

Reporte de Investigación

Condiciones de posibilidad del vínculo amoroso de pareja. Mundo significativo, *nosotros*, situación y 'enminded bodies'

Dra. Adriana García Andrade

Dra. Olga Sabido Ramos

Departamento de Sociología

Área de Investigación de Pensamiento Sociológico.

Agosto 2014.

Presentación

El reporte de investigación, elaborado por las profesoras Adriana García y Olga Sabido, tiene como objetivo mostrar cómo desde la sociología es posible delimitar algunas de las condiciones que posibilitan la vinculación amorosa de pareja en la actualidad. Para ello, las autoras recuperan desarrollos no sólo de la sociología sino de la psicología, neurología y antropología que permiten complejizar el entendimiento de un fenómeno tan complejo como el amor y más en la dimensión de la pareja. Las preguntas de investigación que subyacen al interés de las autoras son: ¿Cómo es posible el vínculo amoroso de pareja? ¿Cuáles son sus condiciones sociales y materiales de posibilidad? ¿Cómo se enlazan las acciones de dos o más participantes a través de este vínculo? ¿Cómo se relaciona esto con la sociedad en general y la experiencia en particular? El enlace de los planteamientos de autores de otras disciplinas se da a través de dichas preguntas.

Desde la perspectiva de las autoras el amor es observado como un fenómeno relacional y referido sólo a una de sus figuraciones, es decir, el vínculo afectivo entre amantes. Las autoras muestran en esta exposición cómo para entender la existencia de la pareja amorosa se requiere asumir que el amor aparece como un mundo significativo autónomo en el proceso de diferenciación de la sociedad. Asimismo, este mundo significativo posibilita la configuración de una forma social: la pareja (el nosotros). Esta última permite al individuo reconocimiento identitario, sentido de pertenencia (membresía), expectativa de realización sexual y construcción de nuevos significados (re-socialización). Del mismo modo, la dimensión de la situación posibilita el análisis de los contenidos situados de la relación nosotros. Es decir, dicha dimensión permite dar cuenta de cómo se conjugan tanto el ámbito cultural, los condicionamientos corporales, así como las mutuas sensibilidades en la generación de un sentido (*Sinn*) común. Finalmente, recuperar el ámbito mente-cerebro desde la dimensión de los *enminded bodies*, ayuda a entender la experiencia del amor (individual y las experiencias formadas en el nosotros).

Cabe señalar que en este reporte de investigación las autoras se inscriben en el interés por promover la investigación con énfasis en proyectos inter y transdisciplinario, pues si bien el punto de partida del que parten es sociológico, se interesan por abrir puentes de comunicación con otras disciplinas que desde larga data han trabajado sobre dichos temas. Este reporte de investigación elaborado por las profesoras García Andrade y Sabido Ramos, es resultado del proyecto de investigación *Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea. Una aproximación desde la sociología*. Número de registro 961 del Área de Investigación de Pensamiento Sociológico, del Departamento de Sociología.

Atentamente

“Casa abierta al tiempo”

Dra. Olga Sabido Ramos

Jefa del Área de Investigación de Pensamiento Sociológico.

INTRODUCCIÓN

El amor es un fenómeno múltiple que no puede reducirse ni a sus manifestaciones culturales ni a sus componentes biológicos (hormonales, bioquímicos y/o neurológicos). Desde la perspectiva epistemológica constructivista y la posición luhmanniana, así como desde el enfoque sociológico relacional simmeliano, podemos decir que todo es construido históricamente y *desde siempre* leído a partir de la sociedad. Con Luhmann es posible señalar que la comunicación es el único medio del que disponemos para tematizar lo biológico, lo neurológico, lo cultural. En ese sentido, cualquier reconstrucción del fenómeno amoroso estará situada históricamente, limitada a los saberes y nociones existentes en ese momento y a la comunicación (lo que no se puede comunicar queda fuera). Con Simmel podemos argüir que cada disciplina guarda diferentes *distancias* e “intenciones de conocimiento”, de manera que las diferencias no están en el objeto sino en el “modo de considerarlo”, por ello, un horizonte amplio de interpretación alrededor del amor no puede reducirse a una sola *mirada*.

En este escrito hemos optado por recuperar perspectivas que permiten dar cuenta del amor en la actualidad como un fenómeno que puede ser observado desde múltiples aristas. Cada una tiene su propia lógica de operación, de manera que no es posible afirmar que una determine a la otra. Es decir, no es posible establecer que lo cultural determina unívocamente la *experiencia* ni que lo biológico (de manera aislada) determina la experimentación o no de amor. En todo caso nuestra postura –siguiendo a diversos autores– es señalar que existen relaciones de casualidad basadas en *condicionamientos recíprocos*.

El artículo pretende, por tanto, presentar cuatro dimensiones que desde nuestra perspectiva constituyen criterios de ordenación para hacer inteligible el fenómeno amoroso. Las mismas pueden ser descritas a partir de trabajos de distintos autores que tratan el amor –sociólogos, neurólogos, antropólogos, historiadores, psiquiatras, psicólogos sociales¹. Hemos enunciado dichas dimensiones como: 1. Mundo significativo del amor; 2. *Nosotros* como vínculo amoroso de pareja; 3. El amor en situación; y 4. ‘Enminded bodies’². A lo largo del

¹ Aunque este escrito retoma trabajos de distintas disciplinas, no es interdisciplinar en el sentido tradicional del término, más bien establece cruces disciplinares. Siguiendo a Dogan y Pahre entendemos por “cruces disciplinares”, la utilización de saberes de otras disciplinas a partir de preguntas o problemas disciplinares que no desdibujan a la disciplina de la cual se parte (Sabido y Cedillo; 2014). El enlace de las ideas de autores de otras disciplinas se da a través dos postulados de Luhmann y Simmel, a saber, la sistemidad significativa y la relacionalidad; así como de una epistemología constructivista (Vid. García, 2013).

² Otros autores han hablado de la necesidad de pensar el amor desde distintas dimensiones. Por ejemplo Stevi Jackson propone que, para estudiar el amor en relación con el género y la sexualidad, hay que pensarlo desde dimensiones que se interrelacionan y que comprenden “estructura, significado, práctica y subjetividad” (2014: 85). También García Andrade (2013) ha propuesto ver el amor desde dimensiones similares para analizar cómo las distintas disciplinas se enfocan en una o varias de estas dimensiones y con qué métodos explican el fenómeno. Las dimensiones comprenden la observación de la estructura, la dimensión cultural, la dimensión de la interacción y la dimensión individual (que comprende el discurso individual, la práctica y la

trabajo desarrollaremos dichas dimensiones y culminaremos con el esbozo de un modelo analítico de la relación *nosotros* para su utilización en estudios empíricos. Con lo anterior, el trabajo pretende mostrar cómo la teoría –vista como conocimiento acumulado– puede coadyuvar en el esclarecimiento de dimensiones analíticas a la investigación empírica de un fenómeno complejo como es el amor.

Nota metodológica

El marco teórico general que orienta a este escrito integra las propuestas de Niklas Luhmann y Georg Simmel. Lo anterior nos permite establecer la delimitación de las dimensiones enunciadas. Tanto para Simmel como para Luhmann el amor es visto como un fenómeno social, es decir, no sólo en calidad de sentimiento sino también en términos de Sentido (*Sinn*) y significado; del mismo modo, distinguen al amor como sentimiento, esto es, como algo vivenciado por el individuo. A estas dos grandes dimensiones corresponde la mirada desde lo social y la mirada desde lo individual. También ambos autores especifican y caracterizan –junto con otros teóricos– el vínculo amoroso de pareja contemporáneo, lo que corresponde a la dimensión del *nosotros* en el marco de nuestra propuesta.

Por otro lado, Luhmann abre un espacio para tematizar el vínculo amoroso de las parejas situadas, específicas, que generan su propia lógica de funcionamiento. Para ello, es útil la recuperación del concepto de «programa» de su propuesta sociológica. Sin embargo, para dar cuenta de las condiciones de aparición de una experiencia compartida y situada, también acudimos a la fenomenología³ y a la relevancia de la *situación* propuesta en la tradición goffmaniana. La conexión no es arbitraria, seguimos en el ámbito del Sentido, pero la mirada se afina con estas otras aproximaciones, por ejemplo, visibiliza la dimensión sensible además de la sexual, de quienes comparten un vínculo amoroso. En general esta dimensión permite dar cuenta de cómo se lleva a cabo la actuación del amor en la co-presencia de los cuerpos.

La última dimensión corresponde a la mirada desde lo individual. Desde la perspectiva de Luhmann, estamos hablando del sistema psíquico. Aunque como se verá, este concepto resulta insuficiente y se complementa con las propuestas de neurólogos –que comparten una visión similar respecto a la conformación del cerebro (sistema con funciones diferenciadas y cerrado operativamente). Consideramos indispensable incorporar esta dimensión para la comprensión del fenómeno del amor, puesto que, a pesar de que éste se explica por las

experiencia). En la observación de los estudios sobre el cuerpo Sabido Ramos (2011), también propone distintas dimensiones de análisis: experiencia subjetiva; interacción; prácticas; institucional y representaciones. Ahora bien, lo novedoso del escrito que aquí se presenta se basa en la necesidad de integrar amor y experiencia sensible (Cfr. García y Sabido, 2014).

³ Es importante aclarar que se retoma la fenomenología de Schütz y Berger en sus pretensiones de generación de Sentido, pero se cuestionan sus postulados de intersubjetividad. En la comunicación, los significados son compartidos, se procesan socialmente; pero el individuo experimenta de manera individual el Sentido.

condiciones culturales y sociohistóricas, no puede soslayarse que, los cuerpos en general y los 'enminded bodies' en particular, experimentan el Sentido (del amor en este caso) de acuerdo a sus propias lógicas.

Por lo anterior podemos decir que se logra una incorporación de propuestas de manera no ecléctica sino en el marco del Sentido y la comunicación, generado relacionamente⁴.

1. Mundo significativo del amor

[...] *love is its own end.*

Georg Simmel

Partimos de la idea de que el amor puede ser visto, en primera instancia, como producto cultural, como un mundo de significados. Hablar de mundo supone que el amor, de ser un significado social entre otros, se convierte –en el transcurso histórico– en un ámbito de Sentido separado.

Quizá el primer sociólogo que plantea esta idea de manera más cabal es Simmel. El autor afirma que el amor entendido como 'forma cultural' puede establecer un mundo de Sentido. Como el arte, la religión o la ciencia, el amor se convierte en un mundo en sí mismo, que no se orienta por otros fines ajenos a éste, como serían exclusivamente el placer sexual o el interés de la especie en la procreación. En este sentido, el amor es "más-que-vida" (Frisby, 1998: 280), es decir, no se circunscribe a una pulsión vital biológica, sino que es un sentimiento cargado de significados que se desprende de la vida y las necesidades meramente fisiológicas, para convertirse en un fin en sí mismo. El amor es pues un mundo de Sentido, con su propia lógica y autodesarrollo⁵.

Para Luhmann, ese mundo de Sentido es el que permite un tipo específico de enlace de comunicación. Desde tal enfoque, el amor no es sentimiento, es semántica. Específicamente, es un «medio de comunicación simbólicamente generalizado» que permite la aceptación de comunicaciones; en este caso, comunicaciones amorosas. Al igual que lo expresaba Simmel años atrás, el amor, como la ciencia, el arte, la religión, supone modos distintos de comunicar y enlazar nuevas comunicaciones.

⁴ El concepto de comunicación de Luhmann parecería no hablar de relación. Sin embargo, en el análisis de sus componentes, la relacionalidad está incluida. Sólo se comunica cuando se comprende la información. Es decir, se requiere de alter (acto de comunicar, información), para que ego comprenda y acepte o no la información. Comunicar supone una relación. Desde la perspectiva de Simmel, el uso de la palabra *relación* tiene un significado relevante no sólo como categoría sociológica, sino por el mismo tema que hemos abordado. En una discreta nota al pie de *Sociología* apunta: "Es curioso que la palabra sociológica más pura que existe, la palabra relación, haya alcanzado, en el lenguaje popular, una particular importancia con su significación de relación erótica. Los amantes están en relaciones, considerados como unidad sociológica son «una relación»" (Simmel, 1986a: 665).

⁵ Para Simmel esta última idea se inscribe en el marco de su pensamiento filosófico vitalista: "Mundo en su acepción cabal es, pues, una suma de contenidos que el espíritu rescata del estado de existencia aislada de cada pieza para ponerlos en una relación unitaria" (Simmel, 2002a: 33).

Luhmann da un paso más que Simmel al mostrar cómo se conforma este mundo de Sentido autónomo. Para lograr lo anterior, indaga el proceso de transformación de la semántica amorosa hasta que se conforma como «medio de comunicación simbólicamente generalizado». Esto es, da cuenta de los múltiples sentidos que ha tenido la palabra amor a lo largo del tiempo. Para el autor, las diferencias en las concepciones del amor se establecen a partir de cómo la semántica define qué es amor. Es decir, cómo se sabe que uno está enamorado, qué se debe de sentir, cómo se practica y cómo se comunica que se ama según el momento histórico. Como otros autores, Luhmann presenta varios momentos de esta transformación⁶. En este trabajo nos concentraremos en el amor romántico ya que para Luhmann y otros autores, su aparición es producto de un proceso de diferenciación de la sociedad que lo constituye como un mundo de Sentido autónomo. Además, este modelo típico ideal ubicado en occidente en el siglo XVIII aún es tematizado como el referente cultural hegemónico⁷ por la mayoría de los autores contemporáneos que tratan el tema (Simmel 2002b⁸; Giddens, 2000; Elias, 1995; Beck & Beck-Gernsheim, 1998⁹; Illouz, 2009; Precht, 2011).

Amor romántico: diferenciación social, individualización y reflexividad

Tanto Simmel como Luhmann establecen que la modernidad inaugura una paradoja. Al mismo tiempo que predomina el aumento de un mundo objetivo (Simmel) o bien, la ampliación de relaciones impersonales (Simmel/Luhmann), se establecen las condiciones necesarias para la intensificación de relaciones personales con carga afectiva y electiva. Para Simmel, el advenimiento de un mundo abstracto resulta ser la situación más favorable para que las personas construyan su “ser-para-sí-individual” (Simmel, 1977:357). Para Luhmann, el amor es el medio que posibilita lo anterior. Es decir, el amor posibilita, atiende e impulsa “el tratamiento comunicativo de la individualidad” (Luhmann, 1985:15).

Para ambos autores, la transformación de la sociedad –en su tránsito de una sociedad estratificada a otra funcionalmente diferenciada–, es la condición de

⁶ El **amor ideal** (que es lo que otros autores, como Foucault, denominan **amor clásico** (Foucault, 2013a); otros también hacen referencia al **amor a Dios**); el **amor pasión** (que refiere a lo que Elias ha llamado amor cortés y algunas de las características de las que habla Giddens) y; finalmente al **amor romántico** (en el que coinciden en momento histórico y características Elias, Giddens, Luhmann e Illouz). Luhmann menciona la aparición de una nueva semántica del amor que denomina: **amor como comprensión** pero también es cauto en afirmar que esto sea algo definitivo.

⁷ Aunque los autores hablan de nuevas posibilidades de amor: amor como comprensión (Luhmann), amor confluyente (Giddens), amor líquido (Bauman), poliamor (Klesse), el amor romántico sigue siendo el referente central de la semántica amorosa contemporánea.

⁸ Si bien Simmel no utiliza la categoría de amor romántico, sí señala que el amor moderno se caracteriza por el principio de la individualidad del otro –cuestión que comparten otros autores (Vid. Simmel, 2002b).

⁹ Aun cuando Simmel no es contemporáneo y no utilizan propiamente el término de amor romántico, su caracterización del amor de la primera modernidad es muy cercano al que proponen los otros autores.

posibilidad del proceso de individualización. Así, por ejemplo, Simmel señala cómo la diferenciación de círculos sociales permite que las personas puedan pertenecer a varias esferas y no estar atadas a aquellas adscritas a relaciones consanguíneas y territoriales. El autor advierte que en estas condiciones hombres y mujeres pueden relacionarse con otros por sus gustos, intereses comunes y afinidades, es decir, fundamentalmente por la mera elección:

La tendencia a la individualización del hombre moderno, la mayor personalidad y libertad para elegir sus vínculos, debe estar en relación con esto. Por su manera de reaccionar, en parte sensual y en parte estética, no puede entrar ya en asociaciones tradicionales, en comunidades íntimas, que no se preocupan del gusto personal, ni de la sensibilidad individual (Simmel, 1986:688).

Frente a las relaciones comunitarias donde la presencia del individuo era más bien nula, el advenimiento de relaciones sociales en condiciones modernas posibilitó la imagen de un individuo moderno y la tarea de crearse un yo.

Por otro lado Luhmann, desde su método funcional, señala que la aparición de los «medios de comunicación simbólicamente generalizados» responde a la solución de algún problema generado por la propia sociedad. El autor afirma que en la sociedad funcionalmente diferenciada existe una ampliación de relaciones impersonales y, podríamos decir, una fragmentación individual. La mayor complejidad social supone individualidad (individuos que se puedan identificar y trasladar de esfera a esfera) que no puede reconocerse en los fragmentos. El amor, entonces, funciona como el medio que permite intensificar relaciones personales, en ellas, el individuo encuentra una “confirmación incondicional del propio *self*, de la identidad personal” (Luhmann, 2010: 14). Así, la unidad del individuo y su confirmación se da en y gracias al amor (como medio), que se realiza en su forma más clara en la relación de pareja amorosa.

En un sentido similar, Elias señala cómo el proceso de individualización en occidente se relaciona con el advenimiento de relaciones sociales que se diversifican, en las que las personas adquieren mayor interdependencia, y al mismo tiempo, se ven obligadas a desarrollar su personalidad:

Pero esta configuración social de las relaciones humanas no ha extinguido la necesidad elemental que todo individuo tiene de calor y espontaneidad en su relación con otros. No ha hecho desaparecer el deseo de seguridad y estabilidad de la afirmación emocional de la propia persona a través de los demás, ni su contrapartida, la necesidad de convivir con otras personas con las que se está a gusto. La gran diferenciación de la sociedad, que va de la mano de una gran diferenciación de las personas particulares, con una marcada individualización, conlleva una enorme multiplicidad y variabilidad de las relaciones personales (Elias, 2000: 235).

Además de la relación entre el amor y el proceso de individualización, otra de las características fundamentales de este modelo hegemónico está relacionada con lo que, a partir de Luhmann, se puede denominar *semántica reflexiva*. Lo

anterior se relaciona con la idea de que *se ama porque se sabe que se ama*. En ese sentido, el vínculo amoroso no se puede dar por sentado sino se somete a una reflexión constante. Igualmente para Elias, una característica importante de las relaciones personales, se relaciona con la constante evaluación que se hace de éstas “una especie de inventario”, “un examen de sus relaciones” que es también “un examen de sí mismas”. Al respecto Elias señala: “Así [los amantes], tienen que plantearse con mayor frecuencia la pregunta: ¿Cómo es nuestra relación?” (Elias, 2000: 234). La radicalización de esta perspectiva en el amor contemporáneo, es analizada por Illouz a partir del “*ethos* terapéutico” de las relaciones amorosas (Illouz, 2007).

Amor romántico, un producto de clase

Diversos autores han señalado que el amor romántico es producto de una clase social específica en un momento histórico dado. Eva Illouz va más allá al señalar que el amor romántico es un producto ideológico del capitalismo industrial (Illouz, 2009:49). No obstante, otros autores han señalado que el surgimiento de este referente cultural es previo. Para Elias, el *ethos* del amor romántico es producto de la capa media cortesana en Francia, y surge como una forma de diferenciación (distinción) de la capa alta y baja en el siglo XVI. Sin embargo, Elias también señala que el *ethos* propio del amor romántico¹⁰ coincide con el *ethos* que aparece en el siglo XVIII entre la burguesía occidental (Elias, 1996:339). Igualmente, Luhmann, afirma que el amor romántico es un fenómeno de las clases burguesas que se expande en los siglos posteriores a todas las clases (Luhmann, 1985: 144). Michel Foucault coincide en este punto, si bien no hace alusión al amor, establece algunas coordenadas para comprender el proceso de legitimación del matrimonio burgués y de la pareja heterosexual en el siglo XVIII (Foucault, 2013b:37).

La relación entre el surgimiento del amor romántico y clases altas, permite comprender cómo la experiencia y la comunicación amorosa supone ciertas condiciones materiales y culturales e inclusive civilizatorias, para su aparición, que a la postre se volvió hegemónica. Es decir, condiciones tan obvias como la existencia de una alcoba propia, capital emocional –que implica tiempo, y en ese sentido capital económico– así como habilidades lingüísticas y competencias románticas (Illouz, 2009: 326-327) y también, “conocimientos muy refinados de la situación y del medio, es decir, cultura, porque sólo sobre una base de esta naturaleza es posible una adecuada matización de la observación y de la atribución” (Luhmann, 1998: 212-213). Es decir, no es casual que sea preciso contar con destrezas sociales, culturales y condiciones materiales para la experiencia y comunicación amorosa.¹¹

¹⁰ Para Elias, las características del *ethos* son: 1) hay una vinculación sentimental; 2) es entre solteros jóvenes; 3) el otro es seleccionado porque es específico, especial; 4) se realiza en el matrimonio; 5) es una relación exclusiva; y 6) hay una predilección por la dilación del placer (Elias, 1996: 338-340).

¹¹ No estamos afirmando que el amor sea posible sólo en ciertas clases sociales. Lo que planteamos es cómo la experiencia del amor romántico, supone ciertos referentes tanto materiales

Amor romántico y asimetría de género

Así cómo la variable de clase social atraviesa la semántica del amor romántico, también está presente la asimetría de la relación entre los géneros.

Al hablar del proceso de la civilización, Norbert Elias señala que la aparición del amor cortesano –el amor entre una dama y un trovador– está relacionado con cambios en la estratificación social. Este tipo de amor aparece en los feudos, donde la señora feudal ocupa un lugar privilegiado frente a todos los otros hombres. Tal contexto social permite contactos “socialmente institucionalizados” entre la mujer y el hombre que “imposibilitan al hombre fuerte a tomar a la mujer sin más cuando le apetece, que convierten a la mujer en algo inalcanzable para el hombre [...] y que, al mismo tiempo, debido a la superioridad de ésta, la hacen quizá singularmente deseable” (Elias, 1994: 325-326). Eso hace posible la aparición de la poesía trovadoresca que idolatra a la mujer, quien se debe cortejar y convencer. Es decir, implica un cambio de sensibilidad en las relaciones entre hombres y mujeres; pero, al mismo tiempo, supone una relación diferencial y asimétrica entre los sexos. Así, el respeto e idolatría de un hombre por una mujer sólo se da cuando el hombre es jerárquicamente inferior.¹²

En *La sociedad cortesana*, el esfuerzo explicativo de Elias está enfocado en mostrar que el *ethos* del amor romántico, corresponde a una capa media de la sociedad; al mismo tiempo forma parte de un movimiento romántico que busca regresar al pasado pero también distinguirse en el presente y por ello no encara la diferenciación entre los géneros. Así, en “El cambiante equilibrio de poder entre los sexos” Elias advierte un desequilibrio existente en el amor romántico por lo menos hasta el siglo XIX, cuando por ejemplo: “la ley miraba con mayor indulgencia el adulterio masculino que el femenino” (1998: 203).¹³

como simbólicos. En una investigación realizada a partir del análisis del discurso en audiencias conciliatorias de solución de conflictos conyugales en comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas, se aprecia cómo la relación entre los géneros apunta las expectativas del amor romántico (confianza, reciprocidad). Las autoras señalan cómo lo anterior se explica por los discursos de derechos humanos que han permeado las representaciones; el discurso del derecho y concretamente la “práctica de la pensión alimenticia” posibilitan tales virajes. También “El contacto con otros culturales y la dificultad cada vez mayor de seguir todos los rituales propios del matrimonio tradicional han fomentado las prácticas de unión libre, y también el discurso de relaciones conyugales basadas en amor y confianza, que representa la unión conyugal como resultado de la libre elección de pareja” (Adonon y Asakura, 2011: 194).

¹² Como puede verse la asimetría de género en el amor no implica automáticamente un desequilibrio en detrimento de la mujer; al menos no en el caso de la semántica del ‘amor cortés’ pues desde la perspectiva de Elias, éste se basaba en la posición jerárquicamente inferior del hombre.

¹³ Esta semántica relativa a la asimetría frente a la infidelidad, también es identificada por Michel Foucault como una constante que encuentra sus inicios desde la moral de la Antigüedad grecolatina. En la conyugalidad legítima basada en el monopolio sexual entre esposos, siempre subyace una asimetría de género, incluso en los momentos en que la fidelidad sexual se exige tanto a la esposa como al marido. En la moral grecolatina: “Permitir al marido hacer con una criada lo que se prohíbe a una mujer hacer con un esclavo implica suponer que la mujer es más capaz

Otro autor que tematiza la asimetría de género en el amor romántico es Anthony Giddens (2000). Para el autor, a pesar de que el *ethos* romántico supone una relación entre iguales para toda la vida –en donde se mezclan sentimientos e intercambio sexual–, las consecuencias para hombres y mujeres son distintas. Giddens afirma que la diferencia fundamental tiene que ver con el cambio que supuso la transición de lo tradicional a lo moderno en la sociedad. Este cambio implicó perder los ejes fundamentales que daban sentido a la existencia: la relación con la comunidad y con la continuidad de las generaciones. Y al mismo tiempo supuso la aparición del individuo y, con ello, la necesidad de construir una identidad más allá de la comunidad y la tradición. Además, la modernidad implicó la separación de esferas pública y privada en la que el hombre queda ‘a cargo’ de lo público y la mujer ‘a cargo’ de lo privado. En el caso de los hombres, dichos cambios implicaron la construcción de una identidad y sentido en el ámbito público a través de sus logros ocupacionales; mientras que para las mujeres la identidad y el sentido se orientaron al *ethos* del amor romántico. Para el autor, éste permitió conectar lo cotidiano con el futuro y generar una historia individual: la propia historia de amor.

Esta diferencia en la conformación identitaria permite entender la segunda asimetría en el amor romántico. Ésta se relaciona con una doble moral vista en dos sentidos. En primer lugar, en términos de las consecuencias diferenciales por el incumplimiento del *ethos*. Para Giddens –al igual que para Elias– un hombre infiel no sufría formal ni informalmente el mismo castigo por la infracción del *ethos* que la mujer infiel¹⁴. El segundo sentido, está relacionado con la clasificación de las mujeres en dos tipos: la casta y la puta. La primera elegible para el matrimonio aunque no para las relaciones sexuales y la segunda, ideal para el goce sexual, pero fuera de las relaciones legítimas. Aunque para Giddens, en la segunda modernidad está apareciendo un nuevo *ethos* de amor, el ‘amor confluyente’ que apunta a un mayor equilibrio en términos de género. No obstante, sus aseveraciones han sido sumamente cuestionadas por múltiples estudios empíricos que presentan esto como una falacia intelectual más que como una práctica cotidiana (Jamieson, 1999) (Worth, Reid, & McMillan, 2002) (Jackson, Chen, Guo, & Gao, 2006).

Más cercano a estas últimas críticas, Pierre Bourdieu ha señalado cómo la dominación masculina atraviesa las estructuras afectivas que se manifiestan en los diferentes “puntos de vista” que hombres y mujeres tienen sobre “la relación amorosa” (Bourdieu, 2000: 33). Para el autor las expectativas relacionadas con el

que el hombre de dominarse a sí misma y de gobernar sus deseos; aquella que debe ser dirigida en la casa sería pues más fuerte que aquel que la dirige. Por eso, es preciso que renuncie a hacer lo que se prohíbe a una mujer” (Foucault, 2012: 191).

¹⁴ Perrot señala un ejemplo típico de esta asimetría de géneros que vivían sin aparente conflicto los hombres de principios de siglo XX. Alexis de Tocqueville escribe a su esposa “Tengo sed de nuestra soledad, de nuestros encuentros íntimos, de todo aquello que, a fin de cuentas, constituye el fundamento de mi felicidad en este mundo”, aunque –relata la historiadora– no era “necesariamente, demasiado fiel” (Perrot, 2011, págs. 68-69)

encuentro sexual se inscriben en los esquemas de percepción y apreciación de forma diferenciada. En este sentido, el peso de la representación del amor romántico tiene efectos en la valoración de prácticas, por ejemplo, las prácticas sexuales:

A diferencia de las mujeres, que están socialmente preparadas para vivir la sexualidad como una experiencia íntima y cargada de afectividad que no incluye necesariamente la penetración sino que puede englobar un amplio abanico de actividades (hablar, tocar, acariciar, abrazar, etc.); los chicos son propensos a «compartimentar» la sexualidad, concebida como un acto agresivo y sobre todo físico, de conquista, orientado hacia la penetración y el orgasmo (Bourdieu, 2000:34).

En una línea semejante, una investigación reciente han mostrado cómo en el debut sexual de adolescentes, el amor romántico y específicamente el noviazgo, constituyen el “marco legítimo” de dicha experiencia en las mujeres, mientras que los hombres no requieren una justificación afectiva que legitime dicho encuentro sexual (Jones, 2010). En este sentido, para las mujeres el peso de la representación del amor romántico también tiene efectos en la valoración negativa de prácticas autoeróticas como la masturbación y el consumo de pornografía: “La narración pornográfica retira a las relaciones sexuales del marco sentimental donde se encuentran socialmente aprobadas para estas adolescentes y entra en tensión con el modelo del amor romántico del que ellas están imbuidas” (Jones, 2010: 28). Volveremos a esta asimetría en el terreno de la sexualidad más adelante.

Para concluir este apartado queremos recapitular las principales ideas que se presentaron. Desde nuestra perspectiva, el amor aparece como un mundo de Sentido que se autonomiza de otras formas de significación. Esta autonomización corresponde al propio desarrollo de la sociedad –como ha sido tratado por innumerables sociólogos. En la actualidad, sigue prevaleciendo el *amor romántico* como el código rector de la experiencia amorosa. Su existencia práctica está asociada a las posibilidades materiales y culturales de una clase social (la clase media) y supone una asimetría de género desde sus fundamentos. Es evidente que los contenidos expresivos y simbólicos del amor romántico no se tematizan en su totalidad; sin embargo, la pretensión de este escrito no es hacer una descripción exhaustiva de lo que este mundo significativo del amor supone, sino mostrar algunas de las características que resultarán relevantes en relación con las otras dimensiones.

2. Nosotros como vínculo amoroso de pareja

En una mirada panorámica de las recientes investigaciones sobre el amor (García Andrade & Cedillo, 2011), (García Andrade & Cedillo, 2011b) resulta evidente que los énfasis están puestos o en el discurso social¹⁵ (que constriñe y permite a las personas expresar su amor a otros) o en las prácticas individuales (lo

¹⁵ Lo que aquí hemos denominado ‘mundo significativo’.

que se piensa de la pareja, si hay satisfacción en la relación, la propia percepción de la vida en pareja). Pocos estudios –quizá por la dificultad intrínseca de esto– observan la relación de pareja como vínculo y por ende, como algo que supone la co-participación simultánea de por lo menos dos. Es en dicho sentido que atendemos al llamado de Simmel para quien “Los amantes están en relaciones, considerados como unidad sociológica son «una relación»” (Simmel, 1986a: 665).

Por lo anterior, acudimos al ofrecimiento conceptual que ofrece Norbert Elias, –quien ante la necesidad de llevar a cabo una búsqueda de medios conceptuales y lingüísticos que coadyuven a la tarea de forjar un pensamiento relacional–, recupera a uno de los pocos seguidores coetáneos de Simmel, a saber, Leopold Von Wiese, para señalar cómo entre “los modelos más prometedores” (Elias, 1999:147) de conceptos no cosificadores que ofrece el lenguaje cotidiano, está la serie de pronombres personales, en idiomas como “inglés o el alemán, el francés o el holandés modernos” (Elias, 1994: 117). Cada uno de los pronombres, *yo, tú, él, ella, nosotros, ustedes, ellos* da cuenta de las posiciones y relaciones entre personas. Así, para Elias:

En principio, la referencia a la significación de la serie de los pronombres sirve como un medio sencillo para operar el tránsito de la imagen del hombre como *homo clausus* a la de *homines aperti*. Sirve para la comprensión de lo que con toda claridad muestra la serie de pronombres, a saber, que el concepto de «individuo» se refiere a un hombre interdependiente en plural (Elias, 1999: 150-151).

En este caso, hemos decidido utilizar el pronombre *nosotros* para explicar una configuración específica: el vínculo amoroso de pareja. Al respecto, el mismo Elias llegó a referirse a cómo el amor puede verse desde los pronombres, según la posición en torno al fenómeno, así el pronombre del *ellos* se relaciona con el observador, y los pronombres del *yo* o el *nosotros* con los participantes (Elias, 2003). Igualmente, en aras de trascender la idea de un individuo separado de los demás, Elias desarrolló la categoría de “valencia afectiva” para referirse al carácter abierto y co-dependiente de las personas en clave afectiva:

Sólo se adquiere una visión más completa cuando se integra en el ámbito de la teoría sociológica las interdependencias personales y sobre todo las vinculaciones emocionales de los hombres como eslabones de unión de la sociedad (Elias, 1999: 165).

Así pues, encontramos en el caso del pronombre *nosotros* un recurso analítico enriquecido, no sólo porque apunta a la dimensión relacional y afectiva de los vínculos, sino además porque Elias igualmente señala cómo en la actualidad, dicho pronombre posee “múltiples capas” (Elias, 2000: 232) por ejemplo la familia, los amigos, las naciones e incluso la humanidad y en nuestro caso, al vínculo amoroso.

Para el autor, las vinculaciones afectivas (*Affective Bindungen*) son producto de necesidades humanas. El ser humano busca satisfacción personal, pero ésta “no depende tan solo del propio cuerpo, sino también y en gran medida de las otras personas. Esta es, de hecho, una de las interdependencias universales que

vinculan socialmente a los seres humanos”¹⁶ (Elias, 1999: 162). La satisfacción no se limita a cuestiones biológicas (como las necesidades sexuales), el autor afirma que se requieren de otras personas para satisfacer “otra gama de impulsos” (*Ibid.*, 163). Cada persona, afirma Elias, tiene un sinnúmero de valencias orientadas a otros, que pueden llegar a generar vínculos o no (*Idem*). El autor destaca en particular la necesidad de amor:

La necesidad de amar y ser amado es, por así decirlo, la concreción más intensa de este requerimiento natural de los seres humanos, que puede también tomar la forma del dar y recibir amistad. Sea cual sea la forma particular que asuma, el requerimiento emocional de compañía humana, de dar y recibir relaciones afectivas, con otras personas, es una de las condiciones elementales de la existencia humana (Elias, 2000: 231).

Más allá de lo que plantea Elias, nos parece importante rescatar que la relación de pareja, supone una relación especial que permite la satisfacción de distintas valencias, al grado de que cuando muere alguien de la diada, el otro sufre la pérdida de “una parte de sí mismo, de su imagen de ‘yo y nosotros’” porque cambia “toda la figuración de las valencias del superviviente, todo el equilibrio de su entramado de relaciones” (*Ibid.*, 164). En ese sentido, nuestro interés está puesto en las vinculaciones que surgen de este pronombre *nosotros* en la relación amorosa de pareja entendida como: “una configuración específica de gente... con su dinámica específica, determinada tanto por la estructura de la sociedad en general como por la de los dos constituyentes de esa sociedad más directamente interesados” (Elias, 2003: 131).

Ahora bien, el tipo de vinculación afectiva entre una pareja, no es el mismo que con los amigos, conocidos, familiares. Para Elias, lo que varía es el grado de “intensidad de identificación” en los diferentes planos del *nosotros*. Es decir, existen diferentes “cargas emocionales” según el plano de integración (Elias, 2000: 232)¹⁷. Por otro lado, Francesco Alberoni —uno de los primeros sociólogos contemporáneos que estudia al amor— también clasifica a los vínculos afectivos por su intensidad (débil, medio y fuerte). Para dicho autor, el caso del vínculo amoroso se adscribe a un tipo de “vínculo fuerte”. Es por este motivo que, al igual que para Elias, el vínculo amoroso tiene la capacidad de formar un “nosotros” una “nueva colectividad” (Alberoni, 2008: 20). A continuación plantearemos cuál desde

¹⁶ Esta necesidad de vinculación no sólo la remite a la satisfacción, sino también a la propia aparición del ser humano como especie. A decir del autor, el ser humano representa una ruptura evolutiva con las otras especies. Lo que lo distingue es su capacidad de aprendizaje. Es esa la bisagra entre lo social y lo biológico. La capacidad de aprendizaje es innata (biológica) y los humanos deben aprender para “convertirse en humanos adultos plenamente funcionales” (Elias, 1998: 309). La posibilidad de aprender está dada por “estructuras humanas naturales que permanecen disponibles y [que]no pueden funcionar en su totalidad a menos que no sean estimuladas por la relación ‘afecto-aprendizaje’ entre personas” (*Ibid.*: 300).

¹⁷ Así por ejemplo la carga afectiva en el vínculo amoroso de pareja y el grado de compromiso, no es el mismo que hacia la noción de humanidad, que también supone un *nosotros*.

nuestra perspectiva –recuperando a otros autores–, la especificidad de dicho pronombre aplicado al vínculo amoroso.

La especificidad del Nosotros del vínculo amoroso

Como hemos visto, la relación amorosa de pareja supone un vínculo afectivo de intensidad fuerte que genera una colectividad. Pero, además de ello, es importante especificar qué tipo de enlace genera el amor. Es decir, qué tipo de reciprocidad específica se establece en un sentido simmeliano, o bien en términos de Elias, qué valencias afectivas son las que se intercambian recurrentemente.

Uno de los aspectos que subyace a los razonamientos sociológicos que hemos elegido para pensar el amor, se vincula con la relacionalidad. Así por ejemplo, Simmel considera que el viraje sociológico en el estudio del amor radica en que más allá del sentimiento (*contenido*) es necesario atender al mutuo determinarse entre los amantes (*forma*)¹⁸. Y es que como contenido, el amor (Simmel, 1986a: 16) es “capaz de originar acción sobre otros”, pero en sí mismo no necesariamente implica una relación¹⁹. Esta dimensión de relacionalidad también se aprecia en Luhmann, para quien una de las características del amor como un mundo de Sentido autónomo es que su código implica que se actúa por la vivencia de amor del otro (para que *ego* ame o continúe sintiendo amor, *alter* hace cosas que comunican amor). Es decir, la acción de quien ama siempre está orientada a la experiencia amorosa del otro. Desde esta perspectiva, la comprensión del otro/a aparece como el ideal rector del código –para poder lograr la vivencia de amor de *ego*.

No obstante, Luhmann advierte cómo lo anterior supone presiones al mantenimiento de la comunicación amorosa y la exacerbación de su improbabilidad²⁰. También dicha perspectiva permite delimitar cuándo se desintegra el vínculo afectivo amoroso, aunque la pareja siga viviendo junta –por ejemplo²¹.

¹⁸ Los aportes simmelianos en torno al amor pueden distinguirse en términos de sus reflexiones en el marco de su filosofía vitalista (en donde el amor es visto como sentimiento) y su sociología (en donde el amor se observa desde las formas de socialización). (Sabido, 2014).

¹⁹ Esto es así porque para que haya reciprocidad no sólo se necesita que *yo* esté enamorado, sino que el *otro/a* esté enamorado/a de mí.

²⁰ Por ejemplo, Eva Illouz ilustra esto al mostrar el caso de una pareja en la que el novio envía mensajes de texto con el mismo contenido a la madre y a la novia. La novia se siente sumamente desencantada de la falta de originalidad del novio, afirma “me parece muy molesto. Más que molesto. Casi rompo con él por esto” (Illouz, 2012). Es decir, existe una exigencia en el tipo de comunicación que carece de la diferenciación e individualización del vínculo, lo que vuelve imposible formar una comunidad de sentido. Muestra de manera radical la improbabilidad de la comunicación amorosa.

²¹ La condición sería que las informaciones del otro se vean como relevantes, que se las interprete a la luz de sus vivencias y el mundo, y viceversa; y que eso sea la base común para la reproducción del *nosotros*. Esto es así, porque, como ya dijimos, la vivencia (de amor) es lo que hace que se actúe (1985:187). En términos legos, Corsi, Esposito y Baraldi dan un ejemplo de esto: “...que Ego vea un programa de televisión que detesta sólo porque a Alter le encanta” (Corsi, Esposito, & Baraldi, 1996: 22).

Ahora bien, lo distintivo de la relación que define a la vinculación afectiva fuerte de la pareja –y que la diferencia de otras posibles relaciones *nosotros* afectivas (como sería la relación entre padres e hijos, o entre amigos)– es la conformación de un *nosotros* específico.²² Este *nosotros* incluye el momento de enamoramiento²³ aunque aquí enfatizaremos lo que mantiene a dicho vínculo amoroso, más allá del enamoramiento.

Para Luhmann, uno de los rasgos que definen la vinculación afectiva de la pareja en la actualidad es que dicho vínculo permite comunicar la individualidad (Luhmann, 1985: 15) y en ese sentido posibilita la auto-confirmación del *self*. Pero también constituye un mundo que no está en el yo ni en el tú ni en el mundo (2010, 17)²⁴, sino en el “mundo próximo de vida diaria...” (Luhmann, 2010, 15) que comparten *ego* y *alter*. Además de este aspecto, Luhmann integra a la sexualidad por lo menos como ‘promesa’, ésta aparece como mecanismo simbiótico que permite ‘convencer’ al propio cuerpo de la comunicación de amor y materializar al otro (Luhmann, 2010, 59). Más adelante recuperaremos la especificidad de esta dimensión advertida por el sociólogo alemán. Finalmente, como ya habíamos mencionado, el vínculo amoroso de pareja permite la actuación por la vivencia (de amor) del otro/a (Luhmann, 1985; 187), y en ese sentido, permite la vivencia de amor. En tanto se ven las informaciones del otro como relevantes, se las interpreta a la luz de sus vivencias y el mundo y viceversa, la forma *nosotros* se reproduce.

Desde otra perspectiva Berger y Kellner también posibilitan la explicación de qué produce y define al vínculo amoroso *nosotros*. Para ellos –al igual que para Luhmann– el vínculo amoroso construye una realidad significativa específica de la pareja²⁵; además, el vínculo permite la autorrealización del individuo.²⁶ Sin embargo, añaden una idea valiosa para entender cómo se da la construcción de esta realidad significativa propia del *nosotros*. Nos referimos al proceso de re-

²² Cabe señalar cómo diversos autores apuntan a que se trata de una forma social e históricamente conformada (Simmel 1986; Elias 2003; Alberoni, 2008; Luhmann, 1985 y Berger y Kellner, 1992).

²³ Alberoni coloca su punto de análisis en el proceso de enamoramiento, un proceso experiencial y compartido que denomina “estado naciente” (Alberoni, 1997: 57) el cual supone que dos individuos ajenos y separados lleguen a sentir una “afinidad profunda” a tal grado de que “...tienden a unirse, a fundirse, a formar una colectividad compacta, una comunidad, un *nosotros solidario*” (Alberoni, 1997: 57 Las cursivas son el autor).

²⁴ Se forma un código en el que se duplican las informaciones: la información del mundo en general más los significados “para nosotros y para nuestro mundo” (1985, 23).

²⁵ Aunque en este caso los autores se refieren al matrimonio, es posible recuperar el razonamiento para el caso del vínculo amoroso.

²⁶ La explicación remite también al aumento de relaciones impersonales. De tal suerte, las relaciones de la familia son centrales y “sirven como un foco para la mayoría de las otras relaciones (como aquellas de los amigos, vecinos, integrantes de asociaciones religiosas o de otro tipo)” (1992: 223). “La relación central en esta área es la relación marital. Es sobre la base del matrimonio que se construye la esfera privada para la mayoría de los adultos en nuestra sociedad” (*Idem*). Cabe aclarar que aquí no hablamos únicamente de matrimonio, pero, como se verá en el apartado de *situación*, el matrimonio incluye todas las condiciones de posibilidad de la relación *nosotros* –aunque no es la única forma de relación *nosotros* amorosa.

socialización que supone el vínculo. Esta redefinición de la realidad no se da de forma aislada, además de la participación de los involucrados, contribuyen los grupos o amigos con los que se relaciona la pareja, e igualmente, la celebración de rituales formales e informales coadyuvan a la redefinición de esta realidad. Por todo lo anterior, se experimenta una “fase decisiva de socialización” (Berger y Kellner, 1997: 128) comparada con las fases que se viven en la niñez y adolescencia.²⁷

Alberoni coincide también con el supuesto de la construcción de un mundo significativo del *nosotros*. Al respecto, acuña la categoría «historización» para dar cuenta de cómo se reinterpreta el pasado de quien ama y a quien se ama, a la luz de una proyección a futuro *juntos* (Alberoni, 1997: 36). Es decir, para el autor, la pareja genera su propia historia. Esto supone revisar el pasado individual y crear una nueva visión del mismo. “No es regresión ni remembranza. Es creación de una tradición común, es elección de valores, descubrimiento de un destino” (Alberoni, 2008: 117). En este sentido, no sólo se reestructura el pasado individual sino el presente-futuro de la pareja; lo cual supone un proyecto que construye el tiempo (de la pareja) (Alberoni, 2008:71). Además, el amor genera y elimina vínculos sociales. En el *nosotros* de la pareja se unen individuos “herederos de sus propias sociedades de procedencia, de las propias tradiciones, que reúnen sus historias personales y sus patrimonios culturales. Con la comunión de los patrimonios culturales crean algo completamente nuevo, un mutante social.” (Alberoni, 2008:20)

Entonces, cuando hablamos del *nosotros* del vínculo amoroso de pareja, nos referimos a una vinculación afectiva fuerte entre dos (o más) personas. Esta vinculación específica, en las sociedades modernas, permite a los involucrados a) afirmar su identidad en un mundo impersonal,²⁸ b) vivenciar amor (a través o gracias a las acciones del otro/a). Es decir, acciones que son de-codificadas como amor. El mundo significativo de amor proporciona una serie de formas de comunicación de amor (flores, cita romántica, besos, miradas, abrazos, etc.); sin embargo, como se aclarará en el apartado siguiente, el programa de la pareja puede generar sus propios significados, que se pueden apartar de lo comúnmente

²⁷ Al respecto, no es casual que Bernard Lahire señale cómo en la “formación de pareja, matrimonio, divorcio o separación” (Lahire, 2004: 74) las personas experimenten procesos de re-socialización, pues, en sociedades diferenciadas, puedan existir desfases, desacoplamientos o desajustes entre los principios de disposiciones previamente adquiridos y nuevos escenarios relacionados con las trayectorias individuales. Por eso, un ser humano plural debe entenderse como el resultado de la “socialización en contextos sociales múltiples y heterogéneos” (Lahire, 2004: 54).

²⁸ Nos ha llamado la atención cómo en una reciente investigación sobre mujeres en prisión, algunos testimonios explican la reincidencia de muchas mujeres para volver con su pareja femenina en la cárcel, ante la pérdida de Sentido que encuentran fuera de ésta: “Al salir de prisión me doy cuenta que estoy enamorada, y aun amigo mayor de edad, le platico mi situación y le pido por favor que me acuse de robo” (Cit. en Payá, 2013: 194). Los autores señalan a partir de otros testimonios, cómo además de una biografía basada en el maltrato “Si a lo anterior añadimos el abandono en la reclusión, podemos entender el tremendo apego que desarrollan las internas cuando establecen una relación de pareja” (*Ibidem.* 199).

aceptado como comunicación amorosa; c) intercambio sexual; d) generar un mundo compartido –historia compartida– que les da un sentido de pertenencia o membresía (de ahí el *nosotros*); y e) generar nuevos significados, una nueva cultura a través de la reunión de dos ámbitos de Sentido diferentes (resocialización).

3. El amor en situación: el vínculo amoroso de pareja como “afecto situado”²⁹.

Consideramos que la dimensión de la «situación» permite comprender la particularidad del vínculo amoroso de pareja y la concreción específica del *nosotros*. Lo anterior, en la medida en que la «situación» remite a la dimensión espacio-temporal en la que se establece la definición de determinado marco de sentido.³⁰ En cada «situación» un aspecto determinante es la presencia corporal y la interacción corporal de las personas espacialmente ubicadas. En este sentido, también resulta útil recuperar el argumento de Margaret Wertherell para quien los eventos afectivos son indexicales, es decir: “su significado y definición dependerán del contexto” (Wertherell, 2012: 42). Para la autora, las «prácticas afectivas» es decir, las maneras en las que se *actúa* el afecto, dependen en gran medida tanto de la trayectoria biográfica –entendida en un sentido amplio, es decir, física, psicológica y socialmente–, como de la interacción, la cultura y el momento histórico (Wertherell, 2012). Es por ello que desde nuestra perspectiva, una dimensión que contribuye a la explicación del vínculo amoroso de pareja es el

²⁹ Para Margaret Wertherell, el estudio de la afectividad implica ir más allá del discurso (Wertherell, 2012: 3), pues el afecto es algo que está más allá del habla, las palabras, la conciencia y la cognición. Por ello considera relevante concentrarse, para el estudio del afecto, en la interacción, las prácticas afectivas, y el momento presente, donde intervienen condiciones sociales, materiales, fenomenológicas e inclusive fisiológicas, que constituyen al “afecto situado” (Cfr. Wertherell, 2012: 79).

³⁰ El término «definición de la situación» fue planteado por William Isacc Thomas, para quien: “Previamente a todo acto de conducta auto-determinado existe un estado examen y deliberación que podemos llamar la *definición de la situación*” (Thomas, 2005: 28). Es decir, las personas evalúan la situación y a partir de ello orientan sus acciones. Para Thomas la definición está dada tanto por el lenguaje verbal y como por el no verbal (“risitas”, “encogimiento de hombros”). Erving Goffman, recupera dicha categoría y agrega el carácter “práctico” que supone la definición de la situación: “Cuando un individuo llega a la presencia de otros, estos tratan por lo común de adquirir información acerca de él o poner en juego la que ya poseen [...] Aunque parte de esta información parece ser buscada casi como un fin en sí, hay por lo general razones muy prácticas para adquirirla. La información acerca del individuo ayuda a definir la situación, permitiendo a los otros saber de antemano lo que él espera de ellos y lo que ellos pueden esperar de él” (Goffman, 1997: 13). Por otra parte, la noción de marco (*frame*) alude a aquello que Goffman fue refinando a lo largo de su obra al pasar de “definición de la situación” a “marco de sentido” para hacer referencia a la existencia de “encuadres” sociales que organizan el significado de nuestra experiencia y que tienen tanto una dimensión cognitiva como práctica, es decir, nos informan qué y cómo conducimos en una situación determinada (Goffman, 2006: 11; Herrera y Soriano, 2004:59-79).

“afecto situado” –en el sentido de Wertherell–, es decir, la «situación» en la que se comparte tiempo y espacio, y a partir de la que el *nosotros* amoroso crea y actualiza una historia significativa a través de la actuación de los cuerpos.

A continuación recuperamos algunas categorías que permiten entender cómo la interacción de los cuerpos de quienes tienen un vínculo amoroso de pareja, supone condiciones sociales de posibilidad simbólicas, civilizatorias y materiales – como ya hemos apuntado al inicio del trabajo–, a partir de las cuales generan *situaciones significativas* que permiten un ámbito de intimidad donde el saber común y la sexualidad se convierten en parte esencial del mismo. Asimismo, queremos insistir en cómo el mundo significativo del amor romántico, supone que el contacto corporal de quienes mantienen un vínculo amoroso no se reduce al ámbito de la sexualidad, sino también a un tipo particular de intercambio y atención corporal que puede apreciarse desde una sociología de los sentidos.

El programa del vínculo amoroso: experiencia compartida y situación significativa

El concepto «programa» de Luhmann nos permite comprender el vínculo amoroso de la pareja concreta en un momento histórico determinado. En este caso, el «programa» supondría la aplicación del mundo significativo del amor en la *forma* amorosa del *nosotros*. Es decir, permite establecer criterios (específicos) para la aplicación de valores (*Ibid.*: 131) acerca de lo que una pareja específica considera que es amor. Esto permite entender por qué no existe una perfecta correspondencia entre la semántica amorosa histórica y las prácticas de las parejas concretas; ya que cada pareja significa sus prácticas –utilizando la semántica disponible– y genera su propia historia amorosa, es decir, sus propias informaciones significativas.

En tal sentido, el concepto de «programa» da cuenta de cómo las parejas en específico otorgan valor a ciertos hechos que son significativos de su propia historia. Así por ejemplo, si la primera cita fue en el restaurante X o en el parque Y, cuando dicha pareja vuelva a ir a ese restaurante o parque, el lugar ya no sólo significará un lugar para comer o pasear, sino estará relacionado con la vivencia amorosa y en ese sentido, se tratará de un acto con valor positivo: significará amor.³¹ Desde Luhmann, es posible señalar que los «programas» permiten identificar expectativas y coordinar comportamientos, ya que según el «programa» se puede esperar que *ego* (a la luz de la historia de la pareja y de sus

³¹ Este principio también podría aplicarse en el lado negativo (no/amor) y su asociación con un acto, hecho o dicho (que puede significarse semánticamente). Por ejemplo: invitar a la ex novia a una fiesta cuando en la pareja se ha hablado de lo problemática que es la relación con la susodicha (ahí el acto: invitar a la exnovia es un valor negativo: un no amor, un acto que genera vivencia de no amor). El ejemplo anteriormente citado de Illouz puede ilustrar esto también (ver nota tal). Si en la pareja se habló de que escribir lo mismo a la madre y a la pareja olvida la especificidad de la pareja; se tomará como no-amor si el evento vuelve a suceder. Así, la historia de la pareja forma parte del *programa* que designa qué actos generarán vivencias de amor o no.

significaciones) haga algo o no lo haga en determinada circunstancia (*Ibid*, 133). Igualmente, el concepto «programa» posibilita la comprensión de cómo es que en casos concretos se introducen criterios extraños al código (*Ibid*, 132). Un ejemplo de esto sería que en una pareja determinada, la violencia se convierta en un valor positivo que muestra amor, aunque en el mundo significativo del amor la violencia no esté considerada como parte del código.³²

El «programa» del vínculo amoroso de pareja supone la construcción de una realidad significativa y en concreto de *situaciones significativas*. Pero, como mencionamos al inicio, es un concepto que requiere de contenido, es decir, requiere especificar qué condiciones hacen posible su aparición como código específico de la pareja.

Como ya hemos señalado, resulta de gran utilidad recuperar la argumentación que recogen Berger y Kellner cuando señalan cómo, cuando las personas contraen matrimonio construyen, mantienen y modifican una parcela de realidad que tiene coherencia y resulta significativa para su relación.³³ En nuestro caso, prescindimos de la variable de nupcialidad, no obstante consideramos que la “construcción de una realidad significativa” del *nosotros*, resulta un ingrediente constitutivo del vínculo amoroso. La dimensión situacional permite entrever cómo es posible dicha construcción.

Al igual que Luhmann –aunque desde otro marco analítico–, Berger y Kellner señalan cómo si bien las expectativas sociales respecto a la semántica amorosa han sido previamente codificadas, a su vez, son puestas a disposición y actualizadas por las personas en su vida cotidiana. Es decir, si bien socialmente se ha recibido un “sistema de tipificaciones”, representaciones y expectativas de qué es el amor, quienes entablan una pareja matrimonial o vínculo amoroso, tienen que llenar de “contenidos vivenciales” (Berger y Kellner, 1997: 126) dichas tipificaciones sobre el amor y en dicho sentido, llevar a cabo un proceso de validación o resignificación de las mismas.

Berger y Kellner señalan que en general para validar el sistema de tipificaciones se “requiere de una constante interacción con otros cohabitantes de este mismo mundo socialmente construido” (Berger y Kellner, 1997: 120). Si bien cualquier habitante que hable el mismo idioma cumple esta función, existen “otros significativos” –aquellos pocos que son otros verdaderamente significativos (*truly significant others*)–, que resultan más importantes para la validación del mundo,

³² Aunque también es preciso considerar investigaciones sobre crimen pasional –entendido como el “crimen ocurrido entre parejas con vínculos amorosos” (Jimeno, 2004: 23)– que dan cuenta de la delgada línea que separa la radicalización del amor romántico y la violencia. Para Jimeno, el crimen pasional no es un “arrebato emocional instintivo” sino que en este participan “modelos sociales aprendidos” propios del amor romántico (*Ibid.*,240).

³³ Por ello para Berger y Kellner, la duración de la pareja depende en gran medida de la gestación de una definición común de la realidad.

incluyendo la “validación de la identidad” (Berger y Kellner, 1997: 120).³⁴ En el caso de quienes mantienen un vínculo amoroso, dicha relación interpersonal les permite no sólo validar de forma específica el sistema de tipificaciones, sino llevar a cabo la construcción de un mundo común, a partir del cual resignifican su propia representación biográfica y su relación con el otro.

Como también vimos previamente, la historización de quienes comparten un vínculo amoroso según Alberoni, implica revisar el pasado individual –parejas o relaciones anteriores–, y crear una nueva visión del mismo así como un futuro compartido. Siguiendo esta perspectiva, podemos decir que el *nosotros* se logra porque se comparte una experiencia a partir de la cual se construye una historia en común.³⁵ Es decir, dos personas comparten un horizonte de Sentido en el que “envejecen juntas” y dan sentido a ese transcurrir del tiempo y el espacio compartido.³⁶ En palabras de Alfred Schütz: “[...] cada uno de los asociados se halla implicado en la biografía del otro; envejecen juntos; viven, por decir así, en una pura *relación Nosotros*” (Schütz, 1995:46).

Berger y Kellner señalan que lo anterior es posible principalmente a través de la conversación (“aparato conversacional”), pues es uno de los medios en el que las biografías de dos personas distintas son “reinterpretadas” y a partir de ello, se forma un programa común. No obstante, la conversación a la que aluden los autores no se limita a la comunicación descorporeizada de las personas, dicho intercambio también requiere la materialidad del espacio que posibilita el contacto de los cuerpos.³⁷ Es decir, comunicación y cuerpo son constitutivos de la construcción de un mundo de sentido compartido, que permite la elaboración de *situaciones significativas* de quienes comparten un vínculo amoroso de pareja.

Respecto a las *situaciones significativas*, la dimensión espacial adquiere relevancia pues quienes comparten un vínculo amoroso objetivan su proyecto común en un mismo espacio y específicamente en lugares “cargados de significado” (Alberoni, 1997: 67) que serán relevantes para su cohabitación. Como veremos más adelante, en la semántica histórica del amor romántico, ciertos espacios adquieren un simbolismo específico de la relación amorosa. Así, mediante la cohabitación las parejas “adquieren una resonancia unísona, vibran

³⁴ “[...] la plausibilidad y estabilidad del mundo, definido socialmente, dependen de la intensidad y continuidad de las relaciones significativas dentro de las cuales puede llevarse a cabo de un modo continuo la conversación de este mundo” (Berger y Kellner, 1997: 121).

³⁵ En este sentido: “[...] la pareja no sólo construye la realidad presente sino que también reconstruye la realidad pasada, creando una memoria común que integra los recuerdos de los dos pasados individuales [...] también se comparten los horizontes futuros” (Berger y Kellner, 1997: 130).

³⁶ Utilizamos la frase “envejecemos juntos” no en el significado que se atribuye desde el sentido común, sino desde la perspectiva fenomenológica, a saber, la experiencia compartida en un *horizonte de familiaridad* de sentido.

³⁷ Los autores ilustran de la siguiente manera cómo esta realidad común se gesta día a día: “[...] se concreta una y otra vez de la cama a la mesa del desayuno, mientras los compañeros llevan a cabo una conversación sin fin que alimenta casi todo lo que experimentan de manera individual o compartida” (Berger y Kellner, 1992: 226).

íntimamente de manera común” (Alberoni, 1997: 54); por ello, la cercanía y el contacto corporal resulta tan relevante.

Hasta ahora es posible señalar que la historización a la que alude Alberoni es materializada en el espacio, el cual contribuye a la elaboración de *situaciones significativas* para la pareja. En este sentido, la cohabitación también implica “saberes prácticos”, ya que este proceso no es deliberado ni intencional, antes bien “tiene un carácter cuasi automático” (Berger y Kellner, 1997: 130) que atraviesa el cuerpo y los conocimientos prácticos de cómo vivir el día a día con el otro, donde las prácticas pueden chocar, contraponerse, modificarse o negociarse. A continuación veremos algunas especificidades del amor en situación con la intención de responder a la siguiente pregunta: ¿Cómo y en dónde es que puede observarse sociológicamente la *actuación del afecto* –en el sentido de Wertherell– de quienes mantienen un vínculo amoroso de pareja? .

Intimidad: saberes, espacios y sexualidad

*¡Pero niña! ¿Una boda, qué es? Una boda es esto
y nada más. ¿Son los dulces? ¿Son los ramos de flores?
No. Es una cama relumbrante
y un hombre y una mujer.
Federico García Lorca. **Bodas de sangre.***

Algo que define a quienes comparten un vínculo amoroso, es que en su vida cotidiana comparten determinadas interacciones que están caracterizadas por la intimidad. La noción de intimidad ha sido recuperada por diversos autores contemporáneos (Luhmann, 1985; Giddens, 1992; Zelizer, 2009), no obstante, en esta ocasión partimos de la definición establecida por Simmel, ya que posibilita la comprensión de la intimidad en situación, es decir, en un tiempo y espacio específico. Posteriormente, recuperamos a Luhmann para dar cuenta de un ingrediente fundamental de la intimidad del vínculo amoroso de pareja, a saber, la sexualidad.

Simmel señala cómo el carácter íntimo de una relación se funda en la consideración de que lo que distingue a esa relación de las demás, es la cualidad individual; ese es tanto su núcleo, como su valor y el fundamento principal de su existencia (Simmel, 1986a: 96). Es decir, quienes participan en una relación íntima “comparten entre sí” lo que no compartirían con nadie más, de ahí la relevancia que tiene la confianza. Así, una relación íntima supone que se comparten conocimientos, un tipo de saber interpersonal, los secretos, etc., que son propios del *nosotros*. Tras las huellas de Simmel, Viviane Zelizer establece una definición de las relaciones íntimas que conviene recuperar:

[...] las interacciones dependen de conocimientos específicos que sólo una persona posee y de atenciones particulares que sólo una persona brinda, conocimientos y atenciones que no son abiertamente accesibles a terceros. Los conocimientos implican elementos como secretos en común, rituales interpersonales, información corporal, conciencia de la

vulnerabilidad personal y recuerdos compartidos de situaciones vergonzosas. Las atenciones incluyen componentes tales como expresiones de cariño, servicios corporales, lenguajes privados, apoyo afectivo y corrección de defectos vergonzosos. Las relaciones sociales íntimas así definidas dependen de diferentes grados de confianza (Zelizer, 2009: 38).

Son esos *saberes* (cognitivos y afectivos) los que –siguiendo a Luhmann– generan las informaciones significativas propias del *nosotros*. De nuevo con Simmel, es preciso señalar que el soporte fundamental de las relaciones de carácter íntimo, es tanto la proximidad espiritual como “la proximidad corporal” (Simmel, 1986a: 365) que se da en el espacio. Como vimos previamente, la construcción de un mundo de realidad del *nosotros* tiene como condición social de posibilidad, no sólo un “sistema de tipificaciones” compartido, sino también la materialidad espacial que posibilita el contacto cotidiano de los cuerpos.³⁸ La inaccesibilidad de los *saberes* compartidos del *nosotros* a terceros (“información corporal”, “conciencia de la vulnerabilidad personal”, “expresiones de cariño”, “servicios corporales”, “lenguajes privados” según Zelizer), encuentra en ciertas manifestaciones espaciales su *locus*.

La semántica histórica del amor romántico ha hecho de la alcoba un referente central (Elias, 1998: 364; Dibie, 1999: 64-78; Perrot, 2011).³⁹ En palabras de la historiadora Michel Perrot: “La alcoba conyugal está estrechamente ligada a la pareja, institución central en la historia de la familia, de la vida privada y la sexualidad [...]” (Perrot; 2011: 51).⁴⁰ Como hemos señalado al inicio, esta semántica supone una relación intrínseca con ciertas posibilidades materiales y culturales de clase. No es casual que en tal sentido, el amor romántico haga de la habitación el “núcleo de la intimidad” (*Ibid.*,54).⁴¹

³⁸ Investigaciones empíricas han mostrado cómo las parejas que tienen que vivir separadas en países distintos, utilizan dispositivos tecnológicos para recrear la interacción y rituales cotidianos como cocinar, platicar o comer juntos (Cantó, 2013).

³⁹ Llama la atención la referencia de Foucault a una carta de amor de Plinio, donde a pesar del apego afectivo y físico entre los esposos, no comparten la habitación: “No podrías creer cuánto te echo de menos; la razón es mi amor, en primer lugar, y, luego, el hecho de que no tenemos la costumbre de estar separados. Por eso una gran parte de mis noches me la paso despierto representándome tu imagen; por eso, en pleno día, a la hora en que acostumbraba ir a verte, mis pies me llevan por sí mismos a **tu habitación**; por eso, finalmente, triste y afligido como si me hubieran cerrado la puerta, **regreso a tu cuarto vacío**” (*Cit.* en Foucault, 2012: 90 Las negritas son nuestras.)

⁴⁰ La alcoba será en la modernidad el lugar privilegiado de los *saberes* corporales comunes y los secretos en común: “Íntimo receptáculo del cuerpo, el lecho guarda sus secretos. Se le confía el cuerpo desnudo entre los pliegues de las sábanas, esos indiscretos lienzos cuyas manchas revelan tantas cosas, testigos de las poluciones nocturnas [...]” (Perrot, 2011: 81).

⁴¹ La alcoba está relacionada con el ascenso de la burguesía, por ello está asociada tanto a la intimidad como a la comodidad. “Su nueva intimidad implica una necesidad de comodidad, que **acentúa aún más las desigualdades**, e implica que a cada estilo de vida corresponda un espacio reservado que le es propio” (Dibie, 1999: 64 Las negritas son nuestras).

Lo anterior también se relaciona con un proceso de individualización y privatización que tendrá manifestaciones espaciales en la historia de occidente. Para Elias es necesario pensar el surgimiento del “espacio privado” como resultado de la privatización de ciertas relaciones y modos de sensibilidad, en las que componentes afectivos como el pudor y la vergüenza forman parte de la economía afectiva. Los espacios en la vivienda que simbolizan estos alcances civilizatorios son el baño y la alcoba (*Vid.* Elias, 1998: 364). Y es que éstos se convierten en lugares exclusivos de la desnudez corporal: “El dormitorio y el baño son privadísimos en buena parte gracias a que allí uno se desviste” (Elias, 1998: 365).

Diversos autores coinciden en que es entre finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX cuando la habitación exclusiva de la pareja comienza a generalizarse en las clases acomodadas de occidente:⁴²

“[...] el deseo de intimidad procedía también de la propia pareja y de la evolución del sentimiento amoroso [...]. En la medida en que el matrimonio moderno va integrando cada vez más el amor, apoyado en el consentimiento, en la libre elección de los individuos y en la aspiración a una sexualidad mejor compartida, más exigirá esa intimidad que proporciona una intimidad para dos” (Perrot, 1998: 55).

Como puede apreciarse, el ingrediente de la sexualidad es otro de los aspectos que conforman la noción de intimidad propia del amor romántico y sus lugares específicos de encuentro. Al respecto Luhmann señala cómo la intimidad basada en sexualidad adquiere características particulares que no tienen otro tipo de interacciones. El sociólogo alemán afirma que “La fusión de los compañeros en la sexualidad hace que los participantes concedan gran valor al hecho de ‘estar juntos’, al contacto directo y a la proximidad física; o que tengan preferencia por un determinado lugar para sus encuentros” (Luhmann, 1985: 29-30). Al respecto, podemos decir que Luhmann ve en el encuentro sexual un lugar en el que la comunicación se extiende al cuerpo:

“[...] la comunicación sin palabras... se mueve y enriquece en el marco de referencia de la sexualidad. No significa esto que toda comprensión previa del amor se deba a – y sea un reflejo de– la sexualidad. Pero la comunicación sin palabras que se da en el contacto corporal ofrece un horizonte interpretativo muy importante aunque carente de toda lógica, en el sentido que la tiene la comunicación oral [...] Con las formas comunicativas del amor –y una de ellas es la sexualidad– se puede expresar lo que no puede ser dicho con la palabra, pero también se puede fortalecer o debilitar lo dicho con palabras, aligerar, retirar, subrayar el significado de la palabra, equilibrar incomprensiones y,

⁴² No obstante, Elias advierte la necesidad de tomar en consideración las “diferencias nacionales del canon social del comportamiento” y las variaciones entre las clases sociales (*Vid.* Elias, 1998: 355). A pesar de estas especificidades que sólo pueden apreciarse con la investigación empírica, queremos enfatizar que la aparición de la alcoba como espacio exclusivo de la pareja se relaciona con la semántica del amor romántico.

mediante una variación del ámbito comunicativo, corregir deslices.” (Luhmann, 1985:31).

Si para Luhmann la sexualidad es una “forma comunicativa del amor”, para Randall Collins el “coito es el ritual del amor” (Collins, 2009: 315). Y es que para Collins la recurrencia e intensidad emocional de la interacción sexual, puede generar una “solidaridad íntima” que “llamamos amor” (*Ibidem*). A partir de otras investigaciones empíricas, Collins advierte cómo al igual que los rituales durkheimnianos que se celebran periódicamente para mantener actualizada la conciencia colectiva, la interacción sexual y su recurrencia, posibilita mantener el vínculo sexual y afectivo (*Vid.* Collins, 2009: 317). En este sentido, lo que nos resulta sociológicamente significativo es la relevancia que tiene el encuentro sexual en términos de las representaciones sociales de la conyugalidad o emparejamiento.⁴³

Como señalamos en el primer apartado de este escrito, la aspiración a una sexualidad compartida, es uno de los valores que forman parte de las expectativas de la semántica histórica de amor romántico. Sin embargo, como también ya hemos mencionado, la *asimetría de género* forma parte de uno de los aspectos constitutivos de esta semántica. Aunque diversos autores contemporáneos han mostrado que la sexualidad tiene un rol esencial en las parejas modernas, insisten en la experiencia diferenciada entre hombres y las mujeres. Así por ejemplo, en el terreno de la sexualidad, investigaciones empíricas han señalado cómo: “el “discurso del amor” constituye un obstáculo para el ejercicio de prácticas de “sexo seguro” entre la población femenina” (Sosa, 2005: 37); en la medida, en que el amor romántico enmarca a las prácticas sexuales en “un ámbito de amor y de confianza”. También se ha destacado cómo desde tal semántica: “la única forma de ejercicio de la sexualidad (femenina) es a través del amor” (*Ibidem*).

Al respecto, Michel Bozon afirma enfáticamente: “Es largamente ilusorio creer que el hecho de vivir juntos conduce a la pareja a crear un universo común de sexualidad” (Bozon, 2001: 250). No obstante, a pesar de que existen prácticas, y representaciones diferenciadas entre hombres y mujeres respecto a la sexualidad, Bozon sostiene que la sexualidad se integra como una más de las “rutinas de construcción y de mantenimiento de un yo conyugal” (Bozón, 2001: 258). Pues la pareja “se construye, en efecto en la duración (*durée*)” *Ibidem*. Es por ello que el encuentro sexual entendido como ritual de interacción según Collins, contribuye a la generación de una conciencia compartida que genera un sentido de membresía,

⁴³ Inclusive en parejas que no tienen un vínculo amoroso. Así por ejemplo, en el caso de mujeres en prisión se observa cómo, ante la ausencia y abandono que éstas sufren por parte de la familia en general y la pareja en particular, la denominada ‘visita conyugal’ se convierte en una práctica altamente valorada. Así lo expresa una presa en su testimonio: “Mi pareja en la visita íntima sólo viene a violarme, me golpea y después tiene contacto sexual. Aunque no me gusta acostarme con él, lo prefiero a estar sola. Yo veo a las otras internas abandonadas como perros, sin un hombre a su lado, y pienso que es mejor que las demás me vean con un marido que me reafirma como mujer en cada visita íntima, y no que piensen que me estoy secando de esa parte” (*Cit.* en Payá, 2013: 194).

mediante el cual los implicados se sienten parte del *nosotros*. Aunque desde nuestra perspectiva, lo anterior es posible sólo en ciertas clases con determinado tipo de capital cultural que incluye saberes corporales específicos, relacionados con el placer y con un equilibrio de género significativo⁴⁴.

Proximidad sensible e intimidad

Otra de las categorías que resultan útiles para ahondar en el encuentro de los cuerpos de quienes mantienen un vínculo amoroso es el de «proximidad sensible» presente en Simmel,⁴⁵ con dicha categoría el autor establece una relación específica entre espacio (proximidad) y cuerpo (sensibilidad). Puede hablarse de la “proximidad sensible”, cuando:

Frente al que está próximo en el espacio, y con el cual nos hallamos en contacto mutuo, en diversas posiciones y estados de ánimo, sin posibilidad de previsión y selección, sólo suelen darse sentimientos decididos; y la proximidad puede ser la base, tanto de la más sublime dicha como de la más insoportable violencia” (Simmel, 1986: 675).

Desde tal perspectiva es posible entender cómo la captación sensible de los otros genera ciertas experiencias tanto positivas como negativas. Queremos insistir en que lo anterior está relacionado tanto con los marcos sociohistóricos, culturales, la condición de clase, así como con el tipo de relación establecida; pues son estas condiciones las que moldean la percepción sensible.⁴⁶ Como vimos, el encuentro de los cuerpos de quienes mantienen un vínculo amoroso, encuentra en la alcoba un referente simbólico no sólo porque es el espacio por excelencia de la sexualidad, sino también porque posibilita ciertos privilegios *sensibles* ante la proximidad significativa de las personas.

⁴⁴ Michel Bozon relata que en la encuesta de 1992 en Francia acerca de comportamientos sexuales, las mujeres declaran que “el deseo masculino es el dominante”. Sin embargo, hay una minoría de hombres y mujeres que declara, después de muchos años de vida en común que existe un deseo mutuo igual (de hombre a mujer y de mujer a hombre). Este reconocimiento del deseo mutuo, afirma el autor, está relacionado a la organización de la pareja. En las parejas en donde hay igualdad o cooperación entre hombres y mujeres en las tareas y la toma de decisiones se reconoce un deseo mutuo e igual (Bozon, 2001: 250-251)

⁴⁵ Una de las posibilidades de estudio de la sensibilidad en la sociología, está relacionada con la sociología de los sentidos corporales, es decir, con la posibilidad identificar formas de relación a partir de la percepción sensible de los otros (Sabido, 2013). Al respecto, Georg Simmel ha sido un referente clásico gracias a su “Digresión sobre la sociología de los sentidos”; algunas de sus líneas de investigación han sido recuperadas por otros autores (Le Breton, 2002: 17; Synnott, 2003: 433; Sabido, 2007; 2008; Low, 2009:2)

⁴⁶ El estudio de la sensibilidad en la sociología puede explorarse desde diversas perspectivas. Desde las “estructuras de sensibilidad” que históricamente definen lo agradable y desagradable (Eliás); los esquemas de “percepción y apreciación” que subyacen a los juicios estéticos según la clase social (Bourdieu); o bien, los saberes del grupo que contribuyen a la definición de cierta experiencia sensorial como placentera o no (Becker). (Sabido, 2008: 627). Aquí, queremos insistir en que es necesario tener cuenta que las nociones de agrado y desagradado también se constituyen en ciertas condiciones sociales. que entre otras involucran la clase social.

Al respecto, Ian Miller advierte cómo en el caso de sociedades contemporáneas, las “reglas del asco” se flexibilizan cuando las personas mantienen una relación amorosa (Miller, 1998: 191)⁴⁷ bajo ciertas condiciones de cohabitación:

La intimidad del amor es distinta de la que se da en la simple proximidad y convivencia [...] Acostumbrarse al asco que conduce a tolerar a los compañeros de habitación no se considera una concesión del privilegio de la intimidad, sino una carga que suele acabar en desprecio y, algunas veces, aversión hacia el otro (Miller, 1998: 196-197).

En cambio, en el caso del amor entre parejas las reglas del asco se flexibilizan o llegan a tolerarse (Miller, 1998 2000), aunque ello no quiere decir que desaparezcan. Este proceso más bien confirma el “status de intimidad” de aquello que –como veíamos con Simmel– las personas comparten entre sí y con nadie más.⁴⁸ Ya que uno de los signos de la intimidad consiste en transgredir los límites y distancias sociales que regulan la cercanía de los cuerpos; específicamente en el caso del amor, el acceso al cuerpo del otro rompe tabús no sólo en el terreno de la sexualidad, sino en la convivencia diaria.

En ese sentido, Miller atribuye a la intimidad un espacio que pone entre paréntesis las reglas que regulan los contactos corporales basadas en el mantenimiento del “territorio del yo” goffmaniano: “Las señales de intimidad se basan en la violabilidad de los “territorios del yo” de Goffman. Si no existiera ese territorio cuyas fronteras vigilamos atentamente no tendría nada de especial permitir o conseguir acceder a él.” (Miller, 1998: 197). En el marco de otras relaciones de la vida diaria, tales violaciones causarían infracciones (Low, 2009: 57), pero cuando dos personas que mantienen un vínculo amoroso atraviesan dichos límites, se considera que tal transgresión forma parte del tipo de vínculo íntimo.

En el mismo sentido, Low señala que en relación a la violación del “territorio del yo” según Goffman, existen cuatro ‘cosas’ que generan deshonra: “excreciones corporales, olor (que incluye mal aliento, olores del cuerpo y flatulencia), calor corporal y, marcas dejadas por el cuerpo en donde se imaginan que permanecen excreciones corporales, como sobras en el plato (Low, 2009: 57). No es el caso de quienes comparten un vínculo amoroso, pues en general la expectativa apunta a la tolerancia o flexibilización frente a excreciones corporales como la saliva, el sudor, el aliento o el calor corporal, las sobras de comida, etc. O bien, a la resignificación de las mismas a partir de *situaciones significativas* como los besos

⁴⁷ Miller hace alusión al amor entre parejas, los hijos, y algunas personas que llegamos a considerar muy íntimas.

⁴⁸ Para Miller, la intimidad también: “Implica soportar la relajación de la cortesía que mostramos ante los extraños [...] implica la incapacidad de ignorar los gases corporales, los excrementos, los olores, las secreciones y malos comportamientos de todo tipo” (Miller, 1998: 199).

(saliva y aliento), hacer el amor (sudor), compartir la cama (calor corporal) o la comida (sobras).

Por otro lado, también puede apreciarse que la intimidad se caracteriza por los conocimientos corporales propios de la pareja a los que se refiere Zelizer, pues en la «proximidad sensible»: “Existen otras formas de exhibición, exposición y conocimientos en los que se funda la intimidad profunda propia del contacto prolongado, estrecho y amoroso” (Miller, 1998: 199). Es por lo anterior que Miller señala: “En resumen, el amor, tal como lo conocemos, otorga a otra persona el privilegio de vernos de un modo que nos avergonzaría y asquearía a los demás si no fuera por su mediación” (Miller. 1998: 202).

Los sentidos según la semántica del amor romántico y la sincronización: mirada, rostro, olfato y tacto.

Otra dimensión desde la cual puede verse la especificidad del encuentro de los cuerpos de quienes comparten un vínculo amoroso y la actuación cotidiana de su afecto, está relacionada con las interacciones específicas y el papel que tienen los sentidos corporales en la co-presencia física. Cuando dos personas se encuentran, su sola presencia corporal constituye la condición de posibilidad de establecer marcos de sentido, pues además de las palabras, el cuerpo –miradas, pausas, silencios⁴⁹, entonaciones, gesticulaciones y movimientos–, conforman y en ocasiones se sobreponen a la producción de sentido. Algunos autores afirman que lo anterior se radicaliza en el caso de las relaciones con fuerte carga afectiva, ahí la comunicación corporal tienen importancia significativa: “La investigación ha mostrado que la gente confía más en mensajes no verbales que en mensajes verbales cuando están tratando de determinar las emociones que el otro siente” (Guerrero & Hecht, 2008: 395).

También es necesario enfatizar que socialmente se establecen expectativas respecto al comportamiento corporal según la interacción, así como los signos que indican el tipo de vínculo entre las personas. En el caso del vínculo amoroso Collins señala –recuperando a Malinowski–, que en la sociedad trobriandesa de las islas en Nueva Guinea, morder las pestañas es una práctica que indica intimidad erótica (Collins, 2009: 326).⁵⁰ En cambio en culturas como la nuestra, son cierto tipo de interacciones corporales las que indican el vínculo amoroso, tales como ciertas formas de mirar, tocarse o cierto tipo de besos.

En el caso de las parejas, Goffman mostró que existen claves de estar con el otro, “signos de vinculación” (*witness cues*) que la “diada romántica” utiliza para decir a los otros (a la audiencia) que están juntos (*Cit. en Guerrero, et.al, 2008:*

⁴⁹ Respecto al silencio, Adam Jaworski afirma que en Japón se utiliza para comunicar. Por ejemplo, “los esposos jóvenes que están muy enamorados [...] frecuentemente expresan su afecto por mutuo a través de medios no verbales y en silencio” (Jaworski, 2008: 180).

⁵⁰ Low también ilustra cómo el flirteo en Nueva Guinea se caracteriza porque el hombre se frota hojas de jengibre sobre el labio superior, ojos, bajo sus brazos y a lo largo de su pecho, lo cual se considera atractivo para las mujeres (Low, 2009: 67).

211; Collins, 2009: 321). Igualmente, Eva Illouz muestra cómo cuando los enamorados están en medio de una multitud: “construyen de manera simbólica su propio espacio privado y aislado de la gente” (Illouz, 2009: 163). Consideramos que el intercambio de miradas, las formas de tocamiento en la pareja (incluyendo los besos) en el espacio público, son no sólo señales de vínculo sino también la simbolización de un “territorio del *nosotros*”.

Lo anterior se explica porque –desde nuestra perspectiva– es la semántica histórica del amor la que dirige el papel de los sentidos y su significado a ciertas partes del cuerpo; así como los «modos de atención somática» (Csordas, 2010), es decir, la atención de la conciencia hacia ciertos movimientos o gestos que resultan significativos en el marco de una interacción amorosa.

A continuación veremos el papel que tienen el intercambio de las miradas, la percepción olfativa y el tacto, en el contexto de cómo la semántica del amor romántico establece la relevancia que tiene prestar atención a dichos sentidos. La justificación para concentrarnos en tales aspectos, tiene que ver con que algunos autores han señalado que existen investigaciones en las que se observa que: “la gente usa más la mirada (*gaze*), el tacto y mayor proximidad cuando interactúa con parejas románticas que cuando interactúa con amigos” (Guerrero & Hecht, 2008: 16). Si bien para nosotras el dato anterior resulta significativo, queremos dar cuenta de las condiciones sociales de posibilidad que identifican a dichas señales como propias de las parejas en el marco del amor romántico.

La mirada y el rostro

*Se miraron fijamente al rostro por un momento
Como si su corazón estuviera revelándose al otro*
Émile Zola. ***Un episodio de amor***

El que el intercambio de miradas en una pareja represente un símbolo de estrecha comunicación e inclusive intimidad, supone ciertas condiciones sociales de posibilidad. Desde una perspectiva sociológica, Simmel destacó la importancia del intercambio de la mirada como *forma* de relación. Mirar a una persona y ser correspondido (positiva o negativamente) es ya una forma fugaz de relación social (Simmel, 1986a). Tras su legado, Le Breton establece cómo la reciprocidad de la mirada es fundamental ya que regula la interacción, cuando conversamos y alguien no mira al rostro tenemos la impresión de estar fuera de la interacción (Le Breton, 1999). En la interacción el intercambio de miradas resulta fundamental ya que capta el significado de los gestos (Le Breton, 1999) y es que: “la cara es el único lugar donde los músculos se conectan con la piel” para transmitir las señales expresivas (Lewis, Amini, & Lannon, 2007: 50). La individualización del rostro humano tiene orígenes evolutivos que han permitido dotar a las personas de “músculos cutáneos faciales, capaz de adoptar una fisonomía distinta según las experiencias individuales” (Elias, 2000: 221). Además de dicha condición biológica, también es necesario considerar que el rostro ha sido la parte corporal

más individualizada en la historia de occidente (Le Breton, 1995) y la mirada uno de los sentidos hegemónicos (Classen, 1997; Synnott, 2003; Low, 2009).⁵¹ .

En nuestra sociedad, una conversación tiene como expectativa el intercambio de miradas; en otras sociedades la mirada puede orientarse en diferentes sentidos o partes del cuerpo, sin que ello signifique descortesía o falta de atención. Elias ilustra el ejemplo de una pareja hindú que observó al caminar, la mujer lo hacía siempre tres pasos detrás del esposo, con la cabeza y la mirada orientada al suelo. Su conversación no parecía interrumpirse pero la posición era muy distinta de las relaciones cara a cara propias de nuestra sociedad (Elias, 1998: 201-202).

El intercambio de miradas está sometido a ciertas reglas, pero dichos códigos varían socialmente, en sociedades con esquemas de sensibilidad occidentales una mirada insistente puede considerarse una insinuación de carácter sexual.⁵² En general, la mirada se asocia simbólicamente al sentido táctil; al generar ciertas experiencias corporales pareciera como si las miradas tocaran. Para Le Breton si la mirada es táctil es porque es “una experiencia afectiva” (Le Breton, 1999: 195).

En la semántica del amor romántico, el intercambio de miradas de los enamorados ha sido uno de los signos corporales más reiterados en la literatura (Le Breton, 1999).⁵³ Inclusive, Simmel atribuye a la coquetería, cierta expectativa de la mirada femenina como un “mirar de rejo”⁵⁴. Aun cuando Simmel no señale que son condiciones históricas las que posibilitan dicho lenguaje corporal asociado a expectativas de femineidad –y que la coquetería constituye una práctica cultural asociada al amor– lo cierto es que el intercambio de miradas ha estado asociado a

⁵¹ Para Simmel, en la vida de las grandes urbes, el sentido de la vista y el intercambio de miradas se convierten en formas de comunicación pues el anonimato impide el intercambio de palabras (Vid. Simmel, 1986: 681). En la medida en que las interacciones siempre están regladas, la “inatención cortés” de Goffman alude justamente a que en ciertas sociedades, la mirada directa al anónimo puede considerarse una afrenta o intrusión al “territorio del yo” (Goffman, 1970): “El rostro se da a la manera de un recinto sagrado del individuo, y la mirada del otro no puede detenerse en él sin riesgo de turbar” (Le Breton, 1999: 198).

⁵² Al respecto Edward Hall recupera el siguiente testimonio: “Un informante árabe decía que siempre estaba en ascuas con los norteamericanos, porque tenía problemas con ellos por su manera de mirarlos, aunque no abrigara la menor intención ofensiva. En varias ocasiones incluso había estado a punto de pelearse con norteamericanos que se consideraban ofendidos en su masculinidad por sus miradas” (Hall, 1996: 198).

⁵³ Ciertos intercambios de mirada han sido considerados un tipo de experiencia íntima. Le Breton recupera un fragmento del poeta francés Charles Juliet: “Nos quedamos así durante unos diez o quince segundos, dándonos, explorándonos, mezclándonos uno con el otro. Luego ella recupero el aliento, la tensión menguó y aparto la mirada. No pronunciamos una sola palabra, pero creo que jamás me comuniqué tan íntimamente con nadie, ni penetré tan completamente a una mujer como en ese instante. Luego, ya no nos atrevimos a mirarnos; yo sentía que ella estaba turbada, que ambos nos encontrábamos como si acabáramos de hacer el amor.” (Cit. en Le Breton, 1999: 207).

⁵⁴ “Es típica de la coquetería en su forma más trivial la mirada de rejo, con la cabeza medio ladeada. En esta actividad existe un apartamiento combinado, al mismo tiempo, con una efímera entrega; un momentáneo dirigir la atención del otro, mientras a la vez se niega simbólicamente por la dirección opuesta de la cabeza y el cuerpo tiene el aliciente de lo secreto, de lo furtivo, de lo que no puede ser duradero, por lo que se mezclan en él de forma inseparable el sí y el no [...] A este mismo estrato de efectos de la coquetería pertenece el movimiento oscilante de las caderas, el andar contoneándose” (Simmel, 1988: 91).

una forma de comunicación íntima. El mismo Luhmann señala cómo “Al código clásico del amor pertenecen también el «lenguaje de los ojos» y la apreciación perspicaz de que los amantes pueden hablar entre sí interminablemente sin tener nada que decirse” (Luhmann, 1985: 17). Por ello no es casual que: “Los enamorados pasan mucho más tiempo mirándose a los ojos uno al otro que las parejas categorizadas como poco afectuosas (Le Breton, 1999: 202).

El mundo sensible del olfato

*Se sentó detrás de ella,
Inhalando el embriagante perfume
que emanaba su cabello.*
Émile Zola. ***Un episodio de amor***

La cercanía corporal entre parejas, remite a uno de los temas tabús de las “reglas de etiqueta” (Cfr. Low, 2009): la olfacción. Para Le Breton “En la relación amorosa, el intercambio de olores participa del intercambio de los cuerpos” (Le Breton, 2007: 227). En general, en la proximidad estrecha con las personas – íntimas o anónimas– uno de los sentidos que cobra relevancia es el olfato. A pesar de la hegemonía de la vista en la cultura occidental, diversos autores han señalado la relevancia que tiene el olfato en las interacciones (Simmel, 1986; Synnott 2003; Low, 2009). Low señala cómo “La presentación de uno mismo implica, pues, no sólo lo que se ve, sino también, lo que se puede discernir olfativamente” (Low, 1994: 44). De modo que, en la interacción, un mal olor puede quebrar la imagen del otro (*Ibidem*). Por eso Simmel decía que el perfume es al olfato, lo que el adorno a la vista, a saber, una forma de agradar a los demás (Simmel, 689-690). La industria de las fragancias (Synnott, 2003) ha explotado este principio social, tanto en el terreno individual cómo en “ciertos olores o ciertos perfumes” asociados a un “poder erótico” (Le Breton, 2007: 228).

Sociológicamente hemos de considerar algunos aspectos asociados al agrado o desagrado de ciertos olores, para comprender la relevancia que éste tiene en las relaciones de pareja. El primero se relaciona con la construcción histórica de la experiencia olfativa (Synnott, 2003) y con los procesos de individualización que implican un distanciamiento a los olores del cuerpo (Simmel, 1986; Elias, 1998; Synnott, 2003). Como vimos, es en los casos de intimidad donde es posible hacer una excepción. Por otro lado, en la clasificación y percepción sensorial también existen valores de género, los hombres generalmente están asociados al sentido de la vista y el oído, mientras que las mujeres a los sentidos corporales de proximidad como tacto, olor y gusto (Low, 2009: 114). Igualmente, Synnott aprecia cómo en cierta literatura occidental “el sexo femenino huele mal”. A partir de esta noción –en la que se aprecia una de las representaciones sociales del cuerpo femenino–: “se ha construido toda una industria de productos para la higiene femenina a partir de esta percepción del mal olor de las mujeres [...]” (Synnott, 2003: 453).⁵⁵ También existe toda una gama de olores diferenciados, para las

⁵⁵ Algunos ecos de esta evaluación asimétrica del olor femenino se aprecian desde la erótica de la antigüedad. Aunque en este caso, para los partidarios del amor entre varones, el recelo al olor

mujeres se trata de olores asociados a “dulce y frutal”, mientras que los hombres deben oler a “tabaco, sudor y almizcle” (Low, 2009: 85).⁵⁶

En la semántica del amor romántico, oler al otro es un signo de estrecha cercanía e intimidad: “Oler la atmósfera de alguien es la percepción más íntima que de esa persona podemos tener; la persona olida penetra, por decirlo así, en figura etérea en nuestro interior” (Simmel, 1986a:689). Igualmente, para Synnott: “La honda intimidad de la olfacción y el perfume radica en el hecho que una persona respira e inhala las emanaciones de otra. Así las dos se vuelven una, en un sentido olfativo, y en el impero de los olores, la fragancia es el aroma del alma” (Synnott, 2003; 455-456). Por eso no es casual que la literatura haga ciertas inflexiones respecto al olor femenino si se trata de la mujer a la que se ama: “La persona amada puede oler muy bien, como fresas con crema, según el *Ulysses* de James Joyce (Synnott, 2003: 452). Igualmente: “En *La guerra y la paz*, el conde Pedro decide casarse con la princesa Helena después de percibir su olor durante un baile” (Le Breton, 2007:228).

En nuestra sociedad una olfacción estrecha se atribuye generalmente a la pareja, no a los amigos. En la cultura árabe dicha regla olfatoria es distinta, pues se extiende a las amistades “Oler a un amigo no es sólo agradable sino deseable, de ahí que negarle el aliento es rechazarlo” (Synnot, 20003: 445). “Los investigadores del olor Barbara Sommerville y David Gee de la Universidad de Leeds en Inglaterra observaron que oler las manos o caras de otros es un saludo humano casi universal [...] ‘Sólo en el mundo occidental... este saludo se ha modificado en un beso’ (Cit. en Guerrero &Hecht 2008: 87.). Lo anterior se debe a la asociación del olfato a la animalidad o falta de civilización, características que han jugado un papel importante en este distanciamiento corporal (Synnott, 2003, Classen, 1997). Sin embargo, la olfacción de la persona íntima y específicamente de la pareja, es aceptada socialmente.

Además de los constructos culturales que median la olfacción, también es necesario considerar el impacto que tienen los olores a nivel afectivo. Y es que el olfato está asociado como la memoria, con los recuerdos (Synnott, 2003: 436). F. Bryant Furlow señala cómo las emociones humanas pueden ser modificadas por los olores; lo relevante es que no todos los olores son registrados por nuestra mente consciente. En el caso de las parejas afirma que: “los aromas del cuerpo importantes para la atracción de pareja (*mate*) son [...] productos aromáticos del sistema inmune”: “Olemos mejor para una persona cuya inmunidad a la enfermedad genéticamente basada es la más diferente a la nuestra” (Cit. en Guerrero & Hecht. 2008: 89). Lo interesante, es cómo dicha dirección biológica puede reorientarse en aras de las expectativas olfatorias culturalmente

femenino proviene de su “falsedad”. Así el “argumento del maquillaje” señala que: “La belleza de los muchachos no estás impregnada de los perfumes de la mirra ni de los olores engañosos ni prestados, y el sudor de los muchachos huele mejor que toda la caja de ungüentos de una mujer” (Cit. en Foucault, 2012: 244).

⁵⁶ Los alcances del sentido del olfato a gran escala (estratificación, económicos, políticos) han sido estudiados por algunos autores (Synnott, 2003; Low, 2009).

establecidas. Es por ello que indudablemente en el caso de quienes mantienen un vínculo amoroso la metáfora de Le Breton cobra sentido: “Las afinidades electivas son, ante todo, afinidades olfativas” (Le Breton, 2007: 228)

Con-tacto y sincronización

*La tomé en mis brazos, ella presionó su rostro en mi pecho,
aparecieron lágrimas en sus ojos. Besando su cara, sus hombros,
sus manos mojadas con lágrimas... le confesé mi amor*
Antón Chéjov. **Sobre el amor.**

En la proximidad, otro de los sentidos que constantemente está regulado es el del tacto, de modo que socialmente se establecen códigos que indican qué tanto puede tocarse o no a la otra persona, o qué partes del cuerpo son aceptadas en el tocamiento según la situación. La tactilidad depende de diversos factores, tanto culturales como sociales y en algunas circunstancias está relacionado con el *status*, la clase o el género.⁵⁷ Lo cierto es que: “El tacto es, por excelencia, el sentido de lo cercano” (Le Breton, 2007: 146). Es por ello que, el tacto es una forma importante de mostrar afecto.

Para Prager, el tacto tiene una importancia significativa en la intimidad, pues es posible en el marco de dicho tipo de vínculo y, al mismo tiempo, lo intensifica: “El tacto parece intensificar y es también provocado por experiencias íntimas” (En Guerrero & Hecht, 2008: 347). En un sentido similar, para Collins “existe una correlación entre el tipo de contacto corporal y el grado de proximidad de la relación social” (Collins, 2009: 321). En la interacción, la orientación corporal hacia los otros da cuenta de estas formas de relación: “Sentarse cerca muestra amistad [...] Acercar el cuerpo muestra atención (*attentiveness*) e involucramiento emocional, mientras que alejar el cuerpo comunica indiferencia y desinterés” (en Guerrero & Hecht, 2008: 348). Más que ningún otro comportamiento no verbal: “el tacto puede intensificar las experiencias de intimidad (Thayer; 1986)” (*Ibidem.*)

Guerrero y Andersen han explorado las relaciones táctiles de las parejas en público. En una investigación reciente distinguieron entre parejas que recién salen, parejas que llevan más tiempo saliendo y parejas casadas. Lo que apreciaron es que las parejas que tienen más tiempo saliendo son las que más se tocan; las que recién salen y las parejas casadas se tocan menos. También observaron que los hombres inician el ‘tocamiento’ en las primeras fases de la relación de pareja y las mujeres cuando ya están casados (en Guerrero & Hecht, 2008: 217-222).

⁵⁷ En una investigación se observaron centenares de personas en concentraciones públicas en una pequeña ciudad de Indiana y en un gran ciudad de la Costa Oeste y se descubrió que en las interacciones conversacionales los hombre tocan primero a mujeres y que la gente de status elevado por lo general toca primero a la de *status* más bajo. Los que están en una situación de desventaja “esperan luz verde” antes de arriesgarse a un aumento de intimidad con los supuestos “superiores” (Ackerman 2000: 151).

Los autores no contextualizan los tipos de tocamiento como algo cultural e históricamente específico. Pero, desde la perspectiva que aquí se sostiene, es posible observar diferencias táctiles en los signos que se utilizan como vínculo amoroso. Por ejemplo, ir de la mano de la pareja es algo muy específico del amor romántico. Collins señala cómo en ciertas culturas ir de la mano no es exclusivo de los amantes, sino también de los amigos del mismo o diferente sexo (Collins, 2009: 321).⁵⁸

Si bien los “signos vinculares” del amor cambian histórica y culturalmente, no es menos cierto que el contacto corporal tiene efectos materiales significativos en una relación de pareja y en sus cuerpos. En la investigación sobre las parejas en públicos, los autores encuentran cómo una diferencia entre las parejas que están saliendo y las parejas casadas, está en el grado de sincronización entre ellos, o “comportamiento similar” (*behavioral matching*) (En Guerrero & Hecht, 2008: 217-222). El estudio coincide con otras investigaciones que muestran que “la comunicación no verbal se vuelve más similar y sincronizada en tanto una relación pasa de un nivel impersonal a uno personal (Altman y Taylor; 1973; Knapp y Vangelisti, 1992)” (*Ibidem*).

En relación a lo anterior Beattie señala que: “Cuando la gente está siendo íntima naturalmente, frecuentemente sincronizan el ritmo de movimientos pequeños (*small movements*) y esto se realiza en un nivel muy inconsciente, a esto se le llama sincronía interaccional” (Beattie, 2004: 4). En el marco del orden de la interacción estudiado por la sociología, la posibilidad de la sincronización resulta relevante pues ésta emerge de la misma interacción y el grado de proximidad e intimidad de los participantes.

Desde otra perspectiva analítica, Thomas Csordas ha acuñado la categoría de «modos somáticos de atención» que también puede contribuir a la explicación de la sincronización en la interacción. Para el autor, la «atención somática» es la atención de una conciencia corporeizada y culturalmente configurada que se dirige hacia otras personas: “Los modos somáticos de atención son modos culturalmente elaborados para prestar atención a, y con el propio cuerpo, en entornos que incluyen la presencia corporizada de otros” (Csordas, 201: 87). En la co-presencia, prestamos atención y experimentamos de cierta manera el cuerpo y movimiento de los otros. En este contexto, el autor señala cómo dicha perspectiva abre la posibilidad de considerar cómo es que existe una “elaboración cultural de una sensibilidad erótica” que es lo que posibilita prestar atención hacia ciertas formas corporales de los otros que consideramos atractivas, e inclusive al movimiento de

⁵⁸ Igualmente, Simmel señala cómo en el amor en occidente, un tipo especial de “refinamiento cultural” aleja el contacto corporal del mero goce físico: “[...] el significado placentero se extiende a momentos más alejados, puramente indicados y simbólicos del ámbito erótico [...] Esta difusión espiritual puede llegar tan lejos que, por ejemplo, un joven enamorado tal vez obtenga más felicidad del primer y furtivo entrelazamiento de manos que de una entrega total en un momento posterior [...] el beso y aun la mera consciencia del amor correspondido superan todas las satisfacciones eróticas” (Simmel, 1988: 99). Aunque, actualmente, habría que corroborar esto con investigación empírica.

los otros: “Prestar atención a los movimientos corporales de otros es aún más tajante en caso como bailar, hacer el amor, jugar deportes de equipo y en la inexplicable sensación de presencia por sobre el hombro” (Csordas, 201: 88).

La perspectiva de Csordas se complementa con la de Collins, quien muestra cómo la co-presencia situacional de los rituales, los participantes pueden generar tal grado de intensidad emocional que: “sus sistemas nerviosos sincronicen recíprocamente sus ritmos y anticipaciones; la estimulación del sustrato fisiológico que emociona un cuerpo individual procede de su conexión con los ciclos de retroalimentación que recorren los cuerpos de otros participantes” (Collins, 2009: 9). Los efectos a nivel neurobiológico no pueden ser negados y en el caso de quienes mantienen un vínculo amoroso resultan relevantes si queremos tener un horizonte amplio para la comprensión del fenómeno. Es por ello que hemos considerado relevante introducir la siguiente dimensión.

IV. *Embodied minds*

Como señalamos al inicio del escrito, esta última dimensión corresponde a lo que Luhmann define como sistema psíquico y su vivencia del amor (en el vínculo de pareja). Para el autor, el sistema psíquico –como todos los sistemas– está cerrado operativamente. Esto significa que, aunque inserto en un entorno, procesa sólo lo que sus operaciones de conciencia le permiten⁵⁹. La diferencia entre el sistema social y el psíquico es que el primero procesa el Sentido, mientras que el segundo lo experimenta (vivencia). Sin embargo, la noción de sistema psíquico se remite únicamente a la conciencia y el cuerpo sólo aparece como su ‘alojamiento’. Al grado que el autor afirma: “No sabemos lo que el cuerpo humano es para sí mismo” (Luhmann, 1998:227). Entonces el sistema psíquico, para Luhmann, funciona al paralelo del cuerpo y del sistema nervioso.

En estudios recientes de neurología, diferentes autores postulan⁶⁰ cómo, para que el cerebro exista tal y como es (con procesos conscientes), requiere del cuerpo (no sólo en una relación ambiental sino constitutiva). Así, Antonio Damasio afirma que el experimento mental de los filósofos escépticos –para quienes no podemos saber si nuestra realidad es producto de algo externo o producto de un cerebro conectado a estímulos eléctricos– cae en un error de principio. Para el neurólogo, el mundo de un cerebro conectado a estímulos eléctricos no es el

⁵⁹ Un ejemplo empírico de esto es que “our senses can handle about 11 million bits per second... When we read silently, we process about a maximum of 45 bits per second (a few words; when we read aloud, it drops to 30... If we conclude that our consciousness can process 50 bits per second... our total capacity is 200,000 times as high as the capacity of consciousness. In other words consciousness can only deal with a very small percentage of all incoming information” (Dijksterhuis et al, 2005, citado por Wetherell, 2012:63). Es decir, nuestra capacidad de procesar todo lo que proviene del entorno es limitada y sólo manejamos en la conciencia una mínima parte de esos ‘influjos’.

⁶⁰ Entre estos se encuentran Antonio Damasio, George Lakoff, Mark Johnson, Eleanor Rosch, Francisco Varela (quien trabajaba con Humberto Maturana) y Gerald Edelman (Damasio, 2005:234).

mismo que el cerebro con un cuerpo y en un mundo espacio-temporal. El cerebro se desarrolla –en sus conexiones y procesos neuronales– por y gracias a que está en un cuerpo. En ese sentido, se tiende un puente entre lo que Merleau-Ponty propone desde la fenomenología⁶¹ y lo que la neurología ha descubierto en la actualidad; esto es, conocemos con el cuerpo e insertos en el espacio.

En los estudios sobre el cuerpo se hace alusión a los *embodied minds* (mentes encarnadas), pero nos parece pertinente rescatar el juego de palabras que hace Anna Jónnasdóttir (2014) para mostrar la preeminencia del cuerpo: *enminded bodies*. La noción sirve para los fines de este escrito ya que pone el acento en los cuerpos situados (que obviamente tienen mente), y en cómo su situación particular en el mundo genera el ambiente específico para la operación de su mente. Esto ayuda a entender lo que Luhmann denomina procesos de auto-socialización de los sistemas psíquicos. Ciertamente el procesamiento de la información ambiental se hace desde la conciencia. Pero esta conciencia está situada⁶². Así por ejemplo, una conciencia situada en un espacio-tiempo en el que constantemente se pone énfasis en el olor corporal⁶³, tiene más probabilidades de generar «marcadores somáticos»⁶⁴ relacionados con esto.

A pesar de estas precisiones, la propuesta luhmanniana y las investigaciones neurológicas de Damasio empatan ya que ambos observan la realidad en términos constructivistas y porque ambos asumen que el entorno se ve desde el sistema (como heterorreferencia), pero esto supone que existe un entorno que limita las posibilidades de lo experimentable y observable. La diferencia estricta entre ellos estaría en lo considerado como parte del sistema individual que experimenta Sentido. Para Damasio, la conciencia es un producto evolutivo específicamente humano que surge por las características específicas del cerebro-cuerpo en un entorno. La conciencia, entonces, no se puede ver separada en sus operaciones del cerebro-cuerpo. Las decisiones ‘conscientes’, dirá Damasio, suponen un componente emocional que va más allá del procesamiento de la conciencia. Sin embargo, la delimitación conceptual del sistema psíquico como algo no determinado por la sociedad sino con su propia lógica de operación, sigue siendo relevante en este intento por observar las dimensiones en sus múltiples relaciones y no como determinaciones unilaterales.

Después de estas aclaraciones, se presentarán algunas condiciones que hacen posible el vínculo amoroso de pareja desde el *enminded body*.

⁶¹ Para Merleau-Ponty, la comprensión del mundo es posible por el cuerpo. El filósofo francés recurre al hábito, entendido como una acción con sentido para dar cuenta de ello: “Decíamos más arriba que es el cuerpo quien ‘comprende’ en la adquisición del hábito. [...] el fenómeno del hábito nos invita a rectificar nuestra idea de “comprender” y nuestra idea de cuerpo.” (Merleau-Ponty 1957: 158).

⁶² El cuerpo permite darle un asidero espacial a la conciencia.

⁶³ Este ‘constantemente’ y el énfasis en el olor corporal corresponderían a lo que Luhmann denomina ‘irritaciones’ del entorno.

⁶⁴ Esta categoría es acuñada por Antonio Damasio y será explicada más adelante.

Emoción y sentimiento como procesos del enminded body

[...] en mis clases introductorias para estudiantes de sociología solía tener a mano de vez en cuando una maqueta desmontable de un cerebro. Me parecía que al estudiante de sociología le era necesario saber lo más elemental sobre la estructura del sistema nervioso humano para abrirse un paso hacia una imagen del hombre indispensable para el conocimiento de las relaciones sociales.

Norbert Elias. ***Mi trayectoria intelectual***

Desde la perspectiva de Damasio, es posible pensar al amor en dos niveles: como emoción y sentimiento. Como emoción, refiere a un estado corporal, una forma en que el cuerpo reacciona. Desde su análisis, el amor es una emoción secundaria. Las emociones primarias “dependen de los circuitos del sistema límbico, la amígdala y el cíngulo anterior” (2005: 133), son innatas y están relacionadas con el desarrollo más primitivo del cerebro. Por el contrario, las emociones secundarias –aunque dependen del sistema límbico– también requieren los “córtices prefrontales y somatosensibles” (2005: 134). Es decir, requieren de la parte más ‘moderna’ del cerebro, evolutivamente hablando. Así, el amor como emoción secundaria requiere la conexión entre una emoción primaria y además “conexiones sistemáticas entre categorías de objetos y situaciones” (*Idem*). Esto se puede traducir en que, el amor, es una emoción que requiere de un procesamiento simbólico de los estados corporales. En ese sentido, se asocia tanto a procesos de evaluación cognitiva que surgen ante una situación, como a estados corporales invisibles –alteraciones físicas como el ritmo cardiaco, la respiración, etc.– y visibles, como la realización de ciertos gestos. Específicamente, supone alteraciones visibles en el cuerpo como sonrojo, temblor y acontecimientos neuroquímicos cerebrales invisibles tales como cambio en el flujo sanguíneo, reacomodos del sistema músculo-esquelético e incluso la generación de sustancias como la oxitocina⁶⁵ (*Cfr. Damasio, 2009: 148*).

El sentimiento del amor es, entonces, la percepción de los cambios en el estado corporal (Damasio, 2005:139). En ese sentido, podemos pensar que hay una diferencia temporal entre el cambio en el estado corporal y la percepción de los mismos; se trata no sólo de la experiencia, sino del significado que se atribuye a ésta⁶⁶. Sentir amor supone, “experimentar [cambios corporales] en yuxtaposición con las imágenes mentales que iniciaron el ciclo” (Damasio, 2005: 146). Esto es, sumar a la imagen corporal, la imagen de algo más. Ambas cosas aparecen separadas (se forman neurológicamente de manera separada) pero se

⁶⁵ Para Lewis, Amini, & Lanon, hay tres “jugadores químicos” en el amor: serotonina, opiáceos y oxitocina (2007: 89).

⁶⁶ Desde tal encuadre analítico, podemos ver cómo David Le Breton distingue entre emoción y sentimiento a la luz de la temporalidad, el autor señala que la emoción es breve mientras que el sentimiento “instala la emoción en el tiempo” (Le Breton, 1999: 105).

yuxtaponen y aparecen como sentimiento: la imagen asociada al estado corporal (*Idem*).

Por lo anterior podemos decir que el «sentimiento amoroso» es la atribución de *Sentido* que realizamos ante las emociones y estados que nos provocan ciertas personas. O como diría Luhmann, es “bioquímica interpretada” como amor (1998: 252). Para Damasio, el sentimiento amoroso estaría relacionado con estados positivos como la felicidad y el placer. Las concepciones sobre felicidad y placer están atravesadas por marcos de significación cultural, pero con Damasio podemos agregar que estos significados se graban no sólo en la conciencia sino también en el cuerpo de cada persona. Damasio acuña la categoría «marcador somático»⁶⁷ para referirse a una especie de registro que queda en el cerebro a partir de experiencias emocionales –sus respectivas reacciones corporales (neurales y químicas)– asociadas a situaciones específicas. En ciertas circunstancias, vienen a la mente ciertas opciones a las que “automáticamente” atribuimos determinado sentimiento, por ejemplo, agradable o desagradable⁶⁸. Esta automaticidad supone que previamente hemos experimentado situaciones específicas y vivenciado sentimientos que nos han “marcado” literalmente el cuerpo (tanto a nivel químico como cerebral). Así pues, “los marcadores somáticos se adquieren con la experiencia” (Damasio, 2009: 211), principalmente “durante el proceso de educación y socialización al conectar clases específicas de estímulos con clases específicas de estados somáticos” (Damasio, 2009: 210).⁶⁹

La idea de los «marcadores somáticos» como un producto fijado neuronalmente da sustento material a lo que Csordas ha observado desde la antropología con los «modos somáticos de atención», como vimos en el apartado anterior. Para este autor, la atención supone una elaboración cultural que permite entender cómo su direccionalidad va hacia ciertos factores específicos. En ese sentido,

[...] debemos incluir, por ejemplo, la elaboración cultural de una sensibilidad erótica que acompaña la atención hacia lo atractivo [a: lo atractivo con: el cuerpo porque se generan reacciones viscerales] [...] Prestar atención a los movimientos corporales de otros es aún más

⁶⁷ Los marcadores somáticos son una instancia del *sentir* del cuerpo y se generan a partir de emociones secundarias. Son marcas en la sensibilidad a partir de eventos pasados que relacionan una imagen con un estado del cuerpo. Los marcadores “fuerzan la atención en el resultado negativo que podría tener una acción, y funcionan como una señal de alarma automática” (2005:173). Desde la perspectiva de Damasio, los marcadores somáticos explican que la *toma* de decisiones no pasa por un proceso de razonamiento sino que está impelida por la emoción. Esto no significa que no haya racionalidad, pero la selección última está a cargo del input emocional.

⁶⁸ En ese sentido, en la toma de decisiones interviene la emoción, no sólo ni primigeniamente la razón.

⁶⁹ Para los psiquiatras Lewis, Amini & Lanon, el desarrollo cerebral y los ‘atractores fuertes’ (ver 2007: 110 y ss) –que son procesos formados en las redes neuronales con los que interpretamos y damos sentido a la ‘realidad’- sólo son posibles en relación con otros. Ellos atienden a nuestra pertenencia a los mamíferos y dan énfasis a lo que llaman el cerebro límbico como un producto evolutivo en el que aparecen las emociones y la necesidad de relación con el otro. Los mamíferos requieren al otro para desarrollar su propio cerebro y regular estados corporales (2007:205).

tajante en caso como bailar, hacer el amor, jugar deportes de equipo y en la inexplicable sensación de presencia por sobre el hombro[...]En todos estos casos, hay un modo somático de atención sobre la posición y al movimiento de los cuerpos de los otros” (Csordas, 2010: 88)

Estos modos de atención culturalmente elaborados (reiterados en la práctica), permiten entender, por ejemplo, que la clase se viva “en el nivel de las vísceras (*gut*)” (Wertherell, 2012: 111). Y, por tanto, que pueda generar un «marcador somático»⁷⁰.

El vínculo amoroso desde el *enminded body*

En relación con el vínculo amoroso, podemos apreciar que la elección de pareja (que opera más allá del umbral de la conciencia y que está basado en la experiencia corporal y el procesamiento neuronal) está asociada con los «marcadores somáticos» y los «modos somáticos de atención»⁷¹. Desde esta mirada, seleccionar, aceptar, dar el sí a la persona amada, supone una decisión que no está «marcada somáticamente» de manera displacentera y que incluye la atención a ciertos factores del cuerpo y entorno del otro/a. De igual manera, la continuación de la relación de pareja también estará influenciada por «marcadores somáticos». La continuación permite, en un sentido, un resguardo emocional; esto es, un mantenimiento de emociones conocidas⁷². Por tanto, parecería determinar el mantenimiento de las relaciones. Pero los marcadores somáticos no están fijados para siempre, es posible reconfigurarlos.⁷³ En ese sentido, una relación

⁷⁰ La autora pone un ejemplo para mostrar qué significa sentir la clase social. Cita el análisis que hace Lynn Layton (2006): la autora comenta que paseando con una amiga de clase media alta en una tienda como *Home Depot*, la amiga dice que la tienda le ‘pone los nervios de punta’ (“*gives me the heebie jeebies*”). Esta sensación que aparece en su cuerpo “indica cómo el gusto, la distinción, la posición social y el afecto se entrelazan” (Wertherell, 2012: 110).

⁷¹ Para Lewis, Amini, & Lanon la elección de pareja juegan el apego, la memoria implícita y los atractores fuertes (2007: 259). En ese sentido, uno no elige a la pareja por un acto de volición consciente: “Una persona no puede escoger desear un cierto tipo de relación, de igual forma que no puede voluntariamente decidir montar un unicycle, tocar *The Goldberg variations* o hablar Swahili. El marco neural requerido para realizar estas actividades no aparece por mandato” (2007: 175)

⁷² Cuestión que tiene relación con la rutinización que plantea Giddens: la rutina, la continuación de las prácticas da certeza ontológica; en este caso, certeza emocional. Pero también con lo planteado por Bourdieu –por lo menos desde la interpretación de Wertherell. Para la autora, la propuesta de Bourdieu supone que un individuo enfrentado a una situación en la que la trayectoria social o los proyectos favorecidos por el *habitus* se ven en peligro (se ve la posibilidad de modificación), sentirá una ansiedad intensa. “Esta ansiedad imagina el fallo de estos proyectos y ensaya un resultado anticipado. En esta manera, incrementa el empuje del *habitus* y la obediencia de la gente al mundo social que su afecto (*affect*) supone[...] la emoción anticipa e incrementa la probabilidad de que el pasado se reproduzca nuevamente” (2012: 107).

⁷³ Por ejemplo, la psicología cognitiva conductual ha retomado este descubrimiento de Damasio – en conjunto con la plasticidad del cerebro y su relación con el cuerpo y la experiencia- para explorar la idea de reconfigurar los marcadores somáticos

de pareja que es abusiva o co-dependiente y que, sin embargo, se sigue manteniendo, puede explicarse en parte por marcadores emocionales (más allá de la razón y la conciencia). Eso no significa que la relación no se pueda modificar o terminar, simplemente que el cambio no pasa únicamente por un entendimiento racional de la situación.⁷⁴ Dada la argumentación anterior, el cambio supone consciencia de la situación (reflexividad), pero también una transformación experiencial, un cambio corporal en relación con su entorno, y al mismo tiempo, un cambio en las imágenes corporales y su asociación emocional. Es decir, el cambio requiere praxis.

Finalmente, otra manera de ver el vínculo amoroso de pareja es observando lo que causa la relación con otro significativo en el propio *enminded body*. Para Damasio, “se puede morir de amor” (2005: 205), y esto es una muestra de la relación entre el cuerpo, el cerebro y la relación con otros. Para los psiquiatras Amini, Lewis & Lanon: “cuando alguien pierde a su pareja y dice que una parte de él se ha perdido, está más en lo correcto de lo que cree. Una porción de su actividad neural depende de la presencia de este otro cerebro viviente” (2007: 205). Estas percepciones desde la neurología se corresponden con lo que Elias observaba desde una perspectiva sociológica y se mencionaba anteriormente. En palabras del autor, podemos observar el amor [desde el Yo] de manera relacional cuando muere la persona amada. Si la muerte de uno:

‘causa’ enfermedad [en el otro] [...] es porque cambia la configuración de una parte de sí mismo, de su imagen de ‘yo y nosotros’ [es decir, cambia][...] toda la figuración de las valencias del superviviente, todo el equilibrio de su entramado de relaciones (Elias, 2003:164).

Bibliografía

- Adonon, A. & Asakura, H. “Identidades de género en Los Altos de Chiapas. Análisis desde la antropología jurídica y la perspectiva de género” en Adonon, Akuavi; Asakura, Hiroko; Carballido, Laura; Galindo, Jorge. (Coords.) *Identidades: explorando la diversidad*. Barcelona, Anthropos, UAM-Cuajimalpa, pp.197-217
- Ackerman, Diane (2000): Una historia natural de los sentidos, Barcelona, Anagrama
- Alberoni, F. (2008). *Te amo*. Barcelona: Gedisa.
- Bauman, Zygmunt (2005): Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos. México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica
- Beattie, G. (2004). *Visible Thought. The New Psychology of Body Language*. Nueva York: Routledge.
- Beck, U., & Beck-Gernsheim, E. (1998). *El normal caos del amor. Las nuevas formas de la relación amorosa*. Barcelona: Paidós.

⁷⁴ Como muestra Damasio cuando habla de los doctores que no toman decisiones acertadas cuando se trata de sus enfermedades o las de sus seres queridos (2005:52).

- Berger, P., & Kellner, H. (1992). "Marriage and the Construction of Reality." en B. Byers, *Readings in Social Psychology: Perspective and Method* (págs. 220-229). Boston: Allyn & Bacon.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bozon, M. (2001). "Sexualité et conjugalité. En T. Blöss, *La Dialectique de Rapports Hommes-Femmes*" París: Presses Universitaires de France. pp. 239-261
- Csordas, THOMAS "Modos somáticos de atención" en *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires, Editorial Biblos, pp. 83-104
- Classen, Constance (1997): "Fundamentos de una antropología de los sentidos", Texto completo, URL: <http://www.unesco.org/issj/rics153/classenspa.html>, Última consulta 19 de septiembre de 2009
- Collins, Randall (2009): *Cadenas de rituales de interacción*, Barcelona, Anthropos, UAM-Azcapotzalco, UNAM-FCPYS, Editorial Universidad Nacional de Colombia
- Corsi, G., Esposito, E., & Baraldi, C. (1996). *Glosario sobre la teoría Social de Niklas Luhmann*. México: Anthropos, UIA, Iteso.
- Damasio, A. (2005). *Descartes' Error*. Nueva York: Penguin Books.
- Damasio, A. (2007). "Sentimientos". En A. Damasio, *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos* (págs. 83-131). Barcelona: Crítica.
- Dibie, Pascal "La época de los sentimientos" en *Etnología de la alcoba. El dormitorio y la gran aventura del reposo de los hombres*, Gedisa, Barcelona, 1999, pp. 64-78
- Elias, N. (1989). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Elias, N. (1996). *La sociedad cortesana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Elias, N. (1998). *El cambiante equilibrio de poder entre los sexos. Un estudio sociológico procesual: el ejemplo del antiguo Estado romano*. En N. Elias, *La civilización de los padres y otros ensayos* (págs. 199-248). Santa Fé de Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Elias, N. (1998). *Sobre los seres humanos y sus emociones: un ensayo sociológico procesual*. En N. Elias, *La civilización de los padres y otros ensayos* (págs. 293-329). México: Norma.
- Elias, N. (1999). *Sociología fundamental*. Barcelona: Gedisa.
- Elias, N. (2000). *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*. Barcelona: Península.
- Elias, N. (2003). *Sociology and Psychiatry*. En S. Foulkes, & P. G. Stewart, *Psychiatry in a Changing Society* (págs. 117-144). Londres: Routledge.
- Frisby, David (1988) "Introduction to Georg Simmel's 'On the Sociology of the Family'" en *Theory, Culture, and Society*. Vol.15 (3-4), pp. 277-281
- Foucault, M. (2013a) *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI, México
- Foucault, M. (2013b) *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI, México

- Foucault, M. (2012) *Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de sí*, Siglo XXI, México
- García Andrade, A., (2014) "Dibujando los contornos del amor. Cuatro regiones científicas" en García, A. & Sabido. O., (Coors.). *Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea. Algunas rutas del amor y la experiencia sensible en las ciencias sociales*. Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-Azcapotzalco, México
- García Andrade, A., (2013) *Giddens y Luhmann: ¿opuestos o complementarios? La acción en la teoría sociológica*. Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-Azcapotzalco, México
- García Andrade, A., & Cedillo, P. (2011a). "Tras los pasos del amor: un recuento desde las ciencias sociales." *Estudios Sociológicos*, 551-602.
- García Andrade, A., & Cedillo, P. (2011b) "La normalización científica del amor. A propósito de la perspectiva evolutiva en psicología" *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad* No.6. Año 3, agosto-noviembre. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/122/93>.
- García Andrade, A., & Sabido, O. (2014) "Introducción: Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea" en García, A. & Sabido. O., (Coors.). *Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea. Algunas rutas del amor y la experiencia sensible en las ciencias sociales*. Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-Azcapotzalco, México
- Giddens, A. (2000). *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Cátedra.
- Goffman, Erving (1979): *Relaciones en público. Microestudios del orden público*, Madrid, Alianza
- Goffman, Erving (1997): *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu
- Goffman, Erving "Introducción", "Marcos de referencia primarios" en *Frame Analysis. Los marcos de la experiencia*. Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, Siglo XXI, pp.1-21 y pp. 23-42
- Guerrero, L. K., & Hecht, M. L. (2008). *The Nonverbal Communication Reader*. Illinois: Waveland Press Inc.
- Herrera, Manuel; Soriano, Rosa (2004) "La teoría de la acción social en Erving Goffman" en *Papers. Revista de sociología*, No. 73, pp. 59-79
- Illouz, E. (2009). *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid: Katz.
- Jackson, S. (2014). *Love, Social Change and Everyday Heterosexuality*. En A. G. Jónasdóttir, & A. Ferguson, *Love. A Question for Feminism in the Twent-First Century* (págs. 33-47). Nueva York: Routledge.
- Jackson, T., Chen, H., Guo, C., & Gao, X. (2006). *Stories We Love By: Conceptions of Love among Couples from the People's Republic of China and the United States*. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 446-464.
- Jamieson, L. (1999). *Intimacy Transformed? A Critical Look at the 'Pure Relationship'*. *Sociology*, 477-494.

- Jaworski, A. (2008). The Power of Silence in Communication. En L. K. Guerrero, & M. L. Hecht, *The Nonverbal Communication Reader* (págs. 175-181). Illinois: Waveland Press Inc.
- Jimeno, M. (2004) *Crímen pasional. Contribución a una antropología de las emociones*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá
- Jónasdóttir, A. G. (2014). Love Studies: A (Re)New(ed) Field of Feminist Knowledge Interests. En A. G. Jónasdóttir, & A. Ferguson, *Love. A Question for Feminism in the Twenty-First Century* (págs. 11-30). Nueva York: Routledge.
- Jones, D. (2010). Sexualidades adolescentes. Amor, placer y control en la Argentina contemporánea. Buenos Aires: CLACSO, CICUS.
- Lahire, Bernard, *El hombre plural. Los resortes de la acción*, trad. de Marie José Devillard, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 2004.
- Le Breton, David (1995): *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión
- Le Breton, David (1999): *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires, Nueva Visión
- Le Breton, David (2007): *Antropología de los sentidos*, Buenos Aires, Nueva Visión
- Lewis, T., Amini, F., & Lannon, R. (2007). *A General Theory of Love*. Nueva York: Vintage Books.
- Low, K. E. (2009). *Scents and Scent-sibilities: Smell and Everyday Life Experiences*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Luhmann, N. (1985). *El amor como pasión*. Barcelona: Ediciones Península.
- Worth, H., Reid, A., & McMillan, K. (2002). "Somewhere over the Rainbow: Love, Trust and Monogamy in Gay Relationships" . *Journal of Sociology*, 237-253.
- Luhmann, N. (1998). *Sistemas Sociales. Lineamientos para una teoría general*. Barcelona: Anthropos.
- Luhmann, N. (2010). *Love. A Sketch*. Cambridge: Polity Press.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE (1957): *Fenomenología de la percepción*. México, Fondo de Cultura Económica
- MILLER, IAN (1998): *Anatomía del asco*. Madrid, Taurus
- Payá, V. (Coord.) *Mujeres en prisión. Un estudio socioantropológico de historias de vida y tatuaje*. Juan Pablos Editor/UNAM, México
- Perrot, M. (2011). *Historia de las alcobas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sabido, O. (2014) "Fragmentos amorosos en el pensamiento de Georg Simmel", en Gilberto Díaz (ed.), *Una actitud del espíritu. Interpretaciones en torno a Georg Simmel*, Universidad de Antioquia, Medellín, 2014, pp. 101-119 (En prensa).
- Sabido, O. (2012) *El cuerpo como recurso de sentido en la construcción del extraño. Una perspectiva sociológica*, UAM-Azcapotzalco, Séquitur, Madrid, 2012
- Sabido, O. (2008) «"Imágenes momentáneas *sub specie aeternitatis*" de la corporalidad. Una mirada sociológica sensible al orden sensible», *Estudios*

- Sociológicos, vol. XXVI, núm. 78 (septiembre-diciembre de 2008), pp. 617-646.
- Sabido, O. (2007) "El sentir de los sentidos y la sociología de las emociones en la obra de Georg Simmel" en Olga Sabido (comp.), Georg Simmel. Una revisión contemporánea, Anthropos / uam-Azcapotzalco, Barcelona, 2007. pp. 211-230 (Autores, textos y temas. Ciencias sociales, 59).
- Sabido, O. y Cedillo, P. (2014) "Miradas de las ciencias sociales al cuerpo en México: tendencias temáticas y abordajes disciplinares" *Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea. Algunas rutas del amor y la experiencia sensible en las ciencias sociales*. Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-Azcapotzalco, México
- Simmel, Georg (1986a) Sociología. Estudios sobre las formas de socialización. Dos tomos, Alianza, Madrid
- Simmel, Georg (1986b) El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura, Barcelona, Península
- Simmel, Georg (1988), "Para una filosofía de los sexos" en Sobre la aventura. Ensayos filosóficos. Barcelona, Península, 1988, pp. 56-108
- Simmel, Georg (2002a), Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica, Buenos Aires, Altamira
- Simmel, Georg (2002b) "Erótica platónica y erótica moderna" en Sobre la individualidad y las formas, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, pp. 301-315
- Simmel, Georg (2007) "Fragmentos de una filosofía del amor" en *Imágenes momentáneas sub specie aeternitatis*, Barcelona, Gedisa, 2007, pp. 116-119
- Synnott, A. (2003). Sociología del olor. Revista Mexicana de Sociología(2), 431-464.
- Swedberg, R. & Reich, W. (2010) "Georg Simmel's Aphorisms", en *Theory, Culture, and Society*. Vol. 27 (1), 2010, p.32.
- Wertherell, M. (2012). Affect and emotion. A new social science understanding. Londres: SAGE
- Worth, H., Reid, A., & McMillan, K. (2002). Somewhere over the Rainbow: Love, Trust and Monogamy in Gay Relationships" . Journal of Sociology, 237-253