

AMOR PARA UN DICCIONARIO FEMINISTA. EL AMOR DEL FEMINISMO E INTERVENCIONES MODESTAS

LOVE FOR A FEMINIST DICTIONARY. FEMINISM'S LOVE AND MODEST INTERVENTION

Luciana Almada*
emma song**

Resumen

El amor ha sido un asunto de suma importancia para la reflexión feminista, central para pensar las articulaciones de la opresión, las posibilidades del cambio y las imaginaciones ontológicas de cómo refundar las relaciones con l*s otr*s. Proponemos un recorrido por distintas pensadoras feministas sobre el concepto de amor, tanto en su articulación normativa, como en sus límites para forjar otra política de las relaciones entre los géneros y la posibilidad, en muchas ocasiones, de abandonarlo finalmente. La estructura del texto se presenta como una posible entrada a un diccionario feminista que imaginamos para el pensamiento feminista. Encontramos central poder dar cuenta de las tensiones, recuperaciones, abandonos y reformulaciones del amor en esta pequeña lista, para así poder pensar cómo se articula nuestra imaginación política feminista en la posibilidad de otro mundo de relaciones con l*s otr*s.

Palabras clave: amor, feminismo, políticas afectivas, imaginación, política.

Abstract

Love has been a matter of key importance for feminist theory, since such reflection is central to thinking about the articulations of oppression, the possibilities of change, and the ontological imaginations of how to do relationships again with others. We propose a journey through different feminist thinkers on the concept of love, both in its normative articulation and in its limits to forge another politics of relations between genders and the possibility at least to finally abandoning it. The structure of the text is presented as a possible entry into a possible feminist dictionary that we envision for feminist thought. We find it central to be able what account for the tensions, recoveries, abandonments and reformulations of love in this short list, in order to think about how

* Centro de Estudios Avanzados (CEA), Universidad Nacional de Córdoba (UNC)– Secretaría de Ciencia y Tecnología (SECyT)

** Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades "María Saleme de Burnichon" (CIFYH) – Asentamiento fernseh.

our feminist political imagination is articulated in the possibility of another world of relationships with others.

Keywords: love, feminism, affective politics, imagination, politics.

La epistemología del amor del sucinto feminismo que intentamos relevar aquí, parece sin embargo presumir de una posición muy arraigada en nuestros contextos espacio-temporales. Suponiendo que es el amor el articulador social central en las políticas afectivas contemporáneas, mucho pensamiento feminista nos entrega una reflexión a partir de los debates en torno a la posición de la mujer en tanto *objeto del amor* (atención, cuidado, devoción y posesión), como *amor genuino* (propio, ajeno, en igualdad de condiciones, libertad). El amor es central para una teoría política que intenta reinventar y/o reorganizar las formas actuales de la relación entre las personas.

Nos parece importante partir de dos supuestos básicos a la hora de reflexionar sobre el amor: 1. El amor como expresión emocional especular de sí mismo. La articulación social como espejo, instrumento o proyección de sí en su relación con otr*s human*s y no human*s. Shulamith Firestone se refiere al eros pagano y Donna Haraway al amor instrumental del individualismo liberal, para dar dos ejemplos en este sentido. 2. El amor como expresión moral/emocional del altruismo más radical de la tradición cristiana. El *ágape* cristiano aparece como un supuesto en las relaciones con otr*s human*s y no human*s que intensifica la dinámica de la atención o foco emocional, incluso contra la propia existencia, en la otra persona. Recordemos que el *ágape* de los primeros cristianos es la comida común (caridad) para consolidar los vínculos. El plato común que articula la caridad entre las personas humanas parece haberse desplazado al sexo, ya no por compartir una abundancia, sino en celar lo poco que pueda tener para mí y para mi otr*.

Es posible entonces pensar en torno al amor con tales supuestos morales, afectivos y epistemológicos que varían en sus tonos de acuerdo a las mezclas que se hagan de estas dos posibilidades. Pero a tales presupuestos, es importante agregarles el peso político que el feminismo le otorgó a esta forma “naturalizada” de las relaciones entre personas, tanto humanas como no humanas. La crítica más extendida del feminismo fue pensar el amor como epítome de la diferencia jerárquica y opresiva de un grupo (los hombres) sobre otro (las mujeres) que no permitía un genuino “amor” entre estos grupos, en palabras de Firestone, pero que resuenan de manera parecida desde Emma Goldman hasta Brigitte Vasallo: *el amor entre personas iguales es otra cosa*.

Aparecen ciertos límites en el pensamiento en torno al amor que develan precisamente eso que las feministas quisieron pensar, una política afectiva opresiva sobre sus cuerpos. Sexo y amor se volvieron centrales a la hora de imaginar otro mundo (ontológico y político), donde las personas marcadas como mujeres tuvieran la posibilidad de habitar sus cuerpos como les plazca. El amor marca el límite de la posibilidad de imaginar otro mundo con l*s otr*s human*s y no human*s.

Estas intervenciones, que hemos decidido nombrar modestas, no pretenden ser ni exhaustivas, ni dar cuenta de la totalidad de lo producido por el feminismo en torno al amor y mucho menos cerradas. Alguien podría reclamarnos sobre la arbitrariedad de esta escasa genealogía, sobre su incompletitud y la incomodidad de la metáfora del diccionario; está claro que un artículo no puede dar cuenta sobre los universos discursivos del amor y sobre su historia pero lo que sí nos interesa remarcar es la posibilidad de elegir un camino posible de lectura. Partiendo de una posición *cuir*, relevando a quienes nos interpelan con sus ideas sobre el amor, o nos ayudaron a imaginar otras formas de vincularnos con l*s otr*s, o simplemente hacer lugar a la posibilidad de otra cosa que no sea amor. Nuestra propuesta apunta a recopilar fragmentos de los textos de las teóricas-activistas que, a nuestro entender, se han preguntado por esa afectación llamada amor: por los “usos y costumbres” que dicha palabra habilita (o imposibilita), por las coordenadas de una política de relación con otr*s que se articula en/desde/por el amor, por las políticas sexuales que habitamos y construimos cotidianamente (en todos los tiempos). Narrativas de políticas hegemónicas que se actualizan continuamente (y desde siempre), que se confunden con lo personal y subjetivo, pero que modulan la vida en sociedad. Lejos de nuestros objetivos está la idea de encontrar una alternativa emancipadora para la humanidad. Cada uno de los textos recogidos, en sus límites y posibilidades, nos interpela desde su escritura, desde sus autor*s y las prácticas que llevaron a cabo para cumplir (o fracasar exitosamente) sus fantasías utópicas de otros mundos posibles, desde la mirada crítica de esa palabra de cuatro letras que es objeto de disputas, dentro y fuera de los feminismos y los activismos sociosexuales. Deseamos que el salto que hacemos con las ideas referenciadas sean nuestro aporte a la discusión, sostenernos con el problema de estar en el barro epistemológico de un sentimiento que aún hoy sigue articulando las más íntimas relaciones de las personas con el mundo; o al menos eso es lo que los discursos ampliamente compartidos del amor parecen hacernos creer. En central que la *interrogación* metodológica abra un espacio que nos permita, no solo comprender qué se está pensando, sino también la radical imaginación de las propuestas. La práctica de la interru(q)ción que propone val flores es calificada como mal-educada, mal-avenida: “Su acto consiste en insertar un corte en una conversación, un modelo, un acto, un movimiento, una quietud, un tiempo (...) y abrir la posibilidad de otros devenires u acontecimientos, a otras líneas de pensamiento” (Flores, 2017, p. 28). Un ejercicio que explore modos de lectura alternativos, que pretenda estallar esos modos convencionales, ortodoxos, rectos, neoliberales:

leer también es una tarea política que desafía a pensar los problemas en otras claves, a establecer una distancia crítica con los términos establecidos, en fórmulas o convenciones, a subvertir la conformidad y autocomplacencia con los relatos que delimitan y circunscriben los territorios vitales de la imaginación política radical (flores, 2017, p. 29-30).

