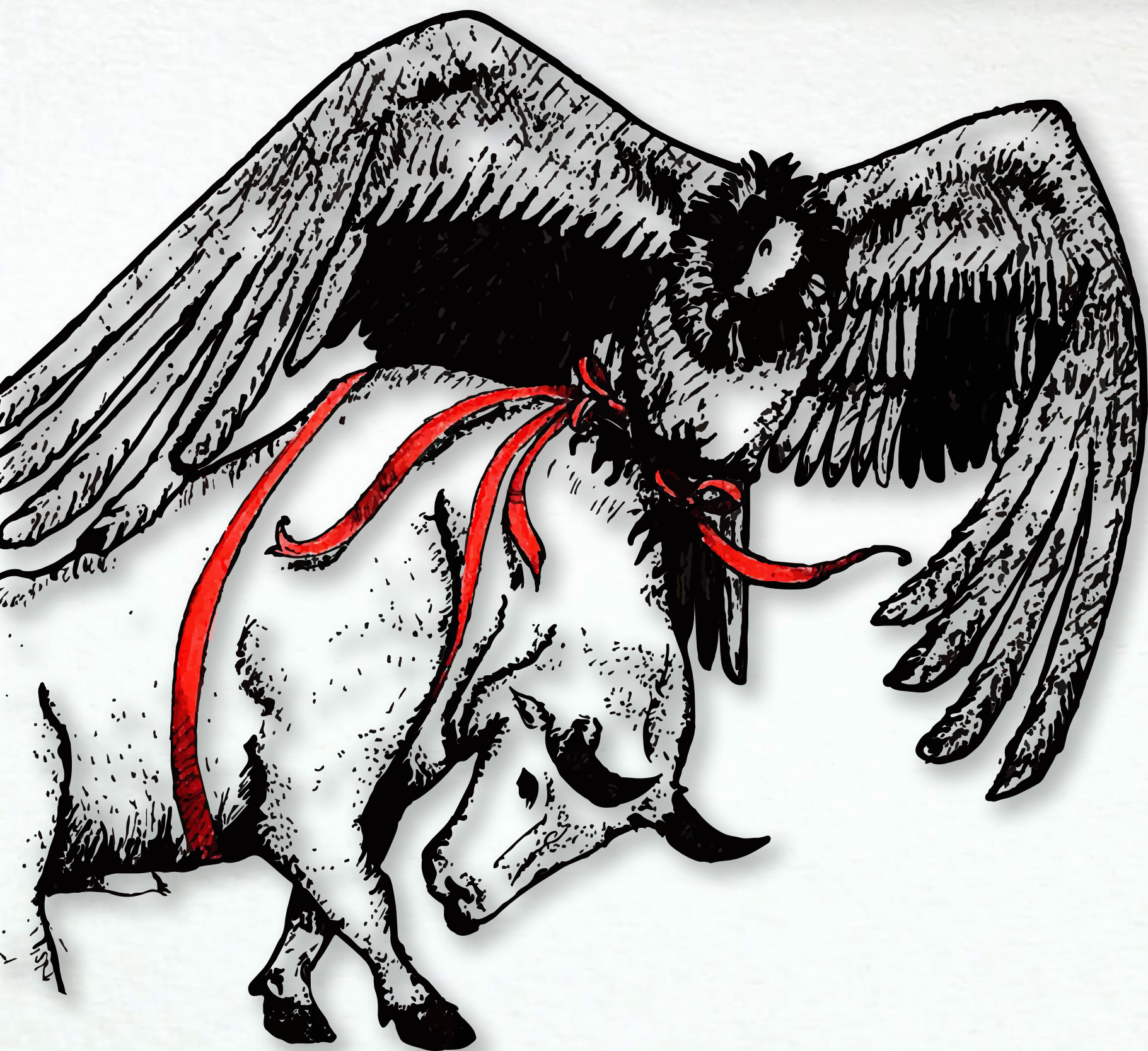


1

Enero - Junio 2019

YÁWAR REVISTA





YÁWAR REVISTA

Número 1

Enero - Junio 2019

yawar.revista@gmail.com

www.yawar-revista.com

ISSN: 2665-573X

Bogotá, Colombia

Directora editorial

Ana Lucía Ibagón Nieto

Comité editorial y corrección de estilo

Juan David Duarte Vargas

Clementina López Ceballos

Lina Morales Oviedo

Juan Diego Rubiano Morales

Ilustración de la portada

Ricardo Morales

Diseño y diagramación

Ana Lucía Ibagón

Los textos presentados en la siguiente publicación expresan la opinión de los autores de los artículos. Yáwar Revista no se hace responsable ni se compromete con dichas opiniones y lo que de ellas devenga.

El contenido de esta publicación puede ser distribuido, copiado y exhibido por terceros si da el crédito al autor. No se puede obtener beneficio comercial de los artículos presentes en esta publicación.



