individual, no es expulsada del campo de observación, sino que es vuelta a poner en perspectiva gracias a la referencia a la historicidad y al carácter “contingente” de su constitución y de sus condiciones de posibilidad.

La tentación universalista que discutí apenas iniciado este artículo, la que induce a generalizar una de las formas históricas del amor y a convertirla en la referencia para, por una parte, definirlo y, por la otra, para juzgar la autenticidad o la legitimidad de las formas contingentes de interacción / relación, acecha constantemente el trabajo de observación y de análisis en ciencias sociales. Esta tentación tiene como

5 A propósito de la esfera erótica y de las relaciones entre los géneros en general, Susan Douglas (2010) destacó la emergencia de una forma de “sexismo ilustrado” propagado por los medios. El discurso de este “enlightened sexism” asegura a las mujeres que ya realizaron la igualdad con los hombres y que, incluso, son más poderosas que ellos. Sin embargo, este mismo discurso orienta al mismo tiempo a las mujeres hacia fantasías de poder ligadas a la seducción, a la belleza, al consumo y a la rivalidad con otras mujeres por los favores sexuales masculinos. Ejerce pues una presión regresiva ocultando las desigualdades persistentes, reconduciendo sistemáticamente las ambiciones de las mujeres a ambiciones “femeninas”.

efecto principal el de cristalizar posturas *normativas* cuyo principal defecto es obliterar [no sólo] la diversidad, la permeabilidad, sino también la autonomía relativa del amor como esfera de experiencia. Veo esta tentación en la obra de Bauman (2003) cuando define como “líquido” al amor que se distancia de la norma monogámica romántica y fragiliza el modelo relacional tradicional en provecho de una intensificación de las expectativas de felicidad y de satisfacción en su interior. El mismo problema se presenta, a mi parecer, cuando Illouz, en su muy rico libro sobre el amor (2012), habla de “commitment phobia” para clasificar las conductas que se diferencian del amor comprometido y duradero de antaño (incluidas todas las formas de no-monogamia). En sus obras, los dos sociólogos analizan fenómenos reales, particularmente, por una parte, las transformaciones de las formas de compromiso amoroso y, por la otra, los impactos de las estructuras sociales de la modernidad avanzada sobre los proyectos de vida individuales y sobre las formas relacionales (sobre todo heterosexuales, hay que precisar). Sin embargo, los términos elegidos para señalar estos fenómenos permiten creer que los dos sociólogos llevan a cabo sus análisis sin deshacerse de las premisas normativas que obligan a evaluar esas transformaciones como representando una forma de “decadencia” o de pérdida de valor del amor. En estos dos ejemplos el riesgo es, entonces, el de endosar sobre las conductas amorosas evaluaciones que hacen referencia a preocupaciones morales que les son parcial o completamente heterogéneas.

He aquí el riesgo que desearía poner en evidencia. Espero haber ofrecido algunos recursos para desarticularlo.

Bibliografía

- BAUMAN, Z. (2003) *Liquid Love*. Cambridge : Polity Press.
- BELLEAU H. y MARTIAL, A. (dir.) (2011) *Aimer et compiler ? Droits et pratiques des solidarités conjugales dans les nouvelles trajectoires familiales* (France, Belgique, Suisse et Québec). Québec: Presses de l'Université du Québec.
- CHODERLOS de LACLOS, P. (1782) *Les liaisons dangereuses*. Paris: Gallimard.
- DOUGLAS S. (2010) *Enlightened Sexism: The Seductive Message that Feminism's Work Is Done*. New York: Times Books.

- FUCHS, P. (1999) *Liebe, Sex und solche Sachen. Zur Konstruktion moderner Intimsysteme*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
- HOCHSCHILD, A. R. (1983) *The Managed Heart. Commercialization of Human Feeling*. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press
- HOCHSCHILD, A. R. (1979) “Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure”. *American Journal of Sociology* Vol. 85, N° 3, pp. 551-575.
- HOUELLEBECQ, M. (1998) *Les particules élémentaires*. Paris: Flammarion.
- ILLOUZ, E. (2012) *Why Love Hurts. A Sociological Explanation*. Oxford : Polity Press. Tr. fr. Pourquoi l'amour fait mal. Paris : Seuil 2012.
- KAUFFMAN, J.C. (1992) *La trame conjugale. Analyse du couple par son linge*. Paris : Nathan.
- LATOURET, B. (2007) *Changer de société, refaire de la sociologie*. Paris : La Découverte.
- LEMIEUX, C (2012) “Problématiser”, en: S. Paugam (dir.), *L'enquête sociologique, dirigé par S. Paugam*. Paris : PUF, pp. 27-51.
- LUHMANN, N. (1982) *Liebe als Passion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Tr. fr. Amour comme passion. De la codification de l'intimité. Paris: Aubier 1990.
- OAKES, G. (dir., 1984) *Georg Simmel: On Women, Sexuality and Love*. New Haven : Yale University Press.
- NIETZSCHE, F. (1887), *Zur Genealogie der Moral*. Tr. fr. *Éléments pour la généalogie de la morale*. Paris: Le livre de poche 2000.
- NORWOOD, R. (1985) *Women Who Love Too Much*. Los Angeles: J.P. Tarcher. Tr. fr. Ces femmes qui aiment trop. Paris: J'ai lu, 1993.
- SIMMEL, G. (1908) *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Berlin : Duncker & Humblot. Tr. fr. Sociologie. Étude sur les formes de la socialisation. Paris : PUF 2013.
- _____ (1919) “Das Relative und das Absolute im Geschlechterproblem”, en: *Philosophische Kultur*. Leipzig : Kröner, pp. 58-94. Tr. fr. “Ce qui est relatif et ce qui est absolu dans le problème des sexes”, en: *Philosophie de la modernité*. Paris : Payot 2004, pp. 55-85.

(1921-1922) "Fragment über die Liebe", en: *Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlass und Veröffentlichungen der letzten Jahre*, hg. von G. Kantorowicz. München : Drei Masken Verlag 1923, pp. 47-125. Tr. fr. « Fragment sur l'amour », dans : *Philosophie de l'amour*. Paris : Rivages poche 1988, pp. 147-224.

TARDE, G. (1907) *La morale sexuelle*. Paris : Payot & Rivages 2008.

TARDE, G. (1890) "L'amour morbide". *Archives de l'anthropologie criminelle* Vol. 30, pp. 585-595.

WEBER, M. (1920) "Zwischenbetrachtung: Stufen und Richtungen der religiösen Weltablehnung", en: *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, en: *Gesamtausgabe*, Vol. 19. Tübingen : Mohr 1989, pp. 479-522. Tr. fr. *Considération intermédiaire*, dans : *Sociologie des religions*. Paris: Gallimard 1996, pp. 410-460.

Citado. PIAZZESI, Chiara (2015) "Producir una mirada sociológica sobre el amor" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°18. Año 7. Agosto-Noviembre 2015. Córdoba. ISSN: 18528759. pp. 9-18. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/405>.

Plazos. Recibido: 12/06/2015. Aceptado: 01/08/2015.