Y nos apoyamos en esta (contra)estructura para establecer unas modestas referencias, tal como anticipamos, respecto del pensamiento de “feministas”, algunas revolucionarias de principios de siglo, que aún mucho más que Shulamith Firestone y

Kate Millett en los '70, fueron temidas, criticadas y catalogadas como peligrosas y adelantadas a su época, pero leyendo e intercalándolas con pensadoras contemporáneas a nuestro tiempo que también pensaron/piensan el amor en sus producciones. No es el objetivo de este artículo, por cuestiones de espacio, ahondar en las conexiones entre las concepciones de amor, matrimonio, revolución sexual, familia, moral, libertad, política e imaginación de ese mundo por-venir. El amor como la posibilidad de alcanzar la libertad (Goldman) y el amor entendido como algo nocivo por la desigualdad estructural de nuestra sociedad (Firestone); en la radicalidad de sus propuestas, lograron poner en la escena principal aquello que había sido entendido como privado o íntimo, por fuera de la economía, la política y la cultura, pero que sostenía las bases la opresión.

Atendiendo a las expresiones de sus tiempos, de sus conocimientos situados, de sus interlocutor*s y de sus pasiones, creemos que sus apuestas están en-marcadas y pueden ser leídas a contrapelo, incluso mal leídas. Los límites de su pensamiento no impiden la potencia de sus postulados. Podemos aventurarnos a formular algunas preguntas que se generan alrededor del amor en el feminismo: ¿cómo articulan el amor l*s feministas? ¿Es posible imaginar el amor por fuera de una estructura de opresión política específica? Si las formas de la opresión han adquirido los nombres de patriarcado, capitalismo y hetero(cis)sexualidad, entonces, ¿ha sido una de las tantas tareas teóricas del feminismo imaginar al amor operando con y contra esas marcas opresivas? ¿Es posible imaginar un amor sin heterosexualidad?

Una intervención (modesta) antes de iniciar nuestro recorrido: pensar el sexo y el género no es pensar el amor, y viceversa. Siguiendo a Eve K. Sedgwick y a Gayle Rubin, parece que el feminismo se concentró más en pensar al género antes que al sexo en las formas de opresión del sistema sexo-género heterosexual sobre los cuerpos. Privilegiar al género en las reflexiones teóricas y centrarse en sus efectos identitarios, necesariamente relegaría el sexo a un plano marginal¹. Y así, el amor aparece como un articulador de la norma ampliamente compartida y lo que marca la desigualdad entre hombre y mujeres en tales relaciones de género y, obviamente, de sexo. En este mapa, el sexo es sólo una expresión que está contenida y regulada por el amor. Esta forma de plantearlo producirá (o eso pretendemos) preguntas en torno a los límites identitarios de una práctica sexual y una performance de género. Gayle Rubin nos brinda algunas pistas para pensar la jerarquización temática de algunas cuestiones respecto del sistema sexo género en el pensamiento feminista:

¹ En una conversación de 1981 entre lxs activistas Deirdre English, Amber Hollibaugh y Gayle Rubin, encontramos un pasaje que nos parece más que pertinente para dar cuenta de esta tensión: “Parte del problema es que usamos estándares diferentes cuando hablamos de sexo que en casi cualquier otro aspecto de la vida. Cualquiera que sea su análisis de los productos, la gente no está molesta porque tenemos que ir a buscar comida. La gente está molesta por la estructura de las organizaciones que proporcionan y producen los alimentos, pero la necesidad de alimentos en sí está bien. No nos sentimos así por el sexo. También creemos que está bien intercambiar alimentos por algún otro servicio. Pero, cuando pensamos en el sexo, creemos que cualquier intercambio social de sexo es malo a menos que sea un intercambio romántico. No creo que ésta sea una idea socialista o feminista. Creo que es una idea cristiana o victoriana” (Gayle Rubin, 1981. Fragmento extraído de *Hablando de sexo: una conversación sobre sexualidad y feminismo*).

Es absolutamente esencial analizar separadamente género y sexualidad si se desean reflejar con mayor fidelidad sus existencias sociales distintas. Esto se opone a gran parte del pensamiento feminista actual, que trata la sexualidad como simple derivación del género. Por ejemplo, la ideología feminista lesbiana ha analizado la opresión sobre las lesbianas, principalmente en términos de opresión de la mujer. Sin embargo, las lesbianas son también oprimidas en su calidad de homosexuales y pervertidas, debido a la estratificación sexual, no de géneros. Aunque quizá les duela a muchas de ellas pensar sobre ello, el hecho es que las lesbianas han compartido muchos de los rasgos sociológicos y muchos de los castigos sociales con los varones gay, los sadomasoquistas, los travestidos y las prostitutas. (Rubin, 1989, p. 138-139)

El amor feminista entonces hace el foco en cómo se articulan las relaciones con otros, qué efectos tienen sobre la conformación de los cuerpos y sus respuestas afectivas, y cómo finalmente imaginar una respuesta política sin amor. En tal caso, el ejercicio que proponemos, con la lectura *interru(q)ta*, es intercambiar las piezas del rompecabezas (pues no están ordenadas cronológicamente ni en una suerte de escalonamiento) e imaginar alternativas a nuestras respuestas afectivas para otr*s mund*s de otr*s relaciones.

Shulamith Firestone. Feminista radical² de la llamada segunda ola estadounidense fue la primera en pensar el amor en términos políticos: cómo el amor fue “pegado” a un grupo político determinado (las mujeres), el cual justifica su propia existencia en y por su dependencia. Reconociéndose heredera de la tradición previa, dedicando su libro a Simone de Beauvoir y retomando parte de *El segundo sexo*, como buena hija rebelde (Femenías, 2012), profundizará en el análisis de la dimensión política de la vida personal, esbozando la *figuración* (Haraway, 1989) de otro mundo posible en el proyecto que llamará *Cybernation y/o socialismo cibernético*, cuyo principal objetivo es/era la destrucción de la familia para el establecimiento de unidades de convivencia, donde “amor y sexualidad serían reintegrados y discurrirían sin impedimentos” (Firestone, 1976, 301). En 1973 se publicaba *La dialéctica del sexo. En defensa de la revolución feminista*, libro que irrumpe en el movimiento feminista norteamericano en

² Shulamith es la primera que se nombra como parte de la segunda ola de la revolución más importante de la historia, y desde la concepción del feminismo radical, plantea como objetivo del movimiento “la destrucción del sistema más antiguo y rígido de clases/castas existente, el sistema de clases basado en el sexo” (Firestone, 1976, p. 25). Es importante aclarar -al calor de las más recientes reappropriaciones y reinterpretaciones de la noción de radicalidad dentro de los feminismos contemporáneos- que tal como lo manifestaron las Mujeres Radicales de Nueva York, “se definió como radical en el sentido de ‘tomar de raíz’ los verdaderos problemas de las mujeres, en términos de su situación de opresión” (Femenías 2012, p. 26). Para las discusiones actualizadas del feminismo radical y sus controversias, sugerimos la lectura de dos artículos en el archivo del activismo lésbico Potencia Tortillera: “Terf: el feminismo transodiante de la burguesía” (recuperado de: <https://potenciatortillera.blogspot.com/2018/09/eliluna.html?m=1>) y “Radfem: alianzas con lxsantiderechos y difusión de sus lógicas en el feminismo” (recuperado de: <https://potenciatortillera.blogspot.com/2019/02/maria-luisa-peralta.html#more>).

un momento de gran agitación social y política, de gran efervescencia del feminismo radical que vislumbraba la transformación total de la sociedad: no sólo buscaba eliminar los privilegios masculinos, tal como sus antecesoras lo habían establecido, sino que apostaba por la imaginación de otro mundo posible. Este libro, que bien podría ser leído como un manual para la revolución y la toma de conciencia (fusión entre manual de opresión y descripción de cómo funciona la norma), en sus 307 páginas, no sólo nos ofrece una relectura de Marx y Engels, sino que apuesta por el desarrollo de una perspectiva propia, una interpretación materialista de la historia basada en el sexo mismo, pues aunque ambos autores basaron sus teorías en la realidad, su perspectiva fue parcial:

Sería un error intentar explicar la opresión de la mujer a partir de esta interpretación estrictamente económica. El análisis de clase constituye una labor ingeniosa pero de alcance limitado; correcto en el sentido lineal, no alcanza suficiente profundidad. Existe todo un sustrato sexual en la dialéctica histórica (Firestone, 1976,p.13). Así, apropiándose del método analítico, los esfuerzos apuntan a encontrar el origen de esa inequidad biológica entre mujeres y varones, y cómo es que esa clase biológica denominada mujeres, podría lograr la autonomía y la igualdad en una sociedad cuyas circunstancias -dirá en la primera página de su texto-, “empiezan a exigir dicha revolución” (Firestone, 1976, p. 9, destacado en el original).