Tabla de contenidos

4 – Editorial

8 – Artículos

10 – *Patrimonio, ¿para qué y para quién? La Plaza del Chorro de Quevedo*

María Alejandra Alfonso Sarmiento

32 – *Patrimonio cultural inmaterial: ¿Recurso o peso para las comunidades?*

Eliana Carrillo Rodríguez , Alejandra Santos Cubides

56 – *Exhumando teorías caducas I: difusión religiosa*

Juan David Duarte Vargas

76 – *Experiencias de pilos:
análisis social desde el acontecimiento*

María Fernanda García Triana, Luisa Fernanda

Hernández Rueda, María Alejandra Riveros

Pinzón, Ana María Rodríguez Suárez

100 – *¿Existe una moral antropológica? Una contribución a los estudios sociales de la ciencia*

Juan Camilo Ospina Deaza

122 – *¿Qué puede decir la antropología sobre el amor?*

Víctor Solano Urrutia

¿Qué podrían decir las Ciencias Sociales sobre el amor?¹

Víctor Solano Urrutia²

¹ Este trabajo es fruto de discusiones teórico-metodológicas entre estudiantes de antropología en espacios alternativos a la carrera, como el grupo estudiantil de argumentación Colere. Mis agradecimientos a sus miembros, en especial a María Paula García Escobar por sus recomendaciones, aportes, comentarios y todo el amor brindado.

² Estudiante de últimos semestres de Antropología de la Pontificia Universidad Javeriana. Columnista de las revistas online Shock.co y Global Affairs, y miembro del Centro de Estudios de Asia, África y Mundo Islámico (Facultad de Ciencias Sociales). Trabaja sobre líneas relacionadas a la modernidad, la religiosidad, las prácticas digitales/web y el multiculturalismo desde los campos de la antropología urbana y la antropología de lo público

Resumen

En este artículo proponemos trabajar sobre el palimpsesto interdisciplinar que reúne las aproximaciones al amor como objeto de análisis mediante la revisión de algunos textos, autores y tradiciones de pensamiento. Se enuncia una mirada referida a los procesos históricos de la vida social, tales como el capitalismo y la libertad, y sus particulares manifestaciones en relación con dicho objeto. Asimismo, se traza un breve mapa histórico para situar el amor analíticamente en matrices de la era clásica a la modernidad, y se ofrecen herramientas teóricas y metodológicas para los científicos sociales en formación con el fin de profundizar críticamente en el estudio del objeto y de sus arquitecturas conceptuales afines.

Palabras clave

Amor, modernidad, sexualidad, antropología, historia, ciencias sociales

Uno de los temas de investigación más ignorados por los antropólogos, bien sea por abierto rechazo o por ausencia de interés etnográfico, es el *amor*. Históricamente, las respuestas más inmediatas a este interrogante provienen de otras disciplinas que han prestado atención al fenómeno desde hace siglos. Los sociólogos culturales del siglo XX, los historiadores de la pauta cortesana medieval, los teólogos y sus exégesis de los *Salmos* y el *Cantar de los cantares*, los literatos y la novela caballeresca, y los filósofos desde la tradición hedonista hasta la contemporaneidad de Tinder; todos han propuesto miradas al amor como hecho social de dimensiones multiparadigmáticas. ¿Pero qué decir de la antropología?

Como punto de partida, mencionamos algunas directrices para analizar la historia y el amor como contrapunteo de las dimensiones de la privacidad, la sociabilidad espontánea, la sexualidad, el honor y la invención de lo pornográfico. No pretendemos abarcar todos los debates que se han propuesto al respecto ni elegir una interpretación sobre las otras; tan sólo indagaremos en unas perspectivas relevantes para nuestro quehacer. Pero no por eso queremos proponer el amor como objeto de trascendencia histórica homogénea. Bien sabemos que ciertas nociones terminan por cohesionar fenómenos, conceptos, palabras y circunstancias arbitrarias; por ponerlo en términos postestructuralistas, en una ilusión conceptual artificial por la apariencia de continuidad o coherencia de la que se reviste (Foucault, 1979). El amor, analíticamente hablando, no es trascendental a la historia de la humanidad, sino un término cohesionador de prácticas occidentales modernas. Proponer el amor como objeto de análisis implicaría no aferrarse a los esencialismos que dicha palabra contiene, sino cuestionarlos en función de una antropología crítica. Tomamos la palabra *amor* para mirar más allá de ella, en retrospec-

tiva y hacia las estructuras propias de lo contemporáneo, lo cual no deja de ser una acción de carácter introspectivo. Así las cosas, habría que empezar esta ruta intro/retrospectiva sobre lo dicho en el último siglo.

Historizar el amor para unas antropologías genealógicas

Es típica la referencia a Erich Fromm (psicoanalista, psicólogo social y humanista alemán) en materia de las tipologías del amor que describe en su célebre libro *El arte de amar* (1997 [1956]). Allí refiere al amor maternal: primordial, incondicional, desigual; al fraterno: no restringido a una persona, igualitario entre los hermanos (afines y consanguíneos); el amor a sí mismo: que no es egoísta bajo la premisa de “amar a los demás como a uno mismo”, parte fundamental del descubrimiento del yo; el amor a Dios: trascendente del amor maternal que es superior a explicaciones racionales; y, por último, el amor erótico.

