

# Un breve análisis sobre la construcción del amor en los cuerpos de las mujeres a través del hábito. Atisbos para pensar una ética feminista

## A Brief Analysis of the Construction of Love in Women's Body Through Habitus. A Glimpse to Consider a Feminist Ethics

Karla Jhoana Núñez Sandoval  
Universidad de Guanajuato, México  
karla.nunez@ugto.mx

Resumen: En el presente artículo se pretende dar cuenta de cómo opera el hábito en el cuerpo de las mujeres, particularmente con respecto a la relación amorosa heterosexual-patriarcal. Para ello, se recurrirá a Simone de Beauvoir y a Jean Paul Sartre, y desde su tradición fenomenológica-existencial, explicar a qué nos referimos con cuerpo. También se tomará la noción de *habitus* de Pierre Bourdieu para señalar el orden simbólico patriarcal en las relaciones amorosas sexo-afectivas, también, desde una perspectiva fenomenológica. En cuanto al abordaje de la idea del amor, se realizará un recorrido histórico a partir del desarrollo de Marcela Lagarde en su libro *Claves feministas en la negociación del amor*, así como de su concepto de cautiverio, y, finalmente, apuntaremos algunas consideraciones a éticas a partir de *La ética del placer* de Graciela Hierro a modo de conclusión.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Esto no implica que en el presente artículo se desarrolle una ética. Más bien, se dejan algunas consideraciones que nos permitan pensar una ética de la intuición.

Palabras clave: hábito, cuerpo, relación amorosa, orden simbólico patriarcal, violencia simbólica.

Abstract: This article is intended to give account of how the habit operates in women's bodies, particularly regarding the heterosexual-patriarchal love relationship from an existential-phenomenological perspective, we will take into consideration the thought of Simone de Beauvoir and Jean Paul Sartre. In this way, we will be able to explain what we mean by body by reflecting on Pierre Bourdieu's concept of *habitus*, to point out the patriarchal symbolic order within the sex-affective loving relationships from a phenomenological perspective. As for the approach to the idea of love, we will make a historical journey from the development of Marcela Lagarde in her book *Claves feministas en la negociación del amor*, as well as her concept of captivity. Finally, we will give some notes on Graciela Hierro's ethics of pleasure as a conclusion.

Keywords: Habits, Body, Love relationship, Patriarchal symbolic order, Symbolic violence.

Recibido: 7 de septiembre del 2022

Aprobado: 9 de noviembre del 2022

<https://dx.doi.org/10.15174/rv.v15i31.698>

Para Simone de Beauvoir al igual que para Jean Paul Sartre, el cuerpo es situación, es existencia, ya que es el lugar que se *habita* y donde se proyectan las disposiciones de movimiento, es decir, los *hábitos*. Al mismo tiempo, es el sitio desde el cual *habitamos*<sup>2</sup> mundo y nos relacionamos con él. Al cuerpo lo podemos

<sup>2</sup> He considerado resaltar las diferentes acepciones que derivan del concepto de hábito por que, aunque están imbricadas, no significan necesariamente lo

entender de dos modos. Por un lado, como una cosa-objeto, pero también como autopercepción y relación. En la tradición existencialista y fenomenológica de Simone de Beauvoir y de Jean Paul Sartre, se entiende como un fenómeno de doble sensación: tocar y ser tocada. La pierna es una cosa, pero al mismo tiempo es la posibilidad que soy en la medida que mi cuerpo indica mis propias posibilidades en el mundo. A través del cuerpo, puedo ver el mundo, tocar el mundo y por lo mismo, en tanto que me relaciono y habito el mundo, entonces, puedo transformarlo. Si se aborda desde el Ser-Para-sí y el Ser-en-Sí, diríamos que el cuerpo es un *en-sí* que es nuestro *ser-en-el-mundo*, mientras que el *para-sí* es relación con el mundo. Como la existencia-cuerpo es proyecto, tal como se entiende la subjetividad en la obra beaivoriana, trasciende en el mundo hacia sus propias posibilidades y descubre los “estos”, como cosas “utensilios”. Dicho de otro modo, el *para-sí* es la conciencia del mundo que existe como una multiplicidad indefinida de relaciones recíprocas sobre las cuales vuelve cada vez y que se contempla sin punto de vista. (Sartre, 2013).

Para Sartre, en *El ser y la nada*, la objetividad es una especie de mundo desierto, vaciedad, ya que parecería que la relación con los objetos es mera exterioridad, acción y reacción. Un mundo sin humanidad. Sin embargo, si hay mundo es porque hay realidad humana y ahí no hay una relación de pura objetividad. Es una relación *original* con el mundo, es el *sitio* desde el cual se orientan todas las relaciones, es surgimiento de posibilidades y conocimiento comprometido. *Ser* para la realidad humana, señala Sartre de la mano de Heidegger, es *ser-ahí*, con esta o aquella orientación, desde donde habita y se relaciona con el mundo, por lo cual, tanto

---

mismo. El primero, hace referencia al cuerpo como existencia y el lugar donde se generan las disposiciones de movimiento. El segundo, a los movimientos del cuerpo y el tercero, al mundo como lugar de desplazamiento.

para Simone como para Sartre, es una necesidad ontológica que es contingente porque es contingente que yo sea, y el fundamento de mi ser no soy yo, pues aun cuando el ser, en tanto que cuerpo se compromete con una visión de mundo, esta siempre será contingente porque el punto de vista depende del lugar donde me encuentre. Es lo que Sartre llamó facticidad. Las existencias-cuerpos somos pura contingencia, desde ahí nos comprometemos con el punto de vista y somos responsables de nuestro ser. Es necesario acomodar las cosas en el mundo, darle orden, pues ese orden soy yo; mi surgimiento hace que exista necesariamente y al mismo tiempo se me escapa por la contingencia. El cuerpo es la forma contingente de la contingencia que me hace surgir (Sartre, 2013: 420-423).

Si la existencia es cuerpo y se entiende como situación, tendríamos que observar que atiende a las circunstancias concretas de nuestra vida, lo cual limita las posibilidades de relación con el mundo, así como nuestras elecciones, tal como apunta Sartre en *El ser y la nada*, por lo que la libertad aparece como enfrentamiento a la situación. Aquí, habría que preguntarnos sobre la relación con el mundo desde la perspectiva feminista de Simone de Beauvoir y de su posición fenomenológica de la diferencia sexual. Es decir, si es que mujeres y hombres nos relacionamos de la misma manera y si las vivencias de ese habitar son en efecto universales en tanto que seres humanos, o bien, si hay alguna diferencia en la constitución de mundo dado que se ha construido bajo un orden patriarcal. Las vivencias, son una referencia de la conciencia noemática que se da objetivamente y da su sentido propio, por lo que genera un contenido. En este sentido, todo noema tiene un contenido, el sentido del objeto. Entonces, toda vivencia tiene un objeto, un contenido y su sentido se refiere a un objeto, que es la noesis (Rojas Blanco, 2009: 18). Cuando hablamos de vivencias, estamos entendiendo a la subjetividad que refiere un objeto. Dicho de otro modo, es

una subjetividad mentada a través de expresiones subjetivas. O bien, todo conocimiento implica una percepción, está situado, y, por tanto, incorporado. Si atendemos a su raíz etimológica latina: *in-* ‘hacia el interior’, *corpus- corporis* ‘cuerpo’, ‘hacia el interior del cuerpo’. Con Simone de Beauvoir afirmamos que el cuerpo es apertura y límite del conocimiento, así como de la existencia. Además, seguimos la idea de autoras como Alicia Milagro González, feminista decolonial que plantean al cuerpo como territorio. Para el desarrollo de este argumento se irán tomando citas de *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir para llegar a esbozar cómo es que las mujeres experimentamos el mundo cuando se rige bajo un orden patriarcal. Y particularmente, ahondaremos en la relación amorosa.