Esta “clase” de las mujeres que se encuentran diseminadas en cada hogar -algo que Beauvoir veía como una clara desventaja para lograr la toma de conciencia de la opresión, pues las mujeres pertenecían ante todo a la clase de los hombres que las protegían (primero los padres, luego los maridos)-, para Firestone será como tener una subversiva en cada dormitorio, en cada casa, y refuerza esta idea aduciendo a que las mujeres no son una minoría, sino la mitad de la población, lo que facilitaría esta suerte de guerra de guerrillas. En una lectura “evolutiva” de la sociedad -donde postula lo humano como opuesto a la naturaleza-, los avances tecnológicos van a ser fundamentales para la transformación y el armado de un sistema alternativo de vida (*Socialismo cibernético*). En una clara referencia a Beauvoir, sostendrá que pese a esta inequidad biológica entre los sexos, que podría leerse como inmutable y/o natural, la realidad da cuenta de que “la humanidad ha empezado a desbordar la naturaleza” (Firestone, 1976, p. 19), y es justamente por este origen biológico, que se torna transformable. Tanto las ideas de Donna Haraway o Judith Butler sobre la relación con l*s otr*s parecen tener un espejo teórico en el pensamiento de Firestone, seguramente por la lectura de tradición estadounidense feminista. Aunque su base pareciera inamovible, el problema se hace político, pues el desequilibrio sexual de poder se sostiene por estructuras que trascienden lo biológico:

Para asegurar la eliminación de las clases sexuales se necesita una revuelta de la clase inferior (mujeres) y la confiscación del control de la reproducción (...) el objetivo final de la revolución feminista no debe limitarse -a diferencia de los primeros movimientos feministas- a la eliminación de los privilegios masculinos, sino que debe alcanzar a la

distinción misma de sexo; las diferencias genitales entre los seres humanos deberían pasar a ser culturalmente neutras (una vuelta a la pansexualidad sin trabas -la perversidad polimórfica de Freud- reemplazaría probablemente la hétero/homo/bisexualidad). La reproducción de la especie a través de uno de los sexos en beneficio de ambos, sería sustituida por la reproducción artificial (por lo menos cabría optar por ella): los niños nacerían para ambos sexos por igual o en independencia de ambos, según quiera mirarse; la dependencia del hijo con respecto a la madre (y viceversa) sería reemplazada por una dependencia mucho más reducida con respecto a un pequeño grupo de otros en general y cualquier inferioridad de vigor físico frente a los adultos estaría compensada culturalmente. La división del trabajo desaparecería mediante la eliminación total del mismo (*cybernation*). Se destruiría así la tiranía de la familia biológica (Firestone, 1973, p. 20-21).

Esta cita no solo da cuenta del pensamiento utópico feminista de una activista en la búsqueda de alternativas para romper con la dominación patriarcal y abolir la represión sexual, sino también por la rearticulación de las relaciones que se realizan bajo el marco normativo del amor heterosexual. Como radicales, dirá, la tarea es atender al “diagnóstico” que tanto el marxismo como el psicoanálisis (al que califica como un feminismo descarriado), comparten con el feminismo (de manera parcial), para revertirlo y salir de la situación que reproduce la opresión de la *norma afectiva*.

Pensamiento compartido en los '70 por su compañera de militancia, Kate Millett, teórica y activista a quien se le atribuirá la consigna feminista que marcará la segunda ola, *lo personal es político*, en una entrevista de 1984 dirá:

El amor ha sido el opio de las mujeres, como la religión el de las masas. Mientras nosotras amábamos, los hombres gobernaban. Tal vez no se trate de que el amor en sí sea malo, sino de la manera en que se empleó para engatusar a la mujer y hacerla dependiente, en todos los sentidos. Entre seres libres es otra cosa. (Millett, 1984)

No abordaremos la obra de Millett en este texto, pero no podemos dejar de mencionarla puesto que su pensamiento nos interpela a la hora de imaginar al amor como articulador de los vínculos con otr*s. Tal como se pregunta Emma Song, “¿Es la relación sexual y emocional entre dos personas de marca sexo-genérica heterogénea una forma de organización política hegemónica?”³. En esta misma línea de pensamiento, Firestone dedicará el capítulo 6 de su libro para hablar del *Amor*, “el baluarte de la opresión de las mujeres en la actualidad” (Firestone, 1976, p. 159). Para la autora, no tratar el tema sería un “fracaso político”, y que no se haya hecho hasta la fecha, explica no sólo su importancia política, sino cómo es que examinar esta situación, amenazaría la estructura misma de la cultura:

³ Para una lectura acerca de los postulados de Kate Millett, sugerimos la lectura de “Apuntes sobre Kate Millett. Las promesas actuales del pasado futuro”, disponible para lectura y descarga en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/polemicasfeminista/article/view/25379>

Las mujeres no tenían ninguna necesidad de pintar grandes cuadros, porque ya creaban a sus hijos. Los hombres se dedicaban a pensar, a escribir y a crear, porque sus mujeres invertían todas sus energías en ellos; las mujeres no crean cultura, porque están preocupadas por el amor (Firestone, 1976,p.159-160).

En el diagnóstico que Firestone realiza -apoyándose en la obra de Theodor Reik, y en una versión *freelance* de Sigmund Freud, las mujeres se encuentran en una posición ambivalente respecto del amor, pues acaba siendo el único modo de lograr un lugar social, es un dispositivo que funciona a la perfección, donde la distribución diferencial de lo vulnerable “cae” del lado de las mujeres, quienes “deben amar no sólo por razones saludables, sino para justificar su propia existencia” (Firestone, 1976, p. 174). A lo largo del capítulo, cuya estructura esquemática presenta ejemplos y recapitulaciones, la potencia de su narración nos induce en la lógica explicativa mediante la cual dirá que el amor es un invento que los hombres necesitaron crear para despreciar a las mujeres: “el amor es el punto vulnerable de la cultura (masculina) al igual que lo es de cada hombre, dedicado como está a demostrar su virilidad en este mundo masculino de viaje y aventuras. Las mujeres siempre han sabido hasta qué punto los hombres necesitan el amor y cómo se esfuerzan por negar dicha necesidad” (Firestone, 1976, p. 161). En líneas generales, versará sobre los distintos tipos de amor, para dar cuenta -en nuestra lectura- de cómo es que nos relacionamos con l*s otr*s, y cuáles son las consecuencias políticas que tiene. Sugiere, tras dar algunos ejemplos de Reik y Denis de Rougemont, que el fenómeno del amor es simple pero se corrompe por los efectos destructivos que se dan en el contexto de desigualdad, en medio de un desequilibrio de poder. Examinando la estructura psíquica del individuo dentro de la familia, postulará que el origen del “hambre de amor” se encuentra entrelazado al drama edípico⁴. Siguiendo con la lógica de pensamiento, el grupo político que se impone sobre el otro -que bien podríamos llamar patriarcado-, no hace más que esconder la vulnerabilidad de ese grupo (hombres), para depositarlo en las mujeres y que, para Firestone, es lo mismo que sucede con el enamoramiento, pues el amor “exige una vulnerabilidad mutua, imposible de alcanzar en una situación desequilibrada de poder” (Firestone, 1976, p. 166). De allí se derivan las tres conclusiones que la autora encuentra, basadas en estas diferencias: los hombres no pueden amar ya que implicaría un abrirse; el comportamiento fiel de la mujer es necesario para su situación social objetiva y que esta situación no ha cambiado significativamente de cómo siempre ha sido. Esta triada es desarrollada en las páginas siguientes y resaltaremos, a los fines de este texto, sólo algunas partes, pues es en ese ejercicio de desarmar supuestos que Firestone nos permite ver cómo es que el amor articula la vida, cómo es necesario políticamente, para el sostenimiento de un estado de cosas que termina concluyendo casi en el punto de partida: “la mujer necesita el amor; en primer lugar por su función

⁴ Aún nos faltan algunos años para la llegada del texto de Gayle Rubin, “El tráfico de mujeres: Notas sobre la ‘economía política’ del sexo” (1975), pero en la misma línea que Firestone, la antropóloga dirá que el psicoanálisis es más que una teoría, es uno de los mecanismos de reproducción de las normas sexuales, y lo calificará como una teoría feminista frustrada.

natural enriquecedora y, en segundo lugar, por razones sociales y económicas que nada tienen que ver con el amor” (Firestone, 1976, p. 182).