El amor erótico se concibe en ocasiones como la unión indisoluble del *yo* con el *otro* (Fromm, 1997). Comúnmente lo detallamos en las grandes obras de la literatura universal, y con frecuencia asociamos importantes personajes con escenarios denominados *románticos*, adjetivo que se ha desprendido casi por completo de su contexto de producción. ¿Qué es, pues, lo romántico? Este concepto nos refiere a una tradición literaria, filosófica y artística que responde, desde Alemania principalmente, al racionalismo hegemónico del siglo XVIII (De Paz, 1986). No es propósito de este artículo detallar los principios de este movimiento, pero basta con mencionar su exaltación de la tradi-

ción clásica grecolatina y su valoración estética y sublimada de la naturaleza. En efecto, la naturaleza aparece desde este punto separada de la cultura aunque no como su opuesta, pues son el sentimiento y la emotividad el vehículo para evocar esos valores prístinos.

No obstante, este principio divisor entre naturalezas y culturas debe trazarse mucho atrás. Platón describe en *El banquete* una disertación sobre el amor como la unión de los contrarios, principio estructuralista que solidifica las dualidades del mundo (húmedo-seco, cálido-frío, masculino-femenino) debido a la naturaleza doble de Venus: por un lado sensual, brutal, sensorial, y por otro lado honrada, superior, inteligente. La propuesta platónica (un tanto misógina) se centra en la unificación de los opuestos separados de manera innata como trabajo dual de perfeccionamiento masculino y femenino para hallar su unión balanceada. El carácter fundamental del amor es su estrecha relación con la belleza, que por tradición platónica es sinónimo del bien. El mito de Andrógino es el origen filosófico del imperativo de “buscar la media naranja”, axioma que presupone la falta de totalidad del ser humano en su soledad.

De aquí procede el amor que tenemos naturalmente los unos á los otros; él nos recuerda nuestra naturaleza primitiva y hace esfuerzos para reunir las dos mitades y para restablecernos en nuestra antigua perfección (...). Estas mitades buscan siempre sus mitades. (Platón, 1871, p. 322.)

La visión del amor como búsqueda del complemento faltante es una acción moral que tiende hacia el bien. El amor romántico surge de esta prerrogativa clásica, pero no inherentemente. Romántica es la mirada que clasifica y categoriza en pares oposicionales. Allí donde la gente ve un drama romántico entre los Montesco y los Capuleto, o donde yace la belleza mítica de Venus y Adonis, o una promesa de

amor celoso entre Ulises y Penélope, los antropólogos ven alianzas de parentesco y reglas de herencia y consanguinidad (Cfr. Bermejo, 1980; Leach, 1989). Podría decirse que la historia del amor es también una historia política de las alianzas entre clanes, y sin lugar a dudas la importancia del matrimonio en la conformación de la estructura socioeconómica es fundamental. En la familia y en la descendencia se compone el hecho social mismo entre estrategias de guerra, alianza y preservación de la propiedad (como es el caso de Ulises y de Romeo y Julieta). No podemos desperdiciar ambas interpretaciones. La mirada antropológica permite dar cuenta de la estructura profunda del llamado amor romántico como una solución política y económica a los dilemas de la socialización basada en la categorización oposicional.

Ahora, no podemos encerrarnos en el amor como una invención exclusivamente europea como sugieren algunos autores (Cfr. Giddens 1992). Esto sería una sobreinterpretación difusionista; creer que Occidente es origen de toda noción sentimental. Sabemos, principalmente por textos sagrados, que diferentes fórmulas anteceden al Occidente eurocéntrico. La prédica del amor es promovida en la Biblia judaica en la parábola de Jonás: allí trabajar y amar son sinónimos, pues se ama aquello por lo que se trabaja y viceversa. Desde esta tesis temprana surge la noción de la responsabilidad, de la cual podríamos derivar la noción de cuidado. Esta historia del amor es una historia del cuidado y del deber, de las profundas relaciones simbióticas de la moral del trabajo. Además, el Nuevo Testamento es evidencia de que al amor se agrega el “dar sin recibir” y, sobre todo, el sacrificio. Este elemento es importante porque se basa en un valor negativo, sustractivo. El sacrificio guarda la potencialidad de amar en ausencia del objeto, lo cual proyecta el cristianismo hacia una di-

mencción de renuncia, de manera similar al budismo. El apego, por el contrario, lleva al sufrimiento y a la rivalidad mimética (Girard, 2002). La génesis de la violencia que propone René Girard tiene una raigambre religiosa derivada de una desviación del sentido original del sacrificio. La antropología de la violencia, de la memoria y/o del conflicto podría preguntarse por el carácter profundo del origen de la violencia, que puede tener su punto de inflexión en los discursos sobre el amor y el sacrificio que aquí exponemos.

