

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
ESCUELA DE POSGRADO



**EL DISCURSO DE LA AUTOAYUDA AMOROSA: RACIONALIDAD, MACHISMO Y
CINISMO EN EL AMOR DEL PERÚ CONTEMPORÁNEO**

TESIS PARA OPTAR EL GRADO DE MAGÍSTER EN ESTUDIOS CULTURALES

AUTORA:

MAG. CAROLINA ABIGAIL ARRUNÁTEGUI MATOS

ASESORA:

DRA. ALEXANDRA IMOGEN HIBBETT DIEZ CANSECO

JURADO:

DRA. ALEXANDRA IMOGEN HIBBETT DIEZ CANSECO

DR. JUAN CARLOS UBILLUZ RAYGADA

DR. VÍCTOR MIGUEL VICH FLÓREZ

LIMA, 2017



A Rodrigo, mi amor verdadero

Resumen

Esta investigación parte de las siguientes preguntas: ¿qué noción de amor está transmitiendo el discurso de la autoayuda amorosa que consumen los peruanos urbanos de clase media y popular? y ¿qué peligros ideológicos trae consigo esta noción? Estas preguntas cobran relevancia porque la autoayuda es un discurso cada vez más influyente en el Perú –especialmente en los sectores urbanos de clase media y popular– que está intentando moldear y controlar al amor, una fuerza muy poderosa que es tan capaz de liberarnos y hacernos trascender (Badiou 2012, 2002 [1992]; Person 2008 [2007]) como de convertirse en un instrumento de dominación y control social (Beauvoir 2011 [1949]; Ferrer y Bosch 2013; Esteban y Távora 2008). Las preguntas en cuestión se vuelven todavía más urgentes si sabemos que hay una importante tradición de estudios que señala a la autoayuda como un dispositivo de control que difunde creencias funcionales al sistema capitalista (Papalini 2006, Ponce 2007, Pizarro 2016).

Los objetos analizados son libros de autoayuda amorosa de Walter Riso (2012) y Tomás Angulo (2013), dos terapeutas de pareja muy leídos en el país, y el discurso de los foristas que participan en la sección “Amor y vida en pareja” del portal *ForosPerú*, el foro más grande y representativo del país. Aunque no sea habitual llamarlos así, los foros son también importantes espacios de autoayuda a los que la gente recurre cuando necesita orientación sobre temas amorosos. Estos objetos son analizados a la luz del pensamiento filosófico de Alain Badiou (2012, 2002 [1992]) y Zygmunt Bauman (2011[2003]), la teoría psicoanalítica de Jacques Lacan (1975 [1972]) y el posmarxismo (Sennett 1980, Jameson 1991 [1984], Harvey 1998 [1990]).

Los resultados muestran que el discurso de la autoayuda amorosa que se consume en el Perú tiene tres dimensiones: la racionalidad, el machismo y el cinismo. El discurso de los especialistas se construye a partir de la fantasía de un amor romántico racional y machista, mientras que el discurso de los foristas tiende más bien a ubicarse en una posición cínica desde la cual se sostiene que el amor no es más que la sublimación del sexo, la costumbre y la conveniencia. Aunque puedan parecer discursos totalmente distintos, pues para el primero el amor es una realidad ontológica, mientras que el segundo niega su existencia, ambos no son más que el anverso y el reverso de un mismo discurso: el discurso del *romanticismo cínico*, una ideología que entraña una serie de peligros para las personas: desde sus facetas racional y cínica, busca producir una subjetividad funcional al sistema; desde su faceta machista, contribuye a la reproducción de la violencia de género en el país y, como consecuencia de todo esto, impide el acceso de los sujetos al *amor verdadero*, tal como lo entiende Alain Badiou.

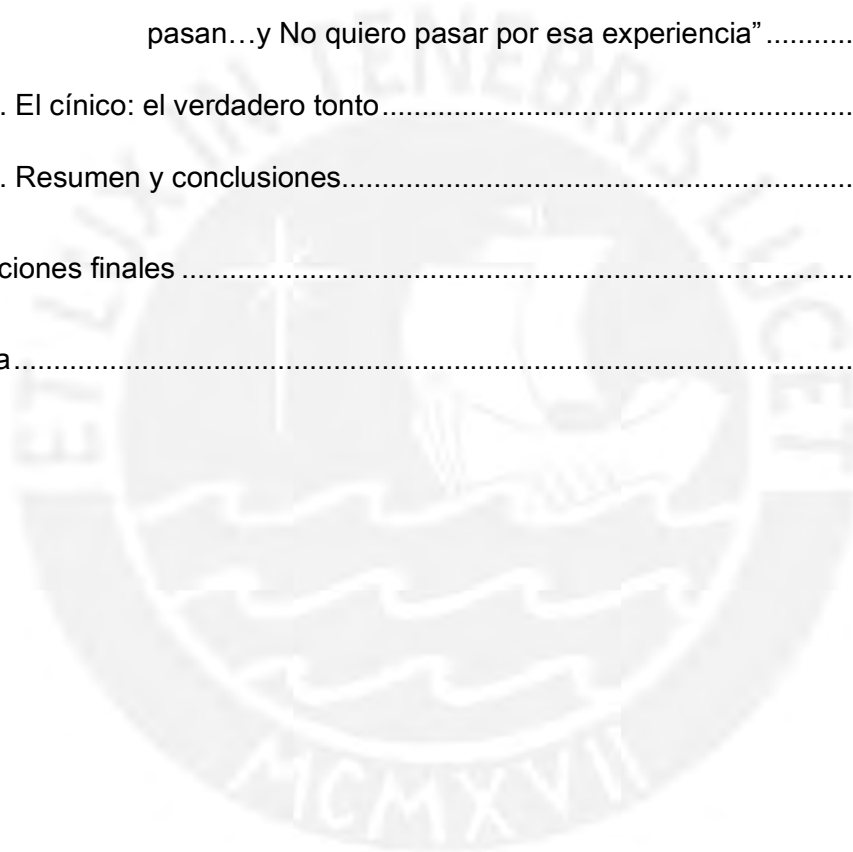
Agradecimientos

A mi asesora, Alexandra Hibbett, quien con mucha lucidez me ha guiado en el largo pero estimulante camino que ha significado escribir esta tesis. A todas aquellas personas que, conversando y compartiendo sus vivencias conmigo, me inspiraron en momentos de confusión y desaliento. A todos mis seres queridos, bípedos y cuadrúpedos, por haber sido comprensivos con mis ausencias y mis ensimismamientos.

Índice

Introducción	7
Hipótesis, marco teórico y organización de los capítulos.....	18
Capítulo 1: Los libros de autoayuda amorosa que leen los peruanos y la construcción de un sujeto-amante funcional al capital.....	23
1.1. El amor como un “saber”, o la lógica del amor líquido	26
1.2. La racionalización del amor, o cómo dominar al amor rebelde.....	29
1.2.1. La fantasía del amor romántico y la receta del amor “perfecto”	33
1.2.1.1. El <i>eros</i> sometido	38
1.2.1.1.1. Amor-contrato.....	39
1.2.1.1.2. Individualismo.....	41
1.3. El verdadero peligro: la imposibilidad de acceder al verdadero amor	43
1.4. No hay un “saber” sobre el amor	50
1.5. Resumen y conclusiones.....	52
Capítulo 2: Los libros de autoayuda amorosa y las relaciones de género en el Perú..	57
2.1. Un “saber masculino” sobre el amor	60
2.2. Una violencia fantasmática	68
2.2.1. Marge Simpson, o el retorno de la mujer mariana	71
2.3. De la fantasía masculina a una violenta realidad	75
2.4. Resumen y conclusiones.....	83
Capítulo 3: El cinismo amoroso en los foros peruanos de autoayuda.....	87
3.1. De la fantasía del amor romántico al cinismo amoroso.....	91
3.1.1. El cinismo amoroso, o el discurso de “el amor no existe”	102

3.1.1.1. Cínicos y tontos	106
3.1.1.2. Una falsa sonrisa, o la melancolía del cínico.....	109
3.1.1.3. Amores cínicos: el pendejo, el burócrata y el caballero	111
3.1.1.3.1. El pendejo: “No estoy con nadie porque no me interesa mas [sic] que el placer”	112
3.1.1.3.2. El burócrata: “El matrimonio es solo un contrato social para que el sistema en donde vivimos sea sostenible”.....	117
3.1.1.3.3. El caballero: “Las peleas en una relación...Pasan o pasan...y No quiero pasar por esa experiencia”	125
3.2. El cínico: el verdadero tonto.....	125
3.3. Resumen y conclusiones.....	135
Consideraciones finales	140
Bibliografía.....	148



Introducción

Para diversas épocas y culturas, el amor ha sido, de manera constante, un tema inspirador y apasionante, al mismo tiempo que una gran incógnita, un terreno confuso y escindido: siempre que se ha construido un argumento más o menos coherente sobre él, ha aparecido otro que lo ha cuestionado y ha terminado muchas veces por derrumbarlo. Y es que tanto o más difícil que vivir el amor es intentar reflexionar sobre él, porque es una realidad que está atravesada por una serie de dilemas. Uno de ellos es su naturaleza contradictoria. El amor genera temor porque es percibido como una experiencia que puede darnos mucha felicidad pero que también puede hundirnos en el dolor.

Esta doble naturaleza del amor trae consigo otra importante disyuntiva: la gente abriga muchas dudas sobre cómo vivirlo; no sabe desde qué perspectiva o desde qué filosofía hacerle frente. Muchos aconsejan una aproximación fría y racional, un amor despojado de excesos y complicaciones que se base en el afecto y en la amistad, y no en la pasión. Estos consejeros tienen la esperanza de lograr un amor “domesticado”, que sea capaz de neutralizar el lado oscuro, desordenado e inmanejable de este sentimiento. Otros piensan que un amor así resulta absolutamente insípido y que no es realmente amor, sino el producto del miedo y de un apego excesivo a la seguridad. En general, quienes están del lado de la mirada racional suelen sentirse más seguros de su posición porque asumen que esta está apoyada en la ciencia, la cual goza de un enorme prestigio en nuestra época. Existe hoy una marcada tendencia a valorar positivamente solo aquello que responda a la lógica del método científico, aquello que pueda ser plenamente comprendido y verificado; por ello, un amor racional es muchas veces preferido a uno basado en las emociones. Sin embargo, no ha logrado instaurarse una hegemonía de la razón y hay todavía quienes viven el amor con espontaneidad y asumiendo riesgos. Y, con frecuencia, ambas perspectivas –la racional y la que podríamos llamar provisionalmente “sentimental” o “romántica”– conviven en la consciencia de un mismo individuo.

Pero esta naturaleza dilemática del amor no ha logrado que cese nuestra voluntad por entenderlo y por articular discursos que nos permitan vivirlo bajo algún tipo

de guía, bajo algún tipo de luz. Algo que ha enriquecido enormemente el debate sobre el amor –pero que también ha contribuido a reforzar su carácter ambiguo y contradictorio– es la diversidad de disciplinas que se han dado a la tarea de pensar sobre él, no solo desde las humanidades sino también desde las llamadas ciencias “duras”. Se ha hablado y se habla sobre el amor desde la filosofía, la psicología, la literatura, la antropología, la sociología, la historia..., pero también recientemente desde la biología y las neurociencias. En las reflexiones de estas disciplinas afloran las controversias sobre el amor que hemos mencionado.

La tradición filosófica, por ejemplo, nos ha legado el pensamiento platónico sobre el amor, el cual constituye la base de nuestra idea contemporánea de amor romántico: la idea de que el amor es la fuerza que nos empuja a buscar y encontrar nuestra otra mitad, que fue en algún momento separada de nosotros, para volver a ser solo uno y hallar, de ese modo, la felicidad (Platón 2004 [s/a]). Bajo esta mirada, el amor es un sentimiento sublime que va mucho más allá de la atracción física y que se presume exclusivo, incondicional y para toda la vida. Pero la filosofía nos ha heredado también miradas desidealizadas sobre el amor que lo reubican en el plano de lo puramente físico. Para el filósofo alemán Arthur Schopenhauer, por ejemplo, el amor no es más que la treta de la naturaleza para asegurar la continuidad de la especie. La tesis central de su célebre ensayo *El amor, las mujeres y la muerte* es que por más tiernos que sean los sentimientos que se experimenten hacia la persona amada, por más desinteresados e ideales que estos sean, lo que está detrás de cualquier afán amoroso es la procreación. En sus palabras: “Solo se trata de que cada macho se ayunte con su hembra” (Schopenhauer 1956: 8).

Esta mirada sobre el amor, en la que este es básicamente la envoltura glamorosa del sexo y la reproducción, es muy influyente en nuestros días. Por ejemplo, la antropóloga y bióloga estadounidense Helen Fisher, considerada en muchos círculos académicos como un referente sobre el tema del amor romántico y la atracción física, sostiene que lo que las personas experimentamos como amor y como enamoramiento es el resultado de sustancias químicas que estimulan neurotransmisores, y que la atracción sexual y el afecto han evolucionado con la finalidad de que podamos ser capaces de formar un vínculo de pareja y criar hijos juntos por un tiempo prolongado

(Fisher 2004). En este sentido, los “sentimientos amorosos” no serían más que una consecuencia de la evolución de la especie para fines reproductivos. Hay, incluso, algunos discursos más recientes provenientes de la psicología que están cuestionando también la capacidad del ser humano para mantenerse al lado de una misma persona durante toda la vida y aconsejan mantener vínculos sentimentales por un periodo máximo de cinco años. Según el psicólogo y escritor de libros de autoayuda Rafael Santandreu, muy popular en España y otros países de Europa, esta sería la única manera de evitar todos los malestares derivados de la convivencia prolongada porque “el ser humano no está programado para tener una convivencia basada en la monogamia” (Santandreu 2014).

Como puede verse, las perspectivas racionales y científicas sobre el amor tienen hoy una enorme influencia, aunque no dejan de existir discursos de resistencia provenientes principalmente de las humanidades que consideran al amor como un sentimiento superior que tiene el poder de hacer trascender al ser humano. Siendo este un terreno tan dilemático, atravesado por debates que no dan visos de resolverse, ¿tiene algún sentido seguir hablando de amor, más todavía en una época que no hace más que cuestionarlo?, ¿por qué sería hoy relevante para el ser humano continuar reflexionando sobre él?, ¿pierde algo la humanidad si se desinteresa del amor o si, más aun, deja de amar? Desde ya, aquí queremos sostener que la reflexión sobre el amor y su puesta en práctica son urgentes para la humanidad en general y para el Perú en particular, porque el amor es una fuerza muy poderosa que puede funcionar como un extraordinario agente de cambio, tanto en el ámbito subjetivo como en el ámbito social.

Esta manera de entender el amor proviene del pensamiento de Alain Badiou, importante filósofo francés que es uno de los pocos pensadores contemporáneos que le ha otorgado centralidad al tema del amor en su obra y que nos ofrece una mirada nueva sobre él que se distancia con claridad de los lugares comunes presentes en los discursos románticos y científicos sobre el amor. Para Badiou (2012), el amor es una experiencia que interesa y apasiona a la humanidad entera, tanto a sus entusiastas como a sus detractores, porque el amor trae algo de universal consigo. Lo que hay de universal en el amor, dice Badiou (2002 [1992]); 2012), es que, aunque no seamos conscientes de ello, él trae una verdad nueva al mundo: la verdad que significa

experimentar el mundo desde lo Dos y no desde lo Uno, esto es, el poder trascender nuestra consciencia individual y vivir por algo más que por uno mismo. En este sentido, para Badiou (2012), el amor es central para la humanidad porque es una experiencia en la que una verdad se construye.

Más adelante, en el desarrollo del texto, explicaremos con detalle la naturaleza del amor badiouiano y en qué sentido se aparta de paradigmas románticos y racionales sobre el amor. Pero lo que debe quedar claro ahora es que esta investigación parte de la idea badiouiana de que el amor, con todas sus dificultades y contradicciones, es una de las experiencias más enriquecedoras y liberadoras que la vida puede ofrecer. Y, tal como habíamos adelantado, el amor es enriquecedor y liberador no solo porque es un poderoso agente de cambio a nivel individual, sino porque también lo es a nivel social y político. Como señalan Vich y Chlimper (2012) en un estudio que analiza la dimensión política del amor desde una perspectiva badiouiana y lacaniana, “el amor es [...] el elemento que permite el surgimiento de algo nuevo” (p.132) y es, por ello mismo, aquello a partir de lo cual el orden social existente puede ser reconfigurado: “Si Badiou habla del amor como garante de universalidad es porque justamente el amor es el que lleva a los sujetos más allá de la ley que ordena y ubica las distintas partes en una totalidad” (p. 138). En este sentido, según Vich y Chlimper (2012), el amor badiouiano entraña también un proyecto político de izquierda que busca dar lugar a una sociedad nueva y emancipada de las jerarquías y las desigualdades del sistema capitalista a partir de la superación del individualismo egoísta que controla hoy a los sujetos y el redescubrimiento del valor del “bien común”.

En consecuencia, para Badiou, el amor no es un fenómeno puramente espiritual que solo es relevante para la vida interior de las personas, sino que tiene un carácter terrenal, forma parte de la vida política, social y cultural de los sujetos y, como tal, tiene la capacidad de influir en la estructura social y de ser influido por ella. Por esto mismo, así como el amor puede ser una fuerza emancipadora, puede ser también utilizado como un instrumento de dominación y control. Al respecto, importantes voces académicas contemporáneas como la filósofa feminista Beatriz Preciado (2002) y la socióloga marxista Eva Illouz (2009) coinciden en señalar que la sexualidad y el afecto humanos no funcionan “naturalmente”, sino que muchas de las formas en que amamos y

deseamos, tanto hombres como mujeres, están controladas por el sistema dominante en función de sus intereses económicos y reproductivos.

Sin embargo, es necesario no dejar de notar que el problema de la dominación por el amor afecta a las mujeres de manera particular; son ellas las que sufren más crudamente sus efectos. Sobre esto, recordemos que la influyente filósofa feminista Simone de Beauvoir solía referirse al amor como un instrumento de subordinación femenina que hace caer a las mujeres en la “trampa” del matrimonio (De Beauvoir 2011 [1949]). Y, en cierto sentido, no le faltaba razón. Estudios actuales provenientes principalmente de la sociología, la psicología social y los estudios de género (Ferrer y Bosch 2013; Esteban y Távora 2008; Caro 2008; Echeburúa et.al. 2002) nos muestran que, en distintos países del mundo, muchas mujeres que son víctimas de maltrato por parte de su pareja sentimental justifican y toleran esta situación en nombre de lo que ellas entienden por amor. En este sentido, el amor, en tanto ideología, puede articularse con el machismo y cumplir un papel importante en la reproducción de la violencia. Y el Perú es, de hecho, un país que ocupa los primeros puestos en los *rankings* de violencia de género a nivel mundial (Boesten 2016 [2014]). Mujeres peruanas de distintas zonas del país y de distintos estratos sociales sufren prolongadas situaciones de maltrato físico, psicológico y abuso sexual por parte de sus esposos, convivientes, enamorados o exparejas; y, en número cada vez más creciente, esta violencia desencadena en feminicidios (Ruiz Bravo 1988, 1996; Flora Tristán 2005; Boesten 2016 [2014]).

Este doble poder que tiene el amor para liberar y para someter a la humanidad, así como las características sociales propias del contexto peruano, plantean la necesidad de continuar reflexionando sobre el amor desde el Perú y observar críticamente los discursos que circulan sobre él. Esto último es fundamental también porque los discursos no se limitan a “representar” de manera objetiva o transparente la realidad de la cual hablan, como si fueran “espejos” de esta, sino que la “crean”, la “construyen”, le dan una determinada forma. Es decir, las maneras en que entendemos el mundo y nos relacionamos con él están mediadas por los contenidos de los discursos que tenemos socialmente disponibles. Este es el gran legado que nos ha dejado Michael Foucault (1998 [1976]): la idea de que nuestro conocimiento del mundo no es objetivo, sino que es una construcción social generada discursivamente. Sin embargo, así como

los discursos nos interpelan y moldean nuestra experiencia, también podemos utilizarlos para desafiar un orden de cosas ya dado y generar el cambio social. Hay lugar para la agencia y la resignificación (Fairclough 1992). Por ello, con más razón todavía debemos ocuparnos de los discursos sobre el amor que nos han sido cultural e históricamente heredados, para transformarlos o reemplazarlos, si es necesario.

Por estos motivos, el propósito central de esta investigación es dar cuenta de un discurso sobre el amor que es muy influyente en el Perú, especialmente entre los peruanos de clase media y popular: el discurso de la autoayuda amorosa. La literatura de autoayuda constituye un conjunto de recetas, decálogos e instrucciones para el “buen vivir” (Papalini 2006), es decir, su objetivo es poner a nuestro alcance un cuerpo de conocimiento que nos permitiría sortear los obstáculos que se nos presentan en distintas esferas de nuestra vida. Así, por ejemplo, hay libros de autoayuda que nos enseñan cómo tener éxito en el trabajo, los negocios y los estudios; hay otros sobre cómo cuidar de la salud y afrontar el envejecimiento, cómo criar hijos felices, cómo hacer amigos y mejorar la autoestima, cómo manejar los sentimientos negativos, etc. Y, por su puesto, uno de los grandes temas de la autoayuda es el amor y la vida en pareja: cómo encontrar pareja, cómo elegirla “correctamente” o cómo mantener vivo el amor son cuestiones que ocupan a miles de libros de autoayuda en el mundo.

Aunque los inicios de este género se pueden ubicar en los años 30 con el ya clásico libro de Dale Carnegie *Cómo ganar amigos e influir en las personas* (1936), no fue sino hasta la década de los 90 que el consumo de este tipo de literatura se amplió y generalizó (Papalini 2006). En la actualidad, los libros de autoayuda suelen liderar las listas de ventas en el mundo, junto con la literatura de ficción, la literatura romántica, los libros de viajes y aventura, y los libros de cocina (Mafud 2013). El Perú no es ajeno a esta tendencia editorial. En las últimas ediciones de la Feria Internacional del Libro (FIL) que se han realizado en nuestro país, el género de la autoayuda ha ocupado los primeros puestos en ventas. Por ejemplo, en la FIL Lima 2016 se vendieron con éxito *Inteligencia espiritual en la práctica* (2016 [2010]) de David Fischman, el representante más importante del género en el Perú, especializado en temas de liderazgo y emprendedurismo; *100 preguntas sobre tu salud* (2016) del oncólogo peruano Elmer Huerta; y *Don Dramático y Doña Dramática. Cuando se casen, ¿serán felices?* (2016),

del terapeuta de parejas peruano Tomás Angulo. En la FIL Lima 2015, el psicólogo ítalo-colombiano Walter Riso ocupó el cuarto lugar con su libro de autoayuda *Maravillosamente imperfecto, escandalosamente feliz* (2015), en el que lleva a cabo una crítica de lo que él llama los “mandatos irracionales perfeccionistas” y promueve la “autoaceptación incondicional y sin excusas”. En la FIL Lima 2014, el segundo puesto se lo llevó *El poder de escuchar. La guía esencial en tu camino al éxito* (2013) del periodista, presentador de televisión y conferencista cubano Ismael Cala, que vendió 1,200 ejemplares; el tercer lugar fue para *El éxito está en tus manos* (2014), de Gisela Valcárcel, conocida presentadora de televisión peruana, que logró vender más de 1,000 ejemplares (El Comercio 2014).

Fuera del sector editorial formal, los libros de autoayuda también son muy consumidos en el Perú. La llamada industria editorial “pirata”¹ toma como referencia los éxitos de ventas de ferias y librerías formales. De este modo, versiones mucho más económicas de los libros de autoayuda pueden encontrarse en los quioscos de periódicos de toda la capital, así como en ferias de libros informales, como las que se pueden encontrar en el jirón Quilca, el jirón Camaná y el jirón Amazonas del Cercado de Lima (Martínez 2005). Incluso, y esta es una prueba más de que la autoayuda ha dado en el gusto y en las necesidades de la gente, la Municipalidad de Lima, como parte de una campaña de difusión del hábito de la lectura entre la población, distribuye gratuitamente libros de autoayuda y otros géneros en algunas líneas de transporte público. A estos libros se puede acceder también a través de una aplicación de teléfono celular llamada “Bus de la lectura”, que se descarga sin costo y que ofrece una sección de “crecimiento personal” en la que se pueden encontrar textos de David Fischman y Pilar Sordo, ambos conocidos autores de libros de autoayuda (Correo 2016).

Esta popularidad de la que goza la literatura de autoayuda –no solo en el Perú sino en el mundo– es una consecuencia del momento histórico en el que vivimos. Los

¹ La “piratería de libros” está definida como “la reproducción no autorizada de obras que se encuentran protegidas por las disposiciones legales vigentes (específicamente el D.L. N° 822, Ley sobre Derechos de Autor), lo cual puede darse o no transgrediendo otros derechos, como la falsificación de su diseño editorial y demás características registradas como los signos distintivos y marcas editoriales” (Coronado, citado por Martínez 2005).

sujetos de hoy demandan orientaciones claras y soluciones rápidas para casi para todo. Esta necesidad de constante orientación externa responde al hecho de que los grandes ideales colectivos, las certezas y el sentido de unidad que caracterizaban la modernidad se han debilitado al punto de que ya no existen guiones de vida ni modelos de subjetividad definidos; lo que prima ahora es el pluralismo, la diversidad y la ambivalencia (Sennett 1980, Jameson 1991 [1984], Harvey 1998 [1990]). De hecho, este nuevo escenario ha traído a los sujetos una mayor libertad y ha despertado en ellos una consciencia más crítica frente a las verdades absolutas, pero, al mismo tiempo, exige de ellos una gran autonomía y dominio de sí mismos. Cada quien debe decidir a cada momento qué pensar y cómo actuar porque está la idea de que cada uno es dueño de su propio destino y esto genera mucha angustia e incertidumbre. No solo esto, sino que rige actualmente un mandato de goce que demanda de los sujetos estar siempre en condiciones de disfrutar de los placeres de la vida. En nuestras sociedades posmodernas, el malestar subjetivo es considerado una especie de “anomalía” que da cuenta de una vida fracasada; el sufrimiento ya no es percibido como antaño como una experiencia que nos pone a prueba y nos engrandece, sino como un sentimiento inútil y dañino que hace peligrar la autoestima. Se ha instalado, pues, una ética hedonista que ha convertido el placer en un “derecho” y ha dado lugar a que los sujetos se sientan culpables por no gozar lo suficiente (Žižek, citado en Ubilluz 2010 [2006]).

Así las cosas, las personas deben afrontar en todo momento el enorme reto de estar siempre bien y de ser exitosas. Y esto se torna más difícil todavía cuando se les dice que el logro de estos objetivos depende enteramente de ellos mismos, lo que los obliga a convertirse en seres que casi no fallan o que saben cómo convertir sus defectos en fortalezas. Es en este contexto que los libros de autoayuda cobran sentido para la gente. Este género se ha dado a la tarea de empoderar a los sujetos y poner a su alcance una serie de métodos y estrategias para el logro de la felicidad y el éxito que les exige la época. Pero lo que se entiende aquí por “bienestar” y por “éxito” está determinado por los parámetros del capitalismo y la lógica de la productividad. En el discurso de la autoayuda, “estar bien” y “ser exitoso” pasa principalmente por el acceso al consumo, la acumulación de bienes, el prestigio social y los logros laborales; los conflictos vitales de los individuos se exploran muy poco o de manera superficial y

desinformada. En efecto, estudios recientes que evalúan el impacto de la autoayuda en el contexto peruano (Ponce 2007; Pizarro 2016) nos muestran que este género promueve un modelo de sujeto que es funcional el orden neoliberal y que ha aprendido a poner en práctica técnicas que lo ayudan a evadir sus conflictos vitales. Según estos estudios, esto tiene una doble ventaja para el sistema: primero, promueve un sujeto acrítico que se esfuerza por mantenerse siempre productivo y, segundo, oculta los factores externos que lo limitan, como la desigualdad social y la falta de oportunidades, pues este ha aprendido que su éxito o su fracaso dependen exclusivamente de él. De este modo, el sistema económico y quienes lo controlan se libran de asumir la responsabilidad que tienen en la vida de los sujetos.

Tal como señala Pizarro (2016), la autoayuda se ha convertido para muchos peruanos en un sentido común muy influyente y con un mercado cada vez más diversificado –ya no se difunde solamente en forma de libros, sino también a través de conferencias, audiolibros, pósteres, agendas e incluso está presente en los contenidos que imparten algunos centros de educación superior–. Por ello, en este estudio consideramos urgente conocer *qué noción de amor está transmitiendo este discurso y qué peligros ideológicos puede traer consigo*, tomando en cuenta que el discurso de la autoayuda funciona como un aliado incondicional del sistema y que está tratando con una fuerza tan poderosa como el amor. Esta es la cuestión alrededor de la cual gira esta investigación. Con ello, esperamos contribuir a enriquecer el campo de los estudios sobre el discurso de la autoayuda en el Perú, porque esta sería la primera vez que se aborda la autoayuda amorosa de manera específica².

Ahora bien, para responder esta pregunta, analizaremos los discursos de dos tipos de objetos: libros de autoayuda amorosa que leen los peruanos y foros peruanos en los que se discute sobre amor, sexo y vida en pareja. Con respecto a los libros, trabajaré con *Ama y no sufras* (2012) del psicólogo ítalo-colombiano Walter Riso y con *¿Eres mi media naranja o mi medio limón? A veces me pregunto si eres la persona que siempre esperé* (2013) del psicólogo peruano Tomás Angulo. Riso y Angulo son dos especialistas en relaciones de pareja muy populares en el país; como hemos visto líneas

² Los estudios anteriores sobre el tema se han enfocado en el análisis del discurso de la autoayuda orientado a la autoestima, el éxito laboral y el liderazgo.

arriba, ambos figuran entre los autores más leídos de las últimas ediciones de la FIL Lima. Walter Riso es el terapeuta más vendido en Latinoamérica, sus libros han sido traducidos en más de diez idiomas y ha publicado más de una decena de títulos sobre amor y relaciones de pareja que tienen una presencia importante en conocidas librerías de la capital. Su éxito en el Perú ha sido tal que la Editorial Planeta Perú, especializada en autores peruanos, se encarga de editar y promocionar sus libros en el país.

Por su parte, Tomás Angulo es un psicólogo peruano que dirige *Te escucho*, un centro especializado en ayuda a parejas y familias. Se hace llamar el terapeuta “de la calle” porque, como él mismo dice, utiliza un lenguaje directo y “sin pelos en la lengua”. Suele aparecer en programas televisivos de la farándula peruana –especialmente en programas del mediodía, dirigidos a amas de casa– haciendo análisis del perfil psicológico de diversos personajes de la televisión. En el año 2015, el Colegio de Psicólogos del Perú lo desautorizó señalando que no estaba habilitado para ejercer la profesión y que sus diagnósticos fomentaban la desinformación y el morbo (RPP Noticias 2015). Sin embargo, esto no ha impedido que este controvertido terapeuta siga gozando de popularidad. Sus libros se siguen vendiendo y es común encontrarlos “pirateados” en los quioscos de la capital. Pero Angulo no es consumido solamente por la clase popular, sino también por la clase media educada. Prueba de ello es que su último libro –*Don Dramático y Dona Dramática* (2016)– se vendió con éxito en la FIL Lima 2016 y estuvo auspiciado por una conocida librería capitalina.

El otro objeto que analizaremos en esta investigación serán foros peruanos sobre amor y vida en pareja. Aunque no sea habitual llamarlos así, los foros son también espacios de autoayuda a los que la gente recurre cuando está en busca de orientación y son incluso más populares que los libros porque ofrecen un formato más interactivo y más “democrático”. En efecto, mientras que en los libros de autoayuda hay un “experto” y el conocimiento se produce y se difunde de “arriba a abajo”, en los foros, en cambio, este conocimiento no se produce desde ningún centro, porque no es posesión de nadie; todos los participantes están autorizados para opinar, dar consejo o compartir sus experiencias, independientemente de su grado de escolarización, su estatus social, su género o su edad. En estos espacios, el conocimiento se construye de manera más colaborativa.

Por esto mismo, una gran ventaja que ofrece el trabajo con los foros es que es posible encontrar en ellos una diversidad de puntos de vista sobre el amor, lo que nos va a permitir observar qué coincidencias y discrepancias hay entre el discurso especializado de los libros y los discursos que circulan en las calles. Otra ventaja que dan estos espacios es que, al poder permanecer bajo el anonimato, los foristas suelen expresar sus opiniones sin inhibiciones, lo que nos permite acercarnos mucho mejor a sus formas de pensar. Sin embargo, justamente por su carácter anónimo, no es posible conocer con exactitud cuál es su perfil (género, edad, estatus socioeconómico, lugar de procedencia, etc.). Lo que se podría señalar de manera general es que se trata de peruanos que pertenecen a la clase media y la clase popular urbanas –ya que el servicio de Internet está mucho más presente en zonas urbanas que rurales– y que tienen la educación suficiente como para estar familiarizados con el uso de las TIC (Tecnologías de la Información y la Comunicación).

El foro elegido para el análisis es el conocido portal *ForosPerú*. Este foro se presenta como “el más grande y representativo del país” y, a la fecha, ya tiene diez años de funcionamiento continuado. Lamentablemente, no ha sido posible tener acceso al número de usuarios que tiene, pero todo apunta a que se trata de una cantidad muy importante porque varias marcas reconocidas del país utilizan su página web como espacio publicitario. Así, por ejemplo, podemos encontrar publicidad de cadenas de tiendas como Ripley, Wong, Tottus, Claro y Starbucks; de conocidas universidades privadas y centros de idiomas; de aerolíneas y agencias de viajes; de restaurantes, etc. Incluso Google ofrece en esta página su servicio de publicidad online. Los temas que se tratan en este foro son sumamente variados. Se habla de entretenimiento, tecnología, deportes, aficiones, moda, belleza, salud, amor, sexualidad, etc., y también hay una zona dedicada a las humanidades, ciencias y artes, en la que los foristas discuten sobre astronomía, historia, filosofía, religión, literatura, arte y fotografía. Hay también una “zona académica” dedicada a compartir información sobre universidades, institutos y academias. Estos datos refuerzan nuestra suposición de que hay, en este foro, una fuerte presencia de peruanos pertenecientes a la clase media educada.

Hipótesis, marco teórico y organización de los capítulos

Con relación a las preguntas que guían esta investigación, a saber, *¿qué noción de amor está transmitiendo el discurso de la autoayuda amorosa que consumen los peruanos urbanos de clase media y popular?* y *¿qué peligros ideológicos puede traer consigo esta noción?*, nuestro propósito es sostener que se trata de una idea de amor que se construye a partir de tres dimensiones: la racionalidad, el machismo y el cinismo. Estas tres dimensiones no funcionan por separado, es decir, no estamos frente a tres tipos de amor o tres maneras distintas de entenderlo, sino que están estrechamente vinculadas y constituyen, en realidad, las tres caras de un mismo fenómeno.

Para abordar estas tres dimensiones de manera ordenada, esta investigación se organiza en tres capítulos. El primero aborda la dimensión racional y tiene por objetivo explorar la manera en que los libros de autoayuda amorosa de Walter Riso y Tomás Angulo, dos de los terapeutas de pareja más leídos en el Perú, construyen en sus discursos un modelo de sujeto-amante racional que es funcional a los intereses del capitalismo. Observaremos cómo estos discursos incorporan el componente racional al fenómeno amoroso y cuáles son los peligros que esta manera de entender el amor entraña para los sujetos. Finalmente, evaluaremos qué puede sostenerse de ella a la luz de las propuestas filosóficas sobre el amor de los filósofos Alain Badiou y Zigmunt Bauman, así como los aportes teóricos del psicoanálisis lacaniano y del posmarxismo.

Aquí es necesario un paréntesis para hacer algunas precisiones sobre las herramientas teóricas que vamos a utilizar. La primera es con relación a la elección del pensamiento filosófico de Badiou. Nos apoyamos en la filosofía porque esta disciplina tiene toda una tradición de reflexión sobre el amor. Pero, ¿por qué la filosofía de Badiou? Porque consideramos que el pesimismo es un posicionamiento estéril y paralizante que, lejos de mantener a salvo al individuo de los avatares de la vida, no hace más que agudizar su malestar. Y Badiou es una de las pocas voces contemporáneas que se muestra optimista con relación al amor. Badiou le devuelve al amor el sitio privilegiado que alguna vez tuvo: el de encarnar una utopía que nos permite aspirar a la trascendencia y a la formación de una sociedad nueva; él nos muestra al amor como

una verdad en la cual se puede creer y, así, nos da también la posibilidad de escapar de la apatía y la desesperanza que caracterizan nuestra época.

No obstante, el optimismo de Badiou no es un optimismo ingenuo que no ve los problemas reales que afectan al amor. En su *Elogio del amor*, Badiou (2012) señala con claridad que el amor es una verdad que sigue dando sentido a la vida de los sujetos, pero que se encuentra amenazada por la lógica de la seguridad, el interés personal y el *confort*. En este sentido, coincide en mucho con otro importante filósofo contemporáneo, Zygmunt Bauman, quien considera que el panorama actual de las sociedades occidentales está dominado por la *liquidez*, esto es, por la fragilidad de los vínculos, debido a la penetración de la lógica del mercado en las relaciones amorosas. Según Bauman (2011 [2003]), las relaciones se rigen hoy por la lógica del costo y el beneficio: en cuanto el vínculo deja de ser placentero o representar algún tipo de ganancia, este termina. Por esta razón, este filósofo prefiere hablar de *conexiones* y no de relaciones para enfatizar su transitoriedad. Así, pues, la noción de *amor líquido* de Bauman y también los aportes teóricos del posmarxismo (Sennett 1980, Jameson 1991[1984], Harvey 1998[1990]) van a ser fundamentales para esta investigación porque nos van a permitir iluminar las relaciones que existen entre el amor y el capitalismo en la posmodernidad.

Ahora bien, trabajar con la filosofía de Badiou implica trabajar también con la teoría psicoanalítica de Jacques Lacan, porque esta última es parte fundamental del pensamiento badiouiano sobre el amor. Badiou toma como punto de partida la sentencia lacaniana de que “no hay relación sexual” (Lacan 1975 [1972]) para construir su teoría sobre el amor como una verdad universal y como una construcción duradera. Más adelante, conforme sea necesario para la comprensión del argumento, iremos explicando estos y otros conceptos lacanianos y badiouianos.

Sin embargo, los aportes del psicoanálisis lacaniano no solo ayudan a explicar los vínculos entre el amor, la sexualidad y la subjetividad. Algo que distingue al psicoanálisis de Lacan de otras corrientes psicoanalíticas es que también es útil para el análisis social. Tal como señala Juan Carlos Ubilluz (2010 [2006]), uno de los más importantes impulsores del pensamiento lacaniano en el Perú, Lacan ha sabido

establecer un diálogo fecundo entre el psicoanálisis y las ciencias sociales a través de la incorporación a su teoría de la lingüística, la antropología, la historia y la ciencias políticas. Esto es importante para esta investigación porque, como señalamos líneas arriba, entendemos que el amor tiene también una dimensión política en tanto es una fuerza que puede funcionar como un agente de cambio o de control social.

Justamente, en el segundo capítulo de esta investigación, exploraremos esta dimensión política del amor. Concretamente, estudiaremos la manera en la que el amor racional de los libros de autoayuda se articula con ideologías de género y muestra su faceta machista. Como ya hemos señalado, el Perú es un país en el que la violencia contra la mujer por parte de su pareja sentimental es un hecho cotidiano que con mucha frecuencia trae consecuencias irreversibles como el feminicidio (Ruiz Bravo 1988, 1996; Flora Tristán 2005; Boesten 2016 [2014]). Este tema ha cobrado mucho protagonismo en el país en los últimos años. Recientemente, a mediados de 2016, hemos sido testigos de *Ni una menos*, una multitudinaria marcha nacional en defensa de los derechos de las mujeres que recibió una gran cobertura por parte de los medios. Fue una ocasión que convocó a decenas de miles de peruanos de todas las clases sociales y de toda filiación política en distintas regiones del país. Sin embargo, a pesar de que eventos como este nos muestran una población peruana concientizada sobre el tema, la violencia en el país no da signos de disminuir. En los días siguientes a la marcha, por ejemplo, los medios continuaron reportando casos de maltrato y muerte de mujeres. En este contexto, muchas peruanas que leen libros de autoayuda pueden estar siendo víctimas de violencia y estar buscando en la autoayuda amorosa un espacio de orientación para darles solución a sus problemas de pareja. Por esta razón, una pregunta central que se intentará responder en este segundo capítulo es qué representaciones sobre el amor y la vida en pareja están difundiendo los libros de autoayuda. Otra pregunta que es igualmente importante es si este discurso aborda explícitamente el tema de la violencia y, de ser así, qué orientaciones está dando al respecto.

El tercer y último capítulo se enfoca en el cinismo amoroso y su presencia en los foros peruanos de autoayuda. La caída de los ideales que caracteriza la posmodernidad ha fortalecido una mirada escéptica con relación al amor de pareja. El escenario social contemporáneo ha empujado a muchos sujetos a ver el amor y la pareja estable como

meras ficciones. Así, pues, el discurso oficial sobre el amor que manejan los especialistas convive en el Perú con el discurso cínico sobre el amor, el cual es igualmente influyente y ha encontrado en los foros de autoayuda de Internet un espacio público en el cual desplegarse. En este capítulo, nos va interesar precisar qué significa cuando los peruanos dicen que “el amor no existe”, es decir, qué creencias y fantasías se están movilizándose detrás de esta expresión. Asimismo, a partir de los testimonios de los foristas, exploraremos qué tipos de vínculos sentimentales se pueden constituir a partir de esta creencia cínica y qué consecuencias traen estas maneras de relacionarse para los sujetos. Finalmente, evaluaremos qué puede sostenerse de esa mirada cínica sobre el amor apoyándonos nuevamente en el pensamiento de Alain Badiou, Jacques Lacan y Zygmunt Bauman y, además, en los aportes teóricos sobre el cinismo contemporáneo del psicoanalista lacaniano y crítico cultural Slavoj Žižek, y del filósofo alemán Peter Sloterdijk.