Tal como postulamos líneas arriba, Firestone dirá que el amor es fundamental para la “clase” de las mujeres, pues justifica su existencia, desde el momento en que son educadas para entregarse a buscar la aprobación masculina -“son los hombres los únicos que se encuentran en posición de concederle este estado de gracia” (Firestone, 1976, p.174)- para salir de la situación de inferioridad. A esto se le añade, dirá la autora, la dependencia económica que imposibilita que ese amor pueda darse de manera espontánea o libre, pues la precaria situación política de las mujeres hace del amor y la situación social un nudo difícil de desatar. Con un discurso demoledor, Firestone explica que en esta posición de recrudescida vulnerabilidad, la

gama de elección [de las mujeres] no consiste en la dualidad libertad-o-matrimonio, sino en la de pasar a ser propiedad pública (...) La participación en el propio sometimiento mediante la elección del propio amo, da a menudo la ilusión de estar realizando una elección libre” (Firestone, 1976, p. 174).

De esta forma, el amor de las mujeres nunca es gratuito, sino que se entrega a cambio de seguridad, en términos políticos: seguridad emocional, la identidad emocional (si nadie te/la reconoce, no existís/e), y la seguridad económica de clase, ligada a lo que la autora llamará la habilidad de “captura” del hombre. Es en/por estos elementos que los hombres ataron el amor a condiciones que nada tienen que ver con los sentimientos/afectos/emociones. Y dirá que el arma de captura más poderosa es el sexo:

Los hombres tienen razón cuando se quejan de que las mujeres carecen de discriminación, de que raras veces aman a un hombre por sus rasgos individuales, sino que lo aman más bien por aquello que puede ofrecer (su clase), de que son calculadoras, de que utilizan el sexo para conseguir sus objetivos, etc., porque la realidad es que las mujeres no pueden permitirse amar libremente (Firestone, 1976,p. 176).

Una vez capturada la presa, lo que sigue, es la decepción. En esta cadena de acontecimientos, amor y matrimonio, también plegados de forma “natural”, no se corresponden como ambas partes imaginaban. Las motivaciones de uno y otro, atrapar un marido y conseguir una mujer “elevada sobre las demás en virtud de su asociación consigo mismo” (Firestone, 1976, p. 177), se ven frustradas. La mujer, dirá la autora, se siente engañada, pues no consiguió ni amor ni reconocimiento, como apéndice de ese miembro de la clase dominante (hombres), “no ha sido liberada, ha sido simplemente ascendida a la condición de ‘esclava doméstica’, ha sido elevada tan sólo para ser utilizada de modo distinto” (Firestone, 1976, p. 178).

Emma Goldman. En esta misma línea, ya en 1911, inicia su texto “Matrimonio y amor”, sentenciando: “el matrimonio y el amor no tienen nada en común; están tan alejados el uno del otro como los polos; en realidad son antagónicos” (Goldman, 1911, p. 35). Del mismo modo que Firestone, y en consonancia con el pensamiento anarquista en el que se inscribe Goldman, el matrimonio es entendido como un arreglo económico,

un pacto de seguridad. Y encuentra también en las bases de la (falta de) educación (sexual) de las mujeres, uno de los elementos clave: “Como la bestia muda que se engorda para su sacrificio, se las prepara para ello” (Goldman, 1911, p. 38), se las prepara para que sea el matrimonio el objetivo de su vida, que se encuentra asegurado, dirá la autora, por la aceptación esclavizante de la superioridad del hombre. Es interesante cómo, en su diagnóstico de la situación actual de su época, que tilda de “práctica”, también hace alusión al “lujo del romance”, que se encuentra coartado por la moral y dos instituciones claves como el Estado y la Iglesia, que necesitan de esa “institución marital” para controlar a hombres y mujeres. Tal como lo hace Firestone, se expone en descripciones de esta vida penosa, en la cual la opresión queda claramente expuesta:

Lo que deseo probar es que el matrimonio garantiza a la mujer un lugar sólo gracias al esposo. Ella se mueve en la casa de él, año tras año, hasta que su vida y sus relaciones humanas se vuelven tan superficiales, esquemáticas y grises como el ambiente que la rodea (...) Ella no puede irse aunque lo desee; no tiene a dónde ir. Por otra parte, un breve periodo de vida matrimonial, de sumisión de todas sus facultades, incapacita absolutamente a casi todas las mujeres para relacionarse con el mundo exterior (Goldman, 1911, p.41).

Esta dependencia, esta cadena que ata uno a otro, es comparada con otra situación paternal, que es el *capitalismo*, en un ejercicio alucinante de conectar lo que podríamos llamar el mundo íntimo con la vida pública, la estructura con la superestructura⁵. En un apartado llamado “El sueño de una anarquista”, Goldman dirá: “Cada cual entrará al matrimonio con fuerza física y confianza moral mutua. Cada cual amará y estimará al otro, y ayudará a trabajar no solo por su propio bienestar, sino, siendo felices ellos mismos, desearán también la felicidad universal de la humanidad” (Goldman, 1896, p. 65). Lo mismo respecto del *amor* como elemento clave, base “creativa, inspiradora y elevada para una nueva especie, para un nuevo mundo” (Goldman, 1911, p. 45). Este amor libre que rescata Goldman, que encontramos también en las ideas de Millett, y con lo que Firestone intenta delinear hacia el final de su texto en las alternativas y estrategias para desarrollar la vida en el *socialismo cibernético*, puede leerse en una cita de “Matrimonio y amor”:

El amor, el elemento más fuerte y más profundo de la vida, el precursor de la esperanza, de la alegría, del éxtasis; el amor, que desafía todas las leyes, todas las convicciones; el amor, el más libre, el más poderoso de los forjadores del destino humano; ¿cómo es posible que esa fuerza

⁵ Por la misma época (1907), pero en latitudes diferentes, Alexandra Kollontai, para contrarrestar las nociones de amor y propiedad que analiza en sus producciones, inscribe la noción de “camaradería”, o “amor de camaradería” que tendría como elementos centrales a la solidaridad, la reciprocidad y el respeto como cimientos del nuevo hombre y la nueva mujer, como claves para la conquista de la *sociedad futura*. Para establecer dichas conexiones, hemos trabajado (se recomienda y alienta la lectura) de dos artículos de Alexandra Kollontai: “Las relaciones sexuales y la lucha de clases” de 1911 y “Los fundamentos sociales de la cuestión femenina” de 1907, ambos recuperados de: <http://www.enlucha.org/site/?q=node/15895>.

totalizadora sea sinónimo de matrimonio, esa pobre mezquina hierba mala engendrada por el Estado y la Iglesia? ¿Amor libre? ¡Como si el amor pudiera no ser libre! (Goldman, 1911, p. 43).

Emma Goldman, quien fuera catalogada como “la mujer más peligrosa del mundo”, conocida como Emma la roja, y relatada como 8000 años adelantada para su época en el prólogo de la compilación con la que trabajamos, pareciera ser una perfecta contemporánea de las radicales estadounidenses. Ya en 1889 sus manifiestos/textos versaban sobre el amor y el sexo como partes inescindibles de la revolución por venir que vaticinaba. Es la fusión entre el anarquismo y su feminismo la que le valió gran parte de su fama de *libertaria extremista*, que la llevó a ser oradora en todos los lugares que visitaba, que la enfrentaba a los famosos anarquistas de su propia época. La condición de opresión de las mujeres estaba ligada al problema sexual, y consideraba que el sexo era “tan vital como la comida y el aire”. Su prédica y su práctica le valieron varios arrestos y, con el estallido de la Primera Guerra Mundial, la final deportación en calidad de criminal anarquista extranjera de las tierras norteamericanas a las que había llegado en 1919. Su programa político entendía al amor como la posibilidad de alcanzar la libertad, y es en la radicalidad de su propuesta que logra, tal como lo hace Firestone en los '70, poner en la escena principal aquello que había sido entendido como privado o íntimo, por fuera de la economía, la política y la cultura, pero que sostenía las bases la opresión. Tal como lo refiere Dora Barrancos respecto del anarquismo en la Argentina de principios de siglo, podemos decir que “más allá del límite histórico condicionante de las ideas libertarias sobre la mujer, no parece haber dudas sobre un esencial vanguardismo al intentar penetrar, con más agudeza, en el escamoteado y lacrado ámbito de la privacidad, quebrando formas seculares de silencio y opresión” (Barrancos, 1990, p. 294). En su texto de 1906, “La tragedia de la emancipación de la mujer”, Goldman expresa sus opiniones respecto del sufragio y las vías parlamentarias de la lucha -propio del feminismo de aquellos años-, ya lienta a las mujeres a actuar tal como lo han hecho las clases oprimidas, arrancando de sus amos la libertad que reclaman. Considera que es justa la demanda de igualdad pero, hacia el final de su texto sentenciara que:

el derecho más vital es el de poder amar y ser amada. Verdaderamente, si de una emancipación apenas parcial se llega a la completa emancipación de la mujer, habrá que barrer de una vez con la ridícula noción que ser amada, ser querida y madre, es sinónimo de esclava o de completa subordinación. Deberá hacer desaparecer la absurda noción del dualismo del sexo, o que el hombre y la mujer representan dos mundos antagónicos. La pequeñez separa; la amplitud une. Dejen que seamos grandes y generosas. Déjenos hacer de lado un cúmulo de complicadas mezquindades para quedarnos con las cosas vitales (Goldman, 1896, p. 77-78).

No ahondaremos en el análisis de los textos publicados en *La Voz de la Mujer*⁶, que allá por el año 1896 hacía su aparición en nuestras latitudes, pero nos parece importante hacer mención puesto que permite ver ese tráfico de textos y posiciones políticas respecto de pensar en un tipo de opresión muy específica ligada a la mujer en medio del imaginario anarquista revolucionario: convocaba a la movilización de las mujeres como trabajadoras pero como las subordinadas, incluso, de los propios compañeros de lucha. Y, aun con la limitaciones que hemos mencionado -sumado a una posición más cauta que algunos de sus contemporáneos-, introdujeron nociones de *amor libre* que disputaban los sentidos e ideales de la nación que se estaba forjando, rechazando el control del hombre por sobre la mujer y su sexualidad.

En un llamado a romper con la jerarquización de las luchas, el amor libre ingresaba al vocabulario libertario como una alternativa para combatir al capital, para denunciar la opresión económica y política, pero también sexual: “¿Cuál es la cosa mejor de la existencia? Amar, ¿verdad? Y que es mejor, ¿amar por deber, por obligación o por simpatía y atracción?” (Pepita Guerra- La Voz, número 7, 1896 - Apartado Siluetas). Citaremos algunos fragmentos, a modo de convite para futuras lecturas:

Apareció el primer número de La Voz de la Mujer, y claro, ¡allí fue Troya! “Nosotras no somos dignas de tanto, ¡cá! no señor”, “¿emanciparse la mujer?”, “¿para qué?” “¿qué emancipación femenina ni que ocho rábanos?”⁷, “¡la nuestra!”, “venga la nuestra primero, y luego, cuando nosotros, los hombres, estemos emancipados y seamos libres, allá veremos” (La Voz de la Mujer, número 2 - 1896 - apartado ¡Apareció aquello!)

¡Jóvenes, niñas, mujeres en general, de la presente sociedad! Si no queréis convertiros en prostitutas, en esclavas sin voluntad de pensar ni sentir, ¡no os caséis! Vosotras, las mujeres, ¿qué somos? ¡Algo! ¿Qué se nos considera? ¡Nada! Vosotras las que pensáis encontrar amor y ternezas en el hogar, sabed que no encontraréis otra cosa que un amo, un señor, un rey, un tirano. El amor no puede ser eterno ni inmutable y fijo, luego si éste tiene un término, ¿qué queda en esa impía institución que dura lo que la vida? ¿Qué quedará, cuando el amor termine, de vuestro matrimonio? fastidio, tedio, y como es natural la prostitución. Sí, la ley natural nos

⁶ *La Voz de la Mujer* publicó solamente nueve números. El primer número apareció el 8 de enero de 1896, y el último casi exactamente un año más tarde, el día de año nuevo. Es posible que haya sido reeditado en una fecha más tardía. Las fuentes habituales del movimiento anarquista de este período establecen su existencia durante los años 1896 y 1897 y no nos dicen casi nada acerca de él. Los editoriales refieren tres cambios en los responsables de la publicación, pero no se menciona ningún nombre. Las citas que hemos utilizado, conservan la puntuación de la compilación trabajada.

⁷ Recomendamos la lectura de *Amor y anarquismo. Experiencias pioneras que penaron y ejercieron la libertad sexual* de Laura Fernández Cordero, libro que repasa la trayectoria de esos primeros ensayos de amor libre / libertad sexual en nuestras tierras, y recupera una de las historias que fue “noticia” en 1896 en *La voz de la mujer*: los cinco disparos que recibió Anita Lagourdette tras querer dar por terminada la relación con su compañero, Francisco Denambride, quien no quiso aceptar la frase usada por aquel entonces para cerrar o ampliar la relación: “me surgió otro afecto” (Fernández Cordero, 2017, p.170).

impele a amar continuamente; no nos impele igualmente a amar el mismo objeto, no, y entonces, ¿por qué permanecer sujetas a tal o cual hombre para toda nuestra Vida? (...) Es por esto, queridas compañeras, que yo digo y pienso que a los falsos anarquistas que critican la iniciativa vuestra de proclamar el amor libre, quisiera tenerlos a mi lado para cuando, desgarradas las entrañas, estuviera próximo mi postrer aliento, para escupirles al rostro, envuelta en una baba sanguinolenta, esta frase: ¡MARICAS!.. Sea lo que quiera. Adelante con "La Voz de la Mujer" y con el amor libre. ¡Viva la Anarquía! PEPITA GUERRA (La Voz de la Mujer, número 2 - 1896 - apartado ¿Amemos? No ¡Luchemos!)

Simone de Beauvoir. Al escribir *El segundo sexo* en 1949, dedicaría también uno de los apartados de su texto canónico a pensar el amor. Su capítulo XII, "La enamorada", inicia con la frase que años más tarde la propia Firestone tomaría como punto de partida: "el amor no tiene el mismo sentido para uno u otro sexo" (Beauvoir, 2015, p. 809) y citando las ideas de Byron y Nietzsche, ahondará en esta hipótesis inicial para mostrar, cómo es que el amor para la mujer lo es *todo*, "la vida misma" o una suerte de "fe, la única que tiene", que la condena a su lugar de subordinada y esclava, no tanto del hombre en sí mismo, sino del "abandono total en beneficio de un amo". Ese amor, convertido en una religión para la mujer, es la única vía para "perderse en cuerpo y alma" en aquel que es superior, soberano y supremo, a quien nunca podrá igualar y del que siempre habrá de depender: "en lugar de obedecer a unos tiranos -padres, marido, protector-, prefiere servir a un dios; opta por desear tan ardientemente su esclavitud que se le aparecerá como la expresión de su libertad; se esforzará por superar su situación de objeto inesencial asumiéndola radicalmente; a través de su carne, sus sentimientos, sus conductas, exaltará soberanamente al ser amado, lo poseerá como valor y realidad suprema: se aniquilará ante él" (Beauvoir, 2015, p. 810). Este proceso, donde al menos existiría una suerte de placer redentor, tampoco se concretiza de ese modo: no es tan fácil que la mujer encuentre su dios ("Ningún hombre es dios", sentenció páginas adelante) es un sueño que la propia Beauvoir describe como místico, infantil, amoroso; volviendo a hacer este cruce entre religión y pasiones carnales, sexuales, las formas del amor idólatra y servil/servicial: "Mi dios, mi adorado mi amo", son las palabras que tanto santas arrodilladas como enamoradas tumbadas en las camas repiten cuando son "habitadas" por el hombre amado.

Esa fusión entre el amor y el erotismo que Beauvoir describe en las páginas, nos conduce a la visualización de un tipo de amor, místico y romántico, que sólo se realiza en la identificación con el amado: "quiere en sus pulmones el aire que él respira" (Beauvoir, 2015, p. 820), anhelando ser asociada a ese ser frente al resto, en un "nosotros" que justifique su existencia, siendo amada y al tiempo necesaria, pues "no hay límites para la abnegación exigente de la mujer" (Beauvoir, 2015, p. 824). Pero este tipo de amor idólatra, que es la cara opuesta de un amor "auténtico" para la autora, es una mentira que al ser descubierta por la mujer, causa decepción en/por su humanidad, su mediocridad, frente a la negativa de aplicar al amante una medida humana: "entre lo sobrehumano y lo inhumano, ¿no queda ningún lugar para lo humano?" (Beauvoir,

2015, p. 822). Y allí puede verse una de las paradojas del amor, la tortura del amor imposible: “el caballero que sale en busca de nuevas proezas ofende a su dama, pero ella lo despreciará si se queda sentado a sus pies” (Beauvoir, 2015, p. 826). Este amor sólo puede ser desesperado, dirá la autora, y toda verdadera enamorada es más o menos, paranoica, pues sus opciones son sufrir o mentirse: “primero se aferra a la mentira. Imagina que el amor del hombre es la exacta contrapartida del que siente ella; con mala fe confunde el deseo con el amor, la erección con deseo, el amor con religión. Fuerza al hombre a mentir: ¿Me amas? ¿Tanto como ayer? ¿Me amarás siempre?... convierte en trofeos las respuestas que le arranca y, a falta de respuestas, hace hablar los silencios” (Beauvoir, 2015, p. 827, quien explora otra pregunta: “¿No amaré a otra?”, p.830). Y lo interesante de la propuesta de la filósofa francesa es que estas características no son exclusivas de las esposas, de las mujeres en matrimonio, pues muchas veces es fuera de esta institución que se desarrolla este tipo de pasión, y no por eso el sufrimiento es menor: “lo ha recibido todo del amor, puede perderlo todo si lo pierde” (Beauvoir, 2015, p. 831), no hay nada fuera del amante, por lo que la vida misma tiene sentido en y por ese vínculo: “Esperar puede ser una felicidad” (Beauvoir, 1949, p. 830).