Un vistazo a la novela caballeresca medieval nos muestra la unión entre trabajo y placer. El caballero se consagra en el momento en que contrae matrimonio, puesto que se hace señor y protector de la mujer y de su propiedad (Duby, 1995). Cuando acude a la contienda bélica lucha por el honor y el prestigio social, valores superiores al peligro. Otra geometría medieval del deseo se registra en las líneas paralelas del amor imposible entre los protagonistas de *La Divina Comedia*. La travesía del poeta por los círculos de los tres mundos concluye con la imposibilidad de alcanzar a Beatriz. Su alcance acabaría con el verdadero objetivo del periplo, que es el viaje en sí y el desafío a los mundos de lo humano y lo divino (Girard, 2012).

Del amor/temor a Dios al amor romántico hay un cambio en la objetivación de los sujetos. Este último trata de una deificación de los amantes, quienes pasan a remplazar lo divino en la ecuación del cuidado, la protección y la devoción. El amor heterosexual se convierte en objeto de culto victoriano (Illouz, 2009). Es el sujeto moderno el artífice del relato, quien aparece como un sí mismo y creador irrevocable de la realidad que va figurando en su mapa de naturalista. El privilegio de las emociones da vuelta a la cuestión: ahora el mundo interno es punto de partida para conocer los designios de la natura-

leza que se asumen en su condición de exterioridad. Esta lógica es capaz de disecar la melancolía en imágenes estáticas y atemporales. Será posible imaginar un mundo donde las doncellas jueguen pícaramente en un bosque encantado por faunos y ninfas.

La novela romántica dará privilegio al yo, mientras el otro aparecerá en el relato como un enemigo al cual doblegar, examinar y encuadernar cual pasado idílico. Esta parafernalia coincide en la *longue durée* con el surgimiento de América en el imaginario occidental: allí se redimen los miedos y las esperanzas en una suerte de geografía de la imaginación (Trouillot, 2010). ¿Podríamos hablar de la relación entre Europa y el Nuevo Mundo en términos de amor u odio? Podemos señalar que la alteridad fabricada de este conflicto ontológico y epistemológico profundiza la obsesión del yo por el otro. Su anulación se da por sobrecarga de la dimensión de lo imaginario; una carga que denota frustración occidental. El otro no era como se había figurado en la imaginación.

El amor en el siglo XX es desenfrenado. Si la novela romántica se empecinaba en la eternidad de un sentimiento hacia algo o alguien, la literatura contemporánea se vuelca sobre la renuncia de la eternidad con la fuerza erótica del aquí y ahora. Por ello, Freud es elevado como profeta que desbanca el amor romántico por la pulsión sexual a flor de piel¹. Pero no debemos olvidar que la teoría freudiana de la libido coincide con un período de alta actividad sexual, que se acomoda en los momentos entre guerras y en los llamados baby boom. ¿Es acaso Freud producto de su época? (Fromm, 1997). El siglo XX, particularmente belicoso es, al mismo tiempo, la época de mayor crecimiento demográfico de la historia humana y es también recipiente de la llamada liberación sexual.

1 Cfr. escritores como Gide, Breton o Malraux.

El arte de amar: conceptualizaciones filosóficas

Se considera que los años 60 trajeron una ruptura sensacional de los estándares de la vida sexual estereotípica. Todo lo contrario. Como advierte el filósofo surcoreano Byung-Chul Han, el esclavo de este imperio moderno de la liberación sexual se agota en la “mera vida”: los valores absolutos son la acumulación por la acumulación, y de ahí que el sujeto es incapaz de cualquier expresión erótica profunda o de deseo. El esclavo que se explota a sí mismo es el esclavo hegeliano que no necesita de explotador para ser explotado (Han, 2014). El establecimiento de la modernidad tiene que ver con parámetros socioeconómicos que se renuevan y reconfiguran en la vida privada y la vida pública. De hecho, tal fabricación de oposiciones entre espacios para lo público y espacios para lo privado es una de las mayores sofisticaciones de la modernidad y, por ende, del capitalismo (Wilson, 2016).

Sobre esta línea muchos autores han planteado el uso de marcos metafóricos de lo económico aplicados al estudio sobre la privatización de la vida y sus esferas en los últimos siglos. Dice Zygmunt Bauman que la “moderna razón líquida” es consumista (podríamos añadir caprichosa) cuando la acumulación pasa a un segundo plano ante el uso, el desgaste y el remplazo. El amor aparece en esa cadena de rápidas salidas y entradas del sujeto (Bauman, 2004). Esto quiere decir que a mayor gratificación de las necesidades en áreas diversas de la vida, mayor será el sentimiento de insatisfacción; no se puede acumular nada con fijeza porque siempre se buscará más, y la felicidad quedará postergada como sustancia vacía en el horizonte de la fantasía.

Por eso Jacques Lacan es tan llamativo para nuestras interrogaciones, porque mencionó que la liberación sexual (así como las revueltas de Mayo del 68) eran tan sólo una sustitución de un amo por otro. La liberación sexual podría ser liberación sólo en lo oculto, en lo clandestino, siendo subalterno y anti-sistema. Pero en su lugar nuevas industrias del erotismo, nichos del disfrute y economías gay/hetero se crearon; circuitos del placer activaron y facilitaron el reconocimiento de la divergencia sexual como centro provechoso para el capital privado ansioso de incorporar nuevos engranajes y consumidores (Harris, 2000). Lo que antes era una perversión moral, hoy en día es ampliamente aceptado y utilizado como consigna política para adquirir votos y vender mercancías. Por todo esto es sabia la premisa de Girard, con la cual coincidiría Bauman: nuestra vida sentimental, e incluso espiritual, puede estar modelada por la misma estructura que la vida económica (Girard, 2012; y también Cfr. Rolnik y Guattari, 2006, pp. 57-58). Para entender las peripecias de la diferenciación es momento de inmiscuirse en el amor como arte.

Fromm y otros autores señalan que una dimensión no consciente del proceso de enamoramiento subyace en la economía de las mercaderías humanas: el sujeto ha de mostrar su valía social ante el otro si quiere presentarse como relevante, de lo contrario la empresa del amor fracasaría. Incluso si se trata de un matrimonio arreglado y sin consentimiento, hay una transacción de valores que es fundamental en el momento en que dos sujetos entran en juego. Y no debemos subestimar la metáfora del juego, pues bien retomamos la palabra como una puesta en escena de valores simbólicos cuyo riesgo es latente y depende de reglas para el correcto funcionamiento al conocimiento e interés de los jugadores, idea relativa a la *Illusio* (Bourdieu y Wacquant, 1995) o a los códigos simbólicos comunicativos (Luhmann, 1986). Amar es

como un juego porque compromete una apuesta mutua entre sujetos por valores que han de ser correspondidos de algún modo. Dice Jean Baudrillard: “...amar es un desafío y un poner algo en juego: desafío al otro de amarle a su vez (...) ser seducido es desafiar al otro a serlo” (Baudrillard, 1981, p. 28). Es también un arte porque sigue procedimientos especiales y no está suelto a la deriva. Bien nos ha mostrado la antropología interpretativa las desventajas de una hermenéutica pobre de la acción humana, que ocurre cuando confundimos un guiño con un parpadeo (Geertz, 1992).

Posteriores elaboraciones basadas en el psicoanálisis lacaniano reconocen estos aspectos de la economía. La dimensión de lo simbólico confiere la facultad del intercambio de los valores. El signo comúnmente reconocido es a su vez un valor de cambio. Por esta razón nos empeñamos en enfrentar el enamoramiento con nuestra mejor versión de nosotros mismos, debido a que el juego profundo implica estar dispuesto a ganar. La dimensión de lo imaginario fabrica una imagen del yo ideal sobre sí mismo, tal y como querría ser visto a los ojos de los demás, es decir, sin fallas o sin desatinos personales (Žižek, 2008a). La insatisfacción del otro sobre los verdaderos componentes del sujeto ocasiona una escisión traumática, más en una sociedad que es incapaz de tratar con la contingencia y con la idea de la eternidad (Badiou, 2011). Esta es la diferencia sustancial entre el amor romántico y el contemporáneo.

En la era contemporánea buscamos qué puede aportarnos X o Y individuo a nuestras vidas, involucrando expectativas propias para rellenar la falta mediante una fantasía y así abarcar la totalidad de las necesidades, junto con la tentativa de dar un sentido lógico a nuestra historia de vida personal. Tal vez con esto complementamos una frase que se le

atribuye a Jacques Lacan: el amor es dar lo que no se tiene a quien no es [o a quien no lo necesita]. Pero en este caso lo que distingue el amor de la obsesión es la aceptación de las facetas menos deseables de la otra persona, mas no una aceptación forzada², sino una sincera y que transite por el Eros, es decir, por una diferencia comprensible, necesaria para el diálogo y para la sensación de completitud del yo (Han, 2014). Esta aceptación es inmensamente problemática, de ahí que se formule “con pinzas” para los desarrollos teóricos venideros.

Vale agregar que dicha aceptación, en términos de estos filósofos, sugiere entregarse al amor con los compromisos conscientes y no por el mero disfrute sin consecuencias. La asunción del futuro es un acto de fe, y por ello también un acto de amor (Fromm, 1997). Hay que añadir, desde Han, que el arte de amar es imposible sin un arte de la espera, de la valoración de las ausencias como momentos para el yo y para el otro, cada uno desde su mismidad, lo cual es una afrenta directa a la complementariedad insidiosa de Platón y la “media naranja”. Combatir la economía del disfrute inmediato con la ausencia y la demora es aprovechar esa negatividad como potencia del amor basado en el Eros, sin rendimiento, sin conquista y sin agotamiento del otro (Han, 2014).