Ahora nos es posible comprender por qué se encuentran tantos rasgos comunes en las requisitorias dirigidas contra la mujer, desde los griegos hasta nuestros días; su condición ha seguido siendo la misma a través de cambios superficiales, y esa *situación* es la que la define lo que se ha dado en llamar el “carácter” de la mujer “se revela en la inmanencia”, tiene el espíritu de la contradicción, es prudente y mezquina, carece del sentido de la verdad y exactitud, no tiene moral, es bajamente utilitaria, embustera, comedianta, interesada. En todas esas afirmaciones hay algo de verdad. Solo que las actitudes que se denuncian no le son dictadas a la mujer por sus hormonas, ni están prefiguradas en los compartimientos de su cerebro: están indicadas por su *situación*. En esta perspectiva, vamos a tratar de tomar de ella una vista sintética, lo cual nos obligará a ciertas repeticiones, pero también nos permitirá captar “el eterno femenino” en el conjunto de su condicionamiento económico, social e histórico (Beauvoir, 2012: 587)

Para Simone de Beauvoir, la situación de las mujeres está atravesada por el cuerpo, el lugar donde se habita, se generan los hábitos y se da la relación con el mundo. Es el territorio en el que se forma

su carácter. En la visión fenomenológica-existencialista de Simone significa que este es posterior a la existencia, es decir, que la existencia precede al carácter o esencia, ya que la consistencia de la existencia se forma de acuerdo a las decisiones y posibilidades de la subjetividad (Sartre, 2009: 27-35). Sin embargo, en el caso de las mujeres, su subjetividad se ha definido con base en su genitalidad, en su biología, como plantea Simone de Beauvoir en la primera parte de *El segundo Sexo* y hace crítica de ello. Se ha construido la visión de ellas como La-Otra, tanto en los mitos, como en la historia. Por lo cual, las mujeres estamos condenadas a la inmanencia, ya que el *estado de-yecto* que somos, es decir, este *estar-echadas-hacia-delante* no se despliega dialécticamente hacia la trascendencia, no hay realización en tanto que somos aquello que nos han dicho que debemos ser: tiene el espíritu de la contradicción, es prudente y mezquina, carece del sentido de la verdad y exactitud, no tiene moral, es bajamente utilitaria, embustera, comedianta, interesada (Beauvoir, 2012: 15-31). A diferencia de los hombres quienes se visualizan como el *Uno*, lo *Esencial* y quienes sí trascienden su existencia, es decir, su proyecto. Si partimos del análisis beaivoriano, podemos afirmar que, en un mundo organizado de acuerdo al patriarcado, las relaciones entre mujeres y hombres son desiguales. Ya que se coloca a las mujeres en una posición de desventaja con respecto a los hombres, esto se puede constatar en la historia de la humanidad, una historia contada por ellos y donde se nos ha invisibilizado.<sup>3</sup>

Lo que nos interesa para fines de este artículo es visibilizar la manifestación del fenómeno amoroso en relaciones heterosexuales y señalar cómo opera el orden patriarcal simbólico en los cuerpos de las mujeres a modo de *habitus*, por ello es importante tener

<sup>3</sup> Sin embargo, la tradición feminista ha realizado diversos trabajos de recuperación sobre la historiografía de las mujeres.

presente la noción de cuerpo de Simone de Beauvoir. Para desarrollarlo, vamos a retomar algunas ideas del recorrido histórico que realiza Marcela Lagarde en *Claves Feministas para la negociación del amor*; donde sostiene que el amor es un hecho socialmente aprendido y, por lo tanto, no siempre se ha comprendido de la misma manera. Sin embargo, se observa un elemento constante: el orden patriarcal inscrito en un orden simbólico, ya que hay una idea del amor en el imaginario social. Entender el amor históricamente, nos permite ponerlo en perspectiva crítica, puesto que al contextualizarlo se va comprendiendo la formación del propio concepto.

En el mundo occidental, señala Lagarde, identificamos la escisión del amor: una en amor espiritual y otra, el amor físico. Además, lo vamos a encontrar bajo tres formas: *Eros*, *ágape* y *filia*. La primera división corresponde a lo intelectual y lo pasional. El amor pasional es desprestigiado en pos del amor intelectual, que siempre tiene un valor positivo, es moralmente bueno y en el caso de Platón, por ejemplo, además, es conocimiento. Lo segundo, *Eros*, significará el amor físico, sexual, refiere a la belleza física, pero que, como podemos observar en *El banquete* de Platón, se agota, el amor así entendido es efímero. Quien ame a través solo de *Eros*, se dará cuenta con el tiempo que lo valioso es la belleza del alma. De modo tal que los hombres se capacitarán para amar la belleza y la bondad. Habría que cultivar lo que los griegos llamaban *kalokagathia*, es decir, *kalos*, lo bello y *agathon*, lo bueno. Para hacerlo el hombre debía tener conocimientos, puesto que hay que saber qué es lo bueno. Una persona que carezca de ellos jamás podría acceder al amor. Para Platón, el amor es la búsqueda, el deseo por lo que es bueno y lo que es bello, y lo que lo mueve es el anhelo de bondad. Esta explicación la encontramos en *El banquete* cuando Pausanias habla de las Afroditas: La Afrodita Celeste y la Afrodita Vulgar. La primera, sale de Urano, padre de Zeus, y no tuvo madre. La segunda, sale de Zeus y una mortal. A la Afrodita Celeste,

le corresponde la excelencia, se relaciona a través de lo espiritual, que permite al amante, como al amado (varones), perfeccionarse en la búsqueda de la virtud. Esta Afrodita, eleva a la morada de las formas eternas (el conocimiento). Mientras que la Afrodita vulgar, representa lo corruptible, lo cual le corresponde a las mujeres. Este amor, ha olvidado su carácter divino, lo rebaja a la sensualidad, a las pasiones. De esta manera, aparecerá como una “enfermedad humana”, mientras que la Afrodita Celeste, “es una liberación divina del alma del yugo de la costumbre y la convención” (Singer, 2008: 84). Basta con recordar el final del *Banquete*, donde aparece la figura de Alcibiades. Sócrates con respecto a este:

Agatón —dijo entonces Sócrates—, mira a ver si me defiendes, que para mí se ha convertido el amor de este hombre en no pequeña molestia. Desde el momento en que me enamoré de él, ya no me es posible ni lanzar una mirada, ni conversar con algún hombre bello, so pena de que éste, sintiendo celos y envidia de mí, cometa espantosos disparates, me injurie y a duras penas se abstenga de venir a las manos (Singer, 2008: 67).

Los excesos de Alcibiades, representan el amor de la Afrodita vulgar por la intensidad y la violencia de sus afectos. No entiende cómo puede pasar toda la noche con él, en plena castidad, rechazando todo intento de seducción sexual, pues el amor que le puede brindar Sócrates es plenamente intelectual.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Es importante señalar que no significa que no se pudiera sentir ‘eros’ hacia una mujer, sino dos cosas: primero, que el único “sujeto erótico” es no solo el varón, sino el ciudadano, y segundo, que la “sublimación” de la relación erótica solo se puede sentir hacia otro varón porque ‘eros’ solo se perfecciona en la philía (amistad), que solo puede darse entre iguales. En otras palabras, la Erótica como forma de vida es para los varones, pero el fenómeno concreto de experimentar

El amor platónico se entiende también como la búsqueda de la plenitud, en el mito que relata Aristófanes en *El banquete*. Se trata de cómo la raza humana estaba formada por tres sexos: masculino, femenino y hermafrodita. Esos seres primigenios, tenían cuatro brazos, cuatro piernas y dos rostros idénticos y una cabeza que podía girar en direcciones opuestas. Atacaron a los dioses y hubieran sido destruidos de no haber sido por Zeus. A fin de no acabar con los tributos a los dioses, permitió que la raza humana continuara, pero para terminar con la posibilidad de un ataque futuro, debilitó a los seres esféricos, dividiendo a cada uno de ellos en dos. El amor no existía en estos seres, sino hasta que vino la separación. Entonces, cada mitad suspiraba por la parte de la que le habían separado. Siempre que las partes se encontraban, se abrazaban y pretendían crecer juntas nuevamente. No se separaban ni para buscar alimento. La humanidad se hubiera extinguido sino es porque Zeus trasladó órganos reproductores en ambos cuerpos biseccionados, para que, al abrazarse, algunos de los mortales pudieran engendrar nuevos miembros de la raza. Hasta entonces, no habían necesitado el coito para procrear. A partir de aquellos acontecimientos prehistóricos, todo ser humano ha sido la mitad de sí mismo, buscando siempre a la parte opuesta que volverá a ser de él, un ser completo. Los hombres que son mitades de hermafroditas, aman a las mujeres, los adúlteros y las prostitutas proceden de este grupo. Las mujeres que son mitades de un todo femenino, son las lesbianas y los hombres que pertenecen al todo masculino, aman a los hombres en su juventud y cuando llegan a la madurez, a los muchachos (Singer, 2008). “Esos muchachos y mancebos son lo mejor de su generación porque son los más viriles” (Singer, 2008: 71).

---

‘eros’ es hacia cualquier objeto de deseo, y su principal criterio es la belleza, que se encuentra tanto en varones como en mujeres.

La mejor manera en que se presenta el amor es entre hombres, por ser viriles, pero también porque es el único amor que representa a la Afrodita Celestial. En cambio, el amor entre hombres y mujeres, era completamente bajo, porque lo guían las pasiones, era visto únicamente en términos biológicos para la procreación. Hacia el final del diálogo platónico, Sócrates agrega que el amor no solo es deseo de plenitud, pues también es anhelo de bondad. Ya que el amor siempre se dirige a lo que es bueno y la bondad es el único amor. Y cuando ama algo, quiere poseer la bondad, la belleza y la sabiduría que hay en ese algo. No de manera temporal sino permanente, no casualmente sino con fervor.

“El amor es el deseo de la posesión constante de lo bueno” (Singer, 2008: 72). El amor en Platón está asociado a la búsqueda de la belleza, por eso se dice que *Eros* no puede pensarse sin Afrodita, pero se trata de la Afrodita Celeste, la búsqueda de la belleza absoluta. ¿Dónde podemos encontrar la belleza absoluta? Solo en el conocimiento, en la perfección de las ideas. Pensemos por ejemplo en la blancura, ¿dónde encontramos la blancura? Podemos visualizar que hay diversos colores blancos, pero ¿cómo es que reconocemos el blanco? Platón dirá que por la idea. Además, en el mundo que acaece, solo podremos encontrar imperfectos blancos, ninguno será como la idea de blanco que tenemos. Esto es porque las formas nos revelan la estructura del universo, en el sentido de que nos muestran el ser de las cosas o la quiddidad, ahí encontramos la certeza de la búsqueda.<sup>5</sup> Todas las cosas participan de un orden, hay un bien por el que todas las cosas suspiran, el *Bien Superior* o la *Belleza Absoluta*. Lo que es verdaderamente bueno, es bello y lo que es verdaderamente bello, es bueno. Armonía de la relación y las partes. La belleza, en este sentido es el pináculo del ser, está

<sup>5</sup> Existencia contingente, blancuras que están en flujo, pero en el conocimiento, encontramos la perfección, el ser de las cosas que no cambia.

presente en toda existencia, pues estas participan de ella. Podemos observar que, en la teoría platónica, el amor está pensado solo para hombres. Esto sucede porque son ellos los únicos capaces de cultivar la sabiduría y la belleza. Las mujeres, al solo servir para la reproducción, se reducen a términos biológicos. Aunque también se asocia el amor con la procreación, puesto que es la manera de perpetuar la especie. Para Platón, las mujeres son una especie de herramienta para lograrla. La perpetuación de la especie es importante porque así se alcanza la inmortalidad y a través de esta el “hombre” se eleva a las alturas y alcanza la *Belleza Absoluta* (Lagarde, 2001). Otra idea derivada de la teoría platónica es la de la posesión del otro como uno mismo. La posesión se entiende como algo que es “mío”, por lo que la amada, el amado siempre es nuestro-nuestra, por ello, cuando se quiere terminar una relación, quien lo quiere hacer, se ve atravesada-o por dicha posesión. Y particularmente en el caso de las mujeres que no somos vistas como sujetas, sino como objetos de posesión; recordemos con Simone de Beauvoir que al no realizar la trascendencia y ser vistas como *La-Otra* que no es sujeta, se nos atribuye la categoría de objeto. Por lo cual, la idea de separación es impensable, o para quienes lo logran, muchas veces son colocadas en una posición de vulnerabilidad, son victimizadas, ya sea por la pareja de la que se quiere separar o viven violencia en la comunidad.<sup>6</sup>

Encontramos otra dificultad en el amor platónico, la idea de perfección, que podemos interpretar de dos maneras. Por una parte, se busca ser perfecta-o para el otro. Por otra, al idealizar al amado-a, le atribuimos perfecciones que no tiene, el amado-a se

<sup>6</sup> La ley general de acceso de las mujeres a una libre de violencia en México la señala en su artículo 16 como “Artículo 16.- Violencia en la Comunidad: Son los actos individuales o colectivos que transgreden derechos fundamentales de las mujeres y propician su denigración, discriminación, marginación o exclusión en el ámbito público”.

vuelve *el ser perfecto que nosotras-os creamos*. Finalmente, señalamos lo problemático del planteamiento de la completitud que emana de la filosofía platónica. Para él, somos seres incompletos que buscamos al otro para alcanzar la plenitud. Pero ¿cómo se traduce esta necesidad de plenitud y de completitud en términos de género? Para responder, seguiremos los argumentos de Marcela Lagarde.

*La Philia*. Aristóteles desarrolla su teoría sobre el amor como *philia* en la *Ética nicomáquea*, donde el amor aparece como búsqueda de lo bueno y tiene su exposición más rigurosa en la amistad. Según Aristóteles, “la amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud; pues, en la medida en que son buenos, de la misma manera quieren el bien el uno del otro, y tales hombres son buenos en sí mismos” (Aristóteles: 1985: 327-328). Desde la interpretación de Paul Ricoeur, al considerar al otro en estos términos, implica reconocerse como iguales, es decir, hay una relación de reciprocidad (Ricoeur, 2008). En el libro VIII de la *Ética nicomáquea*, Aristóteles sostiene que la amistad ayuda a alcanzar el objetivo de la vida buena; la amistad es entendida como una virtud, un ejercicio constante, una excelencia, una práctica ética que requiere del hábito constante de la donación. La amistad se concibe en tres acepciones: según lo útil, según lo agradable y, por último, según lo bueno. La primera busca la utilidad y, por tanto, puede mutar, por lo que no puede permanecer. La segunda, busca lo que le agrada, lo que le complace y, una vez saciado este sentimiento, la amistad se desvanece; por lo tanto, tampoco es duradera. Finalmente, la tercera, la amistad según lo bueno, es decir, por lo que realmente es la persona, es la que hace que la amistad se haga virtuosa y estable (Aristóteles, 1985: 322- 338). Entonces, tanto la amistad como la *philautía* ayudan a los hombres a orientar su actuar hacia la vida buena y a la disposición de este a realizar bien sus tareas, en el terreno de lo práctico. Una vez más nos encontramos con una constante, la amistad, solo se logra

entre hombres, son los únicos que pueden acceder a la virtud, ya que a las mujeres les corresponde el espacio doméstico, es decir, la administración de la casa y la reproducción. Jamás podrían alcanzar la sabiduría práctica, ya que para Aristóteles las mujeres somos seres incompletos (Beauvoir, 2013: 18)

*El amor cristiano, ágape o caridad.* En el cristianismo se recoge la idea de amor como bondad. En este sentido el amor se tiene que mostrar a través de acciones bondadosas y caritativas. De tal modo que el amor siempre se considera bueno. Sin embargo, el amor, aquí, a diferencia de los griegos, no es apetencia sino abundancia. ¡Haz el bien sin mirar a quién! Este mandato cristiano está lleno de generosidad, solidaridad, caridad, sin más, bondad. Por amor a la humanidad, se pone la otra mejilla, aún cuando se nos ha hecho daño.

¿Cuántas mujeres no han muerto por amor? Por amor, se han llegado a tolerar infinidad de maltratos, pues el amor, según esta interpretación, jamás puede tener el rasgo de malignidad. Pues el amor en tanto *ágape*, implica reciprocidad (Lagarde, 2001: 26).

*Amor burgués: Siglo XIII, XIV y XV.* Con el amor burgués hay también un cambio histórico en cómo se concibe el amor. Se establece, señala Lagarde, que el erotismo, la sexualidad y el amor, deben estar juntos. Reunir el amor, la benevolencia, la pasión, la generosidad y hacer todo esto funcional con la finalidad de ser una familia y perdurar en el mundo. Así, el amor se vuelve el núcleo de las parejas, de las relaciones sexuales, de la familia. El ideal burgués agrega otra característica: la comprensión del cónyuge. De tal manera que la comprensión se vuelve un ideal del amor. El deseo sexual por el cónyuge, viene de la atracción erótica que se experimenta con anterioridad pero que no se puede consumir sino hasta el matrimonio, antes de su realización solo se podía alimentar con la imaginación. Esto pone fin al amor cortés y genera una nueva moralidad: el matrimonio, la monogamia y la heterosexualidad.

Al parecer el matrimonio establece una serie de normas que son iguales tanto para los hombres como para las mujeres, sin embargo, socialmente no es así, las mujeres somos más castigadas ya que están prohibidas las relaciones sexo-afectivas fuera del matrimonio mientras que las infidelidades son permitidas para los hombres. En este sentido, las mujeres se convierten en la propiedad privada de los hombres. Él será su juez y dictará los mandatos, será su dueño en todos los aspectos de su vida: económico, jurídico, sexual y afectivamente. Aquí, señala Lagarde, también se impone la idea de amor heterosexual. Aunque para los hombres hay espacios en los que la homosexualidad es tolerada, por ejemplo, en las guerras, en las cárceles. Para las mujeres, ni siquiera es una posibilidad.

El amor burgués, dice Lagarde, mantiene a las mujeres atrapadas en una sola y exclusiva relación, para toda la vida. Lo que recluye a las mujeres en lo doméstico y da lugar a que se considere como su espacio natural, por lo que las mujeres de la calle son deploradas, ya que no se ajustan a las condiciones de su sexo. El ideal de esta mujer es abandonar el espacio público. Diríamos con ella, es también un cautiverio, la entiende como “la categoría antropológica que sintetiza el hecho cultural que define el estado de las mujeres en el mundo patriarcal: se concreta políticamente en la relación específica de las mujeres con el poder y se caracteriza por la privación de la libertad” (Lagarde, 2019: 137). Es decir, lugares donde las mujeres “han sido privadas de su autonomía vital, de independencia para vivir, del gobierno sobre sí mismas, de la posibilidad de escoger y de la capacidad de decidir sobre los hechos fundamentales de sus vidas y del mundo” (Lagarde, 2019: 61). En este sentido, señala Lagarde:

El cautiverio caracteriza a las mujeres por su subordinación al poder, su dependencia vital, el gobierno y la ocupación de sus vidas por las instituciones y los particulares (los otros), y por la

obligación de cumplir con el deber ser femenino de su grupo de adscripción, concretadas en vidas estereotipadas, sin alternativas. Todo esto es vivido por las mujeres desde la subalternidad a que las somete el dominio de sus vidas ejercido sobre ellas por la sociedad y la cultura clasistas y patriarcales, y por sus sujetos sociales (Lagarde, 2019: 61).

El invento del cautiverio de la madresposa por parte del desarrollo ideológico del amor burgués se genera bajo tres mandatos, según Lagarde: 1) Ligarte sexoafectivamente a un hombre *para siempre*, 2) Realizarte como mujer: ser madre, y 3) Fundar una familia. La identidad de las mujeres queda atrapada en la tarea de cumplir con estos mandatos, siendo así nuestro impulso vital. Dice Marcela al respecto que las mujeres desde este cautiverio anhelamos vivir en función del deseo del cónyuge, por lo cual cedemos, aceptamos todo aquello que ellos designen en tanto que dueños o, por lo menos, se aparenta que se hace, que se está de acuerdo. En cuanto a la sexualidad, también se desarrolla en función de ellos, de su deseo, que usualmente es falocéntrico y coitocéntrico, porque en una cultura patriarcal lo más importante gira alrededor del falo. Las mujeres abandonamos nuestra pulsión erótica por la satisfacción de los hombres, por cierto, formados en la pornografía (Favaro, 2016) y habituados a solo pensar en sí mismos y en el sometimiento de las mujeres también en la relación sexual. En el caso de las mujeres, se vive, dice Marcela, una sexualidad ambivalente, ya que las mujeres somos educadas bajo la premisa del recato, las prohibiciones y los tabúes, sin embargo, a la hora de satisfacer sexualmente al cónyuge, nos convertimos en putas. Esto ocurre al ser educadas en la idea de que el amor nos lleva directamente a la felicidad, por un lado, y por otro, que estamos vacías, es decir, que necesitamos quién nos dé todo lo que no tenemos o, para referir al mito platónico, quién nos complete, ese que nos llena es el dueño

de nuestra vida. En el orden patriarcal se construyen, dice Lagarde, mujeres para casarse y mujeres para pasar un rato. De cualquier modo, ambos modelos de mujeres, experimentan el mundo como cautiverio, obedientes al mandato patriarcal que nos pone en una posición de sometimiento.

*Amor en la modernidad.* Según Marcela Lagarde, en la modernidad el amor se nos presenta como una energía vitalizadora y el no tener experiencias amorosas se asocia con no tener vitalidad. La modernidad reviste la idea del amor con el anhelo de plenitud. Este es el nuevo mandato para trascender, para ser libres, para realizarnos. En esta interpretación el amor es parte de nuestra propia creación como seres libres, además, en generosidad y superabundancia. Pero las mujeres nos encontramos con un problema, hay una serie de impedimentos que no permiten dicha creación. Se nos convoca a amar para crearnos, pero hay contradicciones entre lo que se nos exige y lo que arrastramos ideológicamente. Sentimos la necesidad de amar y ser amadas, pero el amor se da sin condiciones, esperamos que sea recíproco, pero si no lo es, hay que seguir poniendo la otra mejilla. Queremos que nos amen, pero se nos enseñó a priorizar a los otros y a ser benevolentes y generosas, aunque no lo sean con nosotros. Y aquí nos preguntamos con Simone de Beauvoir, ¿cómo es que podemos amar y ser benevolentes con los otros si no somos benevolentes con nosotras mismas?, ¿cómo podemos realizarnos si no nos afirmamos para ser plenas si antes no nos pensamos como personas libres? Lagarde explica, desde Beauvoir, que para afirmarnos libres tendríamos que ser egoístas, pero en nuestra cultura una mujer egoísta es mal vista. El principio del amor es el egoísmo porque entiende el amor como libertad, necesitamos ser libres para poder realizarnos. De otra manera, siempre estaremos subordinadas a un ser más importante: hijos, el marido, el novio, el padre, etc. Para las mujeres amar es siempre colocar al otro por encima de una misma.

*Sin ti me muero*, eso significa que el principio de vitalidad está en los otros y no en una misma (Lagarde, 2001). Los pensamientos y la vida misma están habitados por los otros. En este sentido, las mujeres estamos colonizadas y, por tanto, se ejercen poderes sobre nosotras. Mientras las mujeres no hagamos de la libertad un valor amoroso estaremos sujetas, dominadas por los otros. El amor enajenado requiere de otra persona que no tenga límites, que sea esclavo porque como yo no soy libre, tampoco el otro lo será. Se quiere que el o la amada haga lo que tú harías por esa persona. Este amor sin límites ya lo hemos aprendido antes en el seno materno, señala Lagarde. Este amor acepta tal cual eres, de ahí el anhelo por lo incondicional. Y cuando no sucede así viene la frustración. Doble frustración: no nos dan y no nos dan el amor de madre. En cuanto a los hombres, en una cultura patriarcal, el amor significa dame lo que posees, bienes, herencia, protección, cuidado, dirige mi juicio, sé el ejemplo. Y es que, en el orden patriarcal, material y simbólico, las mujeres aparecemos como carentes, son los hombres quienes tienen la capacidad para llenar el vacío. Quizá esta idea también podría comprenderse desde los planteamientos beauvorianos sobre la inmanencia y la trascendencia. Así como del *Uno-Esencial* (sujeto) y *Lo Otro-Inesencial* (objeto). Es decir, las mujeres, en tanto que proyectos trascendentes, nos asumimos como tales, sin embargo, en el devenir histórico de la propia existencia, se nos revela la condena a la inmanencia. Y se cierra la posibilidad de asumirnos en libertad y de llevar a cabo la realización de ese *estado de-yecto* que somos en cada caso. Esto implica negarles a las mujeres la categoría de sujetas, con lo cual, aparecemos como *La Otra-inesencial*. Mientras que los varones se erigen como lo *Uno-Esencial*, ósea, como sujetos. De modo que la carencia se manifiesta de maneras distin-

tas desde este no-ser-sujeta<sup>7</sup> que se le asigna. Y al mismo tiempo se le coloca en una posición de inferioridad y de mandatos, entre ellos, el de vaciarse así misma para entregarse a los demás. Simone de Beauvoir aborda en varias secciones de *El segundo sexo* la noción inferioridad, por ejemplo, cuando realiza su crítica al psicoanálisis para señalar que sus planteamientos no son suficientes para explicar la alienación de las mujeres que la convierten en objeto. Por tanto, es preciso que las mujeres se afirmen como sujetas y accedan a la trascendencia; sin embargo, ello engloba una complejidad que no es posible desarrollar en este artículo porque requiere un espacio más amplio (De Beauvoir, 2012).

Si se sigue a Lagarde, el amor debe analizarse desde una perspectiva feminista y partir de una ética feminista; es decir, plantearse desde otros valores. Más adelante ahondaremos en ello. Por lo pronto basta con entender cómo se nos ha enseñado a amar y desde dónde, para ubicar esas enseñanzas en nuestros cuerpos y cómo estos se disponen en el mundo para relacionarse con esos lugares que pueden ser violentos con nosotras pero que normalizamos, es a lo que Bourdieu, llamó violencia simbólica (Lagarde, 2001: 27).

*El amor victoriano.* Se le conoce así por la reina Victoria. Con ella el amor burgués llegó a su fin. Logró imponerse como modelo de mujer en Inglaterra y en otras partes del mundo, convertida en *la madre de Inglaterra*. La reina construyó el ideal de la madre perfecta, legándolo a la sociedad de su tiempo. Su maternidad se convirtió en el modelo femenino. El amor victoriano, llevó al extremo el amor burgués. Mujeres abnegadas, extremadamente religiosas, conservadoras, obedientes y el amor erótico quedó completamente prohibido. La procreación no debe estar permeada por el deseo

<sup>7</sup> Debemos entender la noción de sujeta como en el existencialismo. Es decir, que hay una existencia que precede a la esencia. Pero que tiene como soporte al *cogito*.

sexual, si lo muestra, es una *mala mujer*. De esta manera, la frigidez, se convirtió en una virtud femenina. Para que las mujeres pudieran ser respetadas, debían estar en su condición de madres. Así cualquier expresión de deseo se purificaba con la maternidad. Lo que implicaba retiro sexual mientras estuvieran embarazadas. Un visible mandato se manifiesta, las mujeres no deben tener deseos sexuales y si lo tienen las mujeres deben vivir una clase de flagelación: el embarazo. Porque en este proceso deben mantenerse puras. Como si el embarazo implicara una especie de ascesis de los deseos sexuales (Lagarde, 2001: 53).

*Amor romántico*. En el caso del amor romántico, se reivindica el amor erótico, es un amor pasional en el que se experimenta la trascendencia, tiene la facultad de ser oceánico, es la total perdición. Es la ruptura de todas las reglas morales. Con este tipo de amor, no importa incluso si nos aman, lo más importante es el amor mismo. Se prioriza el amor y no su realización, señala Marcela Lagarde. Parece identificarse más con el sufrimiento. Y se llega a afirmar: “No importa que no me ame”. Así, apunta Lagarde, hay una identificación de amor y sufrir. Lo que nos permite vincular el amor con el sufrimiento (Lagarde, 2001: 55- 58).

En *Claves feministas para la negociación en el amor*, Marcela Lagarde apunta en varias ocasiones la necesidad de generar una ética feminista que nos permita vincularnos amorosamente desde una posición de igualdad con respecto a los hombres. Una relación que se lleve lo más democrática posible para que las mujeres estemos en condiciones de negociar, de ser ciudadanas y asumirnos con conciencia de protagonismo y poder establecer relaciones de igualdad y de confianza. Asumirnos, pues, como sujetas, ya que, como señala Cristina Sánchez Muñoz, es la base de las categorías de individuos y ciudadanas (2008). Esto nos recuerda el planteamiento de Coral Herrera en *El contrato Amoroso*, donde la idea central es librarnos del amor patriarcal y de sus mitos para poder

generar un contrato, es decir, una negociación. Lagarde considera que se requiere de *afidarnos*, es decir, retoma la palabra italiana *affidamento* para referirse a la confianza en las relaciones de pareja. Este tipo de confianza y de negociación nos aleja del pensamiento mágico, el lugar de las promesas de amor y del engaño. Además, nos vincula con el tiempo presente, saber que las relaciones son finitas, de modo que experimentaríamos desde el aquí y el ahora. Se trataría de transformar los tiempos verbales en presente.<sup>8</sup> Otro de los planteamientos de Lagarde gira en torno a la idea de la modernidad, pues considera que las mujeres, para entrar en una relación amorosa más igualitaria, tendríamos que desenvolvernos con una actitud más moderna. Es decir, ser críticas y autocríticas, dudar de todo al estilo cartesiano. La duda la ponemos sobre los mandatos amorosos tanto sociales como los propios. Parece que para llegar a estar en posición de negociar el amor tendríamos que apropiarnos de nosotras, de nuestro cuerpo, en tanto que es nuestro primer territorio, porque es el lugar desde donde habitamos el mundo y desde donde se generan las posibilidades de experimentar y por tanto de vivenciarlo. Lo que hace el amor patriarcal es conquistarlo en tanto que patriarcal, por ello, habría que descolonizarlo de todas las ideas del amor que nos colocan en una posición de subordinación a las mujeres.

Es importante también señalar que una posible crítica tanto al planteamiento de Lagarde como al de Coral Herrera sobre la negociación y el contrato, se puede hacer desde el desarrollo de Carol Pateman en el *Contrato sexual*. Lo que ella muestra es que el contrato es un pacto patriarcal, base del Estado moderno, y se da entre los hombres que son ciudadanos, reconocidos como indi-

<sup>8</sup> Aunque cabría decir que las feministas de la Librería de Mujeres de Milán la utilizan para hablar de las relaciones entre mujeres, además, implica reconocimiento político de las mujeres mayores, una especie de linaje de las ancestras.

viduos, donde por supuesto que las mujeres no están, por lo cual no son individuos, ni ciudadanas, simplemente están ahí, aparecen en el Estado confinadas al espacio privado. El único contrato en el que aparecemos es en el matrimonial, pero de manera ambivalente porque la valía es la de los hombres. En este sentido, se comprende que, como en Simone de Beauvoir, sea necesario asumirnos como sujetas que nos proyectamos y realicemos la trascendencia, lo mismo que con Marcela asumirnos modernas, lo que significa saber-nos sujetas que piensan y sienten, al mismo tiempo que llevamos el *Sapere Aude* hasta la radicalidad epistemológica y ontológica para situarnos como ciudadanas que piensan por sí mismas en estos dos terrenos. Sin embargo, quizá es necesario pensarnos-sentirnos-relacionarnos desde categorías no patriarcales como la idea del contrato o las negociaciones. Con lo cual nos preguntamos ¿cómo descolonizar nuestro cuerpo-territorio si seguimos utilizando las categorías patriarcales? Aquí, además, aclaramos que se usa cuerpo como territorio en tanto que pensamos con Sofía Zaragocín (Cruz Hernández y Bayón Jiménez, 2020: 90-95) que desde el cuerpo y las partes del cuerpo se puede hacer geopolítica desde la cual nos recuperamos a nosotras mismas. Y es que, además, cabría cuestionar si preguntándonos como modernas para hacer conciencia de las relaciones desiguales en el amor patriarcal o, dicho de otro modo, ¿es suficiente comprender a través del entendimiento las desigualdades-violencias que se viven en el patriarcado? Cuando las vivencias no solo se encuentran en el flujo de la conciencia sino en nuestros cuerpos porque es ahí donde las incorporamos, las encarnamos. Para ir respondiendo, vamos a recurrir a la noción de *hábito* en Bourdieu, lo cual también nos llevará a hablar de violencia simbólica.

Por *habitus* entendemos, con Bourdieu:

sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, *estructuras estructuradas* predisuestas a funcionar como *estructuras estructurantes*, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizada de un director de orquesta (Bourdieu, 2009: 86; las cursivas son mías).

De manera que el hábito se inscribe en la estructura de la organización social, por ello se genera en las prácticas sociales, desde ahí permea a las estructuras cognitivas, así como a los esquemas de percepción que tienden a aparecer como naturales; supone que la obediencia de normas se sigue sin que se manifiesten de manera pública. Sencillamente se siguen porque están incorporadas y aprehendidas. Aparecen como posibilidades objetivas, son las condiciones y convenciones para experimentar el mundo. Esas posibilidades objetivas se presentan bajo estructuras que a su vez estructuran las subjetividades. Por ejemplo, en el caso que nos ocupa, las mujeres experimentamos el amor de manera individual y colectiva, porque colectivamente se nos enseña a vaciarnos en el otro y, al mismo tiempo, me vacío en el otro en la relación sexo-afectiva. La organización práctica, la historia y la educación generan hábitos tanto individuales como colectivos. Pues, señala Bourdieu,

es el *habitus* el que asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que, registradas en cada organismo bajo la forma de esquemas de percepción, de pensamientos y de acción, tienden, con más seguridad que todas las reglas formales y todas las normas

explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo (Bourdieu: 2009: 88-89).

Nuestras acciones, así como modos de pensar, percibir y sentir, están permeadas por las prácticas sociales estructuradas históricamente, es decir, aprehendemos y accionamos desde esos dispositivos ideológicos, pero no solo son ideológicos, ya que se incorporan a nuestras prácticas y moldean nuestro ser. Es una especie de ley interior con la que vivimos de acuerdo a sus principios y nos proyectamos desde ahí, por lo cual, las posibilidades que se nos brindan también son atravesadas por el sentido práctico. Este se asegura desde las instituciones y el Estado, de tal manera que observamos un modelaje que va desde el exterior hacia el interior que afianza una reproducción sistémica no mecánica, porque la incorporamos desde nuestros cuerpos. La peculiaridad del hábito es que posibilita la libertad, los actos conscientes e inconscientes de los agentes sociales, supera toda clase de determinismo, está abierto a posibilidades de acción, de pensamiento, de percepción, pues se define y se redefine a través de las distintas prácticas, dicho de otro modo, está en el seno de la contingencia, pues se produce en el acontecimiento. Esto ocurre, señala Bourdieu, porque se encuentra oculto en las regularidades objetivas, en aquello que pensamos como lo razonable, pero también en las inmanentes, es una especie de potencialidad objetiva y situada, por lo mismo, es que decimos que está incorporada en el inconsciente. El hábito se oculta en la práctica y opera como sentido práctico, historia incorporada, naturalizada y olvidada, está presente y acciona el pasado en el presente y sigue produciendo práctica histórica. Este conjunto de disposiciones objetivas y subjetivas que operan en los agentes sociales, participan en las instituciones y permiten habitarlas, se apropian de las prácticas, de la historia objetivada. Las instituciones encuentran su realización en los agentes sociales, más propiamente en sus

cuerpos, se explota su capacidad performativa y es a través de esta en tanto repetición de la práctica que se habitan los cuerpos y se encarnan las estructuras sociales, de tal manera que quedan inscritas en él y, por supuesto, en la conciencia a modo de ideología y/o creencia. Podríamos afirmar que la homogeneidad del *habitus* posibilita la objetividad y el sentido común, o bien, que un grupo o una clase se comporte de tal o cual manera, pues la homogeneidad deviene de las condiciones de existencia práctica, es decir, de las disposiciones de los agentes en interacción, es ahí donde se asignan posiciones dentro y fuera de la misma interacción. Para Bourdieu el hábito se instaura, primero, por influencia mutua, segundo, por reajuste a través de un operario que haga coincidir absolutamente todo y, tercero, por fabricar péndulos donde se pueda coincidir. Con ello se logra regularidad, unidad y sistematicidad en la práctica, sea consciente o inconsciente, organizada o espontánea. Por lo que aparece como una ley inmanente, incluso cuando se sale de la norma de la objetividad, de la homogeneidad, están del otro lado del péndulo (Bourdieu, 2009: 96).

El hábito actúa como un sistema objetivo y subjetivo al mismo tiempo en las experiencias de mundo de los agentes sociales. Y cada estructura individual y subjetiva, implica que hemos asumido el sistema objetivo que hemos interiorizado. Aquí parece que el hábito encierra una paradoja; también, que el conjunto de disposiciones genera estructuras propias, una especie de orden interno personalizado, lo que da lugar a una especie de *fuera de la norma*, contemplado por su propia lógica. Esto, diría Bourdieu, depende del contexto social e histórico del agente social, así como de las experiencias previas, pues las estructuras tienen la capacidad de actualizarse y generar otro. Es decir, el hábito brinda la posibilidad de elegir una opción no contemplada, un esquema de percepción y de apreciación que no se buscaba.

Pareciera que estas estructuras encarnan en el cuerpo, es él quien brinda la posibilidad de generar otra estructura, de pronto en las repeticiones performáticas el cuerpo cambia de disposiciones. En las prácticas sociales se asignan distintas actividades si eres mujer o si eres hombre. Es decir, se imponen los roles de género donde a las mujeres se nos coloca en una situación de desventaja con respecto a los compañeros hombres. Esto es lo que Bourdieu llamó *La Dominación masculina*, es decir, a los esquemas de percepción y de apreciación de las estructuras históricas de orden masculino, donde se construye socialmente a los cuerpos y su sexualidad. A través de la organización arbitraria de la diferencia sexual se edificó una topología y movimientos afectados por la interacción social. De tal modo que corresponden cierto tipo de movimientos si eres hombre o si eres mujer. Dice Bourdieu, “el movimiento hacia arriba está asociado, por ejemplo, a lo masculino, por la erección, o la posición superior en el acto sexual” (2000: 20) Así es como el mundo queda organizado por oposición:

Arbitraria, vista aisladamente, la división de las cosas y de las actividades (sexuales o no) de acuerdo con la oposición entre lo masculino y lo femenino recibe su necesidad objetiva y subjetiva de su inserción en un sistema de oposiciones homólogos, alto/bajo, arriba/abajo, delante/detrás, derecha/izquierda, recto/curvo (oblicuo) (y pérfido), (seco/húmedo, duro/blando, sazonado/soso, claro/oscurο, fuera (público)/dentro (privado), etc., que, para algunos, corresponden a unos movimientos del cuerpo (alto/bajo//subir/bajar, fuera/dentro// salir/entrar). Al ser parecidas en la diferencia, esas oposiciones suelen ser lo suficientemente concordantes para apoyarse mutuamente en y a través del juego inagotable de las transferencias prácticas y de las metáforas, y suficientemente divergentes para conferir a cada una de ellas una especie de den-

alidad semántica originada por la sobre determinación de afinidades, connotaciones y correspondencias (Bourdieu, 2000: 20)

Esta organización se presenta como universal y objetiva, aparece también como una cuestión de la naturaleza. Los movimientos se naturalizan en los cuerpos de las mujeres y de los hombres dado que el sistema de disposiciones se inscribe en las estructuras sociales, en sus agentes y en las interacciones sociales, puesto que concuerdan con las estructuras cognitivas y perceptivas, por lo tanto, en la manera en que experimentamos el mundo.

En este sentido, la división sexual, dice Bourdieu, parece estar en el orden del mundo, de las cosas y también es lo objetivo y lo natural. Nos encontramos con que la arquitectura, las calles, las empresas, las instituciones están organizadas por partes sexuadas, así lo incorporan a los agentes sociales y hacen funcionar el sistema de esquemas cognitivos, perceptivos y de acción que afianzan la experiencia dóxica del mundo social, por ejemplo, la posición de las mujeres en la producción y reproducción, en los cuidados, en situación de prostitución, etc. También se desarrolla a través de las reproducciones simbólicas que pueden integrarse y manifestarse de manera consciente e inconsciente a través de la ideología y los discursos. Por ejemplo, la idea del flujo menstrual como repugnante, que ya señalaba Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*, sigue operando, pues aún hoy hay hombres (heteronormados) que se niegan a tener relaciones sexuales cuando las mujeres están en su fase de sangrado del ciclo menstrual. Al respecto, dice Beauvoir:

Se lee, en particular, en el Levítico: “Y cuando la mujer tuviere flujo de sangre, y su flujo fuere en su carne, siente días estará apartada; y cualquiera que tocare en ella, será inmundo hasta la tarde. Y todo aquello sobre que ella se acostare mientras su separación. Será inmundo; también todo aquello sobre que se sentare, será

inmundo. Y cualquiera que tocara su cama, lavará sus vestidos. Y después de lavarse con agua, será inmundo hasta la tarde.” [...] Una vez purificada del flujo, hay que contar siete días y llevar dos tortolitas o dos palomas jóvenes al sacrificador, quien las ofrecerá al Eterno. [...] Todavía hoy, algunos indios, cuando parten para combatir contra los monstruos fantasmagóricos que acosan sus ríos, colocan en la proa de embarcación un tampón de fibras impregnado de sangre menstrual: sus emanaciones son nefastas para sus enemigos sobrenaturales. [...] En Historia natural, dice Plinio: “La mujer que está en período de semillas, hace caer los frutos, mata las abejas; si toca el vino, lo convierte en vinagre; la leche se agria... (2002).

Esta visión, es por supuesto la de los varones porque son ellos los que han construido la historia y los mitos para desde ahí definir a las mujeres. El orden masculino se erige como hegemónico y sostiene la visión androcéntrica como la objetiva, neutra, universal legitimada sin mayor justificación, pues se entiende como el orden natural del mundo. Es por ello que las posiciones y roles que se dictan desde ahí son tan estrictas para cada uno de los sexos. Las actividades, los movimientos, los espacios son diferenciados de acuerdo al sexo. El espacio doméstico es asignado a las mujeres, mientras que el espacio público es para los hombres. Se construye entonces un cuerpo social a través de la diferencia sexual, el cual se incorpora y asigna a todas las cosas del mundo. Esto que plantea Bourdieu, aplica también en las relaciones amorosas heterosexuales en el orden patriarcal. También se nos asignan normas que interiorizamos para darle continuidad a la lógica masculina. Dicho de otro modo, en las relaciones amorosas, al operar la lógica masculina que pone en una situación de desventaja a las mujeres tanto por las normas externas como internas que hemos incorporado a nuestra carne, hay un acto de dominación que podríamos llamar

violencia simbólica dado que se instaure desde el orden simbólico masculino. Por violencia simbólica entendemos con Bourdieu

esa coerción que se instituye por mediación de una adhesión que el dominado no puede evitar otorgar al dominante ( y, por tanto, a la dominación) cuando sólo dispone para pensarlo y pensarse o, mejor aún, para pensar su relación con él, de instrumento de conocimiento que comparte con él y que, al no ser más que la forma incorporada de la estructura de la relación de dominación, hacen que ésta se presente como natural; o, en otras palabras, cuando los esquemas que pone en funcionamiento para percibirse y evaluarse, o para percibir y evaluar a los dominantes (alto/abajo, masculino/femenino, blanco/negro, etcétera), son fruto de la incorporación de las clasificaciones, que así quedan naturalizadas, cuyo fruto es su ser social (Bourdieu, 1999: 224-225).

La dominación simbólica no se ejerce directamente desde la pura conciencia cognitiva sino, dice Bourdieu, en la oscuridad de las disposiciones del hábito, y permea a todas las acciones, decisiones volitivas, a nuestros conocimientos, a nuestros movimientos. Es una sumisión voluntaria que queda inscrita en nuestros cuerpos; es una creencia sensible, afirma Bourdieu. Aquí agregaríamos material porque, al estar en nuestro cuerpo, la relación con el mundo y el orden masculino es material y además afectiva, ya que hay una doble afección, al experimentar el mundo a través del cuerpo y al mismo tiempo el mundo afecta al cuerpo y eso que afecta se introyecta. Esto ocurre también por una cuestión de hábitos, repeticiones que generan costumbres, van formando el carácter, como diría Ricoeur, retomando la teoría ética aristotélica. Solo que aquí operan como adiestramiento, educando desde la diferencia sexual. Y en cuanto a la relación amorosa tal como la hemos trabajado aquí, podríamos decir que opera bajo la lógica

de dominación masculina, que a las mujeres nos han adiestrado para aceptar esa dominación desde nuestros cuerpos, nuestras estructuras cognitivas y perceptivas y, por tanto, nuestras acciones se disponen desde el orden simbólico del patriarcado.

Ahora, ¿cómo es posible salir de esta especie de paradoja?, ¿estamos condenadas a la dominación? Si tratamos de responder con Lagarde o con posiciones como las de Coral Herrera quizá apelaríamos a la ética feminista, a la democratización de la relación amorosa y a ser modernas, a afirmarnos como sujetas, diría Simone de Beauvoir, como individuos que hacen uso de la autocrítica hasta las últimas consecuencias para poder negociar y recuperar nuestros cuerpos a través de una especie de contrato amoroso que se actualice. Sin embargo, cabría señalar que si el orden simbólico, la violencia simbólica, opera desde nuestros cuerpos, quizá no es una cuestión de conciencia reflexiva sino de las propias disposiciones del cuerpo. No es que las mujeres no comprendamos que las relaciones amorosas bajo el sistema patriarcal son injustas y violentas con nosotras, sin embargo, no es una cuestión únicamente del entendimiento, ya que se inscribe en nuestros cuerpos, en nuestra carne. Como dice Bourdieu, la salida de la paradoja está en la propia lógica del hábito, pues de pronto, tras las repeticiones, las disposiciones se mueven, cambian, es como una especie de tránsito que va del dolor a otro lugar, que aquí nos gustaría pensar que es hacia el placer y el deseo ayudándonos de nuestras intuiciones, las intuiciones del cuerpo. Por lo que avizoramos que la Ética feminista tendría que ser en el sentido de Graciela Hierro. Una ética del interés, el nuestro, el de las mujeres y en nuestro placer. Pensar que una forma de recuperar nuestros cuerpos colonizados por el orden patriarcal es poniéndonos en el centro, preguntarnos ¿qué es lo que quiero de mí y para mí? A través de la búsqueda de lo más conveniente para nosotras, podemos encontrar lo que nos hace felices, esto es amor a nosotras mismas y, dice Graciela

Hierro, nos conduce al placer como fin último. Es la posibilidad de vivir una vida buena. Es necesario recuperar la sabiduría de las mujeres que se encuentra en nuestras intuiciones, en nuestros cuerpos, en nuestra experiencia concreta, y desde ahí abrirnos a la posibilidad del amor sin conservar las divisiones tradicionales de las que hemos hablado, imaginar la transformación de los espacios, de los movimientos, de los tiempos, de las cosas, del orden simbólico y, por supuesto, de un amor libre.

### Bibliografía

- Aristóteles, 1985, *Ética nicomáquea*, Gredos, Madrid.
- Beltrán, Elena, *et. al.*, 2008, *Feminismos: Debates teóricos contemporáneos*, Alianza Editorial, Madrid.
- Beauvoir, Simon de, 2012, *El segundo sexo*, Debolsillo, México.
- Bourdieu, Pierre, 1999, *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, Madrid.
- \_\_\_\_\_, 2000, *La dominación masculina*, Anagrama, Madrid.
- \_\_\_\_\_, 2009, *El sentido práctico*, Siglo XXI, México.
- Cruz Hernández, Delmy Tania, y Manuel Bayón Jiménez (coords.), 2020, *Cuerpos, Territorios y Feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas*, Ediciones Abya Ayala / Bajo Tierra Ediciones / Libertad Bajo Palabra / Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo, Quito / México.
- Favaro, L. y De Miguel, A., 2016, “¿Pornografía feminista, pornografía antirracista y pornografía antiglobalización? Para una crítica del proceso de pornificación cultural”, *Labrys, Études Féministes/Estudios Feministas*, núm. 29.

- Haraway, Donna Jeanne, 1995, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid.
- Lagarde, Marcela, 2001, *Claves feministas en la negociación del amor*, Puntos de Encuentro, Managua.
- \_\_\_\_\_, 2019, *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, presas, putas y locas*, Siglo XXI, México.
- Palazón, María Rosa (coord.), 2005, *Paul Ricoeur. Palabras de liberación. (Unas calas a Finitud y culpabilidad y a Sí mismo como otro)*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Rich, Adrienne, 2019, *Ensayos esenciales. Cultura, política y el arte de la poesía*, Capitán Swing, Madrid.
- Ricoeur, Paul, 2008, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México.
- Rojas Blanco, Clara Eugenia, 2009, “La perspectiva de género: noema y nóesis de la epistemología feminista”, *Nóesis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, vol. 18, núm. 35, enero-junio, pp. 17-33.
- Sartre, Jean Paul, 2009, *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona.
- \_\_\_\_\_, 2013, *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires.
- Singer, Irving, 2008, *La naturaleza del amor*, vol. 1, Siglo XXI, Madrid.