Dedica los párrafos finales del capítulo a lo que entiende como las bases para imaginar un amor recíproco, donde el reconocimiento recíproco de ambas libertades sea la clave para vincularse:

cada uno de los amantes se viviría como sí mismo y como otro; ninguno renunciaría a su trascendencia, ninguno se mutilaría; ambos desvelarían juntos en el mundo unos valores y unos fines. Para uno y otro el amor sería una revelación de sí mismo mediante el don de sí y el enriquecimiento del universo (Beauvoir, 2015, p. 835).

Resuenan, en este cierre de capítulo, las palabras de las anarquistas, las metáforas de amor entre seres libres de Firestone y Millett, y las ideas de Brigitte Vasallo de cuidados mutuos y articulaciones en red que no dejen cadáveres emocionales parece seguir funcionando como un amor redimido; rescatando una forma de amor en la cual la propia Simone de Beauvoir se inscribe, cuyas características deberían ser las de “asumir la contingencia del otro, es decir, sus carencias, sus límites y su gratitud originaria” (Beauvoir, 2015, p. 822). Hay una apuesta a un futuro, un horizonte de transformación de las posibilidades de vincularse con otr*s, donde la situación de la mujer se vea trastocada:

el día en que sea posible a la mujer amar desde su fuerza, no desde su debilidad, no para huir de sí, sino para encontrarse, no para abandonarse, sino para afirmarse, entonces el amor será para ella como para el hombre fuente de vida y no de peligro mortal (Beauvoir, 2015, p. 837).

Donna Haraway. Al comienzo de *Primate Vision*, se pregunta qué tan profunda es la constricción o la posibilidad que el amor -hacia los primates- genera en nuestras relaciones de conocimiento y deseos. E instala inmediatamente la pregunta por lo que el amor o el conocimiento marca en las relaciones con humanos y no humanos (Haraway 1989). Si bien en toda la obra de Haraway no existe nada parecido a una reflexión en torno al amor específicamente, está muy clara la centralidad de las *políticas afectivas*

para desmenuzar la danza ontológica de las relaciones con el mundo, las otras humanas y no humanas: “Significativamente distintas la una de la otra, con diferencias específicas, representamos en carne y hueso una repugnante infección evolutiva llamada amor. Este amor es una aberración histórica y una herencia naturocultural” (Haraway, 2016, p. 34).

Esta infección llamada amor es una alteración que no podemos no querer y atraviesa el estadio de lo que podríamos considerar condiciones de la interrelacionalidad en Haraway. La palabra amor describe el inevitable comienzo conflictivo de la relación con lo otro humano y no humano, lo que se juega son los efectos y las articulaciones que tal amor despierta en una sociedad. No es tanto la norma en cuanto tal, sino la articulación política que posibilita una estratificación de los cuerpos, los afectos y las mismas normas. El aparato de producción corporal es la posibilidad misma de amor y ser amado, no porque nuestro organismo tiene las cualidades de afectar y ser afectado, sino porque el mismo aparato produce la posibilidad de una afectación, sea cual sea ella. No nacemos organismo, llegamos a serlo (Haraway, 1995), no nacemos amando, llegamos a sentirlo como propio en la articulación normativa de mí/nuestro encuentro con l*/s otr*/s. La tonalidad que le imprime Haraway a la discusión feminista sobre el amor es la de imaginar una ontología que nos mueva del sujeto liberal moderno y su retórica de argumentos universales.

En el *Manifiesto de especies en compañía* plantea una ontología relacional que cuestiona la manera que pensamos nuestro lugar en la relación con l*s otr*s, y a la vez propone una que parece muy a mano cuando pensamos en esos seres amados no humanos. La relación que hemos establecido como especie con esa otra categoría que llamamos perr*s, es la ontología, política y teoría del conocimiento feminista que nos vino haciendo desde hace mucho años. También esa relación se extiende a otras vivientes humanas y no humanas.

Habitualmente, en los Estados Unidos, a los perros se les atribuye la capacidad del “amor incondicional”. De acuerdo con esta creencia, la gente, cargada de incompreensión, contradicción y complejidad en sus relaciones con otros humanos, encuentra consuelo en el amor incondicional de sus perros. (Haraway, 2016, p. 33)

El amor “incondicional” es una idea que ha atravesado el imaginario político del feminismo, como una disputa de incondicionalidad que determinaba la independencia o no de un cuerpo marcado como mujer. Aquí se ubica a esa narración bajo la sombra de l*s perr*s como peludos sustitutos de una complejidad de las relaciones entre humanos. Y tal amor para Haraway es un forma de abuso, tal imaginación del amor como norma de la relación con las demás personas humanas y no humanas es un narcisismo humanista, basado en un sujeto liberal que se hace a sí mismo donde su política afectiva es la representación de su amor amándose a sí mismo. Haraway quiere pensar el amor, y por tanto toda la ontología relacional, en su completa discrepancia con el amor incondicional como forma última y primera de toda política relacional entre humanos y no humanos: “La saga que siguió no era sobre amor incondicional, sino sobre procurar habitar un mundo intersubjetivo en el que se trata de conocer al otro en todos los detalles mundanos de una relación mortal” (Haraway, 2016, p. 35).

No se trata de un amor universal ni incondicional sino de la posibilidad de imaginar un hábitat de conocimientos mutuos mortales. Un amor local de refugio mutuo es la apuesta político ontológica de Haraway. Apuesta que intensifica con la certeza de la muerte y la especificidad histórica que ello conlleva, así como la responsabilidad de la cohabitación mortal. La inscripción en el amor de Haraway le permite imaginar otra ontología y política de relación con el mundo. En muchos pasajes de sus obras se deja notar que el amor es un uso y una técnica de la modernidad de corte liberal. Una herencia que es necesaria reinventar, no ya para amar sino para abrazar la complejidad misma de la relación con otr*s humanos y no humanos.

Sara Ahmed. Esta autora propone salir de la encrucijada que las ciencias sociales establecieron para pensar los afectos. Es decir, nos propone pensar fuera del marco epistemológico “dentro/fuera”, abandonar el supuesto -aunque sea por unos instantes- de que los sentimientos, emociones o afectos están “dentro” de cada quien, y que eso después se articula socialmente; como así también de que están “afuera” en una prescripción social que se actualiza individualmente, a veces reprimiendo y otras encarnando. Esta propuesta intenta volver a pensar el problema de los afectos refrescando la discusión para dar cuenta de la articulación sociopolítica que tales sentimientos llevan adelante (Ahmed, 2014). Así el amor en Ahmed funciona para amalgamar en múltiples capas lo social, y tal amalgamamiento es el interés de la autora. Lo que le interesa, o la propuesta epistemológica que presenta es el *entre* las personas; la circulación de la respuesta afectiva, la manera que los afectos se van cargando afectivamente en la circulación entre las personas. Es posible entonces decir que para Ahmed lo que importa no es definir qué son los afectos sino *cómo* estos circulan y generan respuestas afectivas en esa misma circulación social.

Así no le interesará qué es el amor sino cómo circula, y cómo funciona como amalgamador social; cómo las emociones en los textos que circulan mueven y generan afectos, como así también cómo los textos nombran las emociones o actúan ciertas emociones. El amor entonces pasa a ser explicado como una respuesta afectiva a una relación o vinculación previa con un ideal que circula socialmente; entonces el amor funciona como un tipo de orientación hacia ciertos objetos y otros humanos, y es en tal circulación que se absorben como “míos” y/o “nuestros”:

Muestro que el amor puede elevar al sujeto nacional desde el momento en que coloca al narcisismo del otro como la causa del daño y el desorden. El amor es condicional, y las condiciones del amor distinguen entre aquellos que pueden habitar la nación de aquellos que causan desorden. (Ahmed, 2014, p. 20)

El amor entonces establece relaciones de proximidad y alejamiento con otros de acuerdo a una relación con un ideal. La cuestión en Ahmed parece rondar en cómo se articula, se hace circular, ese ideal; cómo a un objeto se lo carga emocionalmente para tomarlo como apreciable o amable. Para que esto ocurra de esta manera, Ahmed recurre a las ideas del psicoanálisis de corte kleiniano sobre el par amor-odio donde no se puede explicar uno sin el otro; y dicho de otra manera son formas emocionales que se suceden si algo cambia el rumbo de la orientación a l*s otr*s. El amor aleja o acerca a las

personas entre sí, las personas se vuelven odiables o amables a partir de una circulación de objetos que se le fueron pegando como amables u odiables.

Pero para que esto suceda, para que un objeto se vuelva en amado, para que exista esta atracción amorosa hay que delimitar el objeto susceptible de ser amado. Hay que vestirlo, cargarlo y ponerle las características de lo que pueda ser valorado como amable. La presentación del objeto como amado es una articulación anterior de un investimento o catexia en Ahmed. Un objeto impregnado ya posibilita mi relación ambivalente con este, sea de amor o de odio. El amor así genera una dependencia con el otro que necesariamente irrita a quien ama, que mi amor dependa enteramente de la existencia del otro produce un odio abrumador. Cuando la amenaza al objeto amado aparece, el odio es la respuesta afectiva concomitante, un sentimiento positivo se vuelve uno negativo. El amor es una precondition necesaria del odio:

Si la demanda de amor es la demanda de presencia, y la frustración es la consecuencia del necesario fracaso de esa demanda, entonces el odio y el amor están íntimamente enlazados en la intensidad de la negociación entre la presencia y la ausencia. (Ahmed, 2014, p. 89)

Así amar es darle un valor al objeto, a una persona. Ahmed plantea que el amor, para que salga de tal valoración que en última instancia es un amor propio: amo lo que tiene un valor para mí; necesita otra operación de ese amor. Junto a Freud plantea la identificación con el objeto amado como una expansión de sí. Esta operación de la identificación le permite distinguir entre el objeto amado, la actividad del amar de un sujeto; y por otro lado la expansión del sujeto en el espacio por que puede convertirse el sujeto por esa identificación. Por lo tanto idealizar el objeto amado le permite al sujeto ser “él ” con o a través de lo que tiene para amar. La articulación entre tener y querer en una dinámica heterosexual que se patentiza el drama de la identificación, conectando el yo emocional de ser lo otro, al yo del querer tener. Los ideales en la lectura de Ahmed de Freud, se articulan entre ser y querer tener. El ideal aparece así como una creación de semejanza con el objeto y el sujeto sólo se aproxima al ideal (regulatorio) a través del objeto amado.

El drama de la familia heterosexual está dispuesto: el amor es la trama de la familia heterosexual, y es ahí donde Ahmed abandona una lectura lineal de Freud para no incurrir en una lectura heterosexista. Plantea que la cuestión central es pensar por qué idealizamos a ciertos objetos y no a otros, lo que le permitirá pensar cómo la identificación con ciertos objetos aglutina a las personas con otras, por qué sentimos como propios esos objetos compartidos. Entonces la identificación, esencial para la circulación del amor, es una restricción del objeto. Así la hostilidad por un amor que desaparece, sea por la amenaza de la ausencia del otro, o porque algún otro amenaza mi objeto, produce la dinámica social de disputa por los objetos amados. Las operaciones que se hacen con el amor para Ahmed pueden puntualizarse como: dependencia del otro donde el amor y el odio se confunden; a la pérdida del objeto amado se asume las cualidades del objeto amado por identificación (las formas de un nacionalismo parece ser el mejor ejemplo); algunos cuerpos entran en la creación del ideal y otros no, o incluso algunos cuerpos no están siquiera a la altura de asumir la posición del ideal.

Brigitte Vasallo. En un contexto muy diferente y con preocupaciones activistas acerca de las relaciones sexo afectivas muy marcadas, propone una crítica a un *amor Disney*, en sus palabras, y a la sensación de tal enamoramiento. Esas críticas van a rondar en muchos tópicos de pensadoras feministas anteriores, pero con la diferencia de su apuesta por otra forma de relacionarse que no repita las formas de la monogamia y la exclusividad afectiva. Monogamia en este contexto adquiere una dimensión mucho más amplia que la simple descripción de una norma cultural ampliamente compartida del vínculo sexual cerrado a un*compañer*; en este contexto se vuelve un sistema de estratificación y distribución de cuerpos y ciudadanías que articulan una sociedad. La pregunta que ronda es si es posible después de la revolución sexual seguir insistiendo en otras formas de relacionarse sexual y afectivamente con l*s otr*s que no sean la monogamia, una vez asumido el fracaso del amor libre o relaciones libres que las formulaciones más liberales coparon; el problema es instalado en una ética que podría refundar los vínculos interpersonales.

Tal vez porque estamos demasiado habituadas a usar y tirar los afectos, por mucho que luego reciclemos la ropa y los muebles. Porque sabemos palabras complejas pero no asumimos la complejidad de las palabras. O porque estamos demasiado contaminadas por un romanticismo que nos dice que el amor es subidón y todo lo que no contenga adrenalina no nos sirve, no es lo bastante bueno. (Vasallo, 2018, p. 15)

El foco de Vasallo está en cómo muchas formas no monogámicas siguen reproduciendo los dispositivos del amor romántico, ya no por la monogamia y la exclusividad de dos; sí por la reificación de esa monogamia y exclusividad a formas de relacionarse entre los miembros de esas relaciones no monogámicas. Así la crítica se extiende de las relaciones monogámicas a las poliamorosas y los usos que el patriarcado puede hacer de ambas; sea por las encarnaciones singulares o por las formas estatales que asume tal sistema monogámico. Al igual que muchas de las feministas destacadas en este trabajo, la familia heterosexual monogámica se vuelve el centro de la articulación normativa; sí que no es la misma norma encarnada, aunque más no sea por el acercamiento a ese ideal normativo como dirían Ahmed y Butler⁸. El amor en este contexto es heterosexual y monogámico, y muchas formas y activismos en las relaciones no monogámicas siguen reproduciendo “el mismo amor, los mismos derechos”. Esta tensión que presenta Vasallo le permite pensar una articulación normativa alrededor del amor monogámico. Aquí el amor normativo puede ser aún un amor que responde a las formas de la monogamia en todas sus variantes culturales.

Es decir, por mucho que en ese mundo futuro el poliamor o la no-monogamia hayan encontrado su espacio, estas posibilidades no han permeado en absoluto las maneras de amarse, no han supuesto reto alguno, ni han agrietado estructura alguna (Vasallo, 2018)

La monogamia entonces se presenta como sinónimo de amor, como expresión auténtica y natural del foco emocional en las relaciones sexo-afectivas con l*s otr*s. La pareja heterosexual se presenta de forma natural como modelo de relaciones que

⁸ Ver *Fenomenología Queer* de Sara Ahmed (2019) y *Dar cuenta de sí mismo* de Judith Butler (2009)

distribuyen las relaciones entre quienes están dentro de la pareja y quienes están fuera de ella. El amor en este análisis explícita prácticas que hacen posible que un vínculo de dos personas sea indicado como pareja que se ama. La convivencia y la dependencia en todas sus formas ponen las bases del amor. Así amor, pareja y monogamia se vuelven un trío que hace posible las relaciones entre las personas. En este punto Vasallo entiende que amor va más allá de las relaciones sexo-afectivas, y recuerda que existen otros vínculos amorosos (como la amistad) que se ven subordinados al complejo amoroso de la pareja central. Por esa misma dinámica se plantea que no solo basta con querer habitar otros tipos de vínculos no monogámicos, sino que hay que pensar el sistema completo, sino se reificarán las violencias y las opresiones del sistema del que se quiere salir. La exclusividad sexual funciona como marca de las jerarquías de las relaciones, desatendiendo un entramado afectivo más grande y muchas veces más importante, que la pareja nuclear heterosexual.

La monogamia no se desmonta follando más, ni enamorándose simultáneamente de más gente, sino construyendo relaciones de manera distinta que permitan follar más y enamorarnos simultáneamente de más gente sin que nadie se quiebre en el camino. (Vasallo, 2018, p. 31)

Vasallo le presta mucha atención a las consecuencias afectivas de un cambio de régimen emocional en las relaciones sexuales y afectivas. Entiende que un cambio a una escala tan profunda puede tener consecuencias éticas que haya que atender, e incluso podrían cuestionar nuestro cambio de régimen político afectivo. Por tanto, lo colectivo en el cambio de régimen se vuelve central, no es una persona individual quien lo hace, sino un colectivo; y esa experiencia colectiva debe ser la herramienta de la transformación política.

El diccionario se cierra sobre sí mismo

El amor insiste en una interpelación que se extiende en el tiempo. Quizás Firestone, como buena radical, quien no sólo lo imaginó, sino que escribió las bases para su proyecto de *Cybernation*, eligió y ensayó una vida comunitaria: “ayudó a crear una nueva sociedad, pero no podía vivir en ella”, dirá Susan Faludi a propósito de su muerte en 2012. Las entradas que aquí presentamos son el recorte literal de un pensamiento recurrente pero no completo y mucho menos absoluto. La tarea se nos presenta por partes, como ideas que vuelven, o que nunca se fueron; capas sobre capas de una política afectiva heterosexual, fundada en el amor como auto evidente, auto contenido y piedra de toque para las bases éticas y morales más diversas de cualquier arco político, ideológico y epistemológico. Quizás por eso, hay que desmontar la pregunta por la cohesión social para poder comenzar a imaginar la trampa que vendrá: “La trampa clásica para toda revolución es siempre esta pregunta: ¿Qué alternativas ofreces a cambio?” (Firestone, 1976, p. 282).

Está claro que la circulación de la palabra *amor* es vital para entender las políticas de la organización social, insistir en una palabra atada a una experiencia sexual y afectiva (si no es que esa expresión no es ya una redundancia) para poder recostar nuestro cuerpo en otra articulación afectiva, política y ontológica que haga de las

relaciones entre nosotras un conflicto que se abraza. Abrazar la diferencia de los amores, ni siquiera podría significar amar, y mucho menos abandonar respuestas afectivas que sostengan nuestra comunidad. El amor es un peligro como también una posibilidad para el feminismo, la respuesta afectiva amorosa aún se cierne sobre el feminismo. El amor insiste, porque no ha dejado de jugar un papel central en la organización, imaginación y economía de nuestra experiencia.

En el último capítulo del libro, Firestone explica las cuatro exigencias mínimas para evaluar el éxito de su propuesta de socialismo cibernético:

1) la liberación de las mujeres de la tiranía de su biología reproductiva por todos los medios disponibles y la ampliación de la función reproductora y educadora a toda la sociedad globalmente considerada -tanto hombres como mujeres. 2) La independencia económica y la autodeterminación de todos. 3) La integración total de las mujeres y los niños en el conjunto social. 4) Libertad sexual, amor, etc., que serán reestructurados como consecuencia de haber alcanzado la libertad en todos los sentidos: “dentro de pocas generaciones, *los adultos podrían retornar a una sexualidad polimórfica más natural y la concentración en el aspecto genital del sexo y en el placer orgiástico daría paso a unas relaciones físico/emocionales totales que incluirían estos aspectos (...)* los tabúes sexuales niño/adulto y homosexuales desaparecerían, así como la amistad no-sexual (el amor a-objetal de Freud). Toda relación estrecha incluiría la relación física, desapareciendo nuestro concepto de camaradería física exclusivista (monogamia) de nuestra estructura (...) Necesitamos simplemente constituir las condiciones previas para una sexualidad libre (Firestone, 1976, p. 229-230. Destacado en el original).

Quizá el mejor legado que Firestone pudo dejarnos para nuestro presente es alentarnos a imaginar es*s otr*s mund*s posibles.

Bibliografía

- Ahmed, Sara (2010) *The Promise of happiness*. DukeUniversitypress.
- Ahmed, Sara (2014) *La política cultural de las emociones*. Programa Universitario de Estudios de Género.
- Ahmed, Sara (2019) *Fenomenología Queer*. Ed. Bellaterra.
- Barrancos, Dora (1990) *Anarquismo, educación y costumbres en la Argentina de principios de siglo*. Editorial Contrapunto.
- Beauvoir, Simone de (2015 [1949]) *El segundo sexo*. España: Ediciones Cátedra.
- Butler, Judith (2009) *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Amorroutu.
- English, Deirdre; Hollibaugh, Amber; Rubin, Gayle (1981) Talking Sex: A Conversation on Sexuality and Feminism. *Socialist Review*, VOL 11 N° 4. SageJournal.
- Femenía, María Luisa (2012) *Sobre sujeto y género. Re-lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*. Prohistoria Ediciones.
- Fernández Cordero , Laura (2017) *Amor y anarquismo. Experiencias pioneras que penaron y ejercieron la libertad sexual*. Siglo XXI.
- Firestone, Shulamith (1976) *La dialéctica del sexo. En defensa de la revolución feminista*. Editorial Kairos.
- flores, val (2017) *Interru(q)ciones. Ensayos de poética activista. Escritura, política, pedagogía*. Asentamiento Fernseh.
- Goldman, Emma (s/d) *La mujer más peligrosa del mundo. Textos feministas de Emma Goldman*. Recuperado de: <https://anarquismoenpdf.tumblr.com/post/160663804093/emma-goldman-la-mujer-m%C3%A1s-peligrosa-del-mundo>
- Haraway, Donna (1989) *Ecce Homo, ¿No soy (no somos) yo una mujer? Y Otras Inapropiadas/bles: Lo humano en un paisaje post-humanista*. S/D. Recuperado de: <https://es.scribd.com/document/262289394/Haraway-Ecce-Homo-No-Soy-Yo-Una-Mujer-1989-CF>
- Haraway, Donna (1989) *Primate Vision*. Routledge.
- Haraway, Donna (1995) *Ciencia, Cyborg y Mujeres*. Ediciones Cátedra.
- Haraway, Donna (2016) *Manifiesto de las Especies de Compañía: Perros. Gentes y otredad significativa*. Sans Solei.
- Haraway, Donna (2019) *Seguir con el problema*. Consonni.
- Kollontai Alexandra (1907). Los fundamentos sociales de la cuestión femenina. Tomado de la edición digital de Alexandra Kollontai: *Los fundamentos sociales de la cuestión femenina y otros escritos*, Tamara Ruiz (ed.). En Lucha, 2011. Recuperado de: <http://www.enlucha.org/site/?q=node/15895>.
- Kollontai, Alexandra (1911). Las relaciones sexuales y la lucha de clases. Tomado de la edición digital de Alexandra Kollontai: *Los fundamentos sociales de la cuestión femenina y otros escritos*, Tamara Ruiz (ed.). En Lucha, 2011. Recuperado de: <http://www.enlucha.org/site/?q=node/15895>.

- La voz de la Mujer*. Periódico Comunista-Anarquista. Fechas límite: n°1 (8/1/1896) – n° 9 (1/1/1897). Recuperado de:<http://americalee.cedinci.org/portfolio-items/la-voz-de-la-mujer/>
- Luna, Eli (28-09-2018). Terf: el feminismo trans-odiante de la burguesía. *Potencia Tortillera*. Recuperado de: <https://potenciatortillera.blogspot.com/2018/09/eli-luna.html?m=1>
- Millett, Kate (1969) *Política sexual*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Peralta, Maria L. (26-02-2019). Radfem: alianzas con lxs antiderechos y difusión de sus lógicas en el feminismo. *Potencia Tortillera*. Recuperado de: <https://potenciatortillera.blogspot.com/2019/02/maria-luisa-peralta.html#more>
- Rubin Gayle (2018) “El tráfico de mujeres: Notas sobre la ‘economía política’ del sexo”. *En el crepúsculo del brillo. La teoría como justicia erótica*. Bocavulvaria ediciones.
- Rubin, Gayle (2018) Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. *En el crepúsculo del brillo. La teoría como justicia erótica*. Bocavulvaria ediciones
- song, emma (2019) “Apuntes sobre Kate Millett. Las promesas actuales del pasado futuro”. *Polémicas Feministas. Núm. 3. Lo sexual es político*
- Vasallo, Brigitte (2018) *Pensamiento monógamo terror poliamoroso*. La Oveja Roja.