El amor como práctica se basa en un verbo activo. No puede pensarse en la ausencia del conflicto o de la falta; precisamente esto le confiere propósito al amor. La completa unión sin tiempo y sin espacio no permitiría entender la vulnerabilidad y el sentido de la au-

2 Aquí Žižek nos hace caer en cuenta de una paradoja respecto a la libre elección: ...si me comporto como si realmente tuviera libre opción, si empiezo a buscar alrededor y me digo: «Voy a escoger de cuál de estas mujeres me enamoro», está claro que esto tampoco funciona, que no es verdadero amor. La paradoja del amor es que es una libre opción, pero una opción que nunca llega en el presente –siempre está ya hecha. En cierto momento, sólo puedo declarar retroactivamente que ya he elegido. (Žižek, 2003, p. 217.)

sencia; la ausencia de la espera significaría la infertilidad de la falta y, por tanto, un exceso del rendimiento del sujeto en su faceta de imaginario. Por eso Roland Barthes proclama: “La identidad fatal del enamorado no es más que ésta: yo soy el que espera” (Barthes, 1993, p. 92). Esperar implica dar rienda suelta al sentimiento y a la necesidad, pero la sociedad positiva (de la transparencia) limita lo opaco y busca dirimir lo oculto; exponer la extrañeza del otro para hacerla económicamente rentable (Han, 2013). De este modo el amor deja de ser arte para hacerse técnica.

Café descafeinado: el amor moderno y los escenarios de la etnografía

Retomando a Fromm:

El hombre moderno está actualmente muy cerca de la imagen que Huxley describe en *Un mundo feliz*: bien alimentado, bien vestido, sexualmente satisfecho, y no obstante sin yo, sin contacto alguno (...). La felicidad del hombre moderno consiste en «divertirse». Divertirse significa la satisfacción de consumir y asimilar artículos, espectáculos, comida, bebidas, cigarrillos, gente, conferencias, libros, películas; todo se consume... (Fromm, 1997, p. 66.)

Esto nos remite a la sociedad positiva, que es la sociedad de la evidencia, del control y del porno: únicamente aquello que es expuesto se reviste de valor. No hay, pues, valor en la negatividad, en lo oculto. La modernidad acelera la tiranía de la visibilidad y obliga a la conversión en íconos a los sujetos. La era de la pornografía es por lo tanto la aniquilación del Eros y del sexo (Han, 2013; 2014). ¿Pero a qué economía responde si no a la de la sexualidad? Puede decirse que lo pornográfico escapa del objeto: no es cualidad de una imagen ser

pornográfica, sino de la mirada con la cual se perfila dentro del circuito de los objetos (Arcand, 1993). La sociedad del porno convierte los objetos en pornográficos al posicionarlos en el mostrador de la economía de masas³.

Pero no es cuestión de la evidencia únicamente: se debe dar rienda suelta a los dispositivos del desenmascaramiento. Parafraseando a Han, hay que destruir los velos de su negatividad y mostrar abiertamente la sexualidad para que se haga positiva e incluso real. Quizá por eso el capitalismo se beneficia de la liberación sexual, porque permite insertar lo sexual en el consumo público, tanto de quienes gozan de ello como de quienes lo aborrecen.

La antípoda del Eros en las relaciones amorosas modernas recae en la masificación y en la publicidad de la intimidad, y podemos dar cuenta de ello en el imperativo de hacer públicas y notorias las relaciones por medio de las redes sociales. Las fotografías, los estados y las etiquetas son tecnologías de legitimación de las relaciones, sin las cuales no puede haber certeza de la realidad del vínculo interpersonal, cosa que aplica no sólo para el amor erótico. El régimen de verdad que produce realidades se alimenta de la economía del porno para restringir el amor y hacer de él una nueva mercancía positiva. Baudrillard sostiene que el porno tiene el objetivo de ser más verdadero que lo verdadero, puesto que escenifica una situación ideal y más deseada que la sexualidad que dice simular (Baudrillard, 1981).

3 Con el ascenso de Gandhi al poder en la India se llevó a cabo la destrucción de antiquísimas imágenes de culto a la fertilidad en templos, bancos y demás centros de la vida pública al ser considerados, aunque con otros términos, “imágenes pornográficas” (Arcand, 1993). El cambio en la interpretación sobre el objeto, de fertilidad a porno, tiene que ver con la entrada de una economía simbólica occidental encarnada por Gandhi a un contexto no moderno (en la acepción tradicional del término) como lo era India en la primera mitad del siglo XX.

“La intimidad es la fórmula psicológica de la transparencia. Se cree conseguir la transparencia del alma por el hecho de revelar los sentimientos y emociones íntimos, desnudando así el alma” (Han, 2013, p. 31). Describimos un panóptico digital exigido no sólo a los individuos comunes y corrientes, sino a las celebridades y las personalidades políticas⁴. Se cree que una vida expuesta es más auténtica y legítima, pues el principio de la sociedad del porno es la transparencia que deslimita el espacio social de la intimidad a una nueva condición de realidad, podría decirse, pos real. En estos tiempos ser tímido y retraído no es una opción.

Volvamos atrás. Fromm recuerda la parábola de Jonás para señalar que el amor, lejos de suponer un exceso o desperdicio de trabajo, se imbrica más en la connotación del cuidado que en la del gasto. Pero esta enseñanza parece agotarse en la modernidad. Como sucede con el fetiche de la mercancía, el trabajo es separado del producto sobre el cual se imprime un valor de cambio en forma de mercancía. Para efectos de la faceta contemporánea del capital, se sustrae de sí en el formato de significante vacío (Žižek, 2008b). Así, las nuevas plataformas de citas arregladas en Internet o las aplicaciones móviles se basan en el primer aspecto publicitario de la personalidad: un perfil estéticamente agradable, con fotos bien hechas y, sobre todo, con información cuidadosamente seleccionada y parcialmente detallada sobre la corrección política del sujeto ofertante. Vemos en operación el moi lacaniano basado en el ideal que el yo proyecta, sin sus riesgos y malestares. Este “coaching amoroso”, como lo denominó Alain Badiou, se parece al café descafeinado (en palabras de Slavoj Žižek) porque ofrece el producto gustosamente provocante sin todos los riesgos de la cafeína (o del amor).

4 Cfr. The Circle (2017), largometraje que ironiza, aunque de manera precisa, esta pauta moderna.

Es el amor asegurado a todo riesgo: usted tendrá el amor, pero como un asunto tan bien calculado, habrá seleccionado tan bien a su compañero cliqueando en Internet –evidentemente tendrá su foto, sus gustos en detalle, su fecha de nacimiento, su signo astrológico, etc.– que al término de esta inmensa combinación usted podrá decir: ¡ahora ya, con todo esto, no puede fallar... después de todo esto va a funcionar...! (Badiou, 2011, p. 5.)

El amor asegurado, sin el “fall in”⁵, es la supresión del esfuerzo y del tiempo que se dedica a la elaboración de la socialización. El “te amo”, en ese sentido, desestabiliza puesto que compromete. Bauman, en su análisis sobre el amor líquido, sostiene que la racionalidad líquida “recomienda los abrigos livianos y condena las corazas de acero (...); ve opresión en los compromisos duraderos [puesto que] los vínculos durables despiertan su sospecha de una dependencia paralizante” (Bauman, 2004, p. 226).

El efecto que produce el amor sin el esfuerzo y sin la dolorosa caída por el abismo es el ahorro de una serie de variables medibles en voluntades, responsabilidades y necesidades por las cuales es necesario invertir un trabajo. Estas palabras resaltadas expresan la utilidad de la metáfora económica para entender el amor moderno. Gestión del riesgo al servicio de la economía, como ocurre en diversos campos de la acción humana. Como resultado tenemos que la domesticación del riesgo es tal que las plataformas de citas tienen como finalidad sustraer las consecuencias peligrosas de un evento amoroso fortuito. Tales evidencias etnográficas se nos presentan en el análisis antropológico.

5 En inglés, como en francés, el juego de palabras es perfecto: “To fall in love” (literalmente, “caer en el amor”) considera el amor como una contingencia abismal, de percances y sorpresas, pero sobre todo de una construcción conjunta y duradera, cosa que la supresión de la caída (fall) elimina (Badiou, 2011).

Algunos de los escenarios que sugerimos para el trabajo etnográfico toman como premisa la identificación de cierta liminalidad que, según el antropólogo de lo urbano Manuel Delgado, es una categoría que se acopla muy bien a las urdimbres modernas de las ciudades (Delgado, 1999). Para este autor, el transeúnte, el outsider de la ciudad, así como el adolescente y el amante son sujetos de la liminalidad que viven en perpetuo estado de *communitas*; sujetos de las estructuras indefinidas pero en constante construcción puesto que su lugar no es fijo: no se localizan en un solo punto de la vida social; transitan en el estar y el esperar. Prestar atención a la ciudad, a los lugares móviles, a las complejas redes de internet o a los cafés, parques y discotecas quizá sea una sugerencia aprovechable para estudiar la génesis y la praxis del amor en nuestros tiempos. Más aún si estos escenarios etnografiables se entrecruzan con las categorías y escalas de capitalismo, neoliberalismo, distancia, espera, ausencia, imaginario, riesgo, transacción, exposición, tecnificación, transparencia, liquidez y demás nociones que aquí se han tratado. En nuestros tiempos se hace urgente una etnografía de los entornos digitales, de las plataformas en línea, de las mercaderías del yo, de los contenidos del cine y la televisión, de los circuitos pornográficos y de las industrias productoras del deseo en las calles y otros espacios.

Reflexiones finales

Si prestamos atención, lo que Peter Sloterdijk llamó en su momento “normas para el parque humano” está en estrecha relación con nuestro tema de interés. Aquí, el parque humano es el espacio destinado a la distribución de los cuerpos dóciles sobre los cuales esas normas (en sentido de leyes y reglas) surten efecto para la producción de individuos (Sloterdijk, 1999). Un gran parque temático con su antro-

potecnología destinada a cómo vivir la vida, es decir, unas técnicas de ingeniería social que anclan el saber con el diseño de un mundo sin riesgos, o al menos sin riesgos incontrolables. Y eso es precisamente lo que nos interesa: de cómo el amor llegó a ser aquello que se vislumbra en nuestra modernidad contemporánea como un juego sin riesgos, pero que aún permite ciertas artes.

Lo que aquí proponemos para los científicos sociales en formación no es más que un corolario del trabajo genealógico que se preocupa por la normalización de ciertas prácticas⁶. Queda todavía mucho por discutir y trabajar desde nuestras disciplinas: el enclaustramiento o inhibición de las prácticas sexuales no reproductivas; la formación espacial de la intimidad; el gobierno de la moral pública y privada; la construcción de la censura y de lo pornográfico; el control de la anomalía en las prácticas amorosas; los anclajes del amor con la violencia y su intersección con el género; la gestión del riesgo en torno a la sexualidad y al amor a través de las tecnologías digitales; las repercusiones sociales, económicas y políticas del poliamor; y la atomización o fragilidad de las relaciones interpersonales, entre otras cuestiones atravesadas histórica y políticamente.

6 Nótese que la palabra normalización puede suscitar al menos dos sentidos. El primero, referente al sustrato normativo y axiológico con intenciones moralistas de los distintos productos del saber especializado y legalista (ej., la Constitución Política). El segundo, como un efecto de naturalización del discurso en los actos más cotidianos, o como estandarización de reglas medias para los sujetos y su progresiva clasificación en escalas métricas, similar a lo que hace el sistema escolar o el hospital (Cfr. Foucault, 1999). Cuando el amor se normaliza, al mismo tiempo se naturaliza la norma diseñada como técnica y como verdad, y se introduce en la escala clasificatoria de los individuos producto y objeto de determinados saberes. El poder de decisión autónomo se sale de las manos, pero no la ilusión de ejercerlo.

El objetivo de este artículo fue demostrar la riqueza etnográfica de la temática y objeto del amor en el paradigma histórico que proveen las ciencias sociales para su abordaje interdisciplinar. Es preciso, por esta razón, hacer un llamado a los futuros científicos sociales con el fin de cuestionar e interlocutar las amplísimas tradiciones de otras escuelas, corrientes y epistemologías que han ahondado en su reflexión al respecto.

Referencias

- Arcand, B. (1993). *El jaguar y el oso hormiguero. Antropología de la pornografía*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Badiou, A. (2011). *Elogio del amor*. Madrid: La esfera de los libros.
- Barthes, R. (1993). *Fragmentos de un discurso amoroso*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Baudrillard, J. (1981). *De la seducción*. Madrid: Cátedra.
- Bauman, Z. (2004). *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bermejo, J. (1980). *Mito y parentesco en la Grecia Arcaica*. Madrid: Akal.
- Bourdieu, P., y Wacquant, L. (1995). Habitus, illusio y racionalidad. *Respuestas. Por una antropología reflexiva* (pp. 97-100). México, D.F.: Grijalbo.
- De Paz, A. (1986). *La revolución romántica. Poéticas, estéticas, ideologías*. Madrid: Tecnos.
- Delgado, M. (1999). *El animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos*. Barcelona: Anagrama.
- Duby, G. (1995). *El siglo de los caballeros*. Madrid: Alianza.

- Foucault, M. (1979). Las unidades del discurso. *La arqueología del saber* (pp. 33-49). México, D.F.: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1999). Nacimiento de la medicina social. *Estrategias de poder. Obras esenciales*, Vol. II. (pp. 364-384). Barcelona: Paidós.
- Fromm, E. (1997). *El arte de amar*. Barcelona: Paidós.
- Geertz, C. (1992). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giddens, A. (1992). *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Cambridge: Polity Press.
- Girard, R. (2012). *Geometrías del deseo*. Barcelona: Sexto Piso.
- Girard, R. (2002). *Veo a Satán caer como el relámpago*. Barcelona: Anagrama.
- Han, B. (2014). *La agonía del Eros*. Barcelona: Herder.
- Han, B. (2013). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder.
- Harris, M. (2000). *La cultura norteamericana contemporánea. Una visión antropológica*. Fernández: Alianza.
- Illouz, E. (2009). *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid: Katz.
- Leach, E. (1989). The Structure of Myth y The Elementary Structures of Kinship. *Claude Lévi-Strauss* (pp. 57-92; 105-124). Chicago: University of Chicago Press.
- Luhmann, N. (1986). *Love as Passion. The Codification of Intimacy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Platón. (1871). *El banquete. Obras completas, Tomo 5*. Madrid: Patrio de Azcárate.
- Rolnik, S. y Guattari, F. (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de sueños.

Sloterdijk, P. (1999). Reglas para el Parque Humano. Una respuesta a la “Carta sobre el Humanismo”. *Die Ziet*. Elmau: Jenseits des Seins.

Trouillot, M. (2010). *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Popayán: Universidad del Cauca-CESO-Universidad de los Andes.

Wilson, A. (2016). The Infrastructure of Intimacy. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 41(2), 1-34.

Žižek, S. (2008a). *Cómo leer a Lacan*. Buenos Aires: Paidós.

Žižek, S. (2003). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Žižek, S. (2008b). *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Sequitur.