En las consideraciones finales, retomaremos lo expuesto en los tres capítulos y tenderemos puentes entre ellos. Concretamente, reflexionaremos sobre los vínculos que existen entre el discurso del amor romántico de los especialistas, estudiado en los capítulos 1 y 2, y el discurso cínico de los foros, estudiado en el capítulo 3. Plantearemos que, si bien ambos sostienen postulados absolutamente opuestos sobre el amor –el primero asume que el amor existe como una especie de realidad ontológica que tiene efectos reales en los sujetos y el segundo afirma que el amor no existe, que es una mera ficción–, lo que saca a la luz esta investigación es que ambos discursos guardan importantes similitudes y paralelismos de fondo que nos llevan a afirmar que no son más que las dos caras de una misma moneda. En este sentido, veremos que el desencuentro entre ambos discursos es solo aparente, pues, en realidad, coinciden en cuanto a su naturaleza y en cuanto a los objetivos que persiguen, principalmente en lo que concierne a la producción de una subjetividad contemporánea funcional al sistema.

Hacia el final de esta investigación, plantearemos la necesidad de pensar en un discurso sobre el amor alternativo al discurso de la autoayuda amorosa; sin embargo, nuestra intención no es ofrecer ninguna respuesta definitiva a la pregunta de cómo debería ser este nuevo discurso y cómo debería ser puesto en práctica, sino discutir, de manera general, algunas propuestas teóricas y prácticas amorosas contemporáneas

que podrían estar apuntando a ello. Entonces, sobre esto último, más que respuestas, el lector encontrará preguntas que, esperamos, animen a emprender próximas investigaciones.



Capítulo 1

Los libros de autoayuda amorosa que leen los peruanos y la construcción de un sujeto-amante funcional al capital

Los libros de autoayuda amorosa que analizamos en este capítulo forman parte del orden del discurso de la autoayuda³, junto a otros discursos que tienen todos en común el presentarse como un conjunto de recetas, decálogos e instrucciones para el “buen vivir” (Papalini 2006). Como tales, estos discursos se enfocan en aspectos de la vida que son centrales y problemáticos para muchas personas y sobre los cuales sienten que tienen poco control. El discurso de la autoayuda ofrece enseñar cómo manejar estos problemas de manera efectiva y darles solución en corto tiempo, de manera “rápida y segura”. Entre los temas más recurridos están, por ejemplo, cómo lograr el éxito económico, cómo mantenerse joven o afrontar el envejecimiento, cómo ser buenos padres y criar hijos felices, cómo fortalecer la autoestima y lograr el equilibrio emocional, cómo enfrentar la pérdida de un ser querido, cómo hacer amigos, etc. Y, por supuesto, otro gran tema del discurso de la autoayuda es el amor. Cómo ser felices en el amor es una pregunta que ocupa a miles de libros de autoayuda en el mundo. En este sentido, la autoayuda amorosa es leída principalmente por quienes buscan alguna orientación frente a algún problema amoroso o aquellos que, no teniendo ningún problema concreto, quieren informarse y aprender sobre el amor a partir del consumo del discurso de los llamados especialistas, que son generalmente psicólogos y terapeutas de pareja.

El consumo de libros de autoayuda se ha constituido, pues, en un espacio en el que la gente ve la posibilidad de *ser orientada* y *aprender* sobre el amor, y el Perú no es ajeno a esta práctica. Tal como mostraré en este capítulo a partir de un análisis del discurso de dos de los especialistas en relaciones de pareja más leídos en el país (Walter Riso y Tomás Angulo), algo que le da sentido al consumo de libros de autoayuda es la creencia de que el amor es un “saber” o una “destreza” que puede ser adquirida, es decir, que existe un cuerpo de conocimiento amoroso que responde a una lógica

³ El *orden del discurso* es un concepto foucaultiano que hace alusión a la totalidad de prácticas y géneros discursivos que se producen en el marco de una institución o sociedad, y a las relaciones que se establecen entre ellos (Foucault 1992 [1970], Fairclough 1992).

racional que puede ser descifrada con bastante precisión y cuyo dominio nos haría capaces de ser “expertos” en el amor y estar protegidos del sufrimiento amoroso.

Pero esta necesidad de controlar el amor no responde únicamente a una dimensión subjetiva, es decir, no se trata solo de individuos que no quieren sufrir; se trata principalmente de una necesidad del sistema económico. Tal como han señalado los sociólogos Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim (2001 [1990]) hace ya más de veinte años en su ya clásico libro *El normal caos del amor*, hay un desencuentro entre las exigencias del mercado laboral y las exigencias de las relaciones amorosas. Mientras que los vínculos afectivos generan en los individuos sentimientos de arraigo, dependencia y vulnerabilidad, el mundo del trabajo necesita de “personas individuales y totalmente móviles” que sean capaces de fluir libremente de acuerdo a las demandas del mercado laboral; por esta razón, el amor es visto como un obstáculo que se interpone entre el sujeto y su deber de trabajar de manera eficiente:

La figura ideal de modo de vida conforme con el mercado del trabajo es *la persona individual y totalmente móvil* que, sin tomar en consideración los vínculos y las condiciones sociales de su existencia y de su identidad, se convierte a sí misma en una fuerza de trabajo fungible, flexible, con espíritu de competencia y rendimiento, que se estiliza, que vuela y se muda de aquí para allí, cumpliendo con los deseos de la demanda y de los demandantes del mercado laboral (Beck y Beck-Gernsheim 2001 [1990]):22; el resaltado es mío).

Los individuos contemporáneos deben gozar entonces de una libertad plena que implica, al mismo tiempo, un deber de internalizar y adaptarse a las exigencias del mercado. Esta libertad es entonces un nuevo tipo de dependencia, una dependencia del mercado laboral. Y el amor, en tanto fuerza subversiva e impredecible, es considerado un peligro porque tiene el poder de quebrar este compromiso del sujeto con el sistema.

Por otro lado, el amor es también percibido como un peligro para el bienestar personal del individuo porque es una fuente de sufrimiento; y el sufrimiento es una experiencia que no tiene cabida en las sociedades occidentales contemporáneas. En efecto, tal como explica la socióloga Eva Illouz (2012), antes, en la premodernidad, nuestra posición subjetiva frente al dolor subjetivo era diferente. Este tenía un sentido porque servía como una prueba de fortaleza y grandeza espiritual; con mucha

frecuencia, además, era visto como una ofrenda que agradaba a Dios. Actualmente, dice Illouz (2012), en las sociedades contemporáneas que han atravesado por un intenso proceso de secularización, el sufrimiento amoroso se considera un sentimiento inútil y dañino porque ya no se vive como una experiencia que pueda fortalecer y engrandecer al yo, sino como una que lo destruye, que pone en duda su valor y hace peligrar la autoestima. Así, pues, los esfuerzos individuales apuntan ahora únicamente al placer, pues la posmodernidad impone a los sujetos un mandato de goce según el cual es un deber estar siempre bien y disfrutar. El malestar subjetivo es considerado una “anomalía” que sería el signo de una vida fracasada; más bien, los sujetos contemporáneos han aprendido a sentirse culpables por no gozar lo suficiente (Žižek, citado en Ubilluz 2010 [2006]).

En este contexto, en el que se le exige al sujeto estar siempre en óptimas condiciones para trabajar y gozar, la literatura de autoayuda cumple un papel importante a la hora de crear las condiciones necesarias para que un sujeto con esas características exista. En efecto, en este primer capítulo nos enfocaremos en mostrar cómo los libros de autoayuda amorosa que leen los peruanos han asumido la tarea de domeñar al amor, de anular la amenaza que representa, a través de la construcción de un sujeto-amante que no chocha con los intereses del mercado y que cumple con su deber de gozar. La construcción de esta subjetividad se lleva a cabo a partir de un proceso de racionalización del fenómeno amoroso y, por esta razón, exploraremos cómo opera la razón en el discurso de la autoayuda, es decir, cómo se ha articulado lo racional a lo amoroso con el objetivo de controlarlo. Finalmente, evaluaremos qué puede sostenerse de esta mirada racional sobre el amor y cuáles serían las implicancias para quienes viven sus relaciones amorosas bajo sus coordenadas; todo esto a la luz de las propuestas filosóficas sobre el amor de Alain Badiou y Zigmunt Bauman, así como los aportes teóricos del psicoanálisis lacaniano y del posmarxismo.

1.1. El amor como un “saber”, o la lógica del amor líquido

Como habíamos adelantado, una de las ideas centrales que está detrás del consumo de libros de autoayuda amorosa es la convicción de que el amor es una *destreza* o un *saber* que se puede adquirir y que nuestro dominio de esta materia aumenta en su ejercicio continuo y de acuerdo al número de experiencias amorosas que tengamos. En *Amor líquido* (2011[2003]), Zygmunt Bauman hace alusión a esta idea que, según él, tiene mucha fuerza en las sociedades contemporáneas: “[...] se puede llegar a creer (y con frecuencia se cree) que *la capacidad amorosa crece con la experiencia acumulada*, que el próximo amor será una experiencia aún más estimulante que la que se disfruta actualmente, aunque no tan emocionante y fascinante como la que vendrá después de la próxima” (pp.19-20; el resaltado es mío). Hay una ansiedad, dice Bauman, por enamorarse y desenamorarse porque cada relación es vista como un ensayo o una oportunidad de aprendizaje que nos prepara para una siguiente experiencia amorosa que tiene que ser mucho mejor.

Por esta misma razón, las relaciones no se ven como proyectos a largo plazo pues está la idea de que al involucrarse por demasiado tiempo en una misma relación estamos perdiéndonos lo mejor de la relación que viene; se trata, entonces, de involucrarse en una dinámica de infatigable búsqueda y experimentación. Esta es la lógica del *amor líquido* y la *fragilidad de los vínculos* que identifica Bauman (2011[2003]): el amor supone un “entrenamiento afectivo” constante en el que cada nueva relación no sería más que una versión mejorada de la anterior, una relación más “estimulante”, más “emocionante” y “fascinante”, pero no tanto como la que está por venir.

En su libro de autoayuda amorosa *¿Eres mi media naranja o mi medio limón? A veces me pregunto si eres la persona que siempre esperé*, el psicólogo de parejas peruano Tomás Angulo (2013) hace suya esta lógica de enamoramientos y rupturas, y de acumulación de experiencias amorosas. En el mencionado libro, él señala que “a veces la vida [nos] ofrece relaciones que van a durar poco, pero que nos dejan *grandes lecciones*” (p.27, el resaltado es mío). Desde esta perspectiva, el amor es, pues, un saber; hay “grandes lecciones” que aprender sobre él, y se accede a este conocimiento a partir de las “relaciones que nos ofrece la vida”. Pero el pasar por varias relaciones y rupturas amorosas no obedece, según Angulo, a una contingencia, casualidad o mala

suerte, sino que se trata más bien de “la ruta del amor”, es decir, del camino que todos “debemos” seguir para aprender a amar: “En las rutas del amor, *tenemos y debemos pasar por varias clases de relaciones y experiencias*, porque esas mismas experiencias permiten conocer cómo amamos y cómo nos *entrenamos* en amar a la otra persona. [...]. Así desarrollamos las *habilidades* para elegir mejor, para conservar una relación o fortalecer la unión con nuestra pareja” (p.27, el resaltado es mío).

Así, pues, el amor es un asunto de “entrenamiento” y de “habilidades”, y mientras más numerosas y variadas sean nuestras experiencias amorosas, mejor, pues así el conocimiento que se adquiere es mucho más rico y más efectivo. Y es más efectivo porque tras la acumulación de experiencias y conocimiento amorosos está la promesa de ya no equivocarnos. Así nos los dice Angulo (2013: 27): “Recuerda que si salimos de una relación equivocada ganando experiencia, este entrenamiento afectivo nos va a servir de mucho para la siguiente relación. Y casi siempre las relaciones siguientes son mejores, sino recuerda estas palabras que le dice una chica a su enamorado: ‘Mira amor, ¿ves ese hombre que está allí? En mi pasado yo pensé que eras tú’”. En este caso que propone Angulo, se refleja con nitidez la lógica de “usar y tirar” personas que caracteriza al amor líquido que denuncia Bauman (2011 [2003]): para esta mujer, su pareja actual es superior a la anterior; esta sí es digna de su amor, mientras que la otra ha pasado a ser solo “ese hombre que está allí”. Esta vez, ella ha elegido mejor gracias a la experiencia y el conocimiento que le dejó su relación pasada, de la cual, al parecer, se ha desvinculado totalmente. Sin embargo, siendo coherentes con la lógica del amor líquido, es muy posible que este nuevo amor sea solo la antesala de una próxima relación. De esta manera, el discurso de la autoayuda amorosa presenta la lógica del amor líquido como un método de aprendizaje amoroso, pero, al mismo tiempo, como un destino ineludible; es decir, hay en este discurso una naturalización de la fragilidad del vínculo, pues propone a esta práctica de “usar y tirar” relaciones como un proceso “natural” por el cual todos debemos atravesar para adquirir “destreza” en el amor.

El buscar y elegir pareja solo en función del bienestar personal es también lo que el filósofo Alain Badiou (2012) ha llamado la “amenaza securitaria”. Según él, la “amenaza securitaria” es una lógica según la cual la gente se declara amor libremente, pero sin dejar de considerar el sistema de ventajas recíprocas y la igualdad en la

relación, todo esto en nombre de dos grandes valores contemporáneos: la seguridad personal (el “cero riesgos”) y la comodidad. Así, pues, los sujetos piensan sus relaciones en términos de costo y beneficio, lo que muestra con claridad la penetración de la lógica del mercado en las relaciones amorosas. Como consecuencia de todo esto, dice Bauman (2011 [2003]), el hombre contemporáneo no está capacitado para ligarse con otro ser humano en un vínculo sentimental duradero pues las relaciones que establece son frágiles, débiles, momentáneas, “líquidas”; se extinguen en cuanto dejan de “rendir beneficios” a la pareja.

Esta idea de que existe algo así como un “entrenamiento afectivo” o un “coaching amoroso” está también presente en el discurso de Walter Riso, psicólogo italiano y terapeuta de pareja que goza también de mucha popularidad en el Perú. En una de sus más conocidas publicaciones, *Ama y no sufras* (2012), Riso se propone mostrarnos cómo “aprender a aprender del amor” y evitar el sufrimiento, tal como lo señala su prologuista, Cecilia Cardinal de Martín, quien se presenta como médica y educadora sexual:

[...] conociendo lo vasto que es el campo del amor, sé que el autor [Walter Riso] no ha pretendido jamás agotar el tema en su texto. En su contenido, jugoso como es en su totalidad, hay un aspecto que a mi manera de ver tiene una enorme importancia para el lector, y es el abordaje de ‘los tres amores con que amamos’: *eros*, *philia* y *ágape*⁴, porque no sólo *enseña* y nos *conduce* a una versión sana del afecto, sino que finalmente nos permite *aprender a “aprender el amor”* (p.17, el resaltado es mío).

Desde la perspectiva de estos discursos especializados —el de Angulo (2013) y el de Riso (2012)— hay, pues, un cuerpo teórico amoroso que es posible enseñar y aprender, y en él están las claves para un camino seguro hacia la felicidad amorosa (la “versión sana del afecto”). Claro que, para llegar a ella, es necesario transitar por un largo camino de encuentros y despedidas, de rupturas y nuevos comienzos. A partir de esta idea, la autoayuda legítima y naturaliza la fragilidad del vínculo que caracteriza al amor líquido y promueve el ingreso de las personas a la lógica utilitarista del mercado. La experiencia amorosa acumulada debe ser luego observada con ojo racional y a la distancia para

⁴ Según (Riso 2012:21), *eros* es el deseo, el amor que toma y satisface; *philia* es la amistad, el amor que comparte y se alegra; y *ágape* es la compasión, el amor que da y se compadece.

poder extraer de ella alguna enseñanza; y este análisis debe hacerse, claro está, a la luz de las orientaciones que ofrecen los “especialistas” en el amor. De este modo, el discurso especializado nos conmina a creer que el amor puede ser caracterizado, examinado, conocido en todos sus detalles, predicho, y que, eventualmente, a partir de este conocimiento, podría ser controlado. Al respecto, en el siguiente apartado, exploraremos de qué manera el discurso de la autoayuda amorosa ha articulado lo racional al fenómeno amoroso con la finalidad de controlarlo y dar lugar a la construcción de un sujeto-amante funcional al capital.

1.2. La racionalización del amor, o cómo dominar al amor rebelde

La pretensión de caracterizar el amor y darle estatus de *saber* tiene sus más profundas raíces en un impulso racionalizador de lo social y de lo humano, que es una herencia que nos han dejado la modernidad y la Ilustración. Entre los siglos XVI y XIX, se consolidó la idea de que la vida humana es un proceso guiado por leyes creadas por el hombre mismo y no por leyes naturales. Antes de ese periodo, lo humano era visto como un sistema organizado por leyes cosmológicas: la moral, la política y el conocimiento no eran más que una simple prolongación de las leyes de la naturaleza. Con la llegada de la modernidad, el hombre empezó a verse a sí mismo como productor de sus propias formas de organización política y social, y la naturaleza pasó de ser el ámbito al cual se recurría para extraer lecciones morales que guiaran la vida a ser un “objeto” que debía ser puesto al servicio del hombre. En este escenario, la razón se convirtió en la luz que liberaría a la humanidad de las tinieblas de la ignorancia, la superstición y el mito en las que había vivido cuando se encontraba bajo el dominio de la naturaleza (Castro-Gómez 2000).

Ahora bien, con el transcurrir del tiempo, la hegemonía de la razón no trajo consigo solamente la dominación de la naturaleza, sino que llevó también a la dominación del cuerpo humano como una de las condiciones básicas para el desarrollo capitalista. Esto es lo que Michel Foucault llamó *disciplinamiento del cuerpo* y que definió como un intento por parte del Estado y la Iglesia de transformar las fuerzas vitales de los hombres en fuerza de trabajo y principal fuente de riqueza (Foucault, citado por

Federici 2010 [2004]). Este disciplinamiento del cuerpo implicó primero una nueva concepción y una nueva política sobre él. Principalmente, se llevó a cabo una disociación cuerpo-razón en la que el cuerpo fue degradado a la categoría de *máquina-objeto*, mientras que la razón fue entendida como un ente superior que lo controlaba. En el siglo XVII, la persona fue representada como un “campo de batalla” en el que existían elementos opuestos transidos en una lucha por la dominación. Por un lado, estaban las “fuerzas de la Razón”: la parsimonia, la prudencia, el sentido de la responsabilidad, el autocontrol; por otro lado, estaban los “bajos instintos del Cuerpo”: la lascivia, el ocio, la disipación de las energías vitales (Federici 2010 [2004]). Era necesario, pues, luchar contra ese cuerpo rebelde e imponerle una disciplina estricta, de modo que fuera funcional a los intereses del capitalismo. A la larga, este trabajo ideológico que se hizo sobre el cuerpo dio paso a la construcción de un individuo normalizado, un sujeto racional, autocontrolado y autodisciplinado, que hacía posible las relaciones de trabajo de manera voluntaria y consentida (Federici 2010 [2004]).

Este culto a la razón y al autocontrol, nacido en la modernidad, no ha dejado de ser central para el sistema ahora en la posmodernidad, a pesar de tratarse de épocas marcadamente distintas, y a pesar también de las críticas contundentes que el pensamiento racional ha recibido. Principalmente a partir de las reflexiones de los pensadores de la Escuela de Frankfurt y de su Teoría crítica de la sociedad⁵, a inicios del siglo XX se empezó a considerar que la razón había tenido consecuencias perversas. Actualmente, en esta línea de pensamiento, las dos guerras mundiales y el

⁵ Esta crítica a la razón se inició formalmente con el ensayo *Teoría tradicional y teoría crítica* de Max Horkheimer (1987 [1937]), en el que se estableció una distinción entre una teoría tradicional de corte positivista y una teoría crítica que se oponía a ella al cuestionar el valor del método científico y la idea de que es posible producir conocimiento objetivo a partir de él. Uno de los postulados centrales de la teoría crítica es que el sujeto investigador no puede aproximarse a su objeto de estudio de manera aséptica y describir el mundo “tal como es”, porque ambos, sujeto y objeto, se encuentran preformados socialmente y son el resultado de procesos sociales muy complejos, son producto de la praxis social (Castro-Gómez 2000). En ese sentido, un enfoque racional y positivista, con una orientación predictiva, matemática y experimental, no es capaz de dar cuenta de la complejidad de la vida. *La teoría crítica busca, por el contrario, incluir el azar, el desorden, la incertidumbre y lo inquietante, así como el factor histórico y el tema del poder dentro del análisis y la interpretación de los fenómenos sociales* (Aranguren y Angarita 2011, las cursivas son mías).

Holocausto nazi son entendidos y citados frecuentemente como ejemplos de los nefastos efectos de la modernidad y del uso instrumental que esta ha hecho de la razón⁶. Sin embargo, como decíamos, el estatus privilegiado de la razón se ha mantenido vigente a pesar de estas críticas. En la posmodernidad, los grandes relatos universalizantes han caído, los valores tradicionales han perdido su poder de convocatoria (Sennett 1980, Jameson 1991[1984], Harvey 1998[1990]), pero la hegemonía de la razón se ha sostenido, ya no como un “ideal” –como la vía para la liberación del hombre–, sino como un instrumento funcional al capital.

Y, como veremos en lo que sigue, la racionalidad es un mandato que está presente no solo en la esfera del trabajo y la productividad, sino también en la esfera de lo íntimo. La racionalidad, el autocontrol y también el individualismo se han convertido en valores muy cotizados en el terreno del amor. Y el género de la autoayuda juega un papel muy importante en la posmodernidad para la construcción de un sujeto-amante que se conduce a partir de estos valores. En efecto, la autoayuda se presenta como un gran conjunto de manuales, pautas e instrucciones que pretenden guiar *racionalmente* el proceso del enamoramiento y la formación de la pareja con el objetivo de reducir al mínimo los riesgos –el azar, la incertidumbre, el sufrimiento– que este proceso pueda traer consigo.

Para entender cómo funciona lo racional en el discurso autoayuda amorosa, empecemos por darle una mirada al siguiente fragmento de *Ama y no sufras* de Walter Riso (2012):

Se me dirá que el amor no es para “entenderlo” sino para sentirlo y disfrutarlo y que el romanticismo no soporta ningún tipo de lógica: nada más erróneo. La actitud sentimentalista, además de ingenua, es peligrosa, ya que una de las principales causas del “mal de amores” nace precisamente de las creencias irracionales y poco realistas

⁶ Por ejemplo, en su libro *Modernidad y Holocausto* (2010), el sociólogo Zygmunt Bauman señala que el Holocausto “no fue un acontecimiento singular, ni una manifestación terrible pero puntual de un ‘barbarismo’ persistente, fue un fenómeno estrechamente relacionado con las características propias de la modernidad. El Holocausto se gestó y se puso en práctica en nuestra sociedad moderna y racional, en una fase avanzada de nuestra civilización y en un momento culminante de nuestra cultura, es, por tanto, un problema de esa sociedad, de esa civilización y de esa cultura” (p.8).

que hemos elaborado sobre el afecto a lo largo de nuestra vida. Las concepciones erróneas del amor son una de las principales fuentes de sufrimiento afectivo (p.20).

Una lectura detenida de este fragmento nos permite identificar que el discurso de Riso construye una dicotomía que opone lo “lógico” (o racional) a lo “sentimental”. En esta dicotomía, la mirada lógico-racional sobre el amor es presentada como mejor y preferible frente a la otra que privilegia más bien los sentimientos y las sensaciones. Así, por ejemplo, en la perspectiva de Riso, la “actitud sentimentalista” está asociada a lo “erróneo” y a lo “ingenuo”. Una persona que se deja llevar por sus emociones en el amor está, pues, equivocada o ha sido engañada. En contraste, quien maneja racionalmente sus sentimientos está en una posición lúcida, inteligente o “realista”, del lado “correcto” de la situación. Asimismo, lo sentimental se asocia también a lo “peligroso”, al “sufrimiento afectivo” y al “mal de amores”. Así, pues, tenemos que quien no incorpora la razón en sus relaciones amorosas no solo es un ingenuo o un tonto, sino también alguien que pone en peligro su bienestar personal. Este fragmento revela de manera contundente la mirada racional del amor que propone el discurso de autoayuda amorosa y el marcado rechazo hacia otras formas de entenderlo y vivirlo. El amor no es, pues, algo para “sentir” y “disfrutar”, sino algo para “entender”, pensar y comprender.

Esta voluntad de descifrar el amor, de conocer con detalle la “lógica” de su funcionamiento, forma parte del proceso de disciplinamiento del cuerpo identificado por Foucault y que habíamos discutido líneas arriba, esto es, el intento del sistema por transformar la energía vital de los hombres en fuerza de trabajo y riqueza (Foucault, citado por Federici 2010 [2004]). Según Foucault (1998 [1976]), el afán de conocimiento y de exploración científica del que ha sido objeto la sexualidad humana en los últimos tres siglos no ha tenido otra finalidad que convertir al sexo en un objeto uniforme y predecible, fácil de controlar. El saber sobre el sexo (lo que Foucault llamó la *scientia sexualis* occidental), que se presentó bajo la forma de una verdad sobre el sexo, no fue otra cosa que un mecanismo de control que permitió domeñar su naturaleza rebelde y reorientar esa energía sexual hacia las necesidades del sistema. Del mismo modo, el afán contemporáneo de capturar al amor bajo los parámetros de la razón responde también al deseo de controlarlo. Este control sobre el amor persigue un claro objetivo:

se espera que el sujeto pueda blindarse contra el sufrimiento amoroso y, con ello, mantenerse siempre ecuánime para el trabajo y la vida social.

En efecto, como señalamos al inicio de este capítulo, este blindaje emocional no es una necesidad solo de los sujetos, sino principalmente del sistema económico que requiere de personas siempre aptas para participar activamente del mundo laboral; un individuo con el corazón roto difícilmente puede mantener sus mismos niveles de desempeño, productividad y consumo. Y la autoayuda amorosa tiene la tarea de asegurar que esta angustia del sistema –descuidar el trabajo y dejar de lado el goce en sus diversas formas– no se materialice: “No debes desaparecer para el mundo y sus placeres, si *eros* llega. ¿Quién dijo que debes dejar a tus amigos o amigas anteriores o descuidar tu trabajo por culpa de un nuevo romance?” (Riso 2012:46). Esto es justamente lo que está detrás del título del libro de Walter Riso (2012) que venimos analizando aquí: *Ama y no sufras*. Se trata de aprender a controlar el amor para poder disfrutar de sus placeres esquivando al mismo tiempo las penas o malestares que este puede traer consigo. De este modo, el sujeto queda habilitado para cumplir con su trabajo, pero también con el mandato de goce que impone la época.

Frente a esta construcción del amor como una amenaza que debe ser controlada, la autoayuda amorosa propone un método o guion a seguir que supone un manejo “inteligente” y “equilibrado” del amor, el cual intenta mantener a raya el sufrimiento amoroso a través de un manejo racional de los sentimientos, al mismo tiempo que conmina a los sujetos a obtener un máximo de “beneficios” de su relación. Y, como veremos en lo que sigue, este método o guion del amor “perfecto” se sostiene en la fantasía del amor romántico, un modelo idealizado del amor que le quita toda su fuerza subversiva y lo pone al servicio de los intereses del sistema.

1.2.1. La fantasía del amor romántico y la receta del amor “perfecto”

En los apartados anteriores, hemos visto cómo el amor de la autoayuda propone al amor líquido como un método de aprendizaje amoroso, como un camino para acceder a ese “saber” sobre el amor que nos haría capaces de controlarlo de manera eficiente. Sin

embargo, algo que trae a la luz esta investigación es que la lógica del amor líquido no agota el fenómeno del amor de la autoayuda, sino que este se articula de manera compleja con lo que el psicoanálisis lacaniano ha llamado la *fantasía de la relación sexual*.

Para entender esto, es fundamental empezar por notar que la autoayuda no lleva la lógica del amor líquido (“usar y tirar” personas y relaciones) hasta sus últimas consecuencias; si fuera así, tendría que dictar rupturas amorosas incesantes; por el contrario, la autoayuda promueve un cierto tipo de fidelidad y compromiso a largo plazo. Y es que, en su lógica, no se trata de pasar por múltiples experiencias amorosas y relaciones de manera indefinida y sin ningún tipo de horizonte; se trata más bien de que esas experiencias y esas relaciones son el medio a través del cual logramos acumular el conocimiento amoroso que necesitamos para, tarde o temprano, estar listos para elegir a la “pareja correcta”. Recordemos las palabras del “experto” en relaciones de pareja Tomás Angulo: “En las rutas del amor, tenemos y debemos pasar por varias clases de relaciones y experiencias, *porque esas mismas experiencias permiten conocer cómo amamos y cómo nos entrenamos en amar a la otra persona. [...]. Así desarrollamos las habilidades para elegir mejor, para conservar una relación o fortalecer la unión con nuestra pareja*” (2013: 27, el resaltado es mío).

Como puede verse, la autoayuda le pone límites a la liquidez en el amor: al final, después de haber experimentado con muchas personas, es necesario “elegir” una, “conservar una relación” y “fortalecer la unión con nuestra pareja”. Entonces, se trata efectivamente de “usar y tirar”, pero solo como parte de un entrenamiento amoroso que en algún momento tiene que llegar a su fin. Por esta razón es que los amores líquidos son bien tolerados por la sociedad en los jóvenes —aunque ciertamente, en nuestra cultura, esta tolerancia es mucho mayor para los hombres que para las mujeres—, pero son mal vistos en la gente “adulta”, la que ya tiene que “sentar cabeza” y cumplir con el mandato social de tener una pareja estable y fundar una familia. Aquellos que no

cumplen con este imperativo son castigados con los apelativos de “solterón” y “solterona”⁷.

Como sabemos a partir de los aportes teóricos del marxismo y del posmarxismo, la familia tradicional, a pesar de estar hoy tan maltrecha y cuestionada, sigue siendo uno de los pilares del capitalismo contemporáneo. Hace ya más de un siglo, en su *Origen de la familia y de la propiedad privada*, Friedrich Engels (1935 [1884]) señaló que más que una unidad afectiva, la familia monogámica es principalmente una unidad económica que tiene por función principal la reproducción de la fuerza de trabajo a través de la crianza de los niños y del cuidado de las personas, labor que recae principalmente en las mujeres, que deben cumplir los roles sociales de esposas y madres. Para el sistema, la familia es el lugar en el que los sujetos satisfacen sus necesidades afectivas y materiales. Por ello, la noción de amor que difunde la autoayuda no puede ser solo líquida, sino que, en su otra cara, necesita sostener esta institución tradicional que le es vital al sistema; por esta razón, está también revestida de una fuerte dosis de idealización que es capaz de sostener las ideas de la “pareja ideal”, el matrimonio y la familia.

Esta dosis de idealización viene dada por la *fantasía de la relación sexual*. De acuerdo con el psicoanálisis lacaniano, las relaciones amorosas son siempre imperfectas debido a que “no hay relación sexual”, es decir, debido a que no existe un guion o método establecido que nos indique cómo debemos involucrarnos sexual y afectivamente con un otro; el encuentro sexual y amoroso siempre tiene un carácter traumático para los sujetos. La fantasía de la relación sexual es el recurso del cual echamos mano para lidiar con este trauma y lograr que nuestra sexualidad y nuestras relaciones amorosas funcionen normalmente. La fantasía ofrece una especie de fórmula o guion sexual para vivir nuestra relación con el otro y solo funciona en tanto el otro,

⁷ Los términos “solterón” y “solterona” aparecen definidos en el *Diccionario de la lengua española* como “persona entrada en años y que no se ha casado” (RAE 2014). Aunque el *Diccionario* no lo señale de manera explícita, estos términos tienen una carga peyorativa muy marcada porque hacen alusión a una falta de autorrealización que podría ser motivo de pena o burla. Este es el sentido con que son utilizados en el Perú; no tener pareja estable a una edad madura es visto como un fracaso. El estigma recae con más fuerza sobre las mujeres solteras debido al rol reproductor y familiar que nuestra sociedad les ha asignado.

nuestro compañero, se adapte a este guion y entre en nuestra fantasía (Žižek 2010)⁸. En este sentido, en tanto conjunto de pautas e instrucciones para lograr la felicidad en el amor, la autoayuda amorosa no hace más que verbalizar esta fantasía, ponerla en el discurso. De este modo, el discurso de la autoayuda logra ocultar, aunque no anular, la imposibilidad del encuentro amoroso pleno, y sostiene y refuerza nuestro deseo – consciente o inconsciente– de encontrar a la pareja “perfecta”.

Ahora bien, la manera en la que el discurso de la autoayuda le da una forma concreta a la fantasía de la relación sexual es el discurso del *amor romántico*. El amor romántico es un modelo de amor idealizado en el que este es considerado un sentimiento diferente y superior al puro deseo sexual; generalmente implica una mezcla de sentimientos y atracción física, aunque se le otorga mucha más importancia a las emociones que al deseo sexual. Este modelo de amor trae consigo la creencia de que es posible encontrar un ser absolutamente complementario –la famosa “media naranja”– y que la relación con esta persona es una especie de fusión o simbiosis en la que se produce un olvido de la propia vida; los amantes se necesitan para vivir y se convierten en una unidad indisoluble. Se trata, pues, de un afecto que se presume para toda la vida, exclusivo, incondicional y sacrificado (Person 2008 [2007]). Y, como puede verse, se trata también de un modelo de amor que fundamenta el matrimonio monogámico y las relaciones de pareja estables. En este sentido, es un discurso sobre el amor que es funcional a los intereses del sistema capitalista en tanto promueve instituciones tradicionales que le son fundamentales (Illouz 2009).

Aquí es necesario hacer una aclaración. En un nivel consciente y explícito, la autoayuda parece estar diciendo que “no hay relación sexual”, tal como puede desprenderse del siguiente fragmento del discurso de Riso (2012): “Como te habrás dado cuenta, es imposible que exista una relación perfecta: inevitablemente la convivencia tendrá momentos buenos y malos. [...] Así que no te asustes si has

⁸ En la fantasía es necesario algún nivel de idealización o sublimación del otro que lo “sexualice” ante nuestros ojos y nos haga sentirnos atraídos hacia él. En este sentido, la fantasía es una especie de imagen mental o representación que proyectamos sobre la otra persona que la dota de cualidades idealizadas a partir de algún tipo de coincidencia o característica similar entre esta y la imagen mental o representación (Žižek 2010).

encontrado diferencias con la persona que amas, no hay compatibilidad total” (p.169). Riso parece estar reconociendo lo *real*/de la pareja, en el sentido que lo entiende Lacan. Para Lacan, lo *real* es “lo que queda de la realidad cuando esta pierde su apoyo en la fantasía” (Lacan, citado por Žižek 2010). Cuando nuestra pareja se encuentra dentro de nuestro marco fantasmático, esta ocupa la posición de objeto de deseo, se hace “digna de mi deseo”; sin embargo, esta pantalla fantasmática puede caer, puede llevarse a cabo una operación de “desublimación” a partir de la cual mi objeto de deseo puede convertirse en algo “repulsivo”. Esto ocurre porque hemos entrado en contacto con lo *real*/que hay en el otro, es decir, con todo aquello que es él y que no entra en mi fantasía. Esta “desublimación” no debe entenderse como el resultado de una patología psíquica, como tampoco lo es la fantasía⁹, sino que responde a la naturaleza constitutiva del deseo que oscila siempre entre la atracción y la repulsión: se desea lo distante (la imagen sublime de lo amado) y se repudia lo cercano (la presencia real de lo amado). La fantasía es, pues, lo que nos permite mantener un cierto equilibrio entre estos dos polos, lo que evita que entremos en contacto directo con lo *real*/del otro y podamos sostener nuestro deseo (Žižek 2010).

Entonces, cuando Riso habla de que hay “buenos” y “malos” momentos en la convivencia, de la existencia de “diferencias” y del hecho de que “no hay compatibilidad total” parece estar haciendo alusión a la existencia de lo *real*/y a este precario equilibrio del deseo que debe afrontar día a día la pareja. Sin embargo, como veremos a continuación, el discurso de la autoayuda constituye, en su totalidad, un esfuerzo por darnos la fórmula del amor “perfecto”, con lo que claramente nos está diciendo que *sí hay relación sexual*, es decir, que hay un método que, aplicado correctamente, es una garantía de éxito en la relación amorosa. Solo bajo el supuesto de la existencia de un

⁹ La fantasía no es aquello que se opone a la “realidad”, es decir, aquello que impide percibirla de modo “correcto” o que es un producto puramente ilusorio de la imaginación. Es, más bien, aquello que sostiene la “realidad”, que soporta nuestro “sentido de la realidad”, que le da una coherencia de modo que podemos evitar enfrentarnos al “horror de lo Real” (Žižek 2010:23). En ese sentido, se puede decir que si hay algo a lo que se opone la fantasía no es la realidad, sino lo Real, en tanto la fantasía está ahí para ocultarlo o reprimirlo.

método o saber amoroso tiene sentido el conjunto de instrucciones, guías, pautas, etc., que es el discurso de la autoayuda amorosa.

Ahora bien, el método para el éxito amoroso que propone Riso (2012) es una receta a base de tres ingredientes que deben mezclarse de manera equilibrada, lo cual nos remite con claridad a la idea de un control racional del amor. El amor no es, pues, locura o espontaneidad; el amor *deber ser* equilibrio, armonía, “ponderación”: “Un amor completo, sano y gratificante, que nos acerque más a la tranquilidad que al sufrimiento, requiere de la unión ponderada de los tres factores mencionados: deseo (*eros*), amistad (*philia*) y ternura (*ágape*)” (Riso: 2012: 21). Estos tres elementos deben estar presentes en su justa medida, de manera “ponderada”, como en una receta, porque de otro modo, “el sufrimiento aflora”: “No hay un amor de pareja, hay al menos tres amores reunidos alrededor de dos personas, y *la alteración de ellos hará que el equilibrio vital del afecto se pierda y el sufrimiento aflore*” (Riso 2012: 24, el resaltado es mío). Según Riso (2012: 24), cualquier alteración en estos tres componentes hará que la relación resulte disfuncional: si no hay *eros* en cantidades suficientes, nos vamos a sentir poco deseados o que no deseamos a nuestra pareja; si hace falta *philia*, sentiremos aburrimiento y la alegría desaparecerá de la relación; finalmente, si *ágape* está ausente o disminuye, la falta de respeto y el egoísmo empezarán a hacerse presentes.

1.2.1.1. El *eros* sometido

Sin embargo, a pesar de esta primera mirada al amor como un fenómeno tridimensional y complementario (*eros*, *philia* y *ágape*), a la larga, Riso termina apostando por el sometimiento del *eros* (deseo) frente a la *philia* (amistad). La práctica de un *buen amor* –“completo”, “sano” y “gratificante”, en palabras de Riso–, pasa por controlar principalmente a *eros*, porque *eros* es “el amor que duele”: “*Eros* [...] es el amor que duele, el que se relaciona con la locura y con la incapacidad de controlarse. [...]. *Eros* no alcanza por sí mismo a configurar un amor completo, porque siempre vive en la carencia, siempre le falta algo” (Riso 2012:22). *Eros* (el deseo), que aparece asociado a la “locura”, al descontrol y al sufrimiento, y el que no puede llevarnos por sí solo a un “amor completo”, puede ser controlado a partir de la *philia* (amistad), porque esta

representa un amor más reposado, más ordenado y más “racional”. *Eros* es el “amor loco”, y aparece asociado al “acelere” y a lo incontrolable, mientras que *philia* es el “amor pensado”, asociado a la “paz” y al control (Riso 2012:128). En realidad, *philia* es verdaderamente el tipo de amor que Riso propone como “bueno”, tal como puede verse de manera clara en el siguiente fragmento:

Si alguien me dijera: “Te amaré toda la vida”, antes de ponerme contento, preguntaría: “¿De qué amor me hablas?”, y luego agregaría: “Si te refieres al “amor como estado”, es decir, al amor pasional de *eros*, pensaría que estás comprometiéndote con algo que no vas a poder cumplir, que me estás tomando el pelo o simplemente que tienes una idea distorsionada o sobrevalorada del amor: demasiado optimismo para mi gusto. Pero, si a lo que aludes es al “amor en el acto”, es decir, al amor trabajado, construido y ejecutado en el día a día (*philia*), podría llegar a creerte, porque *el cumplimiento de la promesa dependería de ti, de tu voluntad y no de tu sentimiento*” (2012: 135-136, el resaltado es mío).

Se trata entonces de que en un escenario amoroso “ideal” la *philia* tiene un lugar privilegiado frente al *eros*: el amor-*philia* es el amor *deseable y verdadero*, el único que puede soportar el peso del compromiso de la duración (“Te amaré toda la vida”), mientras que el amor-*eros* representa más bien la promesa incumplida (“no vas a poder cumplir”), la “tomadura de pelo” o la visión “distorsionada” o “demasiado optimista” del amor. Se podría suponer entonces que este rechazo al *eros* y su reemplazo por la *philia* constituye un esfuerzo por revalorizar el compromiso y la fidelidad, más allá del deseo y del placer efímeros, lo que podría acercar al sujeto a una experiencia amorosa más madura, más “verdadera”. Sin embargo, la fidelidad amorosa de la autoayuda está lejos de ser lo que Badiou o Lacan llaman amor *verdadero*; por el contrario, está más cerca del amor líquido en tanto comparte con él los valores del mercado. En efecto, como veremos a continuación, el rechazo al *eros* y su reemplazo por la *philia* apunta a convertir las relaciones de pareja estables en un dominio más de la esfera de los negocios.

1.2.1.1.1. Amor-contrato

En el fragmento anterior del discurso de Riso (2012: 135-136), el amor-*philia* aparece asociado al “trabajo”: *philia* es el “amor trabajado”, el que debe ser “construido y

ejecutado día a día” por los miembros de la pareja. Pero la construcción de este amor se despliega sobre la base de intereses compartidos; más que una relación amorosa o sentimental, se trata de una relación laboral entre “socios” que sacan adelante un proyecto común que debe rendirles beneficios mutuos. Por esta razón, el amor-trabajo de Riso no tiene nada que ver con el “sentimiento”, sino con la razón: es una cuestión de “voluntad”, perseverancia y disciplina, de valores y no de sentimientos, como en la esfera del trabajo y de los negocios. El siguiente fragmento del discurso de Riso (2012) muestra con claridad esta incorporación de la lógica de los negocios en el terreno de las relaciones de pareja:

Cuando percibimos que el balance costo/beneficio de nuestra relación no es equitativo, entramos en crisis: nos sentimos explotados o nos sentimos culpables. Consideramos que una relación es justa cuando lo que obtiene cada miembro de la relación es proporcional a lo que cada uno ha invertido en ella. Si dos personas reciben beneficios iguales pero no han contribuido de manera similar, alguien puede sentir que la retribución ha sido injusta (p.158).

Sintomáticamente, Riso (2012) utiliza un lenguaje financiero a partir del cual es evidente que, para él, el amor es esencialmente un contrato en el que los miembros de la pareja son “socios” y cada uno “ha invertido” algo en la relación, por lo que ambos deben hacer una constante contabilidad de su amor, un “balance costo/beneficio”, cuidando siempre de que “lo que obtiene cada miembro de la relación [sea] proporcional a lo que cada uno ha invertido en ella”.

En este sentido, la *philia* de la que habla Riso, que sería el ingrediente central de su receta de amor, es un tipo de amistad de negocios en la que se siente afecto por el otro en razón de lo útil que nos es. Esto es lo que Aristóteles llamó la *philia* de las “ventajas mutuas” o el “amor a lo que es útil”, un tipo de amor-amistad que él calificó de “menor calidad” en comparación con aquel del que eran capaces los hombres “moralmente superiores” (Moseley 2016). Así, pues, la fidelidad y el compromiso del amor de Riso son sumamente frágiles porque están en el registro del contrato y tienden a extinguirse en cuanto se ha incumplido alguno de sus términos. Es decir, en cualquier momento, los amantes pueden llegar a sentir “que la retribución ha sido injusta”. Y, como veremos con detalle más adelante cuando expliquemos en qué consiste la propuesta filosófica de Badiou sobre el amor, el amor-*philia* de Riso no está realmente preparado

para durar en el tiempo, pues no puede lidiar con lo *real* en la relación (el vacío, el sufrimiento, la insatisfacción), que siempre emerge y frente a lo cual no hay garantías.

1.2.1.1.2. Individualismo

Numerosos pensadores contemporáneos (Sennett 1980, Jameson 1991 [1984], Harvey 1998 [1990]) coinciden en señalar que una de las consecuencias más importantes de la caída de los grandes relatos en la posmodernidad es que la sociedad ya no tiene modelos de subjetividad definidos; los apoyos sociales que existen son poco sólidos y los tradicionales han sido menoscabados o han perdido fuerza de convocatoria. Esta situación representa un momento histórico de mayor libertad, pero, al mismo tiempo, demanda de los individuos una gran autonomía y dominio de sí mismos. Cada uno debe decidir a cada momento qué pensar y cómo actuar únicamente a partir del uso de su razón, como si fuéramos enteramente dueños de nuestro destino, lo que desconoce el hecho de que, en tanto sujetos, estamos también “sujetados”, es decir, formamos parte de estructuras (políticas, socioeconómicas, religiosas, de género, etc.) que nos determinan y hay fuerzas externas que limitan nuestra agencia (Foucault 1989).

Ante la ausencia de ideales colectivos, al sujeto posmoderno no le queda más que enfocarse en el desarrollo y el cuidado del “yo”. En este contexto, el sujeto que entra en una relación amorosa debe entenderse a sí mismo como un sujeto ya completo, ya constituido desde antes del inicio de esta, y, por lo tanto, la relación no tiene –o no debería tener– efectos transformadores sobre él, sobre todo en aquello relacionado a su “ser” o a su espacio personal. Es decir, aunque esté unido a otro por un vínculo amoroso, debe ser al mismo tiempo libre y autónomo. Esta es una de las reglas de convivencia en pareja que plantea Riso con más énfasis: “Desde el mismo comienzo de la nueva relación debes dejar sentado para ti y para la otra persona que tu vida no se verá alterada en lo fundamental, en lo que eres, en tus gustos, en tus pasatiempos, en tu ideología. [...] Tu pareja no es el segundo Mesías, por lo que no tienes que desbaratar lo que has construido por años [...]” (Riso 2012: 47). Hay, pues, un rechazo a involucrarse de manera profunda con el otro; debe quedar siempre un espacio propio

no negociable: “Dile a tu nueva pareja: ‘Bienvenida a mi vida, esto es lo que tengo, esto es lo que soy, esto es lo que voy a defender y esto es lo que estoy dispuesto a negociar’” (Riso 2012: 47-48). Hay un “yo” que defender de ese otro que amenaza con absorbernos: “Amar sin dejarse absorber totalmente por el otro, no perder tu manera de ser en los brazos de nadie” (p.48). De este modo, la pareja sentimental no solo ha decaído al estatus de “socio comercial” bajo la lógica del amor-contrato, sino que, bajo la lógica del individualismo, se ha convertido también en un “enemigo” del cual hay que protegerse porque tiene poder afectivo sobre nosotros y amenaza con robarnos la libertad y el bienestar personal.

Como hemos podido ver hasta el momento, la mirada de la autoayuda sobre el amor está construida a partir de las coordenadas del capitalismo y tiene el objetivo de producir un tipo específico de subjetividad funcional al sistema. En efecto, el tipo de sujeto que puede llevar adelante su vida afectiva en los términos que dicta la autoayuda no podría ser otro que un sujeto sin fisuras, que es capaz de anteponer sin problemas los valores a los sentimientos y que puede tomar en sus manos el control de su vida¹⁰. En este sentido, el amor de la autoayuda que consumen los peruanos es una versión del amor que ha sido construida para “blindar” al individuo contra los malestares que puedan traer consigo las relaciones amorosas y asegurar así el mantenimiento de instituciones vitales para el sistema como el matrimonio y la familia.

Pero este blindaje afectivo también funciona cuando las relaciones terminan, porque le permite al sujeto razonar de la siguiente manera: ‘Si mi relación termina, realmente no he perdido nada fundamental, porque yo soy autónomo, me basto a mí mismo para ser feliz’. Con esta lógica, se busca producir sujetos “inmunes” a las veleidades del amor y, por tanto, siempre ecuanímenes para el trabajo y la vida social,

¹⁰ En un estudio sobre el papel de los libros de autoayuda en la construcción de una subjetividad contemporánea en el Perú, Ponce (2007) caracteriza con detalle al sujeto ideal de la autoayuda, un sujeto racional, eficiente y autocontrolado: “[En el discurso de la autoayuda] el individuo [es] un ser completamente racional. Esta concepción del individuo implica suponerlo como un sistema cerrado que funciona a la perfección, sin fallas ni vacilaciones. Los sentimientos pueden ser subordinados a los valores y el individuo puede lograr el control absoluto de su vida” (p.38).

tanto si están dentro de una relación como si están atravesando por una ruptura. Ahora bien, ¿qué tanto puede sostenerse esta lógica amorosa de la autoayuda y qué consecuencias entraña para los sujetos?

1.3. El verdadero peligro: la imposibilidad de acceder al *verdadero* amor

De la mano de la autoayuda amorosa, el sistema se ha encargado de construir una imagen del amor como un peligro y un obstáculo que se interpone entre el sujeto y su felicidad; de ahí la necesidad de aplicar sobre él los mecanismos de control racional que hemos observado hasta el momento. Sin embargo, como veremos en este apartado, el verdadero gran peligro para los sujetos es el mismo amor de la autoayuda, pues les impide el acceso al amor *verdadero*. Para poder comprender esto, es necesario señalar que existe una manera alternativa de entender el amor que se distancia críticamente de la liquidez amorosa, la racionalidad y el romanticismo tradicional que caracterizan al amor de la autoayuda. Se trata de la propuesta que desarrolla el filósofo francés Alain Badiou en *Condiciones* (2002 [1992]) y *Elogio del amor* (2012), la cual se apoya de manera importante en el psicoanálisis de Jacques Lacan.

Para Badiou, el amor es una verdad *universal, genérica*, a pesar de la diferencia sexual, esto es, a pesar del desencuentro estructural que existe entre los sexos. En el psicoanálisis lacaniano, la diferencia sexual se manifiesta en el hecho de que las relaciones sexuales y amorosas están transidas por conflictos, contradicciones e incertidumbres, y estos no son de naturaleza excepcional o producto de un “mal manejo” del vínculo, sino que son parte constitutiva de toda relación. Esto se debe a la existencia de una diferencia sexual primaria. El único significante sexual que hay en el inconsciente es el falo y no existe un significante “hembra” que le haga contraparte; lo femenino no está simbolizado y esto significa que la oposición masculino-femenino no está representada en la psique, es decir, no hay un significante para la diferencia sexual (Lacan, citado por Evans 2007 [1998]:72). Por esta razón, nuestra identidad sexual siempre es precaria (“¿qué es ser hombre y qué es ser mujer?” o, incluso, “¿soy yo un hombre o una mujer?”) y el drama de ser hombre o ser mujer y cómo serlo es algo que solo alcanza su resolución en el registro simbólico, es decir, con la socialización y la

cultura: “La cuestión del sexo es la oscuridad primera, cuya diferencia no es pensable más que al precio de una determinación laboriosa de la identidad que forja” (Badiou 2002 [1992]: 241). La anatomía del sujeto desempeña un papel en la cuestión de cuál posición sexual se ha de adoptar, pero no es determinante, pues el género y la sexualidad humana son construcciones sociales, es decir, que las adquirimos a partir de nuestra identificación con modelos de imitación y la puesta en práctica de costumbres y rutinas culturales sobre cómo ser hombre o ser mujer. En este sentido, ser “hombre” o ser “mujer” no nos viene dado por el simple hecho de tener un pene o una vagina (Butler 2007 [1990]).

Al no haber un significante de la diferencia sexual, la función reproductiva tampoco está representada en el inconsciente (Lacan, citado por Evans 2007 [1998]: 72), es decir, no hay un instinto o saber natural que conduzca a los sujetos a la cópula –como sí lo tienen, por ejemplo, los animales–, lo cual significa que siempre estaremos extraviados cuando intentemos aproximarnos sexualmente al otro. La sexualidad humana es esencialmente masturbatoria, no copulatoria, por lo que “cualquier contacto con otro real, de carne y hueso, cualquier placer que se obtenga de tocar a *otro* ser humano, no es algo evidente, sino algo inherentemente traumático” (Žižek 2010: 21). Como ya hemos señalado antes, es a esto a lo que se refiere Lacan (1975 [1972]) cuando dice que “no hay relación sexual”. Al respecto, Badiou (2012:8) sostiene, siguiendo a Lacan, que “en la sexualidad, en realidad, cada uno está, en gran parte, a lo suyo, por decirlo así. [...] por supuesto, está la mediación del cuerpo del otro, pero a fin de cuentas, el goce será siempre el goce de uno. Lo sexual no une, separa”. Es decir, no es posible acceder al goce del otro; en el sexo y en la relación de pareja en general nuestro vínculo es esencialmente con el fantasma, con la idealización de la pareja, no con la pareja en sí misma. No solo esto, sino que las posiciones masculina y femenina experimentan el goce de maneras distintas: mientras que lo masculino está simbolizado por el falo, lo femenino no está del todo inscrito en el orden simbólico, por lo que su goce va más allá de lo sexual; en la sexualidad, la mujer goza con todo el cuerpo; por ello su necesidad de prácticas sexuales que vayan más allá de la penetración. En contraste, el goce masculino está “genitalizado”, se trata de un goce fálico-sexual que es producto de una inscripción plena en el orden simbólico (Lacan 1975 [1972]). Este desencuentro

en lo sexual marca el vínculo hombre-mujer en su totalidad, de modo que las relaciones amorosas no pueden ser nunca “plenas”, “completas” o “perfectas”. Las posiciones “hombre” y “mujer” están en una eterna disyunción, es decir, no hay entre ellas puntos de coincidencia o intersección en cuanto a la experiencia en general: “*Nada* de la experiencia es lo mismo para la posición hombre que para la posición mujer” (Badiou 2002 [1992]: 245).

Sin embargo, a pesar de que las posiciones masculina y femenina experimentan el mundo de maneras radicalmente distintas y no puedan acceder la una al goce de la otra, el amor badiouiano se presenta como una *verdad transposicional*, es decir, es una y es la misma para las dos posiciones sexuales. Evidentemente, esto encierra una paradoja, que se encarga de hacer explícita el mismo Badiou: “¿Cómo es posible que una verdad sea transposicional, o tal cual para todos, si existen al menos dos posiciones, hombre y mujer, que están radicalmente en disyunción respecto de la experiencia en general?” (2002 [1992]: 247). Al respecto, Badiou sostiene que el amor hace verdad de esta paradoja, no la resuelve, sino que la trata, se articula a ella. La verdad del amor no es sexuada, por lo que hay una disyunción radical pero una sola verdad al mismo tiempo.

Pero, ¿cuál es esa verdad que trae consigo el amor? Según Badiou, el amor permite a los amantes ver el mundo desde una perspectiva nueva que supera los límites de la individualidad y de la identidad, en tanto es capaz de articularse con y funcionar desde la diferencia; se trata de empezar a vivir el mundo desde lo Dos y no desde lo Uno. El amor es el encuentro de dos personas, cada una diferente, cada una con su propia subjetividad, que empiezan a construir una vida a partir de la premisa de que se puede vivir por algo más que uno mismo: “El amor es una proposición existencial: construir un mundo desde un punto de vista descentrado respecto a mi simple pulsión por sobrevivir, o sea, respecto a mi interés” (Badiou 2012: 10). En la medida en que nos permite acceder a este otro tipo de conocimiento, el amor es una *experiencia de verdad*. En este sentido, siempre que el amor acontece rompe con un saber, con un orden de cosas establecido, concretamente, rompe con la mirada del mundo desde lo Uno y abre el camino para verlo desde lo Dos.

Así, pues, en tanto verdad, el amor badiouiano reconoce y se articula con la diferencia sexual, no intenta esconder este desencuentro primario, sino que lo trabaja, lo trata, afronta el vacío y el sufrimiento que puede traer consigo la relación: “Un amor verdadero es aquel que *triumfa duraderamente, a veces duramente*, sobre los obstáculos que el espacio, el mundo y el tiempo le proponen” (Badiou 2012: 12, el resaltado es mío). Del mismo modo, para Lacan, el verdadero amor lidia con lo *real*, aquello que nuestra pareja es y que no entra en nuestra fantasía: “el verdadero amor [...] apunta al núcleo real del objeto [amado] debajo de las capas fantasmáticas” (Lacan, citado por Žižek 1994:164). En ambos casos, tanto para Badiou como para Lacan, se trata de amar al otro de manera *intergral*, incorporando su *real*.

En cambio, el amor de la autoayuda propone más bien el enmascaramiento de lo *real* constitutivo de la relación. Como hemos visto a lo largo de este capítulo, la autoayuda amorosa ofrece una serie de consejos, recetas e instrucciones simples de seguir que buscan lograr que el sujeto ame sin sufrir, esto, sin afrontar lo *real* de la relación. Pero para llegar a formular estas instrucciones, la autoayuda debe borrar la riqueza de las vivencias amorosas de cada individuo particular y enfatizar solo aquello que es común a todos. Esta aproximación estadística y masificadora de la autoayuda vende la promesa de que sus recetas funcionan para todos: aunque distintas, las experiencias de vida de las personas son tipificables (Papalini 2006). Este abordaje descontextualizado, desvinculado, frío y racional de los problemas amorosos, que apunta a las soluciones rápidas, no hace más que enmascarar el sufrimiento afectivo y no puede conducir a una verdadera superación de este. En efecto, la autoayuda amorosa no invita a la reflexión sino a una puesta en práctica irreflexiva e inmediata. La reflexión por parte del sujeto no es necesaria, porque los “especialistas” ya se encargaron de pensar por él y le están entregando un saber completo, un producto ya terminado, listo para el consumo. Así las cosas, el sujeto no llega a enterarse realmente de las causas de su propio sufrimiento ni a superarlo, sino que se vuelve una especie de espejo de los arquetipos amorosos en los cuales se apoya la autoayuda para construir su “saber”.

Ahora bien, ¿de qué manera el amor *verdadero* enfrenta el sufrimiento amoroso? En principio, hay que señalar que no se trata de ningún método que asegure la

desaparición del sufrimiento. Por el contrario, como ya hemos señalado, para Badiou y para Lacan, el sufrimiento es parte constitutiva de la relación de pareja y hay que acostumbrarse a convivir con él, pues es producto del desencuentro estructural entre los sexos, el cual simplemente no puede ser borrado. El psicoanálisis lacaniano propone entonces el *atravesamiento de la fantasía* como una vía para mantener una mejor relación con nuestro malestar subjetivo en el amor. Tal como hemos mencionado antes, la fantasía es la idealización que nos permite sostener nuestro deseo y funcionar sexualmente en pareja; cumple una función que podríamos llamar “protectora” porque nos resguarda de un enfrentamiento directo con lo *real* del otro (Evans 2007 [1996]: 90-91). Por esta razón, *atravesar la fantasía* no significa hacerla desaparecer –no podríamos arreglárnoslas sin ella–, sino ser conscientes de ella y no dejarse engañar. Esto implica reconocer la esencia fantasmática de nuestra relación con el otro, es decir, que hay en mí y en el otro una falta, una castración, que la relación sexual no existe y, a partir de este reconocimiento, lidiar o tratar con lo *real* del otro (Žižek 2010). Es solo en esta posición subjetiva racionalmente imposible –dentro y fuera de la fantasía a la vez–, que es posible sostener el amor *verdadero*. Por esta razón, el amor badiouiano no tolera la lógica racional de la autoayuda; por el contrario, en tanto verdad, el amor de Badiou es una forma de romper con una lógica preestablecida, con un saber ya dado.

Ahora bien, si bien necesitamos de la fantasía de la relación sexual para sostener el amor y el deseo, esto no significa que debamos también suscribir la fantasía del amor romántico que difunde el discurso de la autoayuda. Por el contrario, es necesario distanciarnos de ella por varias razones. La primera de ellas es que el amor romántico concibe a los amantes como una unidad, es decir, como dos seres plenamente complementarios que se funden entre sí (el mito de la “media naranja”). En tanto encuentro fusional, el amor romántico cae en el juego de lo Uno, de la individualidad, pues, en la fusión, el otro es solo una extensión de uno mismo. En este sentido, el amor romántico de la autoayuda esconde tras de sí una relación narcisista en la que no hacemos más que amarnos a nosotros mismos a través del otro. El amor de Badiou, por el contrario, se ubica en la escena de lo Dos, una escena en la que dos alteridades se encuentran juntas pero a la vez disyuntas en medio de un trayecto o proceso que tiene por objetivo ir construyendo el amor que se ha dado lugar entre ellas. El amor badiouiano

propone, pues, vivir el amor desde las siguientes preguntas: ¿qué es lo que se experimenta a partir de los Dos y no de lo Uno?, ¿qué es el mundo examinado, practicado y vivido a partir de la diferencia y no de la identidad? La fantasía del amor romántico nos niega la posibilidad de acceder a la verdad que convocan estas preguntas.

Tal como explica el filósofo Byung-Chul Han en *La agonía del eros* (2014 [2012]), vivimos en una cultura que compara de manera continua todo y lo nivela hasta hacerlo igual con la finalidad de eliminar la alteridad, la diferencia que no tiene lugar, hasta convertirlo todo en un objeto plano, predecible, que se adscribe a la lógica del consumo. Es lo que él llama “el infierno de lo igual”, un escenario en el que el otro no es más que otro yo y el sujeto no puede salir de sí mismo. En un escenario como este, dice Han, no es posible el amor ni experiencia erótica alguna, pues el deseo, el erotismo y el amor necesitan de la alteridad, de lo diferente, para mantenerse. Estamos perdiendo nuestra capacidad de amar porque hemos perdido la capacidad de experimentar al otro en su alteridad.

En este sentido, el lugar que el amor de la autoayuda le asigna al *eros* es muy problemático. Como recordaremos, este discurso le asigna un lugar marginal porque, en su lógica, el *eros* representa una manera poco sana de amar porque está asociada a la locura, al descontrol y al sufrimiento, al manejo erróneo de la vida sentimental: “*Eros* [...] es el amor que duele, el que se relaciona con la locura y con la incapacidad de controlarse. [...]. *Eros* no alcanza por sí mismo a configurar un amor completo, porque siempre vive en la carencia, siempre le falta algo” (Riso 2012: 22). Sin embargo, es el *eros* la vía a través de la cual el sujeto puede dejar de lado su individualidad y entrar en contacto con su pareja en tanto alteridad; *eros* es aquello que “arranca al sujeto de sí mismo y lo conduce fuera, hacia el otro”, es “lo que saca al uno de su infierno narcisista” (Han 2014 [2012]: 6). Y esto porque *eros* es la dimensión del amor que se articula con el deseo y el erotismo, es decir, con aquello que es el amor y que necesita de la alteridad, de lo diferente de uno mismo. Así, pues, si no hay *eros* o este está subordinado a la *philia*, tal como propone el discurso de la autoayuda, tenemos que la relación se torna una amistad fraterna. Y es verdad que la amistad es parte del amor, especialmente por el lado de la fidelidad y de la duración; sin embargo, tal como señala Badiou, el

deseo (*eros*) no puede estar ausente en la relación, porque el sexo es la marca material del amor, es la prueba de que la declaración de amor no es solo palabra sino también realización: “El cumplimiento del deseo sexual funciona también como una de las raras pruebas materiales, absolutamente ligada al cuerpo, de que el amor es algo más que una declaración” (Badiou 2012: 13).

Otro aspecto problemático del amor romántico de la autoayuda es su naturaleza efímera. El amor romántico es fatuo, no tiene duración ni asidero terrenal porque opera en el orden del milagro, de lo mágico. Es un amor que se consume en el momento mismo del encuentro, no sobrevive cuando el éxtasis del comienzo de la relación ha terminado: el amor romántico es “el amor que se quema, se consume y se consume al mismo tiempo en el encuentro” (Badiou 2012: 12). En contraste, el verdadero amor es más bien de este mundo e implica la construcción de una vida terrenal; en este sentido, tiene duración, hay un compromiso y una fidelidad de por medio: “Un amor es ante todo una construcción duradera. Digamos que el amor es una obstinada aventura. El lado aventurero es necesario, pero no lo es menos la obstinación. Dejarse caer al primer obstáculo, a la primera divergencia seria, en los primeros aburrimientos, no es sino una desfiguración del amor” (Badiou 2012:12).

Ahora bien, aquí es necesario recordar que el amor romántico de la autoayuda también demanda un tipo de compromiso y de fidelidad; sin embargo, esta fidelidad se construye sobre la base del interés personal y es por ello sumamente frágil, no puede dar lugar a una construcción duradera. En el amor de la autoayuda, la relación de la pareja es básicamente un acuerdo mutuo del cual ambos esperan obtener beneficios personales (placer, compañía, estabilidad emocional o económica, etc.). En cuanto la relación deja de rendir estos beneficios (en cuanto emerge lo *real*), se entra a un proceso de renegociación o, en su defecto, se da por terminada la relación. El verdadero amor, en cambio, dura porque no depende de este balance costo-beneficio ni es producto de un acuerdo previo. Todo lo contrario, el encuentro amoroso es siempre contingente, azaroso, no calculado. Por esta razón, Badiou (2012) le otorga el estatuto metafísico de *acontecimiento*, es decir, algo que no entra en la ley inmediata de las cosas ni admite planificación. Pero el azar y la contingencia no son sinónimo de fragilidad, pues a partir de ese azar se produce luego una fijación bajo la forma de una declaración de amor:

“De lo que era un azar yo voy a sacar otra cosa. Voy a sacar una duración, una obstinación, un compromiso, una fidelidad” (2012:15). El azar del encuentro amoroso se convierte así en una “construcción tan sólida como si hubiera sido necesaria” (2012: 15).

1.4. No hay un “saber” sobre el amor

Llegados a este punto, es necesario volver sobre una idea de la cual partimos y evaluarla a la luz de todo lo discutido hasta el momento: la idea de que existe un *saber* sobre el amor, esto es, que el amor supone un cuerpo de conocimiento y un conjunto de destrezas y habilidades que es posible adquirir a partir de un proceso racional de aprendizaje, tal como propone el discurso de la autoayuda. En *Amor líquido*, Bauman (2011 [2003]) aborda la misma cuestión, se pregunta si es posible “poner en orden al amor”: “Lo que sabemos, lo que deseamos saber, lo que nos esforzamos por saber, lo que intentamos saber acerca del amor y el rechazo, del estar solos o acompañados y morir solos o acompañados... ¿Acaso es posible racionalizar todo eso, ponerlo en orden, ajustarlo a los estándares de coherencia, cohesión y totalidad establecidos para temas menores?” (p.16).

Tal como hemos discutido en la primera parte de este capítulo, la pretensión racionalizadora de lo humano y de lo social tiene sus antecedentes en un aparato teórico positivista que fue utilizado por el capitalismo para producir un conjunto de saberes que le permitieron controlar a los individuos y al cuerpo social. Esta instrumentalización del conocimiento y de la razón ha sido duramente cuestionada porque tuvo también un efecto operacionalizador y reduccionista de la realidad social. Así pues, si entendemos el amor como una dimensión profundamente humana, debemos también asumir que este no puede ser asido por un orden racional ni ser entendido como una destreza o un conjunto de habilidades sin caer en el vacío de su simplificación y empobrecimiento.

Uno de los aportes más importantes de la Teoría crítica es justamente haber puesto sobre la mesa la necesidad de incorporar en el estudio de lo humano y lo social la incertidumbre, el azar, el desorden y lo inquietante, entendiendo que estos elementos forman parte de la vida y de su complejidad. En el caso concreto del fenómeno amoroso, es necesario aceptar, en palabras de Badiou (2002 [1992]: 244), que “el amor es un

proceso que dispone experiencias inmediatas, sin que desde el interior de tales experiencias la ley que las dispone sea descifrable. [...] la experiencia del sujeto amante, que es la *materia* del amor, no constituye ningún *saber* sobre el amor”. De las experiencias amorosas, entonces, no emerge ningún saber.

Por esta razón es que, para Badiou, *saber* no es lo mismo que *verdad*. Para él, el amor es una verdad, que es una y la misma para ambos amantes, pero no un saber. Una verdad la compone el infinito, es decir, nunca es íntegramente presentada y por eso permanece siempre como “in-sabida” (2002 [1992]: 255). Es posible, sin embargo, llegar a *forzar* un saber sobre la verdad del amor, una hipótesis relativa a él. Cada sexo, desde su posición, puede llegar a formular un saber relativo a la verdad del amor, pero, en ese caso, este saber siempre será producto de una operación de *forzamiento* en tanto es una anticipación de una verdad que está en curso, inacabada; este saber, entonces, tiene carácter de hipótesis *no verdadera* sino *verídica*: “Los saberes [relativos al amor] son verídicos y anticipantes” (Badiou 2002 [1992]: 255). Incluso, dice Badiou, no es posible que “cada sexo pueda aprender y enseñar *sobre el otro sexo*” (2002 [1992]: 254), pues los saberes sobre el amor son siempre “sexuados”, es decir, no pueden ser compartidos entre los sexos. Esto debido a la disyunción primaria de las posiciones masculina y femenina: “Lo que *sabe* ‘hombre’ y lo que *sabe* ‘mujer’ sobre el amor, a partir del amor, permanecen disyuntos” (Badiou 2002 [1992]: 255). Sus juicios sobre el amor no pueden coincidir y, por esta razón, no es posible construir un conocimiento común que ilumine plenamente el fenómeno amoroso.

Al decir que “no hay relación sexual”, Lacan está también negando la posibilidad de un saber universal sobre el amor pues “no hay relación sexual” significa, fundamentalmente, que “no hay una fórmula o matriz universal que garantice una relación sexual exitosa con el compañero” (Žižek 2010: 9). Bauman (2011 [2003]) también hace eco de estas ideas de Lacan y de Badiou cuando reflexiona sobre el amor y la muerte de la siguiente manera, a propósito de la pregunta sobre la puesta en orden del amor:

¿Acaso no sucede que cuando se dice todo acerca de los temas fundamentales de la vida humana las cosas más importantes siempre quedan sin ser dichas? [...]. El amor y la muerte no tienen historia propia. Son acontecimientos del tiempo humano, cada uno

de ellos independiente, *no conectado (y menos aún causalmente conectado) a otros acontecimiento “similares”, salvo en las composiciones humanas retrospectivas, ansiosas por localizar –por inventar– esas conexiones y comprender lo incomprensible.* Y por eso es imposible aprender a amar, tal como no se puede aprender a morir. Y nadie puede aprender el elusivo –el inexistente aunque intensamente deseado– arte de no caer en sus garras, de mantenerse fuera de su alcance. Cuando llegue el momento, el amor y la muerte caerán sobre nosotros (pp. 16-17, el resaltado es mío).

Hay, pues, según Bauman, ciertos temas fundamentales de lo humano, como el amor y la muerte, sobre los cuales no es posible hacer ningún tipo de predicción pues ningún acontecimiento de amor o de muerte es igual a otro, no hay acontecimientos “similares”, ni relaciones de causa-efecto entre ellos. Somos nosotros los que a fuerza de interpretar y analizar los acontecimientos del pasado “inventamos” un saber sobre ellos, buscamos darle sentido porque “necesitamos el consuelo espiritual que [eso] proporciona: resucita, aun de manera indirecta, nuestra fe en la regularidad del mundo y la previsibilidad de los acontecimientos, que resulta indispensable para nuestra salud y cordura” (Bauman 2011 [2003]:18).

1.5. Resumen y conclusiones

En este capítulo, hemos explorado el modo en que la autoayuda amorosa que leen los peruanos construye en su discurso un sujeto-amante funcional a los intereses del sistema capitalista. El análisis de los discursos de los terapeutas de pareja Tomás Angulo y Walter Riso nos ha mostrado que la construcción de este sujeto se logra a partir de la racionalización del fenómeno amoroso y su adhesión a la lógica del mercado. Así, pues, el discurso de la autoayuda presenta al amor como un “saber”, es decir, como un cuerpo de conocimiento que puede ser aprendido y enseñado, y que responde a una lógica racional que puede ser desentrañada. En tanto “saber”, el amor de la autoayuda se articula con la lógica del amor líquido que denuncia Bauman (2011 [2003]), pues aconseja a sus lectores involucrarse en múltiples relaciones –mientras más numerosas y variadas, mejor– con el objetivo de acumular experiencias amorosas. Según la autoayuda, cada relación y cada experiencia vivida es una oportunidad de aprender para hacerlo mejor la siguiente vez. Así, pues, la autoayuda reproduce la lógica del mercado en su noción de amor al aconsejar consumir personas y relaciones como si fueran

objetos con la finalidad de obtener placer y conocimiento amoroso y, además, naturaliza la fragilidad del vínculo, pues propone que esta práctica (“usar y tirar” personas y relaciones) es el proceso “natural” por el cual todos debemos atravesar para adquirir “destreza” en el amor.

Sin embargo, el amor de la autoayuda no se agota con la lógica del amor líquido. La autoayuda demanda también a sus lectores el establecimiento de relaciones duraderas que conduzcan a la formación de una familia, pues esta sigue siendo una institución vital para el funcionamiento del sistema capitalista. En este sentido, la práctica de involucrarse en múltiples relaciones debe ser solo temporal pues su principal razón de ser es preparar al individuo para que en algún momento pueda elegir a la “persona correcta” y fundar una familia con ella. Así, pues, el amor de la autoayuda se articula también con la fantasía del amor romántico, fantasía según la cual existe una persona que es nuestro “complemento”, la más adecuada para nosotros, y el saber amoroso acumulado durante nuestra vida nos ayudará a reconocerla cuando esta se presente en nuestro camino.

Para orientar a los sujetos en esta búsqueda, la autoayuda amorosa propone una especie de “fórmula” o “receta” de amor. Según esta receta, el amor debe ser esencialmente una relación de amistad (*philia*) con la pareja y es en este punto que se hace evidente que el amor romántico de la autoayuda comparte con el amor líquido los valores del mercado. Es decir, si bien el amor líquido representa, en esencia, la fragilidad del vínculo, y el amor romántico apuesta más bien por el compromiso y la formación de la pareja estable, ambos tienen en común considerar que la relación amorosa debe ser principalmente una fuente de bienestar personal y de beneficios mutuos; un contrato en el que ambos miembros se relacionan según la lógica del costo y el beneficio. En este sentido, la pareja deja de ser la persona amada desde el *eros* para convertirse en una especie de “socio” o “amigo comercial” (amor *philia*) con el cual negociamos placer, compañía, estabilidad emocional y económica, etc. No solo esto, sino que, desde un individualismo egoísta, la pareja decae al estatus de “enemigo”, pues el sujeto ve en ella una amenaza para su libertad y bienestar personal en tanto esta tiene poder afectivo sobre él. Por esta razón, la autoayuda recomienda potenciar la individualidad, proteger el espacio personal y relacionarse con la pareja como si se tratara de un “socio

estratégico”, alguien no necesariamente grato pero sí útil para el logro de los objetivos personales. Así las cosas, la fidelidad y el compromiso del amor romántico de la autoayuda son sumamente frágiles (líquidos, diría Bauman), porque están en el registro del contrato y se construyen sobre la base del interés personal. En cuanto la relación deja de “rendir beneficios” (en cuanto emerge lo *real*), esta puede disolverse fácilmente. Vivir el amor en estos términos requiere de un tipo de subjetividad muy específico y altamente exigente: un sujeto-amante blindado contra el sufrimiento amoroso, esto es, un sujeto racional, autocontrolado y autónomo, siempre en óptimas condiciones para el trabajo y el disfrute.

Pero vivir el amor según los parámetros de la autoayuda trae más problemas que soluciones para los sujetos. Quizás el más grande de ellos sea que les impide experimentar el amor en un sentido *verdadero*, tal como lo entiende el filósofo Alain Badiou. En tanto verdad, dice Badiou, el amor no es un saber o conocimiento racional y acabado, sino más bien un proceso, una construcción siempre inacabada de la cual no puede extraerse ninguna regla o patrón de carácter predictivo. Las experiencias amorosas son la materia del amor, pero a partir de ellas no puede construirse un saber amoroso universal, como es la pretensión del discurso de la autoayuda. El amor surge de un encuentro contingente que no responde a ningún cálculo previo y su duración en el tiempo tampoco es el resultado de la aplicación de un método. Al decir que “no hay relación sexual”, Jacques Lacan también está negando la posibilidad de que exista una fórmula o guion que conduzca a los sujetos en el amor. En este sentido, un reto que enfrentamos hoy, y que habían vislumbrado los pensadores de la Teoría crítica hace ya casi un siglo, es comprender y aceptar que la incertidumbre, el azar y lo inquietante forman parte constitutiva de la vida, que hay dominios de lo humano, como el amor, que no pueden ser asidos por un orden racional y que esto, lejos de representar un problema u obstáculo para la vida, no hace más que enriquecerla.

Y así como no puede sostenerse en la razón, el amor verdadero tampoco puede construirse desde el individualismo y la lógica del mercado, que son valores centrales que sostienen al amor de la autoayuda. Por el contrario, la verdad que trae consigo el amor badiouiano es la posibilidad de ver el mundo desde lo Dos, es decir, el poder superar la individualidad y el interés propio; se trata de la capacidad de vivir por algo

más que por uno mismo. En este sentido, no puede entrar en el registro del contrato y del cálculo costo-beneficio. La fidelidad del amor verdadero es sólida, da lugar a una construcción duradera y necesaria para los amantes (a pesar de haber surgido en el azar) justamente porque no se construye desde el interés y el beneficio propios, sino que es capaz, en palabras de Badiou (2012), de “durar duramente”, lidiando de manera obstinada con el sentimiento de insatisfacción que siempre ronda la relación (lo que Lacan llamaría lo *real*/de la relación). En términos de Lacan, se trata de negociar con la pareja la inexistencia de la relación sexual a partir del atravesamiento de la fantasía, esto es, del ser conscientes de que el amor “pleno” o “completo” es una ficción, pero, al mismo tiempo, no perder la ilusión en él, dejarse atrapar por la fantasía, porque es el único modo en que podemos sostener el amor y el deseo, y lidiar con lo *real*. En este sentido, el verdadero amor se construye sobre la paradoja que consiste en saber que nunca estaremos “completos” en la relación amorosa, pero, al mismo tiempo, no dejar nunca de aspirar a esta completitud. No obstante, con esto no estamos sugiriendo retornar al amor romántico. Este tipo de amor está plenamente metido en la fantasía y no toma ningún tipo de distancia crítica respecto de ella; es una idealización que no permite su atravesamiento. Se trata más bien de intentar articular nuevos discursos sobre el amor que capturen mejor su verdadera naturaleza. En las conclusiones finales de esta investigación exploraremos con más detalle estas posibilidades.

Para concluir, es necesario notar que el discurso de la autoayuda sobre el amor no presenta ningún rasgo que indique que está dirigido a un público peruano. Si bien iniciamos señalando que el objetivo del capítulo era analizar los libros de autoayuda amorosa que se leen en el Perú, el análisis muestra que no hay nada en estos libros que responda al contexto local, a pesar de que uno de los autores que hemos analizado –Tomás Angulo– ha nacido y hecho su vida en el país. Por el contrario, el discurso de la autoayuda amorosa parece entender el amor como un fenómeno que se vive de la misma manera en todos lados y el sujeto al que se dirige puede ser, en realidad, cualquier hombre o mujer del planeta. Recordemos, tal como señala Papalini (2006), que algo que caracteriza al discurso de la autoayuda es su tratamiento estadístico y masificador de las experiencias vitales de las personas, pues esto es lo que le permite formular reglas, consejos e instrucciones que se supone funcionan para todo el mundo.

Esta desvinculación de los sujetos de sus características individuales y de su contexto vital responde al carácter globalizado de nuestra época, una época en la que estamos intensamente interconectados, pero también intensamente uniformizados por la lógica del mercado y del capital (Hall 2010). En este contexto, la subjetividad peruana está necesariamente influida desde el capitalismo global y la autoayuda no hace más que producir un discurso descontextualizado para un sujeto que se asume igualmente desarraigado, un sujeto que ya no se define por su identificación nacional ni la territorialidad de su cultura.



Capítulo 2

Los libros de autoayuda amorosa y las relaciones de género en el Perú

Este capítulo intenta responder la siguiente pregunta: ¿qué implicancias tiene el amor romántico de la autoayuda en términos de relaciones de género, tomando en cuenta que el Perú es un país con altos índices de violencia contra la mujer por parte de su pareja sentimental?; es decir, ¿qué representaciones sobre lo masculino, lo femenino y la vida en pareja está transmitiendo este discurso, y de qué maneras estas representaciones pueden influir en la situación de violencia de género que se vive en el país? La pregunta por los vínculos entre el discurso de la autoayuda y las relaciones de género se vuelve todavía más urgente si sabemos que hay estudios que señalan que son principalmente las mujeres las que consumen libros de autoayuda y que es la lectura de estos libros una de las estrategias más utilizadas por ellas para enfrentar la depresión por problemas afectivos, especialmente en contextos en los que no pueden acceder a otro tipo de tratamientos más largos y costosos como la psicoterapia o la atención psiquiátrica (Lara, Mondragón y Rubí 1999; Simonds 1992, citado por Martínez y Sierra 2005). En este sentido, muchas lectoras peruanas de autoayuda amorosa podrían ser mujeres que están atravesando por crisis de violencia conyugal.

Y esto se hace todavía más probable si le damos una mirada a las cifras de la violencia en el país. Según el Instituto Nacional de Estadísticas e Informática (INEI 2014a), las denuncias por violencia familiar debido a problemas conyugales han experimentado un crecimiento sostenido desde el año 2007. En ese año, la Policía Nacional del Perú registró 43 392 denuncias, mientras que para el año 2014, estas se incrementaron a 79 000, es decir, 35 608 denuncias más, lo que no significa necesariamente que la violencia haya ido en aumento en el país; podría significar únicamente que el problema se está haciendo más visible y que las mujeres están encontrando condiciones más favorables para denunciar.

La violencia física y la violencia sexual son las formas más comunes en las que las mujeres son agredidas por sus parejas. Según la Encuesta Demográfica y de Salud Familiar (ENDES) que realiza anualmente el INEI, en el año 2009, el 38.2% de las mujeres peruanas a nivel nacional señaló haber sufrido de violencia física por parte de

su esposo al menos una vez a lo largo de su vida. Este porcentaje se ha mantenido bastante constante en los últimos años. En el año 2011, se reportó un 38.0% y en el 2014 –que es el último año del cual el INEI tiene datos, según figura en su página web oficial actualizada al año 2017–, la cifra es de 32.3% (INEI 2014b). Las cifras que se tienen sobre casos de violencia sexual son todavía más preocupantes. En una reciente investigación en la que se vincula información proveniente de diferentes instituciones peruanas se señala que en los últimos diez años ha habido 68 818 denuncias por violencia sexual, es decir, un promedio de 6 881.8 casos por año o 18.8 por día (Policía, Centros de Emergencia, Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social, citados por Boesten 2016 [2014]). Según la citada investigación, estas cifras nos sitúan en los primeros puestos de los *rankings* de violencia sexual en el mundo: ocupamos el número 16 en el *ranking* mundial y el número 1 en el *ranking* sudamericano.

Esta violencia tiene muchas veces consecuencias irreparables. Las agresiones físicas y sexuales suelen ser la antesala del asesinato. Según el Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social (ahora Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables-MIMP), entre los años 2009 y 2011 se cometieron 416 feminicidios en el Perú, aunque la cifra podría ser mayor, porque muchos casos no se denuncian ante las autoridades, especialmente en las provincias y en los pueblos del interior del país (Flora Tristán s/a, 2005). Del total de 416 feminicidios, 309 entran en la categoría de “feminicidio íntimo”, término que se utiliza para señalar que el victimario fue la pareja o expareja de la víctima. De hecho, de los 63 casos registrados en el 2011, el 87% fueron de feminicidio íntimo (Flora Tristán s/a). Estos datos revelan que sí existe un perfil del feminicida. La mayoría son hombres que pertenecen al entorno íntimo de la víctima. Generalmente son sus esposos, sus parejas o ex parejas sentimentales, o sus convivientes. En un porcentaje menor, los agresores son los padres, los hermanos, los tíos, los primos o los hijos (Flora Tristán 2005). En contraste, no existe un perfil único de víctima. Todas las mujeres, sin importar edad ni nivel socioeconómico, están expuestas a esta violencia, aunque existe un riesgo mayor para mujeres en edad reproductiva entre los 17 y los 35 años (Flora Tristán 2005).

Numerosos estudios coinciden en señalar que la violencia contra la mujer en el país es consecuencia, principalmente, de ideologías de género que han sido

interiorizadas tanto por hombres como por mujeres (Aguilar s/f; Ruiz Bravo 1996; Kogan 1996; Guezmes, Palomino y Ramos 2002; Flora Tristán 2005; Boesten 2016 [2014]). Flora Tristán (2005), en una investigación sobre el feminicidio en el Perú, señala que entre las razones más comunes que los feminicidas presentan para justificar su agresión están los celos, la infidelidad y la negación por parte de sus parejas de satisfacerlos sexualmente, en ese orden. En los casos de infidelidad y celos, ellos aludieron constantemente a la existencia de un “honor mancillado” que debía ser salvado públicamente. Según Flora Tristán (2005: 31), estos datos muestran que los atacantes actuaron en el marco de “representaciones tradicionales sobre lo masculino y lo femenino que se han ido sedimentando en nuestra cultura mediante estructuras simbólicas profundas”. En este sentido, los feminicidios no son más que la expresión de una jerarquía de poder en la que los hombres deben constantemente afirmar su autoridad y dominio sobre sus parejas. Esto podría explicar también la poca ocurrencia de asesinatos cometidos por mujeres por estas mismas razones (infidelidad y celos) (Flora Tristán 2005). Ellas no están bajo la misma presión social por demostrar su valor y su poder sobre sus parejas ante la sociedad; es más, en el marco de un sistema patriarcal de relaciones de género, es socialmente aceptado que el hombre mantenga relaciones fuera de la pareja y que la mujer tenga una actitud tolerante y comprensiva frente a ese comportamiento.

En un contexto como este, en el que la violencia contra la mujer es cotidiana y se halla sostenida y legitimada por una estructura social machista, es importante entonces preguntarse qué ideas o valoraciones sobre las relaciones entre hombres y mujeres está transmitiendo el discurso de la autoayuda amorosa a sus lectoras y lectores. Otra pregunta que es igualmente importante es si este discurso aborda explícitamente el tema de la violencia en la pareja y, si es así, es necesario conocer qué tipo de orientaciones está dando al respecto, dado que, como se ha dicho antes, la autoayuda es para muchas mujeres uno de los espacios a los que más acuden para encontrar consejo e intentar darle solución a sus problemas sentimentales.

2.1. Un “saber masculino” sobre el amor

Una primera mirada al discurso de la autoayuda amorosa –concretamente, a los discursos de los especialistas en relaciones de pareja Tomás Angulo (2013) y Walter Riso (2012)– revela que la autoayuda plantea diferencias marcadas entre hombres y mujeres con respecto a sus maneras de conducirse en el amor. En este sentido, este discurso parece estar recogiendo algo de la diferencia sexual lacaniana. Como ya hemos discutido en el capítulo 1, un postulado importante del psicoanálisis lacaniano es que existe una diferencia sexual primaria que da lugar a un desencuentro constante entre hombres y mujeres en sus relaciones sexuales y amorosas. En su Seminario XX *Aún*, Lacan (1975 [1072]) establece la fórmula de la sexuación según la cual, en la posición femenina, la mujer no-Toda-es, lo que significa que no ha entrado del todo en el orden simbólico, que es el que introduce a todo ser humano a la cultura y al proceso de socialización en el marco de la comunidad en la que ha nacido; la posición masculina, en cambio, está del todo inscrita en este orden (Toda-es). Estas distintas maneras de relacionarse con el orden simbólico traen importantes consecuencias en cuanto al goce para ambas posiciones: el goce masculino está “genitalizado”, se trata de un goce fálico-sexual que es producto de su inscripción plena en el orden simbólico. En cambio, al ser no-Toda, la mujer goza con todo el cuerpo; su goce no es sexual, es más bien el *goce otro* que no halla satisfacción plena en la penetración (Lacan 1975 [1972]).

Y los desencuentros derivados de la diferencia sexual se reflejan también en el lugar que ocupa el amor para ambas posiciones. En *Condiciones*, Badiou (2002 [1992]) hace una relectura de la diferencia sexual lacaniana a la luz de su idea de amor como acontecimiento de verdad. Según esto, para la posición femenina, el amor es una verdad universal que anuda o articula las otras tres verdades que configuran la humanidad: la ciencia, la política y el arte. El amor para la mujer tiene una importancia capital pues sin ella las otras verdades que dan sentido a la vida de los seres humanos pierden valor: “La posición ‘mujer’ es tal que la sustracción del amor la afecta de inhumanidad para sí misma. O incluso que la función $H(x)$ [donde H es Humanidad] no es capaz de tener un valor sino porque el procedimiento genérico amoroso existe” (Badiou 2002 [1992]: 257). En la posición femenina, entonces, toda verdad humana debe fundarse en el amor para

poder existir. Para la posición masculina, en cambio, el amor, la ciencia, la política y el arte son verdades que funcionan por separado, no dependen la una de la otra y cada una de ellas sostiene en sí misma a la humanidad (Badiou 2002 [1992]). Por esta razón, un hombre o una mujer en posición masculina¹¹ puede encontrar sentido a su vida en la política, la ciencia o el arte, sin necesidad de sostenerse en el amor.

Existen, pues, diferencias estructurales entre las posiciones masculina y femenina en cuanto a sus maneras de experimentar el mundo en general, y de vivir el amor y la sexualidad en particular que los colocan en una posición de tensión o disyunción permanente. Y, como señalamos líneas arriba, el discurso de la autoayuda amorosa parece reconocer estas diferencias; sin embargo, como veremos a continuación, este reconocimiento se hace desde una mirada estereotipada y simplificadora que jerarquiza la diferencia y construye lo femenino como inferior y disfuncional respecto de lo masculino. Hay en la autoayuda una apuesta por masculinizar el amor en la que el amor masculino es construido como un amor racional y práctico, que está mejor constituido para llevar adelante la vida en pareja y que posiciona al hombre como el portador de un saber que lo capacita para ser modelo y guía de la mujer en el amor.

En *¿Eres mi media naranja o mi medio limón?* (2013), Tomás Angulo, el experto peruano en relaciones de pareja, hace la siguiente observación en relación con cómo viven hombres y mujeres sus relaciones amorosas: “He observado que son las mujeres quienes más se mienten a sí mismas en las relaciones. Llenas de nostalgia y sensibilidad, ellas tienden a contarse ‘historias increíbles de amor’. Sin temor a equivocarme, creo que es una práctica que se inicia en la niñez, cuando jugaban a la ‘casita feliz’ y ‘al papá y a la mamá’” (p.43). Desde la perspectiva de Angulo, las mujeres se “mienten a sí mismas” en el amor pues dotan a sus relaciones de cualidades o características que en realidad no tienen: se cuentan “historias increíbles de amor” y esto es resultado de una sensibilidad y una imaginación exacerbadas que son parte de su condición de mujeres pues las adquieren desde niñas: “Los juegos de niñas son un derroche de palabras, inventos y anécdotas” (Angulo 2013: 44). Por esta razón, ya

¹¹ Las posiciones femenina y masculina son condiciones psíquicas que pueden estar presentes en ambos sexos, es decir, no están atadas a la anatomía, lo que significa que un hombre puede estar en posición femenina y una mujer en posición masculina (De la Pava 2006).

adultas, reproducen los patrones de sus juegos infantiles en su vida amorosa: “El drama amoroso, la exageración en los detalles, la mentira blanca e inofensiva en nombre del amor... todo esto es creado más por las mujeres que por los hombres” (Angulo 2013:44).

Los hombres, en cambio, estarían a salvo de este exceso de sensibilidad y de imaginación que conduce al engaño, porque también desde niños ellos se forman de otra manera: “Los juegos de los hombres [son] diferentes, ellos se divierten jugando a la guerra, donde hay más acción y más movimientos que palabras” (Angulo 2013: 44). En este sentido, los hombres estarían más orientados a actuar que a hablar y, así como las mujeres, ellos también proyectan las características de sus juegos infantiles en su vida amorosa adulta. Por ejemplo, dice Angulo, en una discusión de pareja, mientras las mujeres suelen desahogarse expresándole a la pareja abiertamente su dolor, es decir, hablando, los hombres en cambio suelen guardar silencio para evitar problemas: “Los hombres muchas veces no quieren expresar sus sentimientos, para no ‘gastar su tiempo’ en cuestiones emocionales” (2013: 95). Asimismo, “suelen ser más concretos, directos y prácticos con los problemas. De allí las famosas frases: ‘¡Dime qué quieres y punto! ¡Vamos al grano! ¡No me marees con tantas palabras! ¡Termina de una vez!’” (Angulo 2013: 110). Entonces, para Angulo, hay una inclinación masculina a ser “concreto”, “práctico” y “directo”, así como poco comunicativo; cuando los hombres se muestran dispuestos a escuchar y a comunicar, dice Angulo, es probable que se trate solo una estrategia de conquista: “Estos hombres [comunicativos] suelen ser más cotizados emocionalmente en el mundo de las solteras. Sin embargo, es necesario recordar que en la etapa de la conquista, los hombres suelen simular ser muy atentos o saber escuchar bien, por el simple hecho de agrandar o conquistar” (Angulo 2013: 109).

Con esta caracterización de cómo son los hombres y las mujeres en el amor –la mujer habladora, expresiva, sensible; el hombre de pocas palabras, poco dado a mostrar o expresar sus sentimientos– Angulo (2013) logra asir algo de cómo es que la diferencia sexual se traduce en el comportamiento de los amantes. Según Badiou (2002 [1992]), las posiciones amorosas “hombre” y “mujer” cumplen funciones específicas en la relación. Así, la posición “hombre” es aquella que aporta a la relación las funciones de *inmovilidad* e *imperativo*, gracias a las cuales el acontecimiento amoroso queda asegurado por una voluntad de continuación y permanencia; la posición “mujer”, por su

parte, cumple las funciones de *errancia* y *relato*, que aportan el azar y el movimiento a la relación, la necesidad de renovación y reiteración constante de la palabra de amor que fundó el acontecimiento. En palabras de Badiou (2002 [1992]):“‘Hombre’ es el que (o la que) no hace nada, quiero decir nada de aparente, por y en nombre del amor, puesto que considera que lo que tuvo valor una vez bien puede continuar valiendo sin volver a probarse. ‘Mujer’ es la que (o el que) hace viajar al amor, y desea que su palabra se reitere y se renueve” (p.254).

Como puede verse, hay puntos de coincidencia entre las percepciones de Badiou y Angulo sobre hombres y mujeres; para ambos autores, la palabra, la expresividad y la necesidad de renovación constante de los votos son propios de la mujer; el hombre, en cambio, es amigo del silencio, enemigo de la reiteración, es quien pone una vez y para siempre su confianza en el valor de la promesa de amor una vez hecha. Pero lo que distingue a Angulo de Badiou es que para este último la diferencia sexual no solo pone a los amantes en una relación de disyunción, sino también de complementariedad. Ambas posiciones, “hombre” y “mujer”, son necesarias para que se dé lugar el acontecimiento amoroso y las funciones que cada uno cumple –inmovilidad y errancia, imperativo y relato– son igualmente importantes para que el amor se sostenga en el tiempo. Así, en el amor como proceso, “hombre” y “mujer” operan de manera paradójica, necesariamente juntos y disyuntos a la vez. Para Angulo, en cambio, “hombre” y “mujer” no son complementarios, sino que, más bien, las maneras propias de la posición “hombre” son superiores a las de “mujer”. Así, por ejemplo, hemos visto cómo el drama amoroso, el autoengaño y la mentira son, en la interpretación de Angulo, propios de las mujeres, mientras que valores cotizados en nuestra cultura como la concreción, la practicidad para resolver problemas y el control de las emociones están asociados a los hombres. Hay, pues, una representación negativa de lo femenino, una mirada caricaturesca y plana de la singularidad femenina que la construye como disfuncional, porque, para Angulo, comportarse en el amor como lo hace una mujer trae siempre sufrimiento.

De hecho, en su libro encontramos numerosos casos de mujeres que atraviesan problemas amorosos y, en la mayoría de ellos, resalta una actitud sentimental, insatisfecha o quejosa que refuerza esta imagen estereotipada de la singularidad

femenina¹². Por ejemplo, está la historia de Sheyla, 30 años, psicóloga: “Cuando lo conocí, yo venía de una relación que me había causado mucho dolor. Me sentía profundamente lastimada, no quería conocer a nadie ni salir con nadie. [...]. Pronto descubrí que mis mejores amigas eran mi jardín. [...]. Mis mejores amigas siempre fueron aquellas que me acompañaron en las decepciones que toda mujer tiene que afrontar” (Angulo 2013:16). Sheyla es presentada como una mujer que ha sufrido mucho y para la que el dolor está naturalizado (“las decepciones que *toda mujer* tiene que afrontar”), lo que refuerza el estereotipo de la mujer sentimental y sufrida.

Asimismo, las mujeres de Angulo se muestran insatisfechas y llenas de dudas con respecto a su vida amorosa; por ejemplo, Rafaela, 26 años, secretaria ejecutiva, dice: “Tenemos tres años de relación, aunque ya no siento lo mismo de antes. A veces me gustaría terminar con él y salir con otros hombres [...], pero me cuesta dejarlo. ¿Será porque él fue el primero en mi vida? ¿Será costumbre lo que siento? ¿Debo quedarme con alguien solo porque no quiero estar sola?” (Angulo 2013:20). Por supuesto, están también las mujeres demandantes, las de la actitud reprochadora; tal es el caso de Mayte, 40 años, diseñadora de interiores, una mujer que exige desesperadamente la atención de su pareja: “¡Bésame, maldita sea!, ¿por qué ya no me besas como antes? ¡Explícame por qué eres tan frío! ¿Acaso no te gusto? ¡Mírame, cualquier hombre desearía besarme hasta el cansancio! [...]. Cada cierto tiempo rompo en llanto, crisis y un desahogo profundo. Lloro, lanzo cosas y luego me deprimó por algunos días” (Angulo 2013: 20-21). Finalmente, también están las mujeres “ilusas”, las que se mienten a sí mismas en el amor: “Hay algo que me gusta de esta rutina: encontrarme con un chico de camisa blanca y terno negro. Parece un poco tímido, pues nunca me dice nada, ¡solo me mira y sonrío! [...]. Mis amigas me dicen que en realidad está coqueteando con mi amigo que con frecuencia me acompaña [...]. Yo no creo que sea gay, yo prefiero pensar que es a mí a quien coquetea” (Angulo 2013: 22). Como puede verse, lo que tienen en común todas estas mujeres es que sus maneras de conducirse en el amor solo les traen

¹² De un promedio de 40 casos que presenta, al menos 30 son de mujeres. No queda claro si son casos reales o contruidos; esto no se especifica en ninguna parte del libro, pero todo parece indicar que son contruidos, porque ejemplifican de manera exacta las afirmaciones de Angulo, sin presentar ningún tipo de fisura ni dejar ningún espacio para una interpretación alternativa de los casos.

sufrimiento: indecisas, histéricas, ilusas, entregadas, dominadas por sus emociones, ellas parecen representar para Angulo todo lo que no se debe ser ni hacer en el amor.

En marcado contraste, los hombres de Angulo son, en su mayoría, personas prácticas, que no se complican demasiado por cuestiones amorosas pues estas no presentan para ellos ninguna dimensión dilemática; por ello, casi no dudan sobre cómo deben actuar. Por ejemplo, Alberto, 40 años, soltero, dice: “Si la persona que amas no es dulce, sino más bien amarga, ¡no queda otra cosa que retirarse! ¿Para qué vivir al lado del enemigo? ¡Hay mucha gente que pierde su libertad por anclarse a una relación de pareja! Yo no quiero una media naranja. ¡Me gusta más la limonada!” (Angulo 2013: 106). Para Alberto, si la relación no trae satisfacciones, no queda más remedio que la separación, porque la pareja se ha convertido en el “enemigo”; y esto no parece generar en él demasiado pesar, es perfectamente capaz de tomar distancia y hacer lo que más le conviene. Las dudas, los miedos y el dolor por la pérdida del ser amado parecen no formar parte de la situación para Alberto, más bien, valores como la libertad y el bienestar personal parecen estar para él por encima de cualquier otra consideración. Por su parte, Pablo, 69 años, psiquiatra, trasmite una concepción utilitaria de la relación de pareja, como si se tratase de un vínculo laboral: “Con los años comprendo que necesito y me gusta mi mujer, sobre todo cuando manejo, ¡ella es un GPS!, se orienta mejor que yo. En los viajes es una excelente compañera, planifica muy bien nuestro itinerario y sabe administrar nuestro dinero” (Angulo 2013: 51). Pablo habla de su pareja como si de una secretaria o asistente se tratara. El gusto que él siente por ella pasa por la eficiencia que esta demuestra para hacer de sus viajes una experiencia gratificante.

Estos testimonios (probablemente contruidos por el mismo Angulo) proyectan imágenes estereotipadas de hombres que tienen pleno control de sus sentimientos y que llevan vidas libres y relaciones gratificantes de las cuales saben sacar el máximo provecho. Todo esto trae a la mente la figura de los amores líquidos, estos amores en los que el balance costo-beneficio es una preocupación constante que determina finalmente si la relación ha de continuar o no. Para los hombres de Angulo, las rupturas son trámites necesarios que, llegado el momento, hay que saber afrontar, pues se entiende que las satisfacciones que traen los amores nuevos son efímeras. Esta manera de vivir las relaciones no haría más que evitar un sufrimiento innecesario y poder cumplir

con el mandato contemporáneo de vivir para gozar. Entonces, en el discurso de Angulo, son los hombres los que están mejor posicionados en el terreno del amor porque son ellos quienes han logrado incorporar mejor la liquidez amorosa y la mirada racional a su vida sentimental. Así, pues, en la lógica de la autoayuda amorosa, serían los hombres quienes habrían logrado encarnar el sujeto-amante ideal desde la perspectiva del sistema: un sujeto racional y autocontrolado que no permite que el amor lo domine ni interfiera con su bienestar personal, y que está, por tanto, siempre apto para el trabajo y la vida social.

Como consecuencia de esto, una idea implícita que orienta y da forma al discurso de la autoayuda amorosa es que son las mujeres y no los hombres quienes deberían cambiar o más bien “corregir” sus formas de ser y hacer en el amor; serían principalmente ellas y no tanto los hombres las que estarían necesitadas de guía y consejo. Por esta razón, el discurso de la autoayuda es, en el fondo, un intento por moldear la conducta femenina orientándola en dos sentidos: en primer lugar, orientándola hacia un manejo más práctico, más desapasionado o más racional de su vida sentimental y, en segundo lugar, orientándola hacia una actitud más tolerante y comprensiva con la naturaleza masculina. Veamos el siguiente fragmento del libro de Angulo (2013):

Durante las asesorías matrimoniales o las terapias de pareja, lo que más suelen pedir los hombres es tranquilidad en su hogar, nada más. Por esta razón las mujeres se escandalizan: “¡Qué!, ¿nada más? ¿O sea yo estoy pintada? Es decir, ¡qué soy para ti?”. En realidad, cuando los hombres dicen “quiero tranquilidad”, están engoblando más cosas, como “quiero amor”, “quiero paz”, “quiero a mi mujer”, “quiero a mis hijos”, etc. Tenlo en cuenta siempre, no es tan mezquina la frase: “quiero tener tranquilidad” (Angulo 2013: 110).

En este fragmento, Angulo inicia dirigiéndose a un público general y haciendo una observación sobre cómo suelen comportarse los hombres durante una terapia de pareja, dice de ellos que su demanda principal es la tranquilidad; sin embargo, su discurso termina dirigiéndose exclusivamente al público femenino (“Tenlo en cuenta siempre, no es tan mezquina la frase: ‘quiero tener tranquilidad’”). Se trata de una llamada de atención para las mujeres que, a su juicio, suelen mostrarse demasiado demandantes y

poco comprensivas con la naturaleza masculina al subestimar su pedido de tranquilidad (“¡Qué!, ¿nada más? ¿O sea yo estoy pintada? Es decir, ¡qué soy para ti?”). El mensaje para las mujeres sería aprender a interpretar y a convivir con la naturaleza poco comunicativa del hombre, aprender a leer entre líneas: si el hombre dice que solo desea “tranquilidad en su hogar”, las mujeres no deben sentir malestar por pensar que no son importantes para sus parejas, sino entender que al utilizar esta expresión el hombre está “englobando más cosas como ‘quiero amor’, ‘quiero paz’, ‘quiero a mi mujer’, ‘quiero a mis hijos’”.

De este modo, la demanda femenina por más y mejor comunicación, así como su conducta emocional son identificadas por Angulo como la fuente del conflicto y del malestar en las relaciones. Desde su perspectiva, una vez que las mujeres reorienten su comportamiento hacia una posición más racional y comprensiva de los hombres y sus necesidades serán posibles las relaciones duraderas y felices. Sin embargo, acceder a esta exigencia, además de un evidente sometimiento a la voluntad masculina, significaría para la mujer la renuncia a su singularidad. Como recordaremos, la posición “mujer” es aquella que necesita de la comunicación, de la reivindicación y renovación constantes de la promesa de amor a través de la palabra. Es, además, aquella que no encaja del todo en el orden de las cosas, en la lógica del orden simbólico (es no-Toda), por lo que desde esta posición se experimenta con fuerza un sentimiento de inconformidad e insatisfacción que suele llevar a una permanente actitud de cuestionamiento. Renunciar a la palabra y someterse del todo al imperio de la razón significaría, entonces, anular parte crucial de su femineidad para dejar de ser ese algo inmanejable, incognoscible e intimidante para el hombre y pasar a ser eso otro predecible que se asume como el perfecto objeto del deseo masculino, como si para lograr ser sujetos más funcionales y felices fuera necesario ser menos mujer. Se trata, en definitiva, de una empresa que busca domeñar la problemática diferencia femenina a partir de posicionar al hombre como el amante modelo. Sin embargo, tal como hemos discutido en el capítulo anterior, la relación sexual no existe (Lacan 1975 [1972]), es decir, no existe un método o patrón de conducta que asegure el “éxito” en las relaciones de pareja, no hay un “saber” amoroso-objetivo que pueda marcarnos la pauta. En este

sentido, la autoayuda plantea a las mujeres una meta inalcanzable –convertirse en las amantes “ideales”– y les otorga a los hombres el falso mérito de haberlo conseguido.

Esta idea del hombre como tutor y guía de la mujer en las cuestiones del amor es un legado de la modernidad. Esta época no solo se caracterizó por el reinado de la razón, sino también por asociar esta razón al hombre. En el campo del amor, esta asociación entre hombre y razón se encarnó en la figura del libertino. El libertino fue un hombre que tenía como único principio el placer; fue un producto del Siglo de las Luces que se hizo a la tarea de “instru[ir] a las mujeres desde una posición ‘iluminada’ que se separa de los ideales para ver las cosas como son en realidad” (Ubilluz 2012: 99). Se dio forma así a la idea del hombre como un sujeto capaz de analizar desidealizadamente las relaciones sexuales o amorosas. Y, tal como señala Ubilluz (2012), la figura del consejero de mujeres no solo tiene plena vigencia en nuestra época, sino que se ha masificado. En este sentido, no es ninguna coincidencia que los dos especialistas en relaciones de pareja más leídos en el Perú, Tomás Angulo y Walter Riso, sean hombres.

2.2. Una violencia fantasmática

Pero, ¿cuál es entonces la verdadera naturaleza de este supuesto “saber masculino” y “desidealizado” sobre el amor, si se sabe que no se trata de ningún saber objetivo? Desde ya, puede decirse que no se trata de un saber-objetivo o de una verdad sobre el amor. Tal como hemos discutido extensamente en el capítulo 1, el amor es esencialmente una *verdad in-sabida*; de las experiencias amorosas vividas no es posible extraer ningún saber ni descifrar la ley o la lógica que las gobierna. Se pueden ensayar hipótesis, hacer predicciones, creer encontrar algunas regularidades, pero, a fin de cuentas, el amor termina siempre sorprendiéndonos, desafiando todo ese “conocimiento” acumulado. Y la mentada racionalidad masculina, que es la que haría posible el acceso a este supuesto saber amoroso, no es más que una construcción social que ha servido para legitimar la dominación de la mujer por el hombre en los últimos siglos.

En efecto, entre los siglos XVI y XVII se dio lugar en Occidente un largo proceso de devaluación de lo femenino. En este periodo, especialmente en Europa, las mujeres

perdieron terreno en todas las áreas de la vida social. Según Federici (2010 [2004]), en el área legal, por ejemplo, se limitó su derecho a trabajar por su cuenta, sin la supervisión del esposo; por ello, las mujeres viudas perdieron su acceso al trabajo y en esa condición era común asignarles un tutor que administre sus asuntos. Asimismo, no tenían derecho a celebrar contratos o representarse a sí mismas en las cortes. Se limitó también su derecho al libre tránsito: una mujer que estuviera sola en la calle podía ser fácilmente víctima de una agresión sexual, y en ese caso, la culpa recaía principalmente en ella (y no en el agresor) por exponerse a salir sin compañía.

Esta devaluación de la mujer fue posible por el establecimiento de estereotipos femeninos y masculinos que buscaron maximizar las diferencias entre hombres y mujeres, diferencias que luego fueron sometidas a un proceso de clasificación y jerarquización que terminó situando a lo femenino por debajo de lo masculino. Así, según Federici (2010 [2004]), en los siglos XVI y XVII se empezó a considerar que “las mujeres eran inherentemente inferiores a los hombres –excesivamente emocionales y lujuriosas, incapaces de manejarse por sí mismas– y tenían que ser puestas bajo control masculino” (p.154). En la literatura de la época, era un tópico común la figura de la mujer licenciosa, chismosa o regañona que invariablemente recibía un castigo por su insubordinación al marido. Obras como *La fierecilla domada* de Shakespeare (1953) o *Lástima que sea una puta* (1633) de John Ford son representativas de este proyecto de denigración literaria de la mujer (Federici 2010 [2004]: 155)¹³.

Como es evidente, estas asociaciones entre el hombre, la razón y la templanza, y entre la mujer, la lujuria y la irracionalidad no son descripciones “objetivas” de lo masculino y lo femenino, sino parte de un proyecto político que apuntó a dejar a la mujer sin autonomía ni poder social. El proyecto tuvo frutos y, como consecuencia de ello, a partir del siglo XVII, surgieron nuevos cánones culturales sobre lo deseable femenino. Se empezó a considerar que la mujer y esposa ideal era aquella casta, obediente, ahorrativa, de pocas palabras y abocada a sus responsabilidades en el hogar, es decir, una mujer totalmente funcional a las necesidades del marido y de la familia (Federici

¹³ *La fierecilla domada* de Shakespeare (1953) aborda la temática del sometimiento de la voluntad femenina frente a la autoridad del padre, mientras que *Lástima que sea una puta* (1633), de John Ford, narra el asesinato aleccionador de una mujer que vive una relación prohibida (Federici 2010 [2004]: 155).

2010 [2004]: 157). Con ello, la mujer fue también alineada a los intereses del sistema capitalista, pues el cuidado del esposo y de los hijos representa un trabajo no remunerado necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo. Incluso si trabaja fuera de casa, la mujer sigue siendo quien se encarga de las labores domésticas. Esto es lo que Engels (1935 [1884]) llamó la “doble tarea”, el mecanismo utilizado por el sistema y el marido para oprimir a la mujer.

¿Qué es entonces lo que realmente “sabe” el hombre del amor? Pues bien, el saber que tiene el hombre es el saber del fantasma de la relación sexual¹⁴. Como señalamos en el capítulo 1, el fantasma es esa idealización o sublimación del otro que necesitamos para afrontar el trauma de la no existencia de la relación sexual. El fantasma “sexualiza” al otro para que podamos sentirnos sexualmente atraídos hacia él; solo a partir de este recurso podemos tener una vida sexual normal. Y, para funcionar, el fantasma necesita que nuestro compañero sexual se adapte a su guion, que encaje en los moldes de nuestra fantasía (Žižek 2010). Entonces, si el saber del hombre es un saber construido a partir de su fantasma, lo único que él sabe es lo que él desea de una mujer, no conoce nada más allá de su propio deseo.

En este sentido, la autoayuda amorosa, a través de la voz de los especialistas, no está haciendo más que vehicular la demanda masculina por que la mujer encarne su fantasma. Por esta razón es que los consejos de la autoayuda se dirigen con especial énfasis al público femenino y es por ello también que están contruidos de modo que atienden las exigencias masculinas al mismo tiempo que soslayan las necesidades, los intereses y las preocupaciones de las mujeres. La autoayuda es, en el fondo, la voz del fantasma masculino que no sabe relacionarse con la mujer sino es a partir de lo que le dicta su deseo y que intenta imponérsele bajo la apariencia de un saber experto. Y, como veremos en lo que sigue, esta violencia fantasmática del discurso de la autoayuda se ha articulado bien con una versión contemporánea de mujer que es heredera del ideal femenino del siglo XVII.

¹⁴ También recibe el nombre de “fantasía de la relación sexual”.

2.2.1. Marge Simpson, o el retorno de la mujer mariana

Empecemos por darle una mirada a los modelos de familia y de esposa que propone Angulo (2013) en *¿Eres mi media naranja o mi medio limón?* Para este especialista, las familias que se mantienen unidas en el tiempo son aquellas que aprenden a vivir como los Simpson y que no aspiran a ser la familia Ingalls: “¿Existen las parejas que duran para siempre? ¡Sí existen! Y pueden ser muy diferentes o muy parecidas a las parejas que están intentando ser mejores. ¡No son la familia Ingalls, son más parecidos a los Simpson! Pero siguen juntos porque se aman” (p.14). Recordemos que los Ingalls y los Simpson son dos familias ficticias, ambas protagonistas de conocidas series de televisión norteamericanas, que encarnan dos modelos distintos de vida familiar. Los Ingalls, por un lado, representan a la familia “ideal” encabezada por un padre y una madre amorosos y responsables que crían a sus hijos sobre la base de fuertes valores tradicionales. La relación de pareja de los esposos en la serie se muestra siempre caracterizada por el respeto, la fidelidad y el apoyo mutuos. La pareja de esposos nunca atraviesa por una crisis en la serie; por el contrario, sus vidas sirven siempre como ejemplo para los demás, especialmente para los miembros más jóvenes de la familia.

En contraste, los Simpson son más bien una familia que podría calificarse de “problemática”. El padre, Homero, es un hombre que ama a su esposa y a sus hijos, pero es holgazán, sucio, glotón, bebedor e irresponsable en su rol de padre; por esta razón, sus dos hijos mayores, Bart y Lisa, cuestionan todo el tiempo su autoridad paterna y le pierden el respeto con frecuencia; Marge, en cambio, es el eje de la familia. Ella encarna a la mujer que se dedica a ser ama de casa a tiempo completo y es la que practica y enseña a los hijos los valores que sostienen la estructura familiar. Es el modelo de autoridad para Bart y Lisa. Su relación con su esposo Homero es complicada porque continuamente él se muestra desconsiderado con ella; en la mayoría de capítulos de la serie, Homero tiene un comportamiento machista e infantil que desespera y decepciona a Marge; sin embargo, estas circunstancias no hacen peligrar la relación pues ella termina siempre aceptando y amando a su esposo *tal como es*. De hecho, a pesar de todos estos problemas, su vida sexual es buena –ella es una mujer muy atractiva que se siente incomprensiblemente atraída por un Homero calvo y muy subido

de peso– y no hay infidelidad de por medio, a pesar de que las oportunidades sí se presentan, pues en algunos capítulos podemos ver que hay otros hombres interesados en Marge. Estos hombres suelen ser más apuestos, más gentiles y más brillantes que Homero, pero Marge siempre lo prefiere por el amor que le tiene. Da la impresión de que ella estará siempre a su lado sin importar que él esté muchas veces por debajo de sus expectativas como esposo y como padre.

Este modelo de familia parece sugerir la idea de que el amor está por encima de cualquier dificultad que pueda atravesar la pareja y, en ese sentido, ofrece una mirada optimista y esperanzadora del matrimonio en la que el amor puede hacer posible la convivencia con lo “real” del otro. Sin embargo, bien mirado, el sacrificio y el esfuerzo que demanda esta empresa recaen exclusivamente en los hombros de Marge, pues mientras ella debe ser un dechado de virtudes, entre las que sobresalen de manera especial la paciencia y la comprensión con que acepta los defectos de su marido (aquí viene a la mente el típico gruñido de resignación que hace Marge cuando Homero ha hecho una de las suyas), él puede permitirse encarnar el estereotipo del hombre machista, inmaduro, poco agraciado y nada brillante. Su única virtud es el amor sincero que siente por Marge y por sus hijos. Entonces, recae principalmente sobre ella la tarea de hacer posible ese matrimonio y de asegurar la continuidad de la vida en familia teniendo como único soporte el afecto mutuo que se tienen.

Este perfil de mujer comprensiva, aguantadora, que representa Marge Simpson está estrechamente vinculado con otro modelo de femineidad que nos dejaron la Edad Media y el Renacimiento: la mujer mariana. La mujer mariana se caracteriza por ser aquella que, teniendo como referente a la Virgen María, asume el deber de dar el buen ejemplo y de cumplir el rol de educadora de su familia, incluido su marido; es la Nueva Eva que redime a la Eva pecadora. El vínculo que ella como madre crea con sus hijos es lo que le permite desarrollar la sensibilidad, la moral y la responsabilidad necesarias para convertirse en un modelo de virtud y ser un “espíritu de entrega”. Por esta razón, las tareas que realiza están restringidas a la esfera doméstica y orientadas al cuidado del esposo y de los hijos (Fuller 1993: 64). Marge Simpson es, pues, una suerte de Virgen María contemporánea y, en este sentido, su figura representa un franco retorno a los paradigmas tradicionales de esposa y madre, que entran en clara contradicción

con otros modelos actuales de mujer. Por ejemplo, una idea que ha ingresado ya al sentido de muchos peruanos y peruanas de clase media es que una mujer se debe unir a un hombre no con el objetivo de fundar una familia, sino únicamente por el afecto; la familia, es decir, la venida de los hijos, puede o no darse y, en caso de que se dé, estos no se vuelven el centro de la relación, sino que prima el desarrollo personal de las partes y la autorrealización; en este sentido, tanto la mujer como el hombre deben tener un proyecto como individuos y metas propias, independientes de la familia (Fuller 1993: 76-77).

En el modelo tradicional de matrimonio que representan Marge y Homero Simpson, en cambio, la individualidad se disuelve para dar paso a una especie de fusión o alianza que tiene como razón de ser la fundación de una familia. En algunos capítulos de la serie, Marge, por ejemplo, intenta tener una vida fuera de la casa familiar, a partir del desarrollo de gustos personales y de la búsqueda de un círculo propio de amistades; sin embargo, estas iniciativas son pasajeras y algún revés termina siempre devolviéndola a su vida cotidiana de esposa y madre, como si la realización de sus proyectos personales fuera a hacer peligrar la alianza matrimonial. En efecto, en la actualidad está también muy difundida la idea de que el matrimonio no es compatible con el logro de la felicidad personal y del desarrollo individual. Según Fuller (1993), este es un discurso muy común entre las jóvenes peruanas de clase media para las cuales no hay posibilidad de armonizar las demandas de la vida en pareja con la búsqueda de autorrealización. Por ello, se debe elegir entre una cosa u otra y hay una tendencia marcada a preferir la independencia y la carrera profesional antes que la vida en pareja y la conformación de una familia.

El matrimonio Simpson desafía todas estas consideraciones contemporáneas. Aunque se graduó del instituto y la universidad, Marge no ejerce ninguna profesión; son conocidas su afición a la pintura y sus dotes pedagógicas, pero a ninguna de estas cualidades les ha dado salida profesional. En cambio, es una mujer muy creyente (asiste a misa todos los domingos y obliga a toda su familia a hacerlo), es una excelente cocinera y está obsesionada con el orden y la limpieza. Como era de esperarse en un esquema tradicional de relaciones como este, Homero sí trabaja y, aunque no es un empleado precisamente sobresaliente sino todo lo contrario, es quien sostiene la

economía familiar. De esta manera, Marge y Homero se las han arreglado para permanecer juntos en una alianza que tiene como principio básico la aceptación plena del esposo por parte de la mujer.

Siendo consecuente con este principio que rige su idea de “matrimonio modelo”, Angulo (2013:15) propone una lista de cuáles son las cualidades que suelen tener las parejas “que duran”. Dice, por ejemplo, que estas parejas “enfatan las cualidades de su pareja y se concentran en lo positivo”, “no desean cambiar a la pareja, ni corregirla, ni educarla, hay una completa aceptación de las virtudes y los defectos de la otra persona”, “han practicado la capacidad de perdonar y ceder la posición emocional, en lugar de mostrarse radicales e impositivos”, “no castigan el error de su pareja; se aman y se valoran sin protestar”, “procuran más escuchar que hablar” y “se concentran más en lo placentero que puede ofrecer la relación”. Como puede verse, este conjunto de instrucciones propone una especie de duración “a toda costa”, donde la mirada crítica, el cuestionamiento y el cambio no tienen lugar; se trata de una aceptación plena mal entendida donde no se aprende a tratar con lo *real* del otro, sino que hay más bien una tendencia a eludir o enmascarar los problemas a partir del ejercicio de aceptar, perdonar y ceder, el cual es una tarea que el discurso de la autoayuda amorosa encarga con mucho más énfasis a las mujeres que a los hombres.

En efecto, este discurso aconseja de manera explícita a las mujeres que se adapten a la manera de ser de sus parejas y que dejen de lado su actitud demandante o “reclamona” si desean tener una relación duradera y feliz, tal como revela el siguiente fragmento de Angulo (2013): “Evita la presión social de amigos y parientes. ‘Yo te dije, él no era el indicado’, ‘Todos los hombres son iguales’, ‘Todos los hombres cojean por el mismo pie’, estas son frases populares que solo reflejan la impotencia de muchas mujeres que pasaron por lo mismo y no supieron afrontar sus problemas” (p.115). Según esto, las mujeres deben desoír a quienes pudieran señalar defectos en sus parejas.

Como es claro, más allá de que estos defectos sean reales o imaginarios, o de que las advertencias de “amigos” y “parientes” estén o no fundadas, lo peligroso de un mensaje como este es que deslegitima la mirada crítica de las mujeres respecto de sus

relaciones. Este mensaje no es una invitación a evaluar la situación que atraviesa la relación con criterio propio, sin dejarse llevar por comentarios de terceros; el mensaje invita más bien a evitar toda evaluación de la relación y toda confrontación, pues los defectos que se cree ver en la pareja no serían más que el producto de la influencia negativa de “frases populares” sin fundamento. En este sentido, una mujer que reflexiona sobre su relación y que desea introducir un cambio en ella podría, con esta actitud, hacerla fracasar. Las mujeres que cuestionan son, pues, mujeres que fracasaron, que “no supieron afrontar sus problemas”. Se consolida así una situación de inequidad en la que la responsabilidad del fracaso o del éxito de las relaciones depende principalmente de las mujeres y de su capacidad de adaptación a la pareja.

2.3. De la fantasía masculina a una violenta realidad

Al iniciar este capítulo habíamos señalado que el Perú es uno de los países con los índices más altos de violencia contra la mujer a nivel mundial: ocupamos el puesto 16 en el mundo y un vergonzoso primer lugar en Sudamérica, según una investigación realizada por la Policía, Centros de Emergencia y el Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social (citados por Boesten 2016 [2014]). Y, a partir de lo discutido hasta el momento, es fácil suponer que el discurso de la autoayuda amorosa puede estar jugando un papel en toda esta violencia al promover un modelo de mujer muy conservador y relaciones de pareja en las que claramente el hombre está en una posición más cómoda y de mayor poder, pues es la mujer la que debe llevar a cabo una serie de esfuerzos y ajustes en su conducta que implican negar parte importante de su singularidad para llevar adelante la relación.

Es decir, la fantasía masculina que este discurso vehicula puede estar alimentando conductas violentas en los hombres y conductas permisivas en las mujeres que las sufren pues, como recordaremos, este discurso aconseja “no castiga[r] el error de la pareja”, “no desea[r] cambiar a la pareja, ni corregirla, ni educarla”, “[debe haber] una completa aceptación de las virtudes y los defectos de la otra persona” (Angulo 2013:15). Numerosos estudios recientes que provienen principalmente de la Sociología, la Psicología social y los Estudios de Género (Ferrer y Bosch 2013; Esteban y Távora

2008; Caro 2008; Echeburúa 2002) sostienen que muchas mujeres que conviven con su agresor lo hacen persuadidas por ideas como estas que las llevan a desarrollar una atención selectiva a los aspectos positivos de su pareja y a negar o minimizar el problema pensando que los comportamientos violentos (las discusiones, los roces, los golpes, etc.) son hechos normales derivados de la convivencia. En estas mujeres son comunes razonamientos como los siguientes: “el matrimonio conlleva sacrificio y esfuerzo”, “el amor lo puede todo”, “si el no fuera violento, sería el marido ideal” o “sigo con él porque es el amor de mi vida” (Echeburúa et. al. 2002: 144-145). Con seguridad, todas estas ideas encuentran ecos o resonancias en los consejos de la autoayuda.

En este sentido, es importante notar que la fantasía masculina sobre el amor está fuertemente articulada con la fantasía del amor romántico. Tal como hemos discutido en el capítulo 1, esta fantasía sostiene el mito de la “media naranja”, creencia según la cual, cuando nos enamoramos, estamos eligiendo a la pareja que teníamos de algún modo predestinada y que sería la única elección posible. La aceptación de esta creencia puede llevar a desarrollar una tolerancia excesiva frente a los aspectos negativos de la pareja, incluso cuando se trata de conductas violentas. A este mito responden ideas como las que discutíamos en el párrafo anterior: “Si el no fuera violento, sería el marido ideal” o “sigo con él porque es el amor de mi vida”. Asimismo, esta fantasía sostiene también la creencia en la “omnipotencia” del amor, esto es, la idea de que el amor es suficiente para solucionar todos los problemas de la pareja, sin importar de qué naturaleza sean (Esteban y Távora 2008). Esta creencia refuerza una actitud pasiva frente a la violencia y puede ser utilizada como excusa para no buscar el cambio. La expresión “el amor lo puede todo”, que es también muy común en las mujeres que se mantienen al lado de sus agresores, responde a este mito del amor “omnipotente”.

Como puede verse, la ideología del amor romántico que difunde el discurso de la autoayuda juega un papel importante en el mantenimiento de la subordinación de la mujer y en la reproducción de la violencia. Aquí es pertinente aclarar que, si bien el verdadero amor badiouiano implica fidelidad y duración, este no está en el registro de la obediencia, es decir, no implica el abandono de uno mismo en beneficio del otro. Por esta razón, Badiou (2012; 2002 [1992]) se distancia de enfoques religiosos o teológicos que ven el amor como un acto de sacrificio y entrega total. Como señala también Lacan, el

amor consiste en lidiar con lo *real* del otro, negociando juntos la no existencia de la relación de la sexual; lo que propone la autoayuda es más bien un amor que encubre lo *real* e invisibiliza el sufrimiento. En este sentido, el de la autoayuda es un modelo de fidelidad mal entendido y peligroso que alienta conductas permisivas en las mujeres que sufren violencia.

Sin embargo, como veremos a continuación, no siempre es fácil ver los vínculos entre el discurso de la autoayuda y la violencia de manera transparente porque, como es de esperarse, ninguno de los especialistas que aquí analizo dice abiertamente que justifica el maltrato; esto se ha vuelto algo que ya solo puede admitirse en el fuero doméstico. Es también posible que estén sinceramente en contra de la violencia y que esta no sea más que una consecuencia insospechada y perversa de su propio discurso. Sea como fuere, dada la notable difusión que tiene la literatura de autoayuda entre los peruanos, es importante profundizar en nuestro conocimiento de cómo esta puede estar promoviendo ideas que lleven a la justificación o al reforzamiento de situaciones de maltrato en la pareja.

En *¿Eres mi media naranja o mi medio limón?*, Angulo (2013) hace pocas referencias explícitas al tema de la violencia en pareja y, cuando las hace, nos encontramos con un discurso políticamente correcto. El especialista se opone abiertamente a la violencia y se dirige a las mujeres con una retórica convincente, recogida del sentido común, que apunta a que ellas deben tomar la decisión de cortar sin vacilaciones una relación en la que están siendo maltratadas:

Las preguntas serían: ¿Queremos vivir para siempre con la persona que nos maltrata? [...] ¿Hasta que la muerte nos separe aun cuando mi vida está en riesgo? ¿Hasta que la muerte nos separe aun cuando mi pareja abusa del alcohol y me golpea cada vez que toma? ¿Hasta que la muerte nos separe aun cuando mi pareja mantiene constantes relaciones fuera del matrimonio o tiene una relación en paralelo, con hijos de otra mujer? (Angulo 2013:13-14).

La exhortación es clara: las mujeres no deben tolerar la violencia, ya sea que se trate de maltrato físico o de una infidelidad. Y para darle fuerza a su argumentación, Angulo cita situaciones límite en las que el hombre es alcohólico y golpea sistemáticamente a su pareja hasta poner en riesgo su vida o es constantemente infiel. Se trata, pues, de

circunstancias en las que el dilema de seguir o no seguir con la relación aparentemente se diluye y la separación se presenta como la única salida posible.

Siguiendo esta línea de ideas, Angulo critica también la estructura social tradicional que sanciona el divorcio y que obliga a las mujeres a mantenerse unidas a sus esposos, aunque ya no sean felices en el matrimonio y tengan que vivir, en palabras del especialista, una “farsa socioemocional”:

¿Qué le pasaba a una mujer que pretendía separarse y ser libre? ¿Cómo era vista por las demás mujeres? ¿Había una terrible censura de la sociedad? ¿Qué perdía esta mujer si lograba separarse y divorciarse? ¡Perdía mucho! Primero venía la crítica excesiva y humillante de sus propios parientes: “Cómo te vas a separar, piensa en tus hijo”, “No eres una mujer buena”, “No te educamos para esto”, “¡Con qué cara vas a mirar a la familia!” Después recibía la indiferencia y el distanciamiento de amigos y conocidos. [...]. Y se llegó al extremo que muchas veces había parejas que aceptaban no ser felices, pero no les importaba, igual permanecían unidas porque consideraban algo terrible separarse y solo les quedaba tolerarse y continuar con la farsa socioemocional (Angulo 2013:11).

Como puede verse, el divorcio o la separación se presentan para Angulo (2013) como la solución actual al problema de la infelicidad o de la violencia en la pareja, tan sencillo como decir ‘mujer, si no eres feliz o te maltratan, sepárate; nada te lo impide’. Notemos como, en la cita anterior, Angulo utiliza verbos en pretérito (“¿Qué le *pasaba* a una mujer que pretendía separarse y ser libre?”, “¿Cómo *era* vista por las demás mujeres?” “¿*Había* una terrible censura de la sociedad?” “¿Qué *perdía* esta mujer si lograba separarse y divorciarse?”) para hablar de la sanción social que tenían afrontar las mujeres separadas. Este uso del tiempo verbal sitúa la problemática del rechazo al divorcio en el pasado y, con ello, hace lo propio con el problema de la violencia: ¿por qué tolerar actualmente el maltrato de la pareja si ahora las mujeres pueden divorciarse libremente, sin ser criticadas por la sociedad? Entonces, para Angulo, el problema estaba situado en la estructura social conservadora del pasado; ahora que esta ha sido superada, el problema estaría también solucionado: “Felizmente, hoy guardar las apariencias no es tan importante como en antaño” (Angulo 2013:13).

De esta manera, Angulo plantea un escenario contemporáneo más libre para las mujeres, en las que ellas pueden decidir si se mantienen o no al lado de sus parejas. Sin embargo, esta interpretación entra en contradicción con la realidad. El divorcio es

legal en el Perú desde 1930 (Meza 2002) y el trámite burocrático que hay que hacer para divorciarse se ha simplificado notablemente; asimismo, es cierto que las figuras de la mujer divorciada o la madre soltera no están tan satanizadas como años atrás; sin embargo, en el Perú las mujeres son maltratadas o mueren a manos de sus parejas todos los días, lo que significa que continúa siendo muy difícil para ellas romper los vínculos que las unen a sus agresores. La problemática de la violencia de pareja es compleja y está lejos del panorama optimista que presenta Angulo. Además de los estreñimientos ideológicos que trae consigo la fantasía del amor romántico, existen factores económicos y sociales que complican el proceso de separación o que hacen a las mujeres más vulnerables a sufrir maltrato.

Según Valdés et. al. (2009), una separación implica para muchas mujeres una disminución importante de sus recursos económicos y su calidad de vida porque normalmente los gastos y las responsabilidades familiares son compartidos con la pareja; esta situación se agrava cuando las mujeres no tienen una profesión o no tienen trabajo porque se han dedicado a ser esposas y madres. Asimismo, si hay hijos de por medio, en la mayoría de los casos estos quedan bajo la tutela de la madre y, aunque el padre está obligado a contribuir económicamente con su crianza, el día a día con los hijos es física y emocionalmente agotador para ella. Estos hechos llevan a muchas mujeres a pensar que es mejor permanecer al lado de la pareja, aun cuando hay maltrato de por medio.

Por otro lado, si bien cualquier mujer puede ser víctima de violencia en algún momento de su vida, hay factores sociales como la clase, la raza y la educación que hacen a algunas mujeres más vulnerables que otras. En general, en el Perú, las cifras más altas de la violencia se registran entre las mujeres menos educadas, de más bajos recursos y las que pertenecen a comunidades indígenas, principalmente de la sierra. Es decir, con relación a la violencia, la posición más desventajosa la ocupa la mujer pobre e indígena, porque es ella quien conoce menos sus derechos y tiene menos posibilidades de acceder a la justicia (Boesten 2016 [2014]). Así, pues, en el Perú, las ideologías de género están intersectadas con la raza, la clase y la educación, y no es posible comprenderlas y afrontarlas sin tomar en cuenta estas variables.

En ese sentido, debe quedar claro que la permanencia de una mujer maltratada al lado de su agresor no es fruto exclusivo de su libre albedrío, pues existe una serie de factores externos que la condicionan. Sin embargo, como hemos podido ver, el discurso de Angulo (2013) sobre la violencia en la pareja no toma en cuenta ninguno de estos factores ideológicos, económicos y sociales. Por el contrario, propone la separación como una obvia y fácil solución al problema de la violencia en la pareja, y, además, contribuye a la reproducción de la ideología del amor romántico y del machismo. Se trata, pues, de un discurso desinformado e irresponsable que tiene un efecto peligroso: carga sobre las mujeres toda la responsabilidad de darle remedio a la situación de violencia y, al mismo tiempo, invisibiliza el rol que la estructura social y los hombres están cumpliendo en este problema. En efecto, así como no hay ninguna referencia a cómo lo social, lo económico y lo ideológico pueden constreñir a las mujeres, tampoco existe en el discurso de Angulo (2013) ninguna reflexión sobre la conducta masculina, ningún llamado de atención ni invocación al cambio para los hombres; simplemente no se dirige a ellos, como si no solo las mujeres maltratadas tuvieran naturalizada la violencia masculina sino también el propio Angulo. De esta manera, el discurso de la autoayuda parece estar sugiriendo que, en realidad, no hay nada que se pueda hacer contra la situación de violencia que se vive en el Perú, pues todo depende de las decisiones personales que tomen las mujeres.

De hecho, esta naturalización de la violencia, que en el discurso de Angulo solo está sugerida, se hace mucho más evidente en el discurso de Walter Riso, el otro especialista en relaciones de pareja muy leído en el país. En su libro *Ama y no sufras*, Riso (2012) hace también muy pocas referencias a la problemática de la violencia y, al igual que Angulo (2013), condena el maltrato; dice, por ejemplo, que “una buena relación afectiva debe ser esencialmente pacífica y rechazar todo tipo de agresión injustificada, verbal o física. Y entiendo por injustificada, cualquier manifestación violenta que no sea en defensa propia” (Riso 2012: 185). Aquí hay que notar que Riso parece estar animando a poner en práctica la controvertida ley del talión, el ojo por ojo, que es uno de los razonamientos básicos de los agresores (Amor et. al. 2009); pero no solo esto, sino que, en otra parte de su texto, atribuye la violencia masculina a una condición hormonal:

Pero la hormona que más se opone a la dulzura y la expresión de afecto es sin lugar dudas la testosterona, sobre todo en los varones. La evidencia es concluyente: a más testosterona, menos probabilidad de contraer nupcias y más violencia intrafamiliar. La oposición cariño/testosterona se hace evidente en el siguiente hallazgo: después del nacimiento de los hijos los papás tienden a bajar sus niveles de testosterona para poder ejecutar mejor su rol paternal, una forma primitiva de responsabilidad posparto (Riso 2012:126).

Si bien Riso (2012) involucra a los hombres en el problema y los identifica como la fuente de la violencia (“a más testosterona, menos probabilidad de contraer nupcias y más violencia intrafamiliar”), parece finalmente librarlos de su responsabilidad en tanto su carácter violento proviene de una condición hormonal, es decir, de algo que está inscrito en su biología. Habría, pues, una natural oposición “cariño/testosterona” que estaría más allá de cualquier voluntad masculina. De hecho, Riso parece sugerir que solo la naturaleza es capaz de regular la violencia masculina al señalar que los niveles de testosterona bajan cuando el hombre se convierte en padre; sin la intervención de la naturaleza, el nuevo padre no estaría en condiciones de darle cariño y protección a su hijo recién nacido. Y se supone que tampoco a su pareja. ¿Qué debería hacer entonces una mujer que tiene una pareja violenta? Probablemente, en la lógica de Riso, esperar a que le bajen los niveles de testosterona. De nada serviría pedirle a él, como individuo, que cambie su conducta, pues la violencia sería parte de su naturaleza y no dependería de él. Claramente, estas interpretaciones sobre la conducta violenta ocultan la agencia masculina y limitan grandemente las posibilidades de superación real del problema.

Lamentablemente, la violencia masculina no solo está naturalizada en el discurso de la autoayuda sino que también podemos advertir en él un propósito justificativo. En *Ama y no sufras*, Riso (2012) reflexiona sobre los sentimientos negativos que puede experimentar una persona que sufre agresión física y sobre la necesidad de no negociar con la violencia; sin embargo, dice también que esta no debe ser la única preocupación de la pareja pues hay otros problemas tan o más importantes que ese. Dentro de ellos, el que merece más la atención de Riso es el rechazo o el desinterés sexual por parte de uno de los miembros de la pareja y el efecto que esto puede tener en el otro: “Vivir en la indiferencia con alguien a quien no consideramos amigable puede

ser tan cruel y doloroso como ser golpeado. Ser rechazado sexualmente de manera sistemática por nuestra pareja puede destruir la autoestima de una persona tanto o más que la agresión física” (Riso 2012: 132-133).

Si bien Riso parece hablar del rechazo en términos neutrales en el sentido de que tanto hombres como mujeres pueden sufrirlo, su comentario no puede dejar de remitirnos a un antiguo debate que involucra los deberes conyugales de la mujer; es decir, en el fondo, Riso parece estar hablando de un tipo específico de rechazo: el de la mujer hacia el hombre con el que mantiene una relación sentimental. Como es sabido, en el Perú está muy arraigada la idea de que, una vez casada o en una relación estable, la mujer tiene que estar sexualmente disponible para su pareja siempre que esta lo desee porque ella ‘se debe a él’ y ‘tiene que cumplirle’. Estas ideas tienen asidero principalmente en el discurso católico o cristiano que piensa a la mujer como una compañía o apoyo del hombre. Es muy popular el versículo del Génesis que habla de cómo Dios creó a la mujer con la única finalidad de evitar la soledad del hombre: “Entonces el Señor Dios dijo: ‘No es bueno que el hombre esté solo; le haré una ayuda adecuada” (Génesis 2:18). Dios creó entonces a la mujer de una de las costillas del hombre: “De la costilla que el Señor Dios había tomado del hombre, formó una mujer y la trajo al hombre” (Génesis 2:22). La mujer fue, pues, “traída al hombre” por Dios y, por ello, en la narrativa católica cristiana su principal razón de ser es acompañarlo y serle de ayuda en el marco de una clara relación tutelar. Y entre los servicios que la mujer debe procurar al hombre está incluido, por supuesto, lo sexual. Así, por ejemplo, otro versículo muy conocido es el del Libro de Corintios, según el cual tanto el hombre como la mujer deben asumir el compromiso de satisfacerse sexualmente cuando viven en matrimonio para evitar la tentación y el pecado: “No se nieguen el uno al otro, a no ser de común acuerdo, y sólo por un tiempo, para dedicarse a la oración. No tarden en volver a unirse nuevamente; de lo contrario, pueden caer en tentación de Satanás, por falta de dominio propio” (1 Corintios 7:5).

Si bien la Biblia habla de una satisfacción sexual mutua, y deja un espacio para el acuerdo común o la negociación, con demasiada frecuencia estas palabras son utilizadas para hostilizar a las mujeres que se rehúsan a tener sexo con sus parejas. En efecto, aunque parece tratarse de un mandato “neutral” que se aplica por igual a ambas

partes, en la práctica, termina siendo utilizado por una de ellas para ejercer poder y control sobre la otra. Históricamente, el control sexual lo ha ejercido el hombre sobre la mujer y no al revés, y, por esta razón, es él el que termina sacando provecho de este mandato religioso supuestamente neutral. Vemos entonces cómo el discurso religioso se articula con el machismo y alimenta conductas de dominación y control. A todo esto, Riso parece estar representando la voz de esos hombres rechazados (“ser rechazado sexualmente de manera sistemática por nuestra pareja puede destruir la autoestima de una persona tanto o más que la agresión física” (Riso 2012: 132-133)) y, a la larga, sus palabras pueden servir también para justificar la agresión física como respuesta al rechazo sexual pues, en su lógica, “la indiferencia [sexual] puede ser tan cruel o dolorosa como ser golpeado” (Riso 2012: 132). Un agresor podría fácilmente utilizar ese argumento para explicar una reacción violenta.

2.4. Resumen y conclusiones

En este capítulo, hemos explorado de qué manera el amor romántico de la autoayuda se articula con el machismo y tiene importantes consecuencias en términos de relaciones de género. El Perú es un país en el que la violencia contra la mujer por parte de su pareja sentimental es un hecho cotidiano que con mucha frecuencia trae consecuencias irreversibles como el feminicidio. Ocupamos los primeros puestos en los *rankings* de violencia de género a nivel mundial. En este contexto, muchas mujeres peruanas que leen libros de autoayuda pueden estar siendo víctimas de violencia y estar buscando en la autoayuda amorosa un espacio de orientación para darles solución a sus problemas de pareja.

Lo que nuestro análisis ha mostrado es que la noción de amor y relación de pareja que transmite la autoayuda reproduce los roles tradicionales de género y, con ello, naturaliza también la violencia contra la mujer por parte de su pareja sentimental. Históricamente, en las sociedades occidentales, la racionalidad y el control de las emociones han estado asociados al hombre, mientras que la mujer ha sido representada como un ser sentimental y sufrido, poco capaz de controlar su vida, especialmente su

vida amorosa. Bebiendo de esta tradición, la autoayuda construye en su discurso la imagen del hombre como un amante “modelo”, un sujeto racional y autocontrolado que resuelve las dificultades amorosas con lucidez, inteligencia y sentido práctico. Por esta razón, el discurso de la autoayuda está dirigido con especial énfasis a las mujeres; en su lógica, son ellas quienes deben modificar su manera de conducirse en el amor y copiar el estilo amatorio de los hombres.

Sin embargo, sabemos que no es posible establecer un patrón de conducta que asegure el “éxito” en las relaciones de pareja. No existe una manera “correcta” de conducirse en el amor. Al no poseer ningún saber “objetivo”, la autoayuda amorosa no está haciendo más que verbalizar la fantasía masculina sobre lo que debe ser el amor y, en especial, sobre cómo deben ser las mujeres en el amor. En efecto, el amor de la autoayuda propone un modelo de mujer que se adapta muy bien a las necesidades y deseos masculinos. Se trata de una mujer abocada al cuidado del esposo y de los hijos, de pocas palabras y, además, siempre atractiva y sexualmente disponible para su esposo. No solo esto, sino que ella es comprensiva con la naturaleza masculina, no es “reclamona” y ha desarrollado su capacidad de ceder y de perdonar. Este modelo de mujer es heredero del ideal femenino del siglo XVII, el cual fue producto de un proyecto político de devaluación de la mujer. Y, tal como hemos visto en el análisis, la musa contemporánea de la autoayuda es nada menos que Marge Simpson, personaje animado de televisión mundialmente conocido que se caracteriza por su capacidad para soportar resignadamente los defectos y los vicios su esposo, Homero Simpson, y sacar así adelante su matrimonio. Quizás el hecho de que esta conocida serie encarne el fantasma masculino explique buena parte de su asombroso éxito a nivel mundial.

Así, pues, desde la voz autorizada de los especialistas, la autoayuda busca anular la problemática singularidad femenina –aquella que coloca a la mujer parcialmente fuera del orden simbólico-patriarcal– e incorporar a la mujer del todo en el fantasma masculino. Por esta razón, creemos que no es ninguna coincidencia que Tomás Angulo y Walter Riso sean precisamente hombres. No obstante, el modelo Marge Simpson de mujer no solo es funcional a las necesidades masculinas, sino que lo es también a los intereses del sistema. El machismo y el capitalismo se sostienen mutuamente. Al reproducir los roles tradicionales de género, la autoayuda está también

contribuyendo a reforzar la división del trabajo que coloca a la mujer en el hogar llevando a cabo labores domésticas relacionadas con el cuidado del esposo y los hijos. Con ello, el sistema se asegura la reproducción de la fuerza de trabajo a partir del trabajo no remunerado de las mujeres.

Lamentablemente, las implicancias de este discurso en relación con la mujer van mucho más allá. A partir de la construcción estereotipada de lo masculino y lo femenino, el discurso de la autoayuda amorosa está jugando también un papel importante en la reproducción de la violencia de género en el país. Este discurso no tiene a la violencia de pareja como un tema central en su agenda ni mucho menos y, las pocas veces que se refiere a ella, lo hace desde una posición políticamente correcta según la cual la mujer no debe tolerar el maltrato. Sin embargo, el análisis ha revelado que, en realidad, en este discurso hay una naturalización de la violencia masculina y un propósito de justificar la agresión física utilizando como soporte teorías biologicistas y discursos religiosos. De este modo, la autoayuda libra a los hombres de la responsabilidad que tienen en la situación de violencia y más bien responsabiliza a las mujeres del maltrato que sufren, pues serían ellas las que deberían poner fin a la relación a través de la separación o el divorcio.

Sin embargo, esto deja de tomar en cuenta que hay una serie de factores sociales, económicos e ideológicos que condicionan a las mujeres y complican grandemente el proceso de separación. La dependencia económica, el estatus, la raza, el nivel de educación y las creencias románticas que tienen muchas mujeres sobre el amor pesan sobre ellas a la hora de tomar la decisión de separarse de sus parejas maltratadoras. Muchas mujeres que conviven con su agresor lo hacen porque no quieren ver disminuidos sus recursos económicos y su calidad de vida, porque son mujeres indígenas que no conocen sus derechos y no tienen acceso a la justicia, o porque están envueltas en la ideología del amor romántico y tienen la creencia de que su pareja es el “amor de su vida” y que las relaciones siempre implican esfuerzo y sacrificio incondicionales. Lamentablemente, estas peligrosas ideas sobre el amor encuentran un refuerzo en el discurso de la autoayuda cuando este aconseja aprender a ceder y perdonar, no castigar el error de la pareja ni intentar corregirla. El de la autoayuda es, pues, un modelo de fidelidad mal entendido –no es esta la fidelidad del

verdadero amor badiouiano– y peligroso que alienta conductas permisivas en las mujeres que sufren violencia.

Así, pues, el discurso de la autoayuda amorosa no solo responsabiliza a la mujer de la situación de violencia que sufre, sino que invisibiliza la responsabilidad que tienen los hombres y la estructura social en el problema a partir de un ejercicio de naturalización del maltrato. Con ello, este discurso tiene el poder de obstaculizar en gran medida la superación del problema de la violencia de género al dar a entender que, en realidad, no hay nada que se pueda hacer. Queda entonces pendiente la importante tarea de conocer cuál es el alcance real del discurso de la autoayuda, de qué maneras está siendo interpretado e interiorizado por sus lectores peruanos y cómo estos llevan a la práctica sus recomendaciones.



Capítulo 3

El cinismo amoroso en los foros peruanos de autoayuda

En este capítulo, exploraremos otro discurso contemporáneo sobre el amor que es tan influyente en el Perú como el discurso del amor romántico que hemos analizado en los dos capítulos anteriores. Se trata del discurso de “el amor no existe”, un discurso que representa una mirada alternativa a la del amor romántico de los especialistas. En el discurso del amor romántico, la existencia misma del amor está totalmente asumida; el amor es entendido como una realidad ontológica que involucra a los sujetos y que tiene efectos reales sobre ellos. De ahí la necesidad del sistema de controlarlo utilizando para ello la voz legitimada de los especialistas. Tal como hemos podido observar a partir de los análisis de los capítulos 1 y 2, el discurso del amor romántico de los especialistas encubre una empresa de control que busca moldear el amor y construir un sujeto-amante funcional a los intereses del sistema, tanto como sujeto trabajador, como sujeto que sostiene instituciones vitales para la reproducción de la fuerza de trabajo como la pareja monogámica, el matrimonio y la familia. No solo esto, sino que trae consigo peligrosos mensajes de sumisión para las mujeres que viven en situaciones de violencia doméstica.

El discurso de “el amor no existe”, en cambio, asume el amor como una mera ficción y atribuye sus efectos a un estado de exaltación pasajero. Esta otra mirada sobre el amor ha encontrado la manera de desarrollarse fuera del discurso oficial o especializado, en los foros de autoayuda amorosa. Al igual que los libros de autoayuda, los foros se han convertido en espacios muy recorridos por los peruanos que están en busca de orientación sobre el amor; detrás de su participación en los foros, está la expectativa de encontrar respuestas claras y orientadoras a las dudas amorosas que los embargan. En este sentido, los foros se han convertido también en importantes espacios en los que los peruanos consumen modelos sobre cómo entender el amor y vivir sus relaciones. Sin embargo, lo que distingue a los foros de los libros es que en los primeros el tránsito de ideas es mucho más libre y el conocimiento se construye colaborativamente. Son espacios de autoayuda más democráticos en los que no hay

“especialistas”: todos los que en ellos participan están autorizados para emitir una opinión, aconsejar y contar sus experiencias. Por esta razón, en los foros ha sido posible el despliegue de formas distintas de entender el amor, como el discurso de “el amor no existe” que analizamos en este capítulo.

Ahora bien, este discurso sobre el amor es una consecuencia de la caída de los ideales que caracteriza a la posmodernidad. Como hemos señalado ya antes, nuestra época está marcada por la revelación de que la razón moderna y los ideales que esta sostenía han tenido consecuencias perversas para la humanidad: dos guerras mundiales, genocidios, desastres medioambientales, etc. Esta caída de los ideales ha fortalecido una mirada descreída que toma una distancia crítica de las leyes y los valores sociales que engendró la modernidad (Sennett 1980, Jameson 1991[1984], Harvey 1998[1990]). Y el amor de pareja es uno más de los ideales que hoy está resquebrajado. El escenario social contemporáneo empuja a los sujetos a ver el amor y la pareja estable como meras ficciones cuando antes, en la modernidad, eran más bien un elemento importante en la búsqueda de la felicidad personal (Illouz 2009).

En el Perú, encontramos claros signos de la penetración de este escepticismo amoroso. En el año 2011, el sociólogo peruano Pedro Pablo Ccopa llevó a cabo una investigación sobre la dinámica amorosa actual de los jóvenes peruanos universitarios y encontró que entre ellos es muy popular un tipo de vínculo amoroso que recibe el nombre de “choque y fuga”. El “choque y fuga” es un encuentro sexual breve y casual, comúnmente con alguien a quien se acaba de conocer, en el que no se comprometen los sentimientos ni hay ninguna intención de prolongar el vínculo más allá de ese encuentro (Ccopa 2011). Según Ccopa, este tipo de vínculo es percibido por los jóvenes peruanos como la mejor manera de relacionarse porque les da la posibilidad de disfrutar de los placeres del sexo sin tener que lidiar con sentimientos amenazadores como el apego y el sufrimiento, o la responsabilidad del compromiso a largo plazo que exigen las relaciones estables. Y esto porque, para estos jóvenes, el amor perdurable no es más que una ficción que la realidad se encarga constantemente de desmentir (Ccopa 2011).

Ccopa (2011) registra en su investigación otros tipos de vínculos afectivos y sexuales que, al igual que el “choque y fuga”, evaden el compromiso y le otorgan al sexo un lugar central. Está, por ejemplo, el “agarre” o “chape”, que es la persona con la que se establece un juego de besos y toques sin llegar a la relación sexual; estos juegos pueden ocurrir una sola vez o más con la misma persona. Al igual que en el “choque y fuga”, el “agarre” no es alguien con quien se piense establecer ninguna relación futura. Están también el “amigo cariñoso” o “con derecho”, que es el amigo con el que se mantienen relaciones sexuales ocasionales sin compromiso de por medio, y el “*remember*”, que es un encuentro sexual ocasional con la ex pareja.

El trabajo de Ccopa (2011) nos muestra, pues, que el discurso de “el amor no existe” es influyente en el país, al punto que ha dado lugar al surgimiento de una serie de prácticas amorosas que son expresiones extremas del amor líquido de Bauman (2011 [2003]). Sobre la base de la creencia de que “el amor no existe”, y de que la fidelidad y el compromiso no se pueden sostener en el tiempo, muchos jóvenes peruanos ya no aspiran a tener una pareja; esta ha sido reemplazada por múltiples compañeros sexuales ocasionales. Al establecer este tipo de vínculos fugaces y líquidos, que inician y culminan con el encuentro sexual, los jóvenes peruanos están buscando evadir la ambivalencia propia del amor –que oscila siempre entre la dicha y el sufrimiento–, y construir una versión “mejorada” de las relaciones en la que solo hay lugar para el placer.

Estos nuevos sentidos sociales sobre el amor están muy presentes en los foros peruanos de autoayuda amorosa. En la sección “Amor y vida en pareja” del conocido portal peruano *ForosPerú* que analizamos en este capítulo, es común encontrar que los foristas señalen con certeza que “el amor no existe”. Al respecto, una pregunta central que vamos a intentar responder aquí es ¿qué significa cuando estos foristas dicen que “el amor no existe”? ¿qué creencias hay detrás de esta expresión?, ¿significa, acaso, que el amor romántico no existe? Si fuese así, estaríamos ante un panorama muy positivo, pues esta idea, en realidad, no niega el amor. Tal como hemos visto en los capítulos anteriores, el amor romántico no es más que una ideología que constituye un obstáculo para acceder al *amor verdadero*, tal como lo entiende Badiou (2002 [1992]; 2012). En este sentido, quitarle legitimidad al discurso del amor romántico abre el

camino para pensar en un nuevo discurso sobre el amor y en mejores maneras de manejar nuestras relaciones amorosas; representa la posibilidad de afrontar y convivir mejor con el hecho de que la relación sexual no existe¹⁵.

Sin embargo, “el amor no existe” puede significar también que estas personas no creen en ninguna forma de amor y que se han instalado plenamente en la fantasía del desamor y la desilusión¹⁶. El convencimiento de que el amor romántico no existe puede haberlos llevado a suponer equivocadamente que es el *amor verdadero* el que no existe, pues el amor romántico podría ser la única forma de amor que estas personas conocen. La fantasía del escepticismo amoroso está fuertemente articulada con el cinismo y el individualismo propios de la posmodernidad. La crítica a la razón moderna no ha dado lugar al surgimiento de nuevos ideales ni a la búsqueda de un camino más humanizante para la sociedad; lejos de ello, ha producido un sujeto cínico e individualista que ya no cree en ideales ni se siente parte de una comunidad universal con metas comunes (Sloterdijk 2003 [1983], Ubilluz 2010 [2006]). En un escenario como este, el amor propio goza de cada vez más legitimidad mientras que el amor de pareja pierde terreno con rapidez, al punto que importantes pensadores como Zygmunt Bauman (2011 [2003]) han llegado a afirmar que el sujeto contemporáneo ya no está capacitado para ligarse con otro ser humano en un vínculo sentimental duradero y que la liquidez amorosa domina el escenario actual.

No obstante, como veremos a los largo de este capítulo, el panorama que presentan los foros peruanos de autoayuda es complejo; no encaja plenamente en ninguno de los dos escenarios que acabamos de plantear. Lo que hay es una fuerte tensión que ha dado lugar a una diversidad de posiciones subjetivas que va desde aquellos que creen en el amor y lo incluyen como una alternativa en sus proyectos de

¹⁵ Como hemos señalado anteriormente, cuando Jacques Lacan (1975 [1972]) afirma que “no hay relación sexual”, está refiriéndose al hecho de que no existe un guion o método establecido que nos indique cómo debemos involucrarnos sexual y afectivamente con un otro; el encuentro sexual y amoroso siempre tiene un carácter traumático para los sujetos.

¹⁶ Aquí conviene aclarar que la desilusión y el escepticismo amorosos son también un tipo de fantasía. Žižek define a la fantasía como una escena que da cuenta de cómo las cosas “objetivamente le parecen al sujeto” (Žižek 1997, citado por Ubilluz 2010 [2006]: 43). En este sentido, la fantasía es todo guion, tanto de “ascenso” como de “caída”.

vida hasta aquellos que lo han asumido como una imposibilidad. Sin embargo, sí existe una tendencia marcada entre los foristas peruanos a asumir una posición cínica y descreída frente al amor que los lleva a negarse a establecer vínculos amorosos o a involucrarse en distintos tipos de relaciones superficiales, algunas de ellas semejantes a las que consigna Ccopa (2011) en su estudio sobre el amor en los jóvenes universitarios peruanos. En este sentido, otras preguntas que nos van a interesar contestar en este capítulo es qué tipo de vínculos sentimentales se pueden formar a partir de la creencia cínica de que “el amor no existe”, qué consecuencias traen estas maneras de relacionarse para los sujetos y qué puede sostenerse de esta mirada cínica sobre el amor. Para ello, nos apoyaremos nuevamente en el pensamiento de Alain Badiou, Jacques Lacan y Zygmunt Bauman y, además, en los aportes teóricos sobre el cinismo contemporáneo del psicoanalista lacaniano Slavoj Žižek y del filósofo alemán Peter Sloterdijk.

3.1. De la fantasía del amor romántico al cinismo amoroso

Tal como ya hemos señalado, la sección “Amor y vida en pareja” del portal *ForosPerú* nos muestra un paisaje variado en cuanto a las posiciones subjetivas que asumen los foristas frente al amor. Estas posiciones conforman un continuo que va desde quienes sí creen en el amor hasta quienes, desde un posicionamiento cínico, niegan su existencia. El objetivo de este apartado es entonces esclarecer qué creencias sobre el amor hay detrás de estos distintos posicionamientos, qué fantasías, miedos y preocupaciones están circulando entre los foristas peruanos y si es posible encontrar entre ellos a quienes estén amando en un sentido *verdadero*, tal como lo entiende Badiou (2002 [1992]; 2012). El énfasis, sin embargo, estará puesto en quienes dicen que “el amor no existe”, pues, como señalamos líneas arriba, representan la tendencia dominante en los foros.

Empecemos entonces por aquellas posiciones subjetivas en las que se cree en el amor, es decir, aquellas para las que “el amor sí existe”. En el foro “Amor y vida en pareja”, el o la forista *Gomitha* abre un debate sobre la existencia del amor a partir de la siguiente pregunta: “¿Existe tu media naranja? ¿La encontraste?”. Una rápida mirada al

planteamiento de esta pregunta nos revela que *Gomitha* no está preguntando en realidad por el amor verdadero en el sentido badiouiano, sino más bien por el amor romántico. El amor en el que está pensando *Gomitha* es el amor de la “media naranja”, ese amor en el que las dos partes de la pareja forman una sola unidad en el marco de una relación fusional y complementaria; se trata de dos mitades que, habiendo estado separadas, se encuentran finalmente para formar una unión “perfecta”. La pregunta de *Gomitha* se encuentra entonces en el registro de esta fantasía.

Veamos ahora qué posiciones subjetivas asumieron los foristas que respondieron a la pregunta de *Gomitha*. Varios de ellos señalaron que habían encontrado a una persona de la que se sentían enamorados, pero que esta no era una media naranja “perfecta”, sino que ellos reconocían que tenían “defectos”. Este es el caso, por ejemplo, del forista *chichomanuel*.

chichomanuel: espero que si, podria decir que estoy tratando de conocerla y hasta ahora me esta gustando con su defectito que es pasable, solo espero que sea reciproco aunque yo no sea tan bueno para ella como ella si lo es para mi 🍷¹⁷

Como puede verse, *chichomanuel* admite que la persona que le interesa, a quien está recién conociendo, tiene un defecto, pero, a pesar de ello, le gusta y se siente igualmente atraído por ella. No solo esto, sino que reconoce que él también tiene defectos. Esto es claro cuando señala que él cree que no es “tan bueno para ella como ella si lo es para [él]”. Esto significa que, desde su perspectiva, él tiene defectos y estos son incluso más grandes que los de ella, tanto así que estos lo harían poco digno de su amor; por esta razón, su anhelo es que sus sentimientos sean correspondidos: “solo espero que sea recíproco”. Esto parece indicar que para *chichomanuel* lo que él entiende por amor no es una cuestión de “perfección” y, en este sentido, parece estar cuestionando la fantasía de la “media naranja”, la cual alude más bien a la idea de las dos mitades que se fusionan de manera “perfecta”. La posición subjetiva de este forista

¹⁷ Mantengo todas las características originales de la escritura de los foristas citados en esta investigación con la finalidad de no alterar el sentido de sus palabras.

apunta a la posibilidad de convivir con lo *real*¹⁸ del otro, lo que él llama el “defectito” y, por esta razón, parece acercarse a la idea badiouiana de amor.

Sin embargo, el hecho de que él considere que el defecto de su pareja es un “defectito”, es decir, que es un defecto pequeño y además “pasable”, como él mismo lo califica, puede indicar también que hay un deseo por parte de *chichomanuel* de incorporar lo *real* de su pareja a su marco fantasmático a través de un ejercicio de embellecimiento subjetivo de sus defectos. En esto consiste justamente la operación de sublimación o idealización del objeto de deseo que se da lugar en el marco de la fantasía. El amante llega a valorar positivamente *todas* las características de la persona amada: “[En la idealización], el amante piensa que su amor es provocado exclusivamente por las virtudes de la persona amada. No servirá de nada decirle que esta es una ilusión, que es él quien le ha conferido tanto valor. [...]. Otras mujeres pueden ser más bellas, sí, pero la amada tiene un rostro más interesante, el cual revela su alma. Otros hombres pueden ser más inteligentes, pero él es más sensible, que es lo que cuenta. Y así sucesivamente” (Person 2008 [2007]: 50). En el amor, en cambio, lo *real* del otro nunca llega a ser integrado de manera armoniosa a la relación, justamente por eso es lo *real*, es el agujero en la relación. *Chichomanuel*, entonces, no está intentando lidiar con lo *real* de su objeto de deseo, sino que, por el contrario, lo enmascara y, por esta razón, está del lado de la fantasía. No olvidemos también que *chichomanuel* se encuentra en una etapa inicial de exploración de las características de su amada, recién la está conociendo (“estoy tratando de conocerla y hasta ahora me está gustando”). Es probable que, con el tiempo y la convivencia que traen abajo la idealización, él encuentre en ella más “defectitos”, quizás algunos no tan “pasables”.

Algo muy similar ocurre en el caso del forista *Dannyel*. *Dannyel* no ha encontrado a una persona de la cual se sienta enamorado, pero esto no parece desesperanzarlo, preocuparlo o entristecerlo; por el contrario, él parece estar atravesando por un periodo

¹⁸ En el psicoanálisis lacaniano, lo *real* es “lo que queda de la realidad cuando esta pierde su apoyo en la fantasía” (Lacan, citado por Žižek 2010). En este sentido, aplicado al fenómeno amoroso, lo *real* sería aquello que es nuestra pareja y que está fuera de nuestro marco fantasmático, es decir, aquello que no corresponde a la imagen sublimada que tenemos de ella.

de espera en el que aguarda con ilusión la llegada de esa persona de la que se va a enamorar:

Dannyel: Jajaja, no, tampoco es como que la este buscando, creo que esas cosas es mejor dejarlas fluir. [...]. Así que espero que si encuentro a alguien, espero no que sea perfecta, sino que sea perfecta para mi, que yo la pueda querer con sus virtudes y defectos y que ella me quiera de igual manera.

Dannyel parece estar a la espera del *acontecimiento*, tal como lo entiende Badiou (2002 [1992]; 2012), es decir, de ese encuentro de amor no planificado, contingente y azaroso que luego se convierte en un compromiso y en una necesidad para los amantes. Ese parece ser su deseo cuando ante la pregunta de *Gomitha* sobre si ha encontrado su “media naranja” él dice: “Jajaja, no, tampoco es que la esté buscando, creo que esas cosas es mejor dejarlas fluir”. En este sentido, *Dannyel* se distancia del amor romántico de los especialistas, de ese amor-contrato en el que la seguridad y el bienestar personal priman sobre el afecto por el otro y en el que, para elegir pareja, hay que hacer primero un análisis costo-beneficio: ‘¿qué tanto me conviene amar a esta persona?’, lo que supone que el amor puede existir por cálculo y mera voluntad. *Dannyel* es más bien de la idea de que al amor no hay que buscarlo, no hay que calcularlo, sino “dejarlo fluir”. ¿Podríamos decir entonces que *Dannyel* está del lado del amor verdadero, tal como lo entiende Badiou, y no de la fantasía? Para responder esto, es necesario preguntarnos por la posición subjetiva de *Dannyel* en relación con los defectos de su pareja, es decir, cómo está entendiendo él la convivencia con estos defectos. En su intervención, señala que no espera que su pareja sea perfecta, sino que desea poder amarla con sus virtudes y defectos: “Espero que si encuentro a alguien, espero no que sea perfecta, sino que sea perfecta para mi, que yo la pueda querer con sus virtudes y defectos y que ella me quiera de igual manera”. En estas palabras de *Dannyel* parece manifestarse una voluntad de seguir amando al otro a pesar de que este se pueda salir de su marco fantasmático; él aspira a amarla integralmente, con su *real* incluido.

Sin embargo, algo que hay que notar y que hace tambalear la hipótesis de que *Dannyel* pueda estar ubicado en el amor verdadero es su deseo de perfección subjetiva. Tal como él señala, él espera que su pareja no sea perfecta en términos objetivos, pero sí que sea perfecta él, desde su subjetividad. Como en el caso de *chichomanuel*, en

Dannyel parece estar operándose un deseo de enmascarar lo *real*. él no pretende afrontar los defectos de su pareja y tratar con ellos, sino embellecerlos y hacerlos perfectos a sus ojos en un ejercicio de idealización. Asimismo, hay que notar también que en las palabras de *Dannyel* hay una demanda de reciprocidad: si él es capaz de aceptar —o más bien enmascarar o embellecer— los defectos de su pareja, entonces él espera que ella sea capaz de hacer lo mismo. Hay, pues, cierto amago de cálculo, de análisis costo-beneficio que *Dannyel* hace y que pone como condición para entrar y permanecer en el amor, cuando, en realidad, no hay ninguna garantía frente a lo *real*. En este sentido, *Dannyel* está en la fantasía del amor romántico y próximo a la idea del amor-contrato.

Neuromancer es otro forista que contestó a la pregunta de *Gomitha* por la existencia de la “media naranja”. Al igual que *chichomanuel* y *Dannyel*, *Neuromancer* tiene una visión bastante optimista o esperanzada del amor, y, al igual que ellos, esta mirada está sostenida en la fantasía del amor romántico. Y, en su caso particular, su fantasía está articulada con la lógica del consumo y también con un narcisismo:

Neuromancer: En algún lugar del universo debe existir una cazadora de libros, cómics y objetos raros, una ultra fanática, como yo, de la literatura de terror y ciencia ficción...

Como puede verse, *Neuromancer* está a la espera de una persona que encaje plenamente en su fantasma, pero su fantasma es de una naturaleza bastante restrictiva. Para él, los niveles de adecuación del otro a su fantasía se miden a partir de cuánto ese otro se parece a él mismo en un consumo cultural. Su pareja ideal es aquella que gusta de y consume los mismos productos culturales que él. Esto es interesante porque nos revela que una manera de que el otro se convierta en un “producto ideal” (en nuestro objeto de deseo) es que este sea un “consumidor ideal”. Y, como decíamos, lo “ideal” es aquí lo mismo que lo “igual a mí”. Se trata, entonces, de un amarse a sí mismo a través del otro. Según Freud (2015 [1920]), esta es una manera muy común de engancharse sentimentalmente con una persona. Esta llega a ser amada en virtud de las cualidades a que se ha aspirado para el propio yo y, en este sentido, el objeto de deseo es tratado como el yo mismo. Así, pues, *Neuromancer* no solo está en la fantasía del amor romántico, sino también en las coordenadas del narcisismo, lo que lo distancia del amor verdadero. Recordemos que el amor verdadero es fundamentalmente una

experiencia de dos, un encuentro de alteridades que no se fusionan, sino que hacen prosperar el vínculo desde la diferencia y no desde la identidad. *Neuromancer* está situado más bien en lo que Badiou (2002 [1992]; 2012) llama la escena de lo Uno, una escena en la que el sujeto no puede superar el individualismo ni experimentar el amor y el afecto más allá de su yo.

Como hemos podido ver hasta el momento, los foristas que creen en la existencia del amor están más bien del lado de la fantasía del amor romántico y no del amor verdadero badiouiano. Su idea de amor se construye a partir de un deseo de perfección y de completitud que puede articularse también con un individualismo narcicista y que no les permite entrar en relación con su pareja real, sino solo con su imagen idealizada. Ahora bien, esta fantasía parece estar funcionando a un nivel inconsciente porque, como hemos visto, los foristas cuyas intervenciones hemos analizado hablan de una aceptación de los defectos de sus parejas; no buscan entonces la perfección en términos absolutos, que juzgan con razón inalcanzable, pero sí hay un anhelo de perfección a nivel subjetivo, como dice el forista *Dannye!*: “Espero no que sea perfecta [mi pareja], sino que sea perfecta para mí”.

Hay otros casos más que se ubican en una zona gris entre la fantasía del amor romántico y el amor verdadero. Por ejemplo, está el caso del forista *pticlavilca*. Su intervención es muy breve y eso dificulta su interpretación. Sin embargo, lo interesante de *pticlavilca* es que utiliza una metáfora que es un intento por definir el amor y que deja abierta la posibilidad de que se trate del amor verdadero badiouiano:

pticlavilca: Considerando que esa media Naranja viene con pepas pues si encuentre a mi media Naranja.

Aunque la diferencia sexual no puede ser simbolizada porque pertenece al registro de lo *real*, la idea de la “media naranja con pepas” puede funcionar de manera muy imperfecta como una metáfora de esta. Como hemos visto hasta el momento, estar en la fantasía o en el amor depende principalmente del tipo de vínculo que establecemos con lo *real* de nuestra pareja. Las pepas son duras y amargas, nadie las quiere cuando disfruta de una naranja y, en ese sentido, pueden representar lo *real* de la persona amada. *Pticlavilca* asume la existencia de las pepas en su naranja (su naranja “viene

con” pepas) y no se percibe en su discurso la voluntad de ocultarlas, pero lo que no sabemos con certeza es qué hace con ellas o de qué modo lidia con su presencia. En todo caso, la posibilidad queda abierta y deja paso a la esperanza de que haya quienes estén viviendo el amor en un sentido verdadero. Lo que sí es cierto es que no ha sido posible encontrar en el foro analizado ningún forista que esté ubicado claramente en esa posición. Esto puede indicar que no hay un discurso disponible para hablar del amor verdadero y que podríamos estar ante una verdad que se encuentra invisibilizada por la ideología del amor romántico; es decir, cada vez que la gente se propone hablar del amor que experimenta termina cayendo en la lógica del amor romántico, porque es el discurso que tenemos socialmente disponible. De aquí la importancia de tomar distancia de esta ideología para dar paso a otros discursos sobre el amor que traigan consigo mejores maneras de entenderlo y de vivirlo.

Otra posición subjetiva frente al amor que es también muy común en los foros es la de aquellos que están entre la fantasía del amor romántico y la fantasía del escepticismo. En ellos existe un anhelo de encontrar el amor, pero dudan de que esto pueda ocurrir realmente porque se debaten entre dos ideas desesperanzadoras: o el amor no existe o, si existe, no es posible mantenerlo en el tiempo. Hay, pues, un fuerte grado de desconfianza con respecto a la existencia misma del amor y también un desaliento frente al reto que significa mantenerlo vivo. Sin embargo, en ellos sobrevive la fantasía; dudan del amor, pero esto no logra ahogar su deseo de tenerlo en su vida. Un claro ejemplo de esta posición es *Gomitha*, el o la forista que abre el debate sobre la existencia de la media naranja. En su intervención, *Gomitha* no solo hace la pregunta que abre el debate, sino que la complementa poniendo en claro cuáles son los términos de lo que ella entiende por amor:

Gomitha: ¿Existe tu media naranja? ¿La encontraste? Se dice la media naranja es el complemento de la otra persona, que con total satisfacción le llena la parte mas vacía de su ser, fusionándose ambas mitades naciendo así la parte perfecta del ser humano, 2 cabezas 2 corazones 2 mundos que chocan 2 universos que colapsan pero como todo mortal tenemos defectos, ambas mitades están para corregir mutuamente esos defectos mientras más se corrijan con el diálogo, el amor y la comprensión, será más perfecto el amor que tengan...y así durarán años..quelendo 🤗

Sus palabras dejan ver con claridad que *Gomitha* se encuentra en el registro de la fantasía del amor romántico y también, de manera marcada, en lo que Badiou (2002 [1992]; 2012) llama la escena de lo Uno. Este(a) forista entiende el amor en términos de una “fusión”, los miembros de la pareja son dos mitades que se unen en un “colapso” que borra sus diferencias, que los hace indistinguibles uno del otro. Si al principio eran “2 corazones, 2 mundos, 2 universos”, el amor los convierte en solo uno. *Gomitha* habla también de “perfección”: el amor nos hace perfectos o “hace nacer la parte más perfecta del ser humano”. Es la idea de complementariedad plena que está en la base de esta fantasía: el otro tiene el poder de llenarme completamente, perfectamente, “con total satisfacción”, como dice *Gomitha*. Ahora bien, en la lógica de *Gomitha*, esta perfección debe ser trabajada, construida por los amantes, no viene dada. Y esto porque los amantes son “mortales” y tienen defectos. Entonces, al igual que los otros foristas, *Gomitha* intuye la presencia de lo *real* en la relación, pero es de la idea de que este puede ser “corregido” a base de “diálogo”, “amor” y “comprensión”. Los defectos pueden entonces trabajarse hasta hacerlos desaparecer y llegar, en algún momento, a la perfección: “[...] ambas mitades están para corregir mutuamente esos defectos mientras más se corrijan con el diálogo, el amor y la comprensión, será más perfecto el amor que tengan”.

Sin embargo, en el amor verdadero, lo *real* no desaparece, está siempre ahí haciendo hueco en la relación, como parte constitutiva de ella. Hay en la pareja un desencuentro primario —la diferencia sexual— que es el que genera la falla, lo que hace que el asunto nunca marche del todo bien. Amar implica entonces un lidiar constante con lo *real*, sin que podamos aspirar a eliminarlo. Es por esta razón que, para Lacan, “el verdadero amor es el que apunta al núcleo real del objeto debajo de las capas fantasmáticas” (Lacan, citado por Žižek 1994:164). Esta es la paradoja que debe afrontar día a día toda pareja.

Ahora bien, *Gomitha* no está solamente en el registro de la fantasía del amor romántico; tiene un pie ahí, pero el otro lo ha puesto del lado del escepticismo. La expresión “quelendo” y el emoticón que la acompaña revelan esta otra dimensión de su subjetividad. “Quelendo” está en un registro informal o coloquial del español; así lo muestran el trastrocamiento de las vocales (“e” por “i” en la palabra “lindo”) y el hecho

de que no se hayan respetado las normas de la escritura en cuanto a la separación de palabras (“quelendo” se ha escrito todo junto en lugar de estar separado: “qué lindo”). Estas características de la escritura y la pronunciación de “quelendo”, al estar en el registro de lo coloquial y el juego, dotan a esta expresión de connotaciones irónicas y burlescas, como si *Gomitha* estuviese tratando de decir que realmente no se toma en serio toda esta idea de la media naranja que ella misma había construido. Así, pues, a la formalidad y seriedad del amor ideal de la media naranja, *Gomitha* opone la irreverencia y la mordacidad del juego y de la burla. Sin embargo, el emoticón que acompaña a “quelendo” (🙄) nos dice algo más. Se trata de un ícono muy común en el espacio virtual que se utiliza para expresar pena, tristeza, temor o preocupación, dependiendo del texto al que acompaña. En este caso, se puede decir que es una mezcla de todos estos sentimientos. Si bien *Gomitha* parece tomar con humor la posibilidad de que el amor no exista, parece ser que, en otro nivel, esto la entristece, la preocupa y la atemoriza.

Los sentimientos de tristeza o preocupación son comunes entre los escépticos. Una de las cuestiones que más les preocupa, concretamente, es el reto que significa mantener el amor vivo en el tiempo, reto que juzgan imposible. Muchos de ellos creen que es posible llegar a enamorarse e incluso ser correspondidos y llegar a iniciar una relación romántica; sin embargo, ¿cuánto tiempo se puede mantener la relación?, ¿qué pasa con el amor una vez que se acaba la pasión inicial y empezamos a desencantarnos? La pérdida de la idealización de la pareja, que viene con el paso del tiempo y la convivencia, es uno de sus grandes miedos porque la asocian a la muerte del amor, en una relación causa-efecto que les es difícil deconstruir. Este es el caso, por ejemplo, del forista *Nztr*. Ante la pregunta de *Gomitha* sobre si existe o si encontró su media naranja, *Nztr* responde:

Nztr: Pensaba que si, soy y era muy joven (bueno en ese entonces). Pero bueno, aun me queda camino por recorrer pero no muchas esperanzas tengo de encontrar mi media naranja, pienso que después de un par de años esa ilusión va a ir bajando a nada

En la intervención de *Nztr* se pone de manifiesto su preocupación por la duración del amor, por su trascendencia (“pienso que después de un par de años esa ilusión va a ir bajando a nada”). Para él, si una relación es amor, es decir, si se trata verdaderamente

de la “media naranja”, entonces esta relación debe de durar; si no es así, significa que no era amor, sino solo una ilusión. *Ntzt* parece estar en busca de una especie de garantía de eternidad. Sin embargo, tal como señala Badiou (2002 [1992]; 2012), en el amor no hay garantías. Puede ocurrir que el acontecimiento de amor se dé y que uno o ambos amantes traicionen esta verdad y la relación termine. Esta falta de un guion de éxito –lo que Lacan llama la no existencia de la relación sexual– es lo que genera la desesperanza y el escepticismo en *Ntzt*. Estos sentimientos están reforzados por el hecho de que este forista ha sufrido una desilusión amorosa (“pensaba que sí [había encontrado a mi media naranja]”) que lo ha dejado herido y sin la capacidad de recuperar la ilusión (“me queda camino por recorrer pero no muchas esperanzas tengo de encontrar mi media naranja”).

Así como él, otros foristas están insertos en la fantasía de la desesperanza y hacen explícita además la pena que esto les causa. Este es el caso, por ejemplo, de *Luciano003* quien, ante la pregunta por si encontró su media naranja, dice: “Aun nada, eso me pone triste”. La tristeza de *Luciano003* viene por el lado de constatar que el tiempo pasa y el amor no llega, y crece su temor de que no vaya a llegar nunca. En algunos casos, la desesperanza es tan fuerte que se opta por buscar refugio en otra fantasía. *ElsCard*, por ejemplo, habla de no tener “vocación” para el amor, de haber llegado a la conclusión de que no ha nacido para amar sino solo para dedicarse a su carrera: “Vengo de analizar ciertas cosas y yo creo que no, sospecho que no tengo la vocación para amar a algún hombre, o formar una familia, talvez solo naci para dedicarme a mi carrera”. En el caso de *ElsCard*, la fantasía del éxito profesional sostenida por el capitalismo ha reemplazado a la fantasía del amor romántico. Gozar de éxito profesional y económico se ha convertido en un guion para alcanzar la felicidad muy influyente en el Perú. El discurso capitalista ha legitimado la idea de que el éxito, el brillo social y el consumo pueden ser los motores de la vida de las personas y que todos estamos en la capacidad de acceder a ellos sobre la base de esfuerzo y dedicación (Portocarrero 2001; Ubilluz 2010 [2006]). Como puede verse, *ElsCard* ha asumido plenamente este guion y ha llegado a creer incluso que su carrera profesional es su “destino”, como si “hubiera nacido” exclusivamente para desempeñarla.

Hasta el momento, hemos dado una revisión a las posiciones subjetivas para las cuales “al amor sí existe” y, en resumen, lo que hemos encontrado es que la gran mayoría de ellas se encuentra en la fantasía del amor romántico y no en el verdadero amor badiouiano. En el discurso de estos foristas, se percibe un anhelo de embellecimiento subjetivo de los defectos de su pareja y una búsqueda de plenitud y complementariedad en sus relaciones, lo que indica que están envueltos en el mito de la “media naranja”. Solo en el caso del forista *pticlavilca* cabe la posibilidad de que este se encuentre en el verdadero amor. Este forista habla de las “pepas” que vienen con su “media naranja”, en clara alusión a los defectos de su pareja. En su caso, no se percibe una voluntad de negar u ocultar estos defectos, sino que hay más bien una especie de naturalización de estos: las pepas “vienen con” la naranja. Así, pues, *pticlavilca* parece estar intentando incorporar lo *real* de su pareja y convivir con ello. De este modo, se acerca a lo que Badiou (2002 [1992]; 2012) y Lacan (citado por Žižek 1994:164) llaman amor, esto es, aquello que reconoce y trata lo *real*, que se articula con la diferencia sexual y sobrevive a la caída de la idealización. Sin embargo, en tanto no sabemos cómo lidia *pticlavilca* con la presencia de las “pepas” en su relación, no podemos afirmar con certeza que se encuentre en esa posición.

Asimismo, hemos observado que hay también foristas que se debaten entre la fantasía del amor romántico y la fantasía del escepticismo y la desilusión. Estas personas anhelan que el amor llegue a sus vidas, pero dudan de que ello ocurra porque creen que el amor no es más que una ilusión pasajera y viven esta verdad subjetiva con sentimientos de pena y tristeza. La falta de una garantía de eternidad y de un guion de “éxito” en el amor es lo que genera en ellos esta desesperanza.

Ahora bien, algo importante que hay que notar es que estos foristas no dudan de la existencia del amor en términos generales, es decir, no creen que el amor no existe, sino que no existe *para ellos*. En sus intervenciones, *Ntzt*, *Luciano003* y *ElsCard* están hablando de sus situaciones personales; no están intentando ofrecer una reflexión sobre el amor que valga para todos. Sin embargo, sí hay los que creen que el amor no existe para nadie, ni para ellos ni para los demás. Se trata de los sujetos cínicos que han asumido la imposibilidad del amor y para los que, a diferencia de los escépticos que hemos analizado anteriormente, esto no supone ningún tipo de pena —o por lo menos

eso es lo que dicen—; por el contrario, parecen vivir esta verdad subjetiva con una actitud de tranquila resignación e, incluso, con complacencia. En lo que sigue, exploraremos con detalle esta posición subjetiva frente al amor.

3.1.1. El cinismo amoroso, o el discurso de “el amor no existe”

Como ya habíamos adelantado en la introducción de este capítulo, el cinismo es una posición existencial que es producto de la caída de los ideales que caracteriza a la posmodernidad. Con la pérdida de la fe en la razón, cayeron también los ideales colectivos que esta sostenía y que le daban sentido a la vida de los sujetos en la modernidad. Se forjó entonces un nuevo sujeto con espíritu crítico que empezó a cuestionar los valores morales y las normas que fundó la razón moderna. Pero, paradójicamente, este sujeto sigue atado a la razón, pero a una razón descreída que ya no es capaz de imaginar nuevos ideales, nuevas gestas o nuevos proyectos colectivos, pero que sí es muy dada a desmontarlos, como si la nueva consigna fuera que, en un mundo sin verdades, la única verdad es que no hay una verdad. El cínico es, pues, este sujeto que toma distancia crítica de las leyes y de los ideales de la sociedad (Sloterdijk 2003 [1983], Žižek 2008, Ubilluz 2010 [2006]) y que tiene una mirada racional, pragmática y desidealizada del amor que lo lleva a postular que no existe, que es solo una ilusión. Asimismo, otra característica que define al cínico amoroso y que lo distingue de otro tipo de escépticos del amor es que él no siente –o, por lo menos, parece no sentir– ningún malestar ante la certeza de la inexistencia del amor; por el contrario, acepta esta “verdad” con tranquilidad, humor e ironía. En esta posición cínica y descreída se encuentran varios foristas. A continuación, veamos las intervenciones de algunos de ellos.

La primera que observaremos es la del forista *eMeJota*, que respondió a la pregunta de *Gomitha* sobre la existencia de la media naranja (“¿Existe tu media naranja? ¿La encontraste?”). La segunda y la tercera son las intervenciones de *transformación* y *El Palomo*, que surgieron en respuesta a la pregunta de *Alesse* por si había en el foro alguien que estuviera enamorado (“Por pura curiosidad, estás enamorado? sí no? lo has estado?”):

eMeJota: Nos hicieron creer que cada uno de nosotros es la mitad de una naranja, y que la vida sólo tiene sentido cuando encontramos la otra mitad. No nos contaron que ya nacemos enteros, que nadie en la vida merece cargar en las espaldas la responsabilidad de completar lo que nos falta..si, me la memorice hace uhhh de tiempo 😊

transformación: el amor de tu vida es una misma 😊

El Palomo: De todo mi ser si 😊

Algo importante que traen a la luz estas intervenciones es que la posición cínica no es finalmente tan descreída. Si hay algo en lo que sí cree un cínico es en sí mismo y en su capacidad de satisfacer por sí solo sus necesidades. *eMeJota* nos lo muestra con claridad en su intervención: él nos dice que ya nacimos enteros y que nadie, ningún otro, puede completarnos; sentirse pleno es, por tanto, responsabilidad de cada uno. Por su parte, *transformación* y *El Palomo* ponen el énfasis en que el afecto debe dirigirse hacia el yo; el amor verdadero e incondicional lo debemos sentir únicamente por nosotros mismos. La lógica de estos foristas forma parte de toda una corriente contemporánea de pensamiento: la caída de las metas colectivas trajo consigo un potenciamiento del yo; ahora, en la posmodernidad, lo más importante para los sujetos son sus intereses individuales, y esto ha influido también en el terreno del amor. Es entonces el individualismo contemporáneo el que ha logrado convertir para muchos a la “media naranja” en un mito. Ahora, esto podría ser algo realmente positivo. El debilitamiento de la fantasía del amor romántico puede abrir el camino a nuevas maneras de relacionarnos con nuestra pareja, nuevas formas a partir de las cuales sea posible gestionar mejor la presencia de lo *real* en la relación y ser menos dependientes del frágil velo de la fantasía. Sin embargo, lamentablemente, el cinismo amoroso no va por esos caminos. Una mala interpretación lleva al sujeto cínico a pensar que si el amor romántico no existe, entonces el amor verdadero no existe; es decir, la no existencia de la relación sexual lo hace suponer la no existencia del amor. Para el cínico, entonces, un verdadero encuentro amoroso con el otro no es posible y la única verdad que hay es la fragilidad del vínculo.

Ahora bien, como ya hemos mencionado, esta certeza no causa desasosiego en los cínicos: en su discurso, no se percibe rastro de tristeza, melancolía o miedo ante la inminencia de la soledad. Los emoticones que acompañan las intervenciones de los foristas *eMeJota*, *transformación* y *El Palomo* dan fe de esto. En los casos de *eMeJota*

y *transformación*, se trata de “caritas” que sonrían con alegría y despreocupación (😄 y 😊); en el caso de *El Palomo*, el emoticón es una cara sonriente con lentes de sol (😎) que se utiliza comúnmente para expresar que algo o alguien es o se siente “chévere”¹⁹. Entonces, el cínico no solo se muestra impávido frente a la idea de que el amor no existe, sino que proyecta también sentimientos de alegría, como si la ausencia del amor no solo no le afectara, sino que además lo complaciera. Y, tal como veremos con más detalle más adelante, esta complacencia se traduce también en sentimientos de orgullo y amor propio; el cínico está satisfecho de sí mismo, de lo que “sabe” sobre el amor, y experimenta sentimientos de superioridad respecto de quienes no piensan como él.

Cabe preguntarse, entonces, de dónde le vienen al cínico estas sensaciones de bienestar y complacencia frente a una idea que asusta y entristece a muchos otros. En principio, hay que decir que la despreocupación y la alegría de *eMeJota*, *transformación* y *El Palomo* se pueden explicar porque, desde la posición cínica, el sujeto se siente protegido, seguro, frente a la amenaza que representa para él el amor. En efecto, para el cínico, el amor es una fuente de problemas y malestares, un sentimiento que vuelve a las personas vulnerables y dependientes, que les roba la tranquilidad y la lucidez que necesitan para hacerse cargo de sus responsabilidades y cumplir con sus metas. Así lo señala con claridad la forista *Nikizita*, quien, ante la pregunta de *Alessa* sobre si está o ha estado enamorada, responde que no lo está y acompaña su respuesta con una “carita feliz”:

Nikizita: enamorarme ??? bueno hasta ahora no me e enamoro ni me enamorare eso vuelve brutas alas personas no creen ? no rinden al 100% en mi kaso a mis estudios! prefiero star solaa 😄 ! azi stoi trunkila y hago lo q se me plasca

La intervención de *Nikizita* resume buena parte del saber cínico sobre el amor: el amor no es más que un obstáculo que turba la razón de la gente e interfiere con el curso “normal” de sus vidas; se interpone entre ellos y sus metas personales. En este sentido, la alegría y despreocupación de los foristas *eMeJota*, *transformación*, *El Palomo*, *Nikizita* –y del cínico en general– es la alegría y la despreocupación de quien se sabe seguro,

¹⁹ “Chévere” es un adjetivo coloquial muy utilizado en el Perú y otros países de Latinoamérica que significa “estupendo” o “de maravilla” (Calvo 2016).

protegido en una zona de *confort* desde la cual, si bien no disfruta de los placeres del amor, tampoco sufre por él. En este sentido, el cinismo amoroso es principalmente una manera de (des)relacionarse con el sufrimiento amoroso a partir de la construcción de un sujeto emocionalmente blindado que prescinde de las relaciones sentimentales y que reorienta su goce hacia el estudio, el trabajo y el placer individual.

En este sentido, otra de las razones que previenen al cínico de una caída emocional es que ha sabido refugiarse en su amor propio a partir de una reinterpretación del significado de la soledad. En el discurso cínico, la soledad ha sido librada de todo cariz negativo y ha pasado a convertirse en sinónimo de “libertad” y “tranquilidad”; recordemos las palabras de *Nikizita*: “[...] prefiero star solaa 😊 ! azi stoi trankila y hago lo q se me plasca”. Si bien el cínico está solo, se tiene a sí mismo y, de esta manera, reemplaza la falta de amor por un amor propio que lo hace verse a sí mismo como un sujeto libre, autosuficiente y fuerte. Este amor propio le aporta al cínico una ilusión de completitud, le da sentido a su vida y reorienta su goce hacia la satisfacción personal, que es justamente el tipo de goce que promueve el mercado.

En efecto, como señala Ubilluz (2010 [2006]), el marcado individualismo narcicista del cínico lo ha llevado a orientar su goce hacia placeres solitarios como el éxito económico, el dinero y las mercancías. Así, por ejemplo, *Nikizita* ha renunciado al amor, pero en compensación a esto ha volcado todo su interés hacia sus estudios (“bueno hasta ahora no me e enamoro ni me enamorare eso vuelve brutas alas personas no creen ? no rinden al 100% en mi kaso a mis estudios!”), lo que indica que el éxito profesional y económico se ha vuelto parte central del proyecto de vida de esta forista. En este sentido, *Nikizita* ha salido de la fantasía del amor romántico, pero se ha instalado en la fantasía del capitalismo, fantasía según la cual ella podría llegar a alcanzar la felicidad accediendo al éxito, al brillo social y a las comodidades materiales. Como hemos mencionado ya antes, esta fantasía está articulada con el discurso del sujeto exitista, este sujeto que hace del éxito económico el motor de su vida y que se percibe a sí mismo como una especie de superhombre que todo lo puede si se lo propone (Portocarrero 2001). Este perfil de sujeto emerge con claridad en el discurso de *Nikizita* cuando se exige a sí misma “rendir al 100%”, aunque para ello deba sacrificar al amor.

3.1.1.1. Cínicos y tontos

Sin embargo, no son solo sentimientos de bienestar, alegría o complacencia lo que proyectan los foristas cínicos que hemos analizado hasta el momento. Bien mirado, hay también fuertes sentimientos de superioridad y de desprecio frente a aquellos que no comparten su forma de ver el amor. Estos sentimientos nacen de la suposición del cínico de que es poseedor de un saber amoroso privilegiadamente lúcido, iluminado por la razón, que contrasta con la ingenuidad y las pocas luces de los que no piensan como él. El cínico cree que lo que él sabe del amor se corresponde fielmente con la realidad. Entiende su manera de ver las cosas como algo que responde a un modo hegemónico de entender el mundo, el cual ha merecido ese estatus porque está sostenido por la razón. Por ello, todos aquellos que no se adscriben o se atreven a poner en duda el pensamiento cínico entran inmediatamente en las categorías de “ingenuos” y “tontos”. Observemos, por ejemplo, las intervenciones de *Thunupa* y *Yober*. *Thunupa* respondió a la pregunta de *Alesse* por si estaba o si había estado alguna vez enamorado (“Por pura curiosidad, estás enamorado? sí no? lo has estado?”) y *Yober*, por su parte, respondió a la pregunta de *Gomitha* por la existencia de la media naranja (“¿Existe tu media naranja? ¿La encontraste?”):

Thunupa: el amor es para los tontos. y bueno respondiendo a tu pregunta, si fui tonto una vez

Yober: Tu pregunta peca de ingenua, yo me hago la pregunta. Existirá un político honesto?

La intervención de *Yober* es particularmente interesante porque nos revela de qué modo el cinismo es un fenómeno que ha desestabilizado los valores sociales y las creencias en distintos niveles de la vida de las personas. Para *Yober*, el amor verdadero es tan irreal como la existencia de un político honesto. Esta equiparación responde a una tradición de desconfianza y desprestigio que pesa sobre la clase política peruana. Los políticos peruanos son percibidos por el ciudadano común como individuos corruptos que se sirven de su poder para satisfacer sus intereses personales y que han hecho de la transgresión de la ley una modalidad de gobierno (Portocarrero 2001; Ubilluz 2010 [2006]). Esta caracterización del político se ha vuelto un sentido común tan potente que

muchos peruanos, como *Yober*, consideran que todo aquel que hace política es inequívocamente corrupto. Esto ha traído como consecuencia que la conducta corrupta del político sea naturalizada; muchos peruanos adoptan una postura cínica y eligen a sus autoridades teniendo la certeza de que tarde o temprano estas se verán envueltas en algún escándalo de corrupción y que no hay nada que se pueda hacer al respecto.

Y de la misma manera en que el cínico peruano ha renunciado a los ideales de honestidad y decencia de la clase política, ha renunciado también al ideal del amor. El cinismo está entonces presente tanto en la esfera de lo público como de lo privado, de modo que el sujeto que ha naturalizado la corrupción política suele ser el mismo que no cree en el amor. Este sujeto descreído se juzga a sí mismo inteligente, lúcido, realista y, como señala Sloterdijk (2003 [1983]), no considera que esta manera de pensar sea malvada, cruel o amoral, sino simplemente que él tiene el privilegio de ver las cosas tal como son, descarnadamente: “Ni siquiera a él mismo [al cínico] su perversa y clara mirada se le manifiesta como un defecto personal o como un capricho amoral del que debe responsabilizarse en privado” (Sloterdijk 2003 [1983]: 39-40).

El gesto cínico que simboliza esta actitud de poder y superioridad sobre los demás nos lo revela el forista *El Palomo*. Ante la pregunta de *Alesse* sobre si está o ha estado enamorado, *El Palomo* responde parafraseando la conocida expresión romántica “Te amo con todo mi ser”, con lo que pretende dejar en claro que, para él, el amor es un sentimiento que solo debe depositarse en uno mismo: “De todo mi ser si 😊”. Él está enamorado de sí mismo y se acepta de manera integral, con sus virtudes y defectos, tal como el amor de pareja demanda a los amantes. Recordemos que parte importante de la filosofía del cínico amoroso es un individualismo narcicista que lo lleva a interpretar su soledad como una condición privilegiada en la que goza de libertad y en la que puede dedicarse a cuidar únicamente de sí mismo.

Pero hay algo más que nos revela la intervención de *El Palomo*. Él acompaña su respuesta con un emoticón que representa a alguien que tiene puestos lentes de sol y que sonríe de medio lado: 😊. En *Crítica de la razón cínica*, Sloterdijk (2003 [1983]) hace referencia a este gesto que, para él, es el típico gesto del cínico; no se trata solo de una sonrisa de medio lado, sino de una “boca torcida que sonríe maliciosamente”

(Sloterdijk (2003 [1983]: 230). Lo describe de la siguiente manera: “La comisura de los labios, a menudo la izquierda, se eleva un poco. [...]. Una mitad de la boca se contrae sabiamente de tal manera que la otra involuntariamente cae hacia abajo con un rictus de desprecio” (Sloterdijk (2003 [1983]: 230). En este sentido, esos lentes de sol y esa sonrisa que nos muestra *El Palomo* no solo significan que el cínico se siente “chévere” con la idea de que el amor no existe, sino que hay también un aire de condescendencia y desprecio por quienes no conocen o no concuerdan con el saber amoroso que él posee. Se trata de una risa contenida que intenta ser falsamente cortés con ese otro que no sabe, al mismo tiempo que lo mantiene a distancia: “La sonrisa cínica aparece embutida con auténtico estilo en una cortesía desvergonzada que se atiende a sí misma y que pone de manifiesto que pretende mantener a distancia a los otros tan seguramente como se controla a sí misma” (Sloterdijk (2003 [1983]: 230).

Las intervenciones de otros foristas también nos revelan esta faceta del cínico como sujeto-que-sabe y que alecciona a partir de ideas que él considera verdades irrefutables y de carácter universal. Recordemos, por ejemplo, la manera en que el forista *eMeJota* inicia su intervención: “*Nos hicieron creer que cada uno de nosotros es la mitad de una naranja, y que la vida sólo tiene sentido cuando encontramos la otra mitad. No nos contaron que ya nacemos enteros [...]. (El resaltado es mío)*”. Al utilizar la expresión “nos hicieron creer que [...]”, *eMeJota* nos habla desde un ‘nosotros’ que nos implica a todos: la media naranja no solo no existe para él sino que no existe para nadie; es solo una patraña. Él, entonces, nos revela esta “verdad”, nos hace conscientes del engaño y, a continuación, nos dice en qué debemos creer, nos da su saber, con tono pedagógico: “No nos contaron que ya nacemos enteros, que nadie en la vida merece cargar en las espaldas la responsabilidad de completar lo que nos falta”. *eMeJota* no relativiza su verdad; parece entenderla como una lección de vida que tarde o temprano aprenderemos todos y que él ya conoce (“me la memoricé hace uhhh de tiempo”), y eso lo hace sentirse superior y autorizado para aleccionarnos a todos.

Algo semejante ocurre con *Juanesafirma27* y *transformación*. Ante la pregunta de *Alesse* por si está o ha estado enamorado, *Juanesafirma27* nos dice: “Tema sin sentido, cualquiera sabe que estar soltero es mejor y da más felicidad y menos problemas”. El uso de la expresión “cualquiera sabe” que hace *Juanesafirma27* nos

muestra con claridad que para *Juanesafirma27* su perspectiva sobre el amor es de sentido común, algo que está fuera de discusión y que convierte a la pregunta de *Alesse* en un “tema sin sentido”. De esta manera, el discurso cínico desautoriza cualquier manera de entender las relaciones amorosas que difiera de la suya. Del mismo modo, la forista *transformación* responde a la pregunta de *Alesse* con una afirmación que, más que una opinión o una idea que describe su situación personal, parece una sentencia o una máxima: “El amor de tu vida es una misma 😊”. Su intervención no hace evidente la base subjetiva desde la cual está hablando; por el contrario, esta forista utiliza una forma conjugada del verbo relacional “ser” (“es”), el cual es utilizado por los hablantes para describir un estado de cosas ya dado, un modo de ser inherente a algo o a alguien (Halliday y Matthiessen 2004). Se trata, entonces, de una afirmación de naturaleza categórica e impersonal, que está formulada como si fuera una regla de vida que simplemente emana de los hechos.

3.1.1.2. Una falsa sonrisa, o la melancolía del cínico

Sin embargo, este supuesto saber que dibuja una sonrisa en el rostro del cínico y lo hace experimentar estos sentimientos de superioridad se construye, principalmente, desde el dolor, el desengaño y la amargura. Las intervenciones de los foristas muestran que muchos de los actuales cínicos estuvieron alguna vez enamorados, que esas relaciones amorosas dañaron sus sentimientos y que es a raíz de esta experiencia, muchas veces única, que estas personas han llegado a la conclusión de que las relaciones amorosas siempre fracasan. Este es el caso, por ejemplo, del forista *DarkDoblez*, quien, antes la pregunta de *Alesse* por si estuvo alguna vez enamorado, responde: “Lo estuve, pero nunca más lo estaré”. Entre líneas puede leerse el dolor que le causó esa decepción amorosa, al punto de arrancarle la promesa de no volver a enamorarse. Puede suponerse, entonces, que en el cínico se ha llevado a cabo un proceso de “endurecimiento” afectivo que lo empuja a negarse a establecer vínculos amorosos o, como veremos más adelante, a involucrarse en distintos tipos de relaciones superficiales que, a su juicio, no ponen en peligro sus sentimientos. Este blindaje emocional que se ha operado en el cínico se puede observar de manera clara en las

intervenciones de *Jeringa* y *Dnatz*, que responde a la pregunta de *Alesse* por si han estado alguna vez enamorados:

Jeringa: Si creo solo una vez, desde esa vez soy como una piedra jajaja, solo gustos y nada mas 😊

Dnatz: Hay veces que recupero mi lado humano y me enamoro. Pero al cabo de un par de días se me pasa 😊

El blindaje emocional que muestran *Jeringa* y *Dnatz* es una respuesta al mandato de goce que se ha impuesto en nuestra época. Como hemos señalado anteriormente, al sujeto contemporáneo se le ha encomendado el reto de estar siempre en condiciones de gozar de los placeres de la vida y, para ello, se lo ha convencido de que él tiene el poder de lograr todo lo que se proponga (Ubilluz 2010 [2006]). Como consecuencia de esto, el sufrimiento humano no tienen lugar, nada lo justifica, a menos que este sirva para alcanzar luego el éxito, como ocurre, por ejemplo, con el sujeto trabajador que hace una serie de sacrificios para lograr sus objetivos laborales y profesionales. El sufrimiento amoroso, en cambio, es considerado una experiencia totalmente inútil que no hace más que debilitar al sujeto y ser un obstáculo en su camino al “éxito”, tal como lo entiende el sistema y la lógica del mercado.

Por esta razón, podemos ver que en los discursos de *Jeringa* y *Dnatz* el amor se ha construido como un peligro, como una amenaza, y la persona de la que uno puede enamorarse ha decaído al estatus de enemigo; los lazos de amor son reinterpretados como cadenas de opresión que lo vuelven a uno vulnerable y débil frente al otro. Esta lucha por la autoconservación se lleva a cabo principalmente a partir de una estrategia de control racional de las emociones que es, en el fondo, deshumanizadora, tal como bien intuyen los mismos foristas cuando utilizan la metáfora de la “piedra” (“soy como una piedra”) o cuando hablan de la pérdida de su “lado humano” (“Hay veces que recupero mi lado humano y me enamoro. Pero al cabo de un par de días se me pasa 😊”). El cínico, entonces, se ha convertido en una “piedra” a causa del desengaño, en alguien que ha perdido o ha renunciado a su “lado humano” a cambio de evitar el sufrimiento. Puede percibirse también cierto grado de agotamiento emocional, como si estas personas ya no se sintieran capaces de dar afecto a raíz de la desconfianza y el

temor que les genera la posibilidad de ser heridos. En este sentido, no creer en el amor —o convencerse a sí mismo de que es así— es la estrategia de supervivencia emocional del cínico.

Entonces, la cara alegre y la sonrisa del cínico esconden, en realidad, una tristeza profunda y permanente que llega a convertirse en melancolía. Tal como señala Sloterdijk (2003 [1983]: 40), “bajo esa dura fachada que hábilmente participa en el juego, [el cínico] porta una gran cantidad de infelicidad y necesidad lacrimógena fácilmente vulnerable”. Esta melancolía proviene principalmente de la pérdida de la ilusión. El cínico tiene claro que la ingenuidad no es algo que pueda permitirse, que ser ingenuo es peligroso, pero esto no impide que sienta pena por la inocencia perdida, por la ilusión en el amor que él no puede sostener. En el cinismo amoroso hay una tensión que no se puede resolver: por un lado, el amor es como un peligro o una enfermedad de la cual hay que deshacerse, pero, por otro, el amor se añora como un tesoro perdido. Este dilema se puede percibir en las palabras del forista *Dnatz*: “Hay veces que recupero mi lado humano y me enamoro. Pero al cabo de un par de días se me pasa 😊”. *Dnatz* “recupera” su capacidad de enamorarse, como si esta le hubiera sido arrebatada, como si se tratara de una pérdida; pero luego “se le pasa”, como si el enamoramiento hubiera sido una alteración, una enfermedad o un malestar que hubiera podido superar. De ahí le surge la sonrisa, pero hay también una cara triste y angustiada (😞😞) que nunca se ve. En este sentido, “el cínico de la actualidad [es] un caso límite de melancólico, un melancólico que mantiene bajo control sus síntomas depresivos” (Sloterdijk 2003 [1983]: 40). A pesar de su dolor emocional, el cínico sonríe (😊😁😁), pero esta sonrisa solo está enmascarando el doloroso dilema que supone estar en su posición.

3.1.1.3. Amores cínicos: el pendejo, el burócrata y el caballero

Sin embargo, el hecho de creer que el amor no existe no significa que el cínico haya renunciado completamente a relacionarse con otros. Más bien, él se involucra en una serie de relaciones superficiales de las que busca conseguir algún tipo de ganancia. El cínico piensa sus relaciones en términos de costo y beneficio, lo que indica que sus amores están fuertemente determinados por la lógica del mercado. Por esta razón, en

ellos, el compromiso no está presente y, si lo está, este puede disolverse con relativa facilidad en cuanto la relación deja de rendir los beneficios deseados. En otros casos, el cínico sí puede renunciar a establecer todo tipo de relación sentimental con otra persona y dirigir sus afectos a otra dirección. Pero lo que tienen en común los amores cínicos es la evasión del sufrimiento. Cumpliendo con el mandato de goce que marca nuestra época, el cínico busca disfrutar sin poner en riesgo su bienestar personal. En esta búsqueda, el cínico asume distintas identidades –que aquí hemos llamado *el pendejo*, *el burócrata* y *el caballero*–, las cuales exploraremos a continuación.

3.1.1.3.1. El pendejo: “No estoy con nadie porque no me interesa mas [*sic*] que el placer”

En el Perú, la palabra *pendejo* significa “astuto”, “taimado”, esto es, una persona “hábil para engañar o para lograr artificiosamente cualquier fin” (RAE 2014). El sujeto pendejo tiene sus raíces en el Perú colonial, en el mundo criollo. La figura que encarnó al pendejo durante la Colonia fue el virrey, personaje que se caracterizó por hacer de la transgresión una modalidad de gobierno. Así, por ejemplo, al recibir un mandato del Rey que contravenía sus intereses, el virrey lo “acataba, pero no lo cumplía” (Portocarrero 2001, citado por Ubilluz 2010 [2006]). En este sentido, el pendejo se caracteriza por ser alguien que desobedece la ley, pero que no la desafía abiertamente; es decir, la transgrede pero no la subvierte. Como señala Ubilluz (2010 [2006]), este sujeto no busca derribar la ley o transformar el orden social, sino simplemente “sacarle la vuelta” para atender sus intereses personales. Así, pues, en el Perú es común escuchar decir que la clase política está llena de *pendejos*, es decir, de gente corrupta que obtiene poder y dinero mediante la violación de las leyes de un Estado al que supuestamente sirve. Pero este término no solo aplica para los políticos o autoridades, sino en general para todo aquel que sabe sacar provecho del engaño y la transgresión de las normas y la moral vigentes.

Sin embargo, tal como señala Ubilluz (2010 [2006]), la pendejada peruana actual no puede explicarse solo en términos de la cultura criolla local o de una herencia colonial. Esta posición subjetiva está también articulada con el fenómeno del individualismo, propio de la posmodernidad y de la globalización capitalista. Buena parte del actuar del pendejo peruano actual se explica porque en el país rige una moral

individualista que empuja a los sujetos a satisfacer su goce personal, sin importar que esto signifique pasar por encima de los demás: “Las transgresiones cada vez más violentas del sujeto criollo no pueden verdaderamente entenderse sin el ingreso al país de una ética individualista que lo lleva a considerar su falta de goce como una culpa superyoica, y de este modo lo conmina a completarla (a llenarla) a como dé lugar” (Ubilluz 2010 [2006]: 40). En vista de que ya no hay nada en qué creer, en lo único que cree el cínico-pendejo es en su propia satisfacción y, como apunta Ubilluz, el sujeto puede llegar a experimentar culpa si no cumple con su placer, pues el goce individualista se ha convertido en un imperativo moral que ha reemplazado a los valores de antaño.

Ahora bien, la figura del pendejo no solo está en la política o en la esfera de lo público, sino también en el terreno del amor. En el Perú, el pendejo no es solo quien le “saca la vuelta” a la ley, sino el que, por extensión, le “saca la vuelta” a su pareja, es decir, el hombre o la mujer que engaña a su pareja y que ha incorporado la infidelidad a lo cotidiano de su vida. En estos casos, la infidelidad se ha convertido en una especie de estrategia que mantiene a flote la relación, como si fuera una válvula de escape que evita que esta termine irremediablemente. Esto funciona así porque “la transgresión no es un cuestionamiento de la ley, sino una suspensión temporal que la completa” (Bataille 2002, citado por Ubilluz 2010 [2006]: 38). En este sentido, el cinismo y la pendejada funcionan para muchas parejas peruanas como los soportes invisibles de sus relaciones que los ayudan a sostener la ley de la pareja monogámica.

El término pendejo también aplica para quien, no teniendo una pareja estable, se involucra en relaciones sentimentales que, de alguna manera, transgreden valores sociales y códigos morales. Así, por ejemplo, un hombre soltero que mantiene relaciones con varias mujeres al mismo tiempo con engaños puede ser considerado un pendejo; asimismo, una mujer soltera que mantiene relaciones con varios hombres o con un hombre casado o comprometido puede también ser fácilmente calificada de pendeja. Sin embargo, el término *pendejo* no tiene las mismas connotaciones para hombres y mujeres. El *pendejo* genera admiración porque es el “astuto”, el “hábil para engañar”, el que sabe cómo seducir y engañar a las mujeres, mientras que la *pendeja* es la “puta”, la mujer sin moral que no es objeto de admiración sino más bien de repudio.

Esta marcada diferencia nos muestra que la pendejada está generizada. Ser pendejo es una manera de ser hombre o, más específicamente, de ser *macho*. Al respecto, Hibbett (2016) identifica que en el Perú opera lo que ella llama el “discurso macho”, un discurso social que configura una manera de desplegar una masculinidad cargada de orgullo. El *macho* es el que asume el rol de protector de la mujer “desvalida” y que siente orgullo de cumplir ese papel. Pero, tal como señala Hibbett (2016: 173), cuando la identidad del *macho* se articula con la del *pendejo*, da lugar a la transgresión de este rol protector. El macho-pendejo es aquel que goza transgrediendo la ley del macho “tradicional”. Así, pues, el macho-pendejo encuentra placer en el sufrimiento de las mujeres con las que se relaciona. Este modelo de subjetividad masculina se perfila con claridad en el discurso pendejo de los foros. Veamos, por ejemplo, el caso del forista *captaincharisme*, quien responde de la siguiente manera a la pregunta de *Alesse* por si está o ha estado enamorado:

captaincharisme: Dicen que hasta el mas machoi se enamora a mí no me pasa eso, vivo mi vida haciendo sufrir a las mujeres. No estoy con nadie porque no me interesa mas que el placer.

Aquí es importante notar que el placer del que habla *captaincharisme* no es solo el placer que le puede dar el sexo, sino principalmente el de transgredir la moral tradicional haciendo sufrir a las mujeres con las que se involucra. No nos dice cómo las hace sufrir pero, si recurrimos al sentido común, podríamos suponer que él las enamora para poder acceder sexualmente a ellas y luego las abandona. Si su interés fuera únicamente el sexo, no se entendería por qué se da el trabajo de enamorarlas cuando podría obtener satisfacción sexual por otros medios más sencillos y sin mayor trámite. Así, pues, *captaincharisme* goza de trasgredir la ley, que demanda protección y compromiso con la mujer por parte del hombre. Esta transgresión le permite también reafirmar su masculinidad, porque, en la lógica del macho-pendejo, tener sexo y no enamorarse es también una prueba de ser macho; alude al ideal de hombre viril, duro e insensible, el que las tiene a todas, pero su corazón no le pertenece a nadie. Las mujeres, por su parte, sí están dentro de la ley y “sufren”, porque ese es el sentimiento que les demanda su condición de “mujeres engañadas”.

Sin embargo, como ocurre con toda transgresión, esta desobediencia no tiene por objetivo hacer caer la ley del macho y de la pareja monogámica, sino que, por el contrario, tiende a reafirmarla. Al enamorar y luego abandonar a estas mujeres, el macho-pendejo se está comportando como el virrey que “acata pero no cumple” con los mandatos del Rey. En este sentido, el actuar del *pendejo* no hace más que sostener el sistema de normas sociales que transgrede. Como veremos más adelante, hacia el final de este capítulo, este sometimiento a la ley es una prueba clara de que el sujeto pendejo sigue ideológicamente comprometido con la fantasía del amor romántico, a pesar de que en su discurso reniegue de ella.

Ahora bien, la pendejada amorosa tiene también una base ideológica. La creencia fantasmática que está funcionando para mantener al sujeto adscrito a ella es la idea de que el amor no es más que un revestimiento del deseo sexual, una pantalla del sexo. Esta idea ayuda al sujeto *pendejo* a eludir la angustia que le genera el amor. La intervención del forista *Lai* nos muestra con claridad cómo esta creencia fantasmática está presente en el imaginario del *pendejo*. Ante la pregunta de *Alesse* por si está o ha estado enamorado, *Lai* responde: “Hay varias a las que las quiero clavar .Creo que si”. Aquí hay que aclarar que “clavar” en jerga peruana significa “penetrar”; hace alusión a la cópula. Entonces, *Alesse* está preguntando por el amor, pero *Lai* responde utilizando una metáfora sexual con la que intenta decir que, para él, hablar de amor no es más que una forma edulcorada de hablar de sexo. Por esta razón, *Lai* le dice a *Alesse* “creo que si [estoy enamorado]”. Por esto mismo, el supuesto “amor” de *Lai* no se relaciona con una mujer única de la cual él reconozca su singularidad, sino con varias mujeres-objeto de deseo (“Hay varias a las que las quiero clavar”) porque, a diferencia del amor verdadero badiouiano o lacaniano, el deseo puede apuntar en distintas direcciones al mismo tiempo²⁰.

²⁰ Esta observación responde a una diferencia fundamental que hay entre el amor verdadero, tal como lo entienden Badiou y Lacan, y el fantasma. El fantasma, en tanto saber o guion preestablecido que nos dice cómo desear, orienta el deseo hacia todo aquel que encaja en su guion. Por esta razón, en el marco del fantasma, los objetos de deseo pueden ser múltiples e intercambiables. En el amor verdadero, en cambio, se ama al otro en su singularidad, es decir, se ama aquello que es él y que escapa al guion del fantasma. En este sentido, el amor es una verdad no-sabida que trata al ser amado como una excepción, como un algo fuera de serie (Ubilluz 2012: 103).

Por su parte, el forista *TortugasCorren* va en la misma línea de *Laicuando* señala que, para él, “el amor es química...”. Su comentario nos hace recordar ese conocido discurso cínico según el cual el enamoramiento no sería más que el resultado de sustancias químicas que estimulan neurotransmisores, un engaño bioquímico que asegura que la gente cumpla con el deber de reproducir la especie. Como puede verse a partir de las intervenciones de estos foristas, esta idea del amor como una astucia o engaño de la naturaleza que cubre la cruda verdad del sexo es principalmente una estrategia de supervivencia del cínico-pendejo. Esta creencia fantasmática le permite desentenderse de la problemática del amor al mismo tiempo que le aporta una sensación de control y de poder sobre sus sentimientos.

Ahora bien, traslapar el amor con el sexo es una interpretación reduccionista del fenómeno amoroso. Entendamos esto a la luz de las reflexiones de Badiou sobre el amor y el deseo. Según Badiou, es verdad que el deseo sexual puede prescindir del amor, pero, en ese caso, la actividad sexual es esencialmente masturbatoria; no hay realmente un encuentro con el otro en tanto sujeto, sino solo como objeto de deseo: “Todo develamiento sexual de los cuerpos que no es amoroso es masturbatorio en sentido estricto” (Badiou 2002 [1992]: 252). Y esto es así porque en el sexo uno está solo con su goce; el cuerpo del otro actúa solo como un mediador entre el sujeto y su placer: “En la sexualidad, en realidad, cada uno está, en gran parte, a lo suyo, por decirlo así. [...] por supuesto, está la mediación del cuerpo del otro, pero a fin de cuentas, el goce será siempre el goce de uno. Lo sexual no une, separa” (Badiou 2012:8). Cuando hay amor, en cambio, el sexo funciona como una marca material de la realización de este amor: “El cumplimiento del deseo sexual funciona también como una de las raras pruebas materiales, absolutamente ligada al cuerpo, de que el amor es algo más que una declaración” (Badiou 2012: 13). El ofrecimiento de la desnudez, la renuncia al pudor, la realización de los gestos rituales, la crianza de los hijos, etc., todo esto funciona como prueba del abandono al amor de los amantes. La entrada a escena del cuerpo es esencial porque señala la diferencia entre el amor y la amistad, que es un sentimiento de naturaleza más intelectual: “La amistad no tiene prueba corporal, resonancia en el goce del cuerpo” (Badiou 2012: 13). Entonces, el sexo es la marca visible de amor y, al parecer, es esto lo que confunde al cínico: como el sexo es la dimensión tangible del

amor, su lógica racional, positivista, lo invita a pensar que es lo único que verdaderamente existe. Sin embargo, aunque el cínico no lo entienda –o no quiera entenderlo– “los amantes saben, hasta en el más violento delirio, que el amor está ahí, como un ángel guardián de los cuerpos, en el despertar, en la mañana, cuando la paz desciende sobre la prueba de que los cuerpos han entendido la declaración de amor” (Badiou 2012: 13).

Así, pues, la creencia fantasmática del amor como revestimiento del sexo es una simplificación excesiva de un fenómeno en verdad complejo que no hace más que dificultar el acceso del sujeto a la experiencia del amor verdadero, tal como la entiende Badiou. Por el contrario, esta creencia introduce a los sujetos a la lógica de lo que Zygmunt Bauman (2011 [2003]) ha llamado el *amor líquido*, esto es, el conjunto de prácticas amorosas en las que se “usa” y se “tira” personas como si fueran objetos de consumo en función de un goce individualista. Como consecuencia de esto, el sujeto pendejo no está capacitado para ligarse con otro ser humano en un vínculo sentimental duradero pues las relaciones que establece son siempre frágiles, “líquidas”.

3.1.1.3.2. El burócrata: “El matrimonio es solo un contrato social para que el sistema en donde vivimos sea sostenible”

Otra posición subjetiva que adopta el cínico cuando se relaciona sentimentalmente es la que aquí hemos llamado la del *burócrata*. En esta posición se encuentran aquellos sujetos que dicen no creer en el amor ni estar enamorados, pero que, a pesar de ello, se involucran en relaciones sentimentales estables. En el caso de este cínico está funcionando una representación del amor según la cual este termina siempre extinguiéndose por obra del tiempo y la rutina, pero es necesario seguir adelante con la relación para atender a necesidades económicas y sociales de los miembros de la pareja, los cuales deben conducir su relación de manera racional en pos del beneficio mutuo, cual burócratas que gestionan sus asuntos. En esta representación, el amor se identifica con la pasión sexual y el romance, por lo que, una vez que estos decaen, el individuo tiene la percepción de que es el amor el que se ha terminado y que la pareja queda unida solo por la costumbre, la gratitud y la conveniencia. De manera semejante

al cínico-pendejo, el cínico-burócrata reduce el amor al deseo sexual y a la idealización propia del romance, con la diferencia de que este último sí busca mantener el vínculo porque obtiene de él algún tipo de provecho.

El forista *Antonio32* verbaliza de manera clara buena parte de este discurso burócrata sobre el amor. Su intervención surge en respuesta a la participación del forista *DescartesRaptor*, quien abrió en el foro “Amor y vida en pareja” una entrada titulada *La felicidad conyugal no sería más que un mito*. En esta entrada, *DescartesRaptor* comparte fragmentos de un artículo de Internet sin autor que se titula “¿Ser soltero es mejor? Los psicólogos dicen que sí”. Según este artículo, la soltería es el camino más seguro a la felicidad, porque la persona soltera experimenta sentimientos de autodeterminación y autosuficiencia, lo que la previene de sentir “emociones negativas” propias de la vida en pareja; la persona soltera sería, en resumen, más feliz y más productiva que la persona casada o con pareja estable. Como puede verse, este artículo está también enmarcado en un discurso cínico sobre el amor que habla desde la desilusión y el temor al sufrimiento amoroso, y que se posiciona como un saber objetivo o científico; prueba de ello es que apela a la autoridad de una “doctora en psicología” para validar su representación del amor y de la relación de pareja: “Una doctora en psicología ha analizado más de 800 investigaciones de los últimos 30 años y ha llegado a la conclusión de que los solteros tienen más sentido de la autodeterminación y más posibilidades de desarrollarse continuamente como personas” (s/a 2016). Frente a esta mirada cínico-científica del amor que el forista *DescartesRaptor* suscribe, *Antonio32* responde en la misma línea, también avalando el contenido del artículo:

Antonio32: No leí nada. Pero lo de la felicidad imperecedera dentro del matrimonio es algo tan cierto como que tanto hombre como mujer sucumben inexorablemente ante el peso de la rutina y de la costumbre, cuando el efímero amor de pareja ha pasado (por una inapelable ley de combustión intrínseca) a convertirse en cariño y gratitud mutuas.

A juzgar por su intervención, *Antonio32* no leyó más que el título de la entrada que creó *DescartesRaptor* (*La felicidad conyugal no sería más que un mito*), pero esta breve lectura activó todo su saber cínico sobre el amor, que presenta un tópico que también encontramos en el discurso del cínico-pendejo. Se trata de la idea de que el amor es una especie de fenómeno químico que tiene un comportamiento predecible desde los

parámetros de la ciencia; así, para *Antonio32*, el amor es “efímero” porque obedece a “una inapelable ley de combustión intrínseca” que lo transforma en “cariño” y “gratitud mutuas” de manera inevitable.

El testimonio de *Antonio32* nos permite sacar a la luz algunas asociaciones que son la base del pensamiento del cínico-burócrata sobre el amor. La primera de ellas es la que vincula el amor con la emoción, la pasión y el deseo. Para el cínico-burócrata, solo si la pareja vive en un continuo estado de exaltación y pasión sexual puede decirse que conserva su amor. Por esta razón, no duda en afirmar que el amor es siempre “efímero” y solo puede estar presente en las primeras etapas de la relación. La segunda asociación es la contraparte de la primera. De acuerdo con esta segunda asociación, el cariño (y la gratitud) es lo único que queda entre los amantes cuando el amor (esto es, la pasión) ya se ha extinguido por obra del tiempo y la rutina; así, pues, el cínico-burócrata asocia el cariño a la rutina y la costumbre, y estos a las relaciones largas como los noviazgos o los matrimonios, es decir, aquellas que han superado la etapa inicial del romance. En esta representación, el tiempo es el principal enemigo del amor, porque lo transforma inevitablemente en cariño, un sentimiento fraternal opuesto al frenesí que el cínico entiende que debería ser el amor.

Según la socióloga Eva Illouz (2009: 70), este tipo de asociaciones están conectadas con un discurso contemporáneo sobre el amor que es muy poderoso y que se forjó en la modernidad. En este discurso, las relaciones largas y estables son vistas como un “estado natural de aburrimiento” en el que las personas están atrapadas en el tedio de la vida doméstica. Según esta autora, el mercado de consumo y la publicidad jugaron un rol importante en el surgimiento y legitimación de esta representación. La publicidad de principios del siglo XX representó a la pareja casada “en conexión con productos y aparatos domésticos como los cereales, el pan, la vajilla, los refrigeradores, los lavarropas y los muebles” (Illouz 2009: 62). Este escenario doméstico asoció a la pareja de casados con emociones como la tranquilidad, la abundancia y el *confort*, pero también la excluyó de la esfera de la pasión y la sexualidad. En estas publicidades, era claro que los esposos se tenían afecto y que compartían tiempo juntos, a solas o con los hijos, pero no era nada seguro que se desearan mutuamente. Más bien, la sensualidad, el erotismo y la belleza estaban asociados –y aún ahora lo están– a otro

tipo de productos como los jabones, el maquillaje, los perfumes, la ropa y las joyas. En las propagandas que vendían estos productos, las parejas eran hombres y mujeres, atractivos y bien vestidos, que estaban siempre en plan de cortejo en escenarios como bares, restaurantes o salones de baile, lejos de la casa doméstica; el erotismo y la atracción eran elementos infaltables en estas imágenes (Illouz 2009: 62).

Estas asociaciones entre “relación estable”, “cariño” y “tedio” están presentes de manera sistemática en el discurso del cínico-burócrata. Veamos, por ejemplo, los casos de los foristas *Akejodo* y *Joss1*, que respondieron así a la pregunta de la forista *Alesse* sobre si están o han estado enamorados:

Akejodo: 🙄📖 No, pero tengo enamorada

Joss1: tengo 9 años con mi pareja pero ya noestoy enamoradaa aun hay cariño 😊

Tanto *Akejodo* como *Joss1* dicen no estar enamorados de sus parejas y esta percepción que tienen responde a que ambos identifican el amor con la pasión sexual: como esta no está presente en sus relaciones, ellos asumen que el amor tampoco. Y, lejos de poder disfrutar de sus relaciones, solo las sobrellevan de diferentes maneras en las que fluctúan sentimientos de cariño y de tedio. Por un lado, *Akejodo* vive su relación desde la rutina y el aburrimiento. Esto es claro si observamos el emoticón que acompaña su intervención. Se trata de una “carita” con los ojos entrecerrados, que no sonríe, que lee, al parecer el periódico, y toma una bebida caliente (🙄📖), lo que deja entrever que, para *Akejodo*, la relación que tiene con su pareja le despierta las mismas emociones que el tomarse un café leyendo el periódico, no en el sentido positivo de quien disfruta de un momento de tranquilidad y reposo, sino más bien en el sentido de quien se siente apático o indiferente frente a algo que hace todas las mañanas y no le despierta mayor interés.

Por su parte, *Joss1* nos dice que ya no está enamorada de su pareja, pero que aún le guarda cariño. Esto nos muestra que, para esta forista, “cariño” y “amor” son dos categorías diferentes y excluyentes. En esta oposición que ella establece, el cariño está asociado a la amistad en el registro de lo fraterno, mientras que el amor es sinónimo de pasión, de atracción sexual y romance. Solo notando esta diferencia se puede entender por qué *Joss1* dice: “[...] noestoy enamoradaa aun hay cariño”. Así, pues, tal como lo

plantea esta forista, su relación amorosa es, en realidad, una relación de amistad. Recordemos que el amor se parece en muchos sentidos a la amistad, principalmente por el lado de la fidelidad y la duración, pero lo que lo diferencia de ella es la entrada en escena del sexo, que marca la realización material del amor (Badiou 2012: 13). En este sentido, el amor de pareja no puede reducirse al deseo, pero el primero necesita del segundo para materializarse, para dejar en claro que ese amor no es solo una declaración. Así, pues, el amor no es ni solo cariño ni solo pasión; es las dos cosas al mismo tiempo y, aun así, no hay ninguna garantía ni fórmula de su duración o su permanencia en el tiempo.

Ahora bien, llegados a este punto es momento de preguntarnos qué razones pueden mover a personas como *Akejodo* o *Joss1* a mantener relaciones en las que se aburren o no sienten más que amistad o cariño por sus parejas, más todavía en una época como la nuestra, en la que el sufrimiento y el sacrificio se consideran inútiles y el objetivo de todo individuo es buscar la felicidad personal. Notemos que en ninguno de los dos casos, especialmente en el de *Joss1*, parece haber intención de dejar la relación. La “carita feliz” (😊) que coloca esta forista al final de su intervención nos muestra que para ella su relación de pareja es, a pesar de todo, llevadera. A partir de los datos que tenemos, no es posible determinar cuáles son los orígenes de estas prácticas amorosas, pero sí podemos anotar algunas coincidencias entre estas prácticas y los modos en que se vivía el amor en otras épocas a partir de datos históricos que aporta la socióloga Eva Illouz (2009), especialista en historia de la vida emocional, desde la perspectiva de la teoría crítica y los estudios culturales.

En la Edad Media, era una práctica común y legitimada que las personas se unieran en matrimonio atendiendo a intereses económicos y de estatus social: “El matrimonio era una de las operaciones comerciales más importantes para las personas de todos los niveles sociales [...]. En esa época [en la Europa premoderna], lejos del ideal moderno del amor, el matrimonio perfecto era aquel en el cual ‘las fortunas de ambas partes estaban totalmente equilibradas: el matrimonio ideal representaba una negociación equitativa’” (Zeldin 1973, citado por Illouz 2009: 28). Así, pues, la relación “amorosa” era esencialmente un vínculo económico regulado más por la conveniencia que por el afecto, una especie de “relación-contrato” en la que los miembros de la pareja

debían comportarse como burócratas que gestionan sus asuntos de una manera muy racional en pos de la obtención de beneficios mutuos. Asimismo, esta época abrigó también creencias religiosas sobre el amor que encarnaron en el amor cortés. El caballero veneraba a su Dama como si fuera una especie de divinidad, trasladando a ella la adoración religiosa que antes depositaba en la Virgen María (Illouz 2009: 54). Sin embargo, este tipo de amor no fue más que una creación literaria que no representó la manera en que la gente de la época vivía realmente sus relaciones. Como ya hemos señalado, estas estaban más bien determinadas por consideraciones económicas y de estatus. Más adelante, cuando exploremos la identidad del cínico *caballero* a partir de los aportes teóricos de Slavoj Žižek (1994), veremos que esta ficción literaria se ha convertido en nuestra época en la base a partir de la cual estructuramos nuestras relaciones amorosas.

Las consideraciones económicas y de estatus a la hora de elegir pareja perdieron su legitimidad a principios del siglo XX. Las sociedades modernas empezaron a exigir su derecho a unirse con otro por el afecto, y vieron en el amor un espacio de transgresión y de búsqueda de la felicidad personal. Así, pues, al momento de elegir pareja, el sujeto moderno empezó a seguir los mandatos de su deseo: “En nuestro imaginario romántico [se] reafirman los derechos inalienables de la pasión y se resiste a las divisiones de género, clase, nacionalidad, así como a las disposiciones normales de la sociedad” (Illouz 2009: 27). El amor se volvió así una especie de nueva religión que prometía la utopía de un mundo mejor porque derribaba las barreras sociales y económicas entre las personas: “Al proclamar la supremacía de las relaciones humanas gobernadas por la entrega desinteresada del propio ser, el amor no solo exalta la fusión de dos cuerpos y dos almas individuales sino también abre la posibilidad de un orden social alternativo” (Illouz 2009: 29).

Sin embargo, este horizonte utópico que prometía el ideal del amor moderno se desestabilizó a su vez en la posmodernidad. Como ya hemos señalado, el sujeto cínico de hoy tiene la convicción de que el amor no existe o que, si existe, es un sentimiento frágil que desaparece inevitablemente o se transforma en otro tipo de afecto, más fraternal, que ahuyenta la pasión y mata el amor. No obstante, muchos de estos sujetos siguen contrayendo matrimonio o involucrándose en relaciones estables –recordemos

los casos de *Akejodo* y *Joss1-*. Y, como veremos a continuación a partir del testimonio de un forista, esto responde principalmente a motivaciones económicas y de estatus. Esto indica que hay coincidencias entre cómo se vivía el amor en la Edad Media y cómo se vive hoy, lo que muestra, a su vez, que el amor posmoderno sigue siendo muy conservador; no ha traído consigo mejores maneras de relacionarnos. De hecho, ni siquiera el amor utópico de la modernidad se libró de este conservadurismo y de esta lógica utilitaria. Recordemos sino la influyente crítica de Engels al matrimonio burgués en su clásico libro *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1935 [1884]), en el que condena a la familia burguesa por ser una institución hipócrita que no se rige por los sentimientos, sino por la pertenencia a la clase.

El testimonio del forista *Goreste* nos muestra que una forma de entender el matrimonio hoy es verlo como un “contrato social” que poco tiene que ver con el amor y que está sostenido más bien por los intereses del sistema. En su intervención, *Goreste* se muestra crítico con este enfoque contractual de la relación de pareja, como si él fuera consciente de que es no la mejor manera de relacionarse; sin embargo, se adhiere a él convencido de que no hay otra forma posible, por la naturaleza misma del ser humano pues, en su opinión, “no estamos hechos para estar con alguien toda la vida el tedio, la monotonía (y también frustración) siempre terminan llegando”:

Goreste: Efectivamente, el matrimonio es solo un contrato social para que el sistema en donde vivimos sea sostenible (normalmente un soltero no está dispuesto a sacarse la mugre ni a ser tan competitivo como sí un hombre con esposa e hijos que alimentar). Naturalmente no estamos hechos para estar con alguien toda la vida, el tedio, la monotonía (y también frustración) siempre terminan llegando. Los pocos "matrimonios exitosos" lo son porque han sabido adaptarse el uno al otro, similar a la convivencia entre países que establecen un pacto de no agresión y pueden establecer relaciones comerciales con conflictos llevaderos. Nada más.

Así, pues, *Goreste* concibe el matrimonio en los mismos términos que las relaciones de intercambio capitalistas. Los miembros de la pareja son para él como un par de “socios comerciales” negociando, viendo la mejor de manera de no agredirse, porque en el fondo son enemigos potenciales, como “dos países” que establecen “relaciones comerciales” y tienen “conflictos llevaderos”. Como el mismo *Goreste* señala, este tipo

de relaciones se sostienen porque son útiles al sistema: la responsabilidad de mantener a una familia, hace que los individuos se vuelvan más competitivos y productivos. Pero no solo esto. Notemos que la familia sigue siendo el lugar en el que se reproduce la fuerza de trabajo a partir del trabajo doméstico no remunerado que realiza la mujer, tal como denunciara Engels (1935 [1884]) hace más de cien años. Esto nos muestra que el matrimonio posmoderno tampoco ha significado un avance en términos de género, pues sigue reproduciendo los roles tradicionales de los sexos en los que la mujer sufre explotación.

Sin embargo, las relaciones-contrato no solo le aportan beneficios al sistema, sino también a los individuos mismos. Un tipo de relación como este que conlleva mucho sacrificio no podría sostenerse si no hay beneficios de por medio para las partes. Recordemos que estamos en pleno auge del imperativo de goce. Nadie le encuentra sentido al esfuerzo y al sacrificio si no hay de por medio algún tipo de ganancia. En este sentido, aunque el forista *Goreste* no lo diga de manera explícita, el matrimonio y la familia son también el espacio en el que los individuos satisfacen sus necesidades de *confort*, abundancia y seguridad. Así es como cobran sentido para él el matrimonio o las relaciones estables: siendo el espacio en el que obtiene un capital simbólico que es producto del cumplimiento de las funciones sociales que se esperan de él (tener pareja, ser esposo(a), padre, madre, cabeza de familia, etc.) y también siendo el espacio en el que goza del consumo.

Con relación a esto último, Illouz (2009) enfatiza que el hogar familiar es un espacio asociado a una serie de productos de consumo como refrigeradoras, lavarropas, muebles, vajilla, etc.; todos los cuales generan la ilusión de *confort* y abundancia. Y esta ilusión se ha vuelto aún más poderosa porque los ámbitos de consumo de la pareja se han ampliado. Hay una serie de productos y servicios no domésticos que la publicidad dirige a los matrimonios hoy en día y que antes no estaban asociados a ellos. En este sentido, la publicidad contemporánea ha contribuido a reforzar la idea de que el romance en el matrimonio puede mantenerse mediante el consumo de “experiencias románticas” como viajes, cenas, salidas al cine, etc.; y de productos de cuidado personal como jabones, perfumes, ropa, joyas, etc., que mantendrían viva la “llama del amor” (Illouz 2009). La familia es, pues, un importante

núcleo de consumo. Es por estos fuertes lazos con el capitalismo que el amor-burócrata ha podido sobrevivir en la posmodernidad, a pesar de la caída de la creencia en el amor que caracteriza a esta época.

3.1.1.3.3. El caballero: “Las peleas en una relación...Pasan o pasan...y No quiero pasar por esa experiencia”

Un tercer y último posicionamiento cínico frente al amor que trataremos en este capítulo es el del *caballero*. En esta posición se encuentran aquellos que creen que no vale la pena iniciar ningún tipo de relación, pues dan por hecho que esta terminará fracasando. Entonces, algo que distingue al cínico-caballero del *pendejo* y del *burócrata* es que él ha renunciado a establecer todo tipo de vínculo sentimental real y concreto con otra persona. A este tipo de cínico ni el romance ni el goce de la transgresión sexual ni la conveniencia lo persuaden de entablar una relación. Ahora bien, esto no quiere decir que estas personas no se enamoren o sientan atracción por otra, pero, cuando esto les ocurre, optan por mantener alejado al objeto de su deseo, lo que nos recuerda la relación que el caballero medieval tiene con su dama, una relación que nunca llega a concretarse en lo físico, que se sostiene únicamente en la idealización y en el deseo no satisfecho. Veamos, por ejemplo, el caso del forista *iTzMeJhaN*:

iTzMeJhaN: lo que me pasa a mi en este momento solo le podria decir es gusto por esa chica o como se dice me agrada ... Parece que le caigo...no se que tendre que le causo risa 😄😄😄...mi cara quizas ...mis bromas Tal vez...xD bueno al menos un punto a mi favor...xD me simpatiza ,es buena gente...no quiero que sea mi novia ni nah...porq?...porq particularmente Es inevitable las peleas en una relacion...Pasan o pasan ... y No quiero pasar por esa experiencia con esa chica 😄 No pa que? ;P la verdad la prefiero de amiga...

Las palabras de *iTzMeJhaN* nos muestran de manera bastante transparente la mecánica del amor cortés y la estructura fantasmática que subyace a las relaciones amorosas. *iTzMeJhaN* ha decidido colocar a la mujer que desea en un lugar inaccesible para él, un lugar en donde solo podrá contemplarla sin poder nunca expresarle sus sentimientos ni concretar un encuentro amoroso. La posición de la “amiga” es este lugar inaccesible y

prohibido que *iTzMeJhaN* ha elegido para su dama (“la verdad la prefiero de amiga...”). Este emplazamiento de la mujer deseada en un punto inaccesible es lo que Lacan llama sublimación, esto es, la elevación del objeto de deseo, que es en principio un objeto ordinario y accesible, al lugar que ocupa la Cosa. La Cosa es la Dama inalcanzable que tiene un carácter abstracto, vacío de toda sustancia real, una otredad radical: “La Dama es el otro que no es nuestro ‘semejante’, es decir, alguien con el cual ninguna relación de empatía es posible” (Žižek 1994: 137). Entonces, la sublimación propia del amor cortés no consiste únicamente en idealizar al otro dotándolo de cualidades sublimes, sino principalmente en colocarlo en un lugar imposible, totalmente fuera de alcance.

Esta inaccesibilidad de la Dama es claramente construida, es decir, en realidad, no hay nada que impida su acceso a ella, pues ella es en efecto una mujer común, asequible. Entonces, aquello que impide a *iTzMeJhaN* llegar a la mujer que desea son obstáculos artificiales puestos por él mismo. Esta inaccesibilidad (construida) de la Dama es lo que le permite a *iTzMeJhaN* mantenerla como objeto de su deseo; es decir, es la operación de sublimación lo que permite que él pueda eludir lo *real* de ella, aquello que puede volverla un objeto repulsivo a sus ojos. Esto es lo que está en juego cuando dice: “Es inevitable las peleas en una relacion...Pasan o pasan ... y No quiero pasar por esa experiencia con esa chica 😊 No pa que? [...]”. La experiencia que quiere evitar a toda costa *iTzMeJhaN* es la experiencia de la desilusión y el asco que puede causarle entrar en contacto con lo *real* de ella de manera directa.

Entonces, a pesar de que en la superficie él tiene el deseo de acostarse con su Dama y tenerla como pareja (“Lo que me pasa a mi en este momento solo le podria decir es gusto por esa chica o como se dice me agrada [...]”), en el fondo lo que más teme es precisamente eso, que ella vaya a decirle que sí, porque esa proximidad no haría más que mostrarla tal como es, despojada de sus cualidades sublimes: “La paradoja de la Dama en el amor cortés equivale a la paradoja del desvío: nuestro deseo ‘oficial’ es que queremos dormir con la Dama; mientras que, en verdad, no hay nada que temamos más que una Dama que podría ceder generosamente a este deseo nuestro –lo que verdaderamente esperamos y queremos de la Dama es simplemente [...] una dilación más–.” (Žižek 1994: 148). Es importante notar que hacia la mitad de su intervención *iTzMeJhaN* pasa de relacionarse con su Dama en términos de “gusto” y

“agrado” a relacionarse con ella solo en términos de “simpatía”, con lo que la desplaza del terreno de la atracción y del amor al terreno de la amistad, en un registro más fraternal: “[...] me simpatiza ,es buena gente...no quiero que sea mi novia ni nah”. Como puede verse, la Dama pasa de ser la chica “que le gusta” a ser la chica “buena gente”, esa chica con la que uno quisiera tener una amistad, pero no una relación. En este sentido, la Dama no es alguien de quien se espera que ejerza sus funciones, sino solo que las represente (Lacan 1988, citado por Žižek 1994: 136).

Ahora bien, en realidad, todo amante está inmerso en la lógica del amor cortés, tal como lo hemos descrito hasta el momento; es decir, nadie desea encontrarse cara a cara con lo *real* de su pareja, por ello es que nos relacionamos con ella a través del fantasma –la Dama–, aquella pantalla que idealiza o sublima al ser amado y nos permite sostener el deseo (Žižek 2010). Sin embargo, lo que distingue al amor cortés-no cínico o tradicional del amor cortés-cínico —en el que está posicionado *iTzMeJhaN*—, es que este último tiene una actitud *light* ante la imposibilidad de realizar su amor. El amor cortés-no cínico es una emulación de la relación entre el caballero medieval y su dama (Žižek 1994), relación en la que este caballero sufre masoquistamente de amor por una mujer casada y de mayor estatus social y, por ello, realmente inaccesible (Duby 1992). El caballero medieval se entrega a este sufrimiento porque encuentra en su capacidad de sufrir una prueba de su fortaleza o de su grandeza (Illouz 2012). Ahora, nuestra posición subjetiva frente al sufrimiento es otra. El mandato de goce y la lógica utilitarista que ha impregnado las relaciones nos compelen más bien a ahuyentarlo a toda costa. Por esta razón, el caballero cínico posmoderno no sufre, acepta de buen talante y con humor el hecho de que su deseo nunca se verá satisfecho. Notemos las caras sonrientes y pícaras (😊 ;P) con las que *iTzMeJhaN* acompaña su intervención cuando hace referencia a que “la chica que le gusta” ocupará para él solo el lugar de “la amiga”. Pero no hay que olvidar que este lugar que ella ocupa ha sido asignado por él mismo. Él suspende indefinidamente la realización de su deseo a pesar de que las condiciones para concretarlo puedan estar dadas.

Por esta razón, no debemos reducir el caso de *iTzMeJhaN* a un caso de baja autoestima o de poca confianza en sus habilidades de conquista. Su testimonio nos muestra, por el contrario, que él maneja un discurso que le permite posicionarse como

el poseedor de cualidades que le pueden dar acceso a la mujer que desea: “[...] Parece que le caigo...no se que tendre que le causo risa 😄😄😄...mi cara quizas ...mis bromas Tal vez...xD bueno al menos un punto a mi favor...xD”. Esto sugiere que su distanciamiento amoroso es voluntario. En este sentido, este tipo de posicionamiento amoroso es la estrategia que utiliza el cínico para afrontar el hecho de que la relación sexual no existe, esto es, que el entendimiento y la complementariedad plenos entre los amantes no es posible (Lacan (1975 [1972])). El cínico construye una Dama inaccesible y prohibida que le permite postergar indefinidamente su encuentro con mujeres de carne y hueso, y evita con ello el fracaso amoroso, el cual, a su juicio, no es solo una posibilidad siempre presente, sino el inevitable final al que llega toda relación: “Es inevitable las peleas en una relacion...Pasan o pasan ... y No quiero pasar por esa experiencia con esa chica 😊”.

Ahora bien, existe una versión más radical del amor cortés-cínico. En este caso, se trata de una negación completa del vínculo con un otro-semejante y una objetización radical de la mujer. Veamos el caso del forista *TexTex*, quien respondió de la siguiente manera a la pregunta de *Gomitha* por si existe o no la “media naranja”:

TexTex: Tonterias, para eso es bueno tener una waifu 😊

Waifu es un término comúnmente usado en la cultura *anime* (animación japonesa) para hacer referencia a un personaje femenino, atractivo, que es visto como un ideal de pareja romántica (Adams 2016: 108, la traducción es mía). El término es utilizado principalmente por los *otakus*, un grupo predominantemente masculino de consumidores de *anime* (Kincaid 2014, citado por Adams 2016: 108, la traducción es mía). El sujeto establece una especie de conexión emocional con su *waifu* elegida, conexión que muchas veces va más allá de la atracción física, como si fuera una especie de “amor virtual”. Este sentimiento surge de una “intimidad” construida entre el sujeto y su *waifu* a partir del consumo constante de la serie animada en la que este personaje femenino aparece. De esta manera, el sujeto llega a conocer a su amada a profundidad: su cuerpo, sus gustos, sus miedos, sus deseos, sus virtudes, sus defectos, sus costumbres, su pasado, incluso su futuro...

En estas condiciones, lo *real* no puede irrumpir en la “relación”, pues no hay nada en ella que él no conozca y que no haya pasado por su aprobación cuando la eligió como objeto de su deseo; es más, no hay nada en ella que no haya sido “diseñado” para su aprobación. En efecto, la *waifu* es una mujer creada sin defectos por las industrias del ocio atendiendo a los estándares masculinos de consumo del fantasma. En este sentido, la relación que *TexTex* tiene con su *waifu* no comporta ningún riesgo de fracaso, pues al ser ella siempre “perfecta” e inaccesible, está en condiciones de mantener siempre vivo su deseo, sin altibajos. Se trata, pues, de un otro que encaja plenamente en el fantasma y se comporta como el perfecto objeto de deseo. Aquí hay que notar que algo que distingue al amor cortés-cínico de *TexTex* del amor cortés-cínico de *iTzMeJhaN* es que en el caso de *TexTex* se ha operado una sustitución: la Dama, que normalmente funciona como una proyección fantasmática de una mujer real, ha terminado sustituyendo a la mujer real; en este tipo de amor cortés-cínico, el sujeto se relaciona con la Dama fantasmática de manera directa, prescindiendo del todo de la mediación de una mujer de carne y hueso.

Así, pues, para este tipo de cínico-caballero, el amor solo puede vivirse en la ficción. Este posicionamiento frente al amor es una consecuencia de lo que Papalini (1999) ha identificado como la reubicación de los ideales modernos en la posmodernidad, a propósito de un estudio que realizó sobre la influencia de la tecnología y el *anime* en el imaginario social. Según Papalini (1999), como los ideales de la modernidad ya no pueden sostenerse en el mundo real, algunos de ellos se han desplazado a la ficción y así han podido sobrevivir. La tecnología de la animación japonesa por computadora ha creado mundos en los que los dioses, los héroes, las gestas y también el amor pueden existir, lógicamente adaptados a las exigencias de la época²¹. Los *anime* destinados a los jóvenes no buscan “mostrar la realidad”, sino

²¹ Según Papalini (1999), algo que caracteriza a los personajes contemporáneos de *anime* y que los distingue de los tradicionales *comics* y sus personajes heroicos es que “son contradictorios, se equivocan, tienen malos sentimientos y sienten impulsos eróticos, pareciéndose notablemente a sus públicos y audiencias” (p.43). Es este carácter variable e imperfecto de los personajes lo que los vuelve más atractivos a los jóvenes contemporáneos. En contraste, los “héroes puros e incorruptibles, con una pauta de acción fija, previsible e invariablemente correcta, general el mismo desinterés que una prédica moralizante” (Papalini 1999: 44). Así, pues, los héroes y los personajes de anime son valorados por los jóvenes

“alentar el despliegue de la imaginación en la creación de mundos ficticiales no constreñidos por la verosimilitud. [...]. Las fantasías especulativas son una manera de proyectar los deseos inconfesados y darles forma [...], la forma que adquieren suele emparentarse con las utopías, con la aspiración de un mundo ideal” (Papalini 1999: 23).

Así, pues, el género del *anime*, que se consume en grandes cantidades en el mundo occidental (Papalini 1999: 39-44), se ha convertido en el espacio posmoderno adecuado para el retorno de la fantasía del amor romántico, solo que, en este caso, se trata de un “amor de espectáculo”, un amor mediado y producido por el consumo de imágenes. Al respecto, el filósofo francés Guy Debord (1994 [1967]), ha planteado que el capitalismo tardío ha dado lugar a una sociedad en la que las imágenes han cobrado una importancia tal que median la relación entre las personas y el mundo que los rodea. Según Debord, determinado por la estructura económica, el individuo ha atravesado una serie de transiciones que lo han ido degradando: ha pasado del “ser” al “tener”, en la primera fase del capitalismo, y del “tener” al “parecer”, en su fase avanzada (Debord (1994 [1967]: 12). Esto es lo que él ha llamado la *sociedad del espectáculo*, una sociedad en la que las relaciones entre las personas están mediatizadas por imágenes. Como consecuencia de esto, la distinción entre “realidad vivida” y “espectáculo” se ha desdibujado: “la realidad vivida se encuentra materialmente invadida por la contemplación del espectáculo [...]; la realidad surge en el espectáculo, y el espectáculo es real” (Debord (1994 [1967]: 10). El amor cortés-cínico que representa *TexTex* constituye una expresión radical de lo que Debord ha llamado “espectáculo”. En este caso, no se trata solo de que las imágenes median la relación del sujeto con la realidad, sino de que el sujeto ha prescindido de la realidad misma, de las personas, y ahora se relaciona directamente con las imágenes. Claramente, este amor espectacular anula por completo la posibilidad de acceder al amor verdadero porque deja al sujeto solo con su fantasma exacerbando la naturaleza masturbatoria e individualista de las relaciones sexuales.

posmodernos porque representan un distanciamiento de los ideales y de los valores del mundo de los mayores.

3.2. El cínico: el verdadero tonto

Como hemos podido observar, las tres posiciones cínicas frente al amor que hemos analizado hasta el momento parten de la creencia de que “el amor no existe” y son, por ello, formas de relacionarse con el otro en las que los sujetos buscan obtener control pleno sobre sus sentimientos, estar emocionalmente protegidos y, a la vez, conseguir un máximo de ganancias personales. En los casos del cínico-pendejo y del cínico-burócrata, sus relaciones se enfocan en la obtención de placer, y de beneficios económicos y de estatus social. El cínico-pendejo, por un lado, goza con el placer sexual y también con el placer transgresor de hacer sufrir a las mujeres con las que se relaciona; el cínico-burócrata, por su parte, deja de lado su placer permaneciendo al lado de alguien que no ama y tampoco desea, pero lo hace porque su relación de pareja configura un espacio en el que él satisface sus necesidades de consumo y obtiene el capital simbólico que trae consigo tener novio(a), esposo(a) y ser padre o madre. Como puede verse, en ninguno de estos dos casos el sujeto ama o compromete sus sentimientos ni expone su bienestar personal; por el contrario, ve su a su pareja y a su relación con ella como una forma de obtener algún tipo de ganancia. El cínico-caballero es un caso radical de blindaje emocional: a él ni el placer ni la ganancia lo persuaden de iniciar una relación, prefiere vivir su amor en la ficción y depositar sus sentimientos en una idealización (la Dama), la cual, debido a su carácter abstracto y sublime (“perfecto”) no puede fallarle nunca.

Sin embargo, algo que es crucial notar con relación a la posición existencial que ocupa el cínico es que, aunque él esté firmemente convencido de que la “media naranja” es un mito, tal como muestran los testimonios de todos los foristas analizados, en realidad, él cínico está materialmente atrapado por la ideología del amor romántico. Esto es lo que Žižek (2003 [1994]), siguiendo a Lacan, llama el *error del cínico*. Para Žižek, el verdadero ingenuo, el verdadero tonto, no sería aquel que es engañado por la ideología, sino aquel que siendo consciente del engaño se comporta como si no lo supiera. Y esto es así porque la ideología es una *práctica* en el sentido de que esta existe y se apodera de los sujetos no en tanto estos crean ella, sino en tanto se comporten como si creyeran en ella: son los actos y los rituales los que confirman la

“validez” de la creencia (Žižek 2003 [1994]: 20-21). Así, por ejemplo, dice Žižek (2003 [1994]), un hombre que reza puede pensar que rezar es una tontería, puede burlarse mentalmente de Dios y de sus creyentes, pero en tanto está ahí arrodillado, ese hombre está materialmente rezando y, con ese acto, se está comportando como un creyente y sosteniendo el conjunto de creencias que legitima a la Iglesia como institución.

La adhesión material del cínico a la ideología del amor romántico se puede advertir en las tres identidades que adopta. Por un lado, el pendejo sostiene el ideal del amor romántico y la ley de la pareja monogámica con su conducta transgresora. Aunque suene contradictorio, sabemos por Bataille (2002, citado por Ubilluz 2010 [2006]: 38) que, a diferencia de la subversión, “la transgresión no es un cuestionamiento de la ley, sino una suspensión temporal que la completa”. El cínico transgrede la ley de la pareja monogámica al seducir y luego abandonar mujeres, pero esta conducta no socava esta ley sino que la reafirma. El pendejo que engaña y hace sufrir mujeres se somete al ritual de la seducción y el enamoramiento, con todos los retos y dificultades que esto supone, en lugar de buscar el placer sexual por otros medios menos complicados, como acceder a los servicios de una trabajadora sexual, por ejemplo. Así, pues, aunque el pendejo no lo vea así, él se comporta como un verdadero “enamorado” que cumple con el deber de cortejar a la mujer que desea.

Algo semejante ocurre con el cínico-caballero. Él no cree en el amor, piensa que es un imposible o una “tontería”; sin embargo, se envuelve en la dinámica del amor cortés y se embarca en la búsqueda de la pareja “perfecta”, su Dama. Así, pues, el cínico-caballero tiene “amigas” o “*waifus*” en las que deposita sus sentimientos sin aspirar a concretar nunca sus deseos, porque es justamente esta eterna postergación la que vuelve a la Dama deseable a los ojos de este tipo de cínico. Entonces, el cínico-caballero se comporta como un verdadero “enamorado” que sostiene con sus actos una de las formas más idealizadas de amor romántico, el amor cortés.

El cínico-burócrata es quizás el caso más evidente de error del cínico. Este cínico dice no creer en el amor, pero de igual forma se involucra en relaciones estables, se casa y tiene hijos, todo ello con la finalidad de acceder al *confort*, la seguridad y el prestigio social que significa tener una pareja y fundar una familia. Al participar de estos

rituales, el cínico-burócrata sostiene una serie de instituciones que son fundamentales para el mantenimiento del sistema y legitima la ideología del amor romántico. No importa realmente si este cínico cree o no en el matrimonio, la familia y el amor, siempre y cuando se comporte como si creyera. A la ideología y al sistema que esta sostiene les basta con eso.

Ahora bien, el desvelamiento del error del cínico amoroso nos muestra que detrás de su sometimiento a la ideología del amor romántico se encubre un proyecto político mayor: su sometimiento al Estado y sus leyes. Inspirada en la obra de Michael Foucault sobre la sexualidad en Occidente, la filósofa feminista y especialista en Teoría Queer Beatriz Preciado (2002) saca a la luz las íntimas conexiones que existen entre la sexualidad, el amor y las leyes del Estado. Según Preciado (2002), el sistema de sexo/género heteronormativo ha designado partes específicas del cuerpo humano (el pene y la vagina) como “sexuales” y ha desexualizado y deserotizado el resto del cuerpo. Esta sexualización del pene y la vagina es, según Preciado (2002), una tecnología política que produce masculinidades y feminidades heterocentradas, las cuales están adheridas a una serie de obligaciones sociales y económicas, y también a formas de sentir que parecieran naturales, pero que, en realidad, son producidas y reguladas por las leyes del Estado en función de sus intereses. Así, por ejemplo, el tener vagina asigna a la mujer una identidad sexual “femenina” y esto supone que ella establezca un nexo romántico con un hombre y asuma el rol de “mujer casada” (Preciado 2002: 28). Asimismo, esta femineidad trae consigo la obligación de tener hijos y, aunque Preciado no lo diga de manera explícita, se entiende que parte de ser mujer es también tener deseos de ser madre, lo que se conoce como “instinto maternal”.

Las reflexiones de Preciado (2002) apuntan a demostrar que la sexualidad, la sensibilidad y el afecto humanos no funcionan “naturalmente”, sino que son construcciones políticas reguladas por el Estado con fines reproductivos y económicos. Prueba de ello es que si el sistema de sexo/género heteronormativo cae, caerían también una serie de estructuras políticas y económicas que son fundamentales para el sistema como el matrimonio, la familia, la filiación parental y las leyes de la herencia (Preciado 2002). En este sentido, el amor romántico sería, en términos de Preciado, una tecnología política ubicada en el orden de los afectos utilizada por el Estado para

controlar a los sujetos. Y el sujeto cínico, al participar de los rituales románticos del enamoramiento y el cortejo, el matrimonio y la formación de la familia, está plenamente adherido a estas leyes, aunque en su discurso reniegue del amor romántico.

Sin embargo, el posicionamiento cínico no solo mantiene al sujeto sometido al sistema, sino que es también un obstáculo para que este pueda acceder al amor verdadero badiouiano. Esto por dos razones. En primer lugar, porque la mirada cínica es una mirada reduccionista del amor. El cínico reduce el amor al sexo, al romance y a la mera ficción. El cínico-pendejo, por ejemplo, tiene la fantasía de que el amor es una mera pantalla del sexo, pero, tal como hemos discutido anteriormente, el sexo es solo una marca material del amor (Badiou 2012). Asimismo, el amor verdadero no es sinónimo de romance, tal como lo entiende el cínico-burócrata. El romance (la idealización del amado y la pasión sexual) se extingue después de producido el encuentro, se consume pronto en su propio fuego; por esta razón, en la fantasía del cínico-burócrata las relaciones siempre terminan fracasando. El amor verdadero, en cambio, tiene una duración, se sostiene en el tiempo, es una “construcción duradera” que implica compromiso y fidelidad (Badiou 2012). Finalmente, el amor no es una mera ficción, como piensa el cínico-caballero, tiene una existencia terrenal (Badiou 2012) e implica relacionarse con la pareja aceptando que ella no es ese algo “sublime” y “perfecto” que proyecta nuestro fantasma, no es la Dama inalcanzable, sino un otro semejante y de este mundo. En este sentido, como señala Lacan (citado por Žižek 1994:164), “el verdadero amor [...] apunta al núcleo real del objeto [amado] debajo de las capas fantasmáticas”, esto es, a aquello que es mi pareja y que no entra en mi fantasma.

Esto último nos lleva a la segunda razón por la cual el sujeto cínico no puede acceder al amor verdadero: su afán de evadir el sufrimiento amoroso a toda costa. Para Lacan, el dolor es parte del amor; es producto de la disyunción fundamental entre los sexos (la diferencia sexual) y el amor verdadero no intenta evadirlo, sino que lo trabaja, lo trata. Por esta razón, Badiou (2012) señala que “un amor verdadero es aquel que *triumfa duraderamente, a veces duramente*, sobre los obstáculos que el espacio, el mundo y el tiempo le proponen” (p.12, el resaltado es mío). Hay, pues, mucho que hacer con el sufrimiento cuando hay amor. Sin embargo, como hemos podido constatar a lo

largo de este capítulo, el cínico no soporta la presencia de lo *real* traumático en la relación, esto es, el hecho de que no existan “garantías de éxito”, que toda relación amorosa tiene siempre algo de fallido.

Entonces, lo único que parece poder salvar al sujeto del cinismo desesperanzado e impotente en el que se encuentra es intentar volver a creer en la viabilidad del amor, a pesar de la no existencia de la relación sexual. Esto implicaría retornar a la fantasía de la relación sexual, esto es, a la creencia en el amor “perfecto”, que funcionaría como una utopía necesaria que nos salva del cinismo, pero este retorno debe implicar un *atravesamiento de la fantasía*, tal como lo entiende Žižek (2010), es decir, el poder tomar una distancia crítica de la fantasía que permita tratar con lo *real* de la relación, pero, al mismo tiempo, dejarse atrapar por ella. Paradójicamente, solo en esta posición subjetiva al parecer imposible (dentro y fuera de la fantasía a la vez) es posible que surja y se sostenga el amor verdadero.

3.3. Resumen y conclusiones

En este capítulo, hemos explorado las maneras en las que el discurso cínico de “el amor no existe” se despliega en los foros peruanos de autoayuda amorosa. Este es un discurso muy influyente en el país que representa una corriente de oposición al discurso del amor romántico de los libros de autoayuda y que surge en el contexto de la caída de los ideales y el individualismo que caracterizan la posmodernidad. Sobre este discurso, nos hemos planteado una serie de preguntas, que hemos respondido a partir de un análisis de los discursos de los foristas que participan en la sección “Amor y vida en pareja” del conocido portal *ForosPerú*. La primera de ellas fue ¿qué significa cuando los foristas dicen que “el amor no existe”?, es decir, ¿qué creencias y fantasías moviliza esta expresión? Otras preguntas que nos hemos planteado han sido ¿qué tipo de vínculos sentimentales se pueden formar a partir de la creencia cínica de que “el amor no existe”?, ¿qué consecuencias traen estas maneras de relacionarse para los sujetos? y ¿qué puede sostenerse de esta mirada cínica sobre el amor?

Lo que muestran nuestros resultados es que el escenario de los foros peruanos de autoayuda es complejo pues muestra una diversidad de posiciones subjetivas que va desde aquellos que creen en el amor y lo incluyen como una alternativa real en sus proyectos de vida hasta aquellos que lo han asumido como una imposibilidad. Pero lo que tienen en común todas ellos es que están adheridos a distintas fantasías que los alejan del amor verdadero badiouiano.

Los foristas para los que “el amor sí existe” están atrapados en la fantasía del amor romántico. En el discurso de estos foristas, hay un anhelo de plenitud y complementariedad en sus relaciones, lo que indica que están envueltos en el mito de la “media naranja”. Sin embargo, hay también foristas ubicados en zonas grises en las que no es posible determinar con seguridad si se encuentran en el amor verdadero o no. Este es el caso, por ejemplo, del forista *pticlavilca*, cuyo discurso deja abierta la posibilidad de que se encuentre en el amor verdadero porque reconoce que el malestar es inherente a la relación (lo que él llama las “pepas” de la naranja) y no se percibe en él la voluntad de ocultar esta realidad. Esto parece sugerir que no hay un discurso social disponible para hablar en términos del amor verdadero. Parece ser que este amor es una realidad invisibilizada por la ideología y que es necesario crear un lenguaje nuevo que intente aproximarse lo más posible a ella, un nuevo discurso con el que los sujetos que aman verdaderamente (en el sentido badiouiano) puedan identificarse.

Pero la posición subjetiva que más abunda en los foros es la que ve al amor como un imposible. Estos foristas están situados en la fantasía del escepticismo y la desilusión. Estas personas anhelan que el amor llegue a sus vidas, pero dudan de que ello ocurra porque creen que el amor no es más que una ilusión pasajera. Lo que distingue a estos foristas de los cínicos a los que nos referiremos en breve es que viven su falta de fe en el amor con sentimientos de pena y angustia. La falta de una garantía de eternidad y de un guion de “éxito” en el amor es lo que genera la desesperanza en estos foristas.

Los cínicos –que son los más numerosos en el foro que hemos analizado–, en cambio, viven su falta de fe con tranquilidad y buen humor, y también con sentimientos de superioridad frente a quienes no piensan como ellos. Como hemos visto a lo largo

del análisis, ellos suelen acompañar sus intervenciones con “caritas” sonrientes o irónicas (😊😏😁). Los sentimientos de superioridad provienen de la certeza que tiene el cínico de que lo que él “sabe” sobre el amor es un saber objetivo, racional y científico. Como resultado de esto, cualquier otra mirada sobre el amor que difiera de la suya entra para él en el registro del mito, la ingenuidad o la idiotez. Parte central del “saber” del cínico sobre el amor es la creencia de que las relaciones amorosas siempre fracasan, que son fuente de sufrimiento e insatisfacciones y que constituyen, además, un obstáculo para el logro de las metas personales. De aquí provienen entonces su tranquilidad y la actitud *light* con la que asume su falta de fe en el amor. Para el cínico, su posición es privilegiada porque se cree protegido, ubicado en una zona de *confort* desde la cual, si bien no disfruta de los placeres del amor, tampoco sufre por él. En este sentido, el cinismo amoroso es principalmente una manera de (des)relacionarse con lo *real* de las relaciones amorosas y evadir el hecho de que no existe relación sexual. Por esta razón, los principales apoyos del cínico son el narcisismo individualista y la fantasía capitalista del éxito económico. Ante la falta de amor, el cínico se “enamora” de sí mismo y reorienta su goce hacia el trabajo, el estudio y el éxito social.

Sin embargo, las sonrisas con las que nuestros foristas cínicos acompañan sus intervenciones no son más que una fachada. El “saber” del cual se sienten tan orgullosos se construye, principalmente, desde el dolor, el desengaño y la amargura. Sus testimonios nos muestran que muchos de ellos estuvieron alguna vez enamorados y salieron heridos, y esa experiencia, muchas veces única, fue el disparador que los empujó a la posición cínica que ahora ocupan. En este sentido, tal como señala Sloterdijk (2003 [1983]), el cínico es en el fondo un melancólico que maneja sus síntomas depresivos con un blindaje emocional que lo obliga a experimentar un endurecimiento afectivo. Como hemos visto en el análisis, él cínico siente que tiene que deshumanizarse, volverse una “piedra”, para poder estar protegido.

Parte importante de este blindaje emocional es que el cínico evita involucrarse en relaciones amorosas y, si lo hace, busca no comprometer los sentimientos y obtener algún tipo de ganancia de la relación. En el marco de estas relaciones superficiales, el cínico adopta distintas identidades: el *pendejo*, el *burócrata* y el *caballero*. El cínico-pendejo busca el placer, el cual obtiene del sexo y de la transgresión de la ley que

significa hacer sufrir a las mujeres que enamora. El cínico-burócrata, por su parte, ve su relación como un “contrato” en la que los miembros de la pareja son básicamente “socios” que buscan obtener la mayor cantidad de ganancias personales. Este tipo de cínico establece relaciones estables, se casa y tiene hijos porque ve en el matrimonio y la familia los espacios en los que puede satisfacer sus necesidades de *confort*, abundancia, seguridad y prestigio social. El cínico-caballero, por último, es un caso radical de blindaje emocional. Él ha renunciado a establecer todo tipo vínculo sentimental real y concreto con otra persona y reorienta sus afectos hacia mujeres que ocupan el lugar de la Dama, esto es, mujeres inaccesibles como la “amiga” o personajes de ficción como la “*waifu*” con las que nunca habrá de concretar una relación. Todo ello con la finalidad de evadir cualquier tipo de sufrimiento amoroso.

Ahora bien, a pesar de que el discurso cínico se presenta como una especie de discurso “rebelde” que se burla de la solemnidad del amor romántico y pretende hacerlo caer con su lógica racional y su mirada desidealizada, en realidad, el sujeto cínico está materialmente atrapado por la fantasía del amor romántico, porque la ideología atrapa por los actos y no por los pensamientos o por las palabras. Aunque el cínico se burla y reniega del amor romántico, en la práctica, se comporta como un verdadero “enamorado” que participa de los rituales románticos y se adhiere a las convenciones de la ley de la pareja monogámica. Así, tenemos que el cínico-pendejo enamora a las mujeres con las que desea acostarse para luego abandonarlas y hacerlas “sufrir”, con lo cual no hace más que reafirmar las normas que rigen la pareja tradicional; el cínico-caballero también se enamora y encarna una de las formas más idealizadas del amor romántico: el amor cortés; el cínico-burócrata, por último, no cree en el amor, pero se involucra en relaciones estables, se casa y tiene hijos.

De esta manera, a partir de sus actos, el cínico está tan comprometido con el amor romántico como aquel que dice creer en él. Esta adhesión a la fantasía implica también un sometimiento a las leyes del Estado; y este es el gran proyecto político que se esconde detrás del discurso cínico sobre el amor. Al comportarse como un “romántico”, el cínico está legitimando una serie de estructuras políticas y económicas que son fundamentales para el sistema como el matrimonio tradicional, la familia, la filiación parental y las leyes de la herencia.

Sin embargo, no es esta la única consecuencia perversa que trae consigo el cinismo amoroso para los sujetos. Quizás, el peor daño sea que les impide acceder al verdadero amor, tal como lo entiende Badiou. La mirada cínica es una mirada que empobrece el fenómeno amoroso y lo reduce al sexo, al romance o a la mera ficción. Estas creencias fantasmáticas no le permiten al sujeto reconocer y aceptar aspectos fundamentales del amor verdadero: su fidelidad, su carácter terrenal y su articulación con lo *real* de la relación. En este sentido, lo único que podría salvar al sujeto de su cinismo desesperanzado e impotente es volver a creer en el amor (dejarse atrapar por la fantasía de la relación sexual), pero atravesando (distanciándose críticamente de) las diversas fantasías que lo limitan (el amor romántico, el escepticismo, el discurso exitista, etc.) y, así, ir dando forma a nuevos discursos que permitan entender y vivir el amor de mejores maneras.



Consideraciones finales

Esta investigación inició con las siguientes preguntas: ¿qué noción de amor está transmitiendo el discurso de la autoayuda amorosa que consumen los peruanos urbanos de clase media y popular? y ¿qué peligros ideológicos trae consigo esta noción para quienes intentan vivir sus relaciones bajo sus coordenadas? La relevancia de estas preguntas recae en el hecho de que la autoayuda es un discurso cada vez más influyente en el Perú –especialmente en los sectores urbanos de clase media y popular– que está intentando moldear y controlar al amor, una fuerza muy poderosa que es tan capaz de liberarnos y hacernos trascender como de convertirse en un instrumento de dominación y control social. Las preguntas en cuestión se vuelven todavía más urgentes si tomamos en cuenta que hay una importante tradición de estudios –la gran mayoría provenientes del extranjero y algunos pocos recientes, del Perú–, que señala a la autoayuda como un dispositivo de control que difunde creencias funcionales al sistema capitalista.

Respecto de esta pregunta, a lo largo de los tres capítulos de esta investigación, hemos buscado sostener que el amor de la autoayuda que consumen los peruanos tiene tres dimensiones: la racionalidad, el machismo y el cinismo. Como hemos mostrado en el capítulo 1, desde su faceta racional, el amor de la autoayuda se presenta como un saber susceptible de ser comprendido y controlado por los sujetos y, para ello, ha adoptado la lógica y las maneras del mercado, de modo que la relación amorosa se ha convertido en una especie de contrato en el que los amantes se comportan como “socios” que velan por sus intereses individuales. Se trata de una ideología del amor romántico que construye y legitima un amor “domesticado” que intenta mantener a raya el lado pasional, impredecible y perturbador de este sentimiento incorporándolo a la esfera de la razón y de los negocios. Con ello, el discurso de la autoayuda amorosa busca formar individuos emocionalmente blindados, cuyo amor está siempre controlado y no afecta su desempeño laboral.

El análisis del capítulo 2 nos ha revelado que este amor romántico y racional de los libros de autoayuda ha sido construido principalmente desde los intereses y los deseos masculinos. El conjunto de consejos y pautas que difunde la autoayuda apunta

principalmente a moldear el sentir y el actuar de la mujer en el amor de acuerdo a las necesidades del fantasma masculino. En este sentido, el capítulo 2 nos muestra de qué modo la fantasía del amor romántico, articulada con ciertos factores sociales y económicos, juega un papel importante en el sostenimiento de la ideología machista y la violencia de género en el país, pues transmite poderosos mensajes que naturalizan la violencia masculina y responsabilizan a las mujeres de la situación de maltrato que atraviesan.

El cinismo amoroso, que hemos explorado en el capítulo 3 en el escenario de los foros peruanos de autoayuda, se presenta como un discurso alternativo al del amor romántico de los especialistas que sostiene de manera categórica que “el amor no existe”. Este cinismo, que es una consecuencia de la caída de los ideales de la posmodernidad, ha dado lugar a que los sujetos establezcan distintos tipos de relaciones superficiales en las que buscan estar protegidos del sufrimiento amoroso y obtener alguna ganancia personal. Todo esto bajo la creencia de que el amor es una ficción y que lo que verdaderamente une a las parejas es el sexo, el cariño, la costumbre o la conveniencia. Sin embargo, tal como ha demostrado nuestro análisis, a pesar de que los cínicos reniegan del amor en su discurso, sus actos muestran que están tomados por la fantasía del amor romántico. A pesar de decir que no creen en el amor, los cínicos contemporáneos siguen participando de los rituales del enamoramiento, el matrimonio y la formación de la familia. Y esto es porque, en el fondo, ellos también anhelan el amor en sus vidas, solo que malas experiencias, propias o ajenas, los han empujado a la desilusión y el escepticismo permanentes. Pero aquello que rechazan con sus palabras es legitimado con sus actos. En este sentido, el discurso cínico está tan comprometido con la ideología del amor romántico como el discurso de los especialistas de la autoayuda.

Esto último nos da pie a hacer una afirmación que es el principal hallazgo de esta investigación: que el discurso del amor romántico de los libros de autoayuda que consumen los peruanos y el discurso del cinismo amoroso de los foros son el anverso y el reverso de un mismo fenómeno, a pesar de que puedan parecer absolutamente opuestos. En primer lugar, hay que notar que ambos persiguen el mismo objetivo supremo: producir un sujeto-amante funcional al capitalismo, esto es, un sujeto racional

y autocontrolado al que las veleidades del amor no afecten y que esté siempre en condiciones de trabajar, ser exitoso y gozar, tal como demanda nuestra época. No solo esto, sino que tanto el amor romántico como el cinismo son útiles para sostener instituciones vitales para el sistema como el matrimonio y la familia tradicional. El amor romántico de los especialistas lo hace principalmente desde su faceta machista, a partir de la cual reproduce los roles tradicionales de género que colocan a la mujer en el hogar al cuidado del esposo y los hijos, lo que asegura la reproducción de la fuerza de trabajo sin mayor costo para el sistema. El cinismo, por su parte, también legitima estas estructuras políticas y económicas. Como ya señalamos, el cínico de nuestra época no cree en el amor, pero igual sigue involucrándose en relaciones sentimentales, casándose y teniendo hijos.

En segundo lugar, tanto el amor romántico de los especialistas como el cinismo amoroso de los foros funcionan sobre la base de una misma lógica y unos mismos valores. Ambos se conciben a sí mismos como saberes racionales y científicos, y, desde ahí, desautorizan cualquier otra mirada alternativa sobre el amor. El amor romántico de los libros de autoayuda se construye como un saber desde la voz legitimada de los especialistas, que hablan desde la psicología y su experiencia clínica. Los cínicos, por su parte, también se sienten amparados por la razón. Consideran que su forma de entender el amor es desidealizada, lúcida y constantemente corroborada por los hechos. Así, pues, tanto los especialistas como los cínicos amorosos consideran que el amor es un fenómeno susceptible de ser comprendido y controlado, y que ellos han tenido el privilegio de acceder a un conocimiento “objetivo” sobre él.

En tercer lugar, a pesar de que el discurso especializado asume que el amor existe y el discurso cínico niega su existencia, esta contradicción es solo aparente porque, en el fondo, sus saberes sobre el amor comparten una misma lógica: la lógica de la liquidez amorosa y los valores del mercado. Tanto el amor romántico de los libros como el cinismo amoroso de los foros fomentan el individualismo y ven a la relación amorosa como un medio para acceder a algún tipo de ganancia personal. En su lógica, la pareja es alguien con quien uno se relaciona de manera utilitaria principalmente. Recordemos sino al especialista Tomás Angulo y su idea de que las relaciones sentimentales nos sirven para acumular experiencia amorosa o a Walter Riso y su amor

filial, un tipo de amor contractual que privilegia la seguridad personal y los beneficios mutuos en la relación. Del lado del cinismo, recordemos al *pendejo*, al *burócrata* y al *caballero*, sujetos todos ellos que no ponen en riesgo los sentimientos, que se involucran en relaciones superficiales y “seguras” en las que tienen mucho que ganar y poco que perder.

Debido a estos paralelismos, podemos afirmar que el cinismo amoroso es la contracara del amor romántico de la autoayuda, su lado oscuro que, lejos de desestabilizarlo, no hace más que reafirmar su poder. Desde la posición cínica, los sujetos desafían las leyes y las convenciones del amor romántico; sin embargo, se trata solo de una falsa subversión que no busca traer abajo al amor romántico y al sistema que este sostiene, sino solo transgredirlo al estilo del famoso dicho “hecha la ley, hecha la trampa”. Como sabemos, ley y trampa coexisten diríase armoniosamente, una en la luz y la otra en la sombra, porque la trampa no contraviene a la ley abiertamente sino solo de manera disimulada y, de este modo, la trampa no hace más que recordarnos que la ley existe, que funciona y que hay que acatarla. En este sentido, inspirándonos en la definición de transgresión de Žižek (2010), podríamos decir que la trasgresión cínica solo suspende temporalmente el funcionamiento del poder de la ideología romántica, y que esta suspensión finalmente la refuerza.

Todo esto nos muestra que, en el Perú, está funcionando lo que podríamos llamar un “romanticismo cínico”, una ideología que parece haber adquirido un estatus de hegemonía, pues ha logrado juntar a “perro, pericote y gato”: a los que creen en el amor y a los que no, a los especialistas y a los profanos. En efecto, si bien esta investigación no ha explorado de forma directa el consumo de la autoayuda amorosa por parte de los peruanos, es decir, las maneras en que estos están entendiendo y poniendo en práctica sus consejos, el trabajo con los foros de autoayuda nos ha permitido ver que existen paralelismos y coincidencias de fondo entre cómo entienden el amor el discurso especializado y un sector de peruanos de clase media y popular. Queda como tarea, entonces, estudiar de manera directa el consumo y la puesta en práctica del discurso de la autoayuda amorosa en el Perú y, para ello, va a ser necesario identificar con mucha más precisión de lo que lo ha hecho este estudio cuál es el perfil

del consumidor peruano de autoayuda (edad, género, estatus socioeconómico, etc.) y trabajar con entrevistas a profundidad, grupos focales, por ejemplo.

Sin embargo, no debe perderse de vista que el romanticismo cínico no es un discurso particularmente peruano. La penetración de la razón y la lógica de mercado al terreno del amor no es un fenómeno local, sino que el capitalismo influye en las subjetividades a escala global. En consonancia con esta realidad, el discurso de la autoayuda amorosa, tanto desde su faceta romántica como desde su faceta cínica, entiende al amor como una experiencia que se vive de la misma manera en todos lados y el sujeto al que se dirige puede ser cualquier hombre o mujer del planeta. En este sentido, una de las principales características del discurso de autoayuda es que desvincula a los sujetos de sus contextos vitales y sus características individuales, lo que le permite formular reglas, instrucciones y consejos bajo el supuesto de que funcionan para todo el mundo.

Ahora bien, al haber explorado el lado perverso del amor romántico, esta investigación se suma a la tradición de estudios que lo han denunciado como una herramienta de control y dominación de los sujetos en general y de las mujeres en particular. Pero algo que estos otros estudios –provenientes principalmente de la sociología, la psicología social y los estudios de género– no han abordado y que esta investigación sí es de qué maneras el amor romántico es también un obstáculo para que los sujetos puedan acceder a la experiencia del amor verdadero. Es decir, a partir de los aportes de la filosofía de Alain Badiou sobre el amor, en esta investigación hemos explorado las razones por las cuales vivir bajo las coordenadas del amor romántico no solo vuelve a los sujetos proclives a convertirse en súbditos del sistema, sino que les niega también la posibilidad de trascender el yo, de liberarse de las restricciones que les impone el individualismo y de acceder al nuevo conocimiento de sí mismo y del mundo que trae consigo el amor verdadero.

Por esta razón, además de conocer los modos en los que la ideología del romanticismo cínico de la autoayuda está siendo interiorizada y puesta en práctica por los peruanos –pregunta por demás urgente si pensamos en el entorno de violencia de género que se vive en el país–, otra importante tarea pendiente es pensar de qué

maneras podemos ir dándole forma y socializando discursos alternativos que le hagan frente a esta ideología y que se aproximen de mejor manera a la experiencia del verdadero amor, tal como lo entiende Badiou. El amor badiouiano implica una fidelidad que no pone como condición el bienestar y el beneficio propios, sino que logra mantenerse, aun lidiando con el sentimiento de insatisfacción que siempre está presente en toda relación, lo que Lacan llama lo *real*. Sin embargo, esta fidelidad no implica un abandono de sí mismo en beneficio del otro. Badiou se distancia con claridad de perspectivas de corte teológico que entienden al amor como una entrega total y un sacrificio incondicional, porque son justamente estas interpretaciones las que pueden servir para legitimar situaciones de abuso, tal como hemos observado en el capítulo 2 sobre violencia de género.

Como puede verse, el amor badiouiano es un amor difícil de entender y difícil de decir, justamente porque es una verdad siempre inacabada que no entra en el orden de la razón; por tanto, significa un gran reto intentar articular discursos que lo representen y escapar, a la vez, de los sentidos comunes románticos, religiosos o melancólicos que normalmente se confunden con él. No obstante, no podemos abandonar este reto, no solo porque su logro es crucial para nuestro bienestar individual, sino también porque es necesario para la realización de un proyecto político mayor: nuestra liberación de las ataduras del sistema y la posible creación de un mundo nuevo.

Ya hemos hablado antes –en la introducción de esta investigación–, del poder que tiene el amor como agente de cambio social. Y los discursos sobre el amor contruidos desde la perspectiva masculina han probado haber hecho un mal uso de este poder: en vez de promover la transformación social, se han orientado a reafirmar un orden de cosas ya dado; la racionalidad y el individualismo que trae consigo la mirada masculina sobre el amor no ha hecho a los sujetos más libres, sino todo lo contrario. Entonces, parece ser momento de colocar a la mujer como el nuevo sujeto de enunciación. Tal como señala el psicoanálisis lacaniano, al cual Badiou se adscribe en lo fundamental, en tanto la posición femenina no está del todo inscrita en el orden simbólico, está más dispuesta para acceder a la verdad del amor, una verdad que está también fuera de este orden, una verdad in-sabida, siempre en proceso de construcción. Un discurso sobre el amor, enunciado desde la posición femenina, puede

llevarnos a un reordenamiento significativo de nuestros valores y prioridades, puede conducirnos a la transformación del yo y la trascendencia de la individualidad, puede devolvemos nuestra espontaneidad y nuestra capacidad de tomar riesgos, puede tornarnos seres más empáticos, capaces de sentir con los demás y abrigar nuevamente la ilusión de un nuevo orden social.

Así, pues, es necesario darnos a la tarea de imaginar este nuevo discurso y pensar en las maneras en que podría ser llevado a la práctica. En este sentido, los aportes de los estudios de género y la Teoría *Queer* pueden resultar un interesante punto de partida porque proponen nuevas formas de relacionarse a partir de un cambio radical de las prácticas sexuales, pues, desde estas teorías, es principalmente a través de la sexualidad que el sistema mantiene dominados a los sujetos. Esto puede ser consistente con el pensamiento de Badiou sobre el amor, porque, para él, el sexo es su marca visible, material: si se quiere llegar a transformar el amor, se podría empezar por transformar la sexualidad. Sin embargo, existe un desencuentro fundamental entre Badiou y la Teoría *Queer* en cuanto al amor. Para la filósofa feminista Beatriz Preciado, una de las voces más importantes del movimiento *Queer* contemporáneo, un aspecto central de la transformación de la sexualidad es eliminar todo lo relacionado al binarismo masculino-femenino, incluyendo también el que la pareja esté conformada por dos personas, una en posición femenina y la otra en posición masculina. Para Preciado (2002), estas posiciones se diluyen y las relaciones dejan de ser estables y de a dos para pasar a ser transitorias y de un número siempre indeterminado; para esta filósofa, el amor es transitoriedad, va y viene, como las parejas sexuales. Claramente, esto entra en contradicción con la idea de Badiou del amor como una experiencia que se despliega en la escena de lo Dos y que implica fidelidad hacia el acontecimiento amoroso, esto es, la conversión del azar en una necesidad para los amantes. Hay, pues, un importante desencuentro por resolver si se quiere aprovechar los aportes teóricos del movimiento *Queer*.

Otra posibilidad sería explorar otros tipos de relaciones sentimentales en los que el lazo amoroso entre dos personas se mantiene, pero la sexualidad de la pareja no es solo cuestión de dos. Este es el caso, por ejemplo, del *swinging*, un estilo de vida de origen europeo en el que una pareja estable vive su sexualidad fuera de la exclusividad

de la relación, pero con la condición de que todas estas prácticas sexuales cuenten con la presencia y el consentimiento de la pareja (Gómez et. al. 2010). Esta podría ser una ingeniosa manera de sostener el amor y, al mismo tiempo, darle rienda suelta al deseo, que siempre requiere de lo nuevo; una forma de preservar el ideal del amor pero deshaciéndose de uno de sus aspectos más problemáticos: la exclusividad sexual. Sin embargo, habría que preguntarse hasta qué punto podría ser esto amor verdadero o solo un velo que intenta cubrir la falta de satisfacción plena en la relación, simplemente otra fantasía...

Hay, pues, más dudas que certezas; se trata de un camino todavía no trazado que, como el amor mismo, no nos ofrece ninguna garantía de éxito. Lo único que tenemos claro es que nuestro objetivo central debe ser la producción de una nueva subjetividad realmente libre y, para ello, va a ser necesario que reactivemos nuestra capacidad creadora, nuestra capacidad de diálogo –ya hemos visto que muchos queremos lo mismo, pero estamos trabajando separadamente, sin comunicarnos– y también nuestra capacidad de ser obstinados, debemos ser fieles a nuestro proyecto; solo así podría ser posible empezar a socavar los saberes hegemónicos sobre el amor que nos están limitando.

Bibliografía

ADAMS, John

- 2016 "Female Figthers: Percepcions of Femininity in the Super Smash Bros. Community". En: *Press Start*. Glasglow, año 1, volumen 7, pp.100-114. Consulta: 15 de julio de 2015.
<http://press-start.gla.ac.uk/index.php/press-start/article/view/47/37>

AGUILAR, Pilar

- s/f "La emoción violenta como atenuante de los asesinatos de las mujeres a manos de sus parejas". En Boletín *Mujereshoy*. Fundación Isis Internacional, pp. 1-11. Consulta: 20 de agosto de 2015.
<http://www.caminos.org.uy/emocionviolenta.pdf>

AMOR, Pedro; ECHEVARÚA, Enrique e Ismael LOINAZ

- 2009 "¿Se puede establecer una clasificación tipológica de los hombres violentos contra su pareja?". En *International Journal of Clinical and Health Psychology*, Madrid, N° 3, volumen 9, pp. 519-539.
http://www.aepc.es/ijchp/articulos_pdf/ijchp-336.pdf

Amor y vida en pareja [página de ForosPerú]. Consulta: 08 de marzo de 2014.
<http://www.forosperu.net/secciones/amor-y-vida-en-pareja.305/>

ANGULO, Tomás

- 2016 *Don Dramático y Doña Dramática. Cuando se casen, ¿serán felices?*
Lima: Urano.
- 2013 *¿Eres mi media naranja o mi medio limón? A veces me pregunto si eres la persona que siempre esperé.* Lima: Te Escucho Centro Terapéutico.

ARANGUREN, Juan Felipe y José Manuel ANGARITA

- 2011 "Una mirada antipositiva en ciencias sociales y humanas". En *Contextos: Revista virtual del programa de Psicología*, número 5, Universidad Piloto de Colombia, pp.1-13. Consulta: 11 de julio de 2015.

http://www.contextosrevista.com.co/Revista%205/A5_Una%20mirada%20anti-positiva%20en%20ciencias%20sociales%20y%20humanas.pdf

AUTOR DESCONOCIDO

2016 “¿Ser soltero es mejor? Los psicólogos dicen que sí”. *RT Sepa más*. Actualidad. Publicado el 06 de agosto. Consulta: 30 de octubre de 2016. <https://actualidad.rt.com/actualidad/215318-soltero-casado-matrimonio-psicologia>

BADIOU, Alain

2002 [1992] “¿Qué es el amor?”. En *Condiciones*. México D.F.: Siglo Veintiuno Editores.

----- y Nicolás TRUONG

2012 *Elogio del amor*, trad. de Alejandro Arozamena. Café Voltaire. Flammarion. Consulta: 9 de junio de 2014 <https://profesorvargasguillen.files.wordpress.com/2014/01/badiou-elogio-del-amor.pdf>

BAUMAN, Zygmunt

2010 *Modernidad y Holocausto*. Madrid, Buenos Aires, Ciudad de México: Sequitur.

2011 [2003] *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

BECK, Ulrich y Elisabeth BECK-GERSHEIM

2001 [1990] *El normal caos del amor. Las nuevas formas de la relación amorosa*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.

BOESTEN, Jelke

2016 [2014] “La violencia en periodos de paz”. En *Violencia sexual en la guerra y en la paz. Género, poder, justicia posconflicto en el Perú*. New York: Palgrave Macmillan. pp. 217-259.

BUTLER, Judith

2007 [1990] *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires, Barcelona, México: Paidós.

CALA, Ismael

2013 *El poder de escuchar. La guía esencial en tu camino al éxito*. Bogotá: Grupo Penta.

CALVO, Julio

2016 *Diccionario de Peruanismos*. Lima: Compañía de Minas Buenaventura y Academia Peruana de la Lengua.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago

2000 "Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura". En CASTRO-GÓMEZ, Santiago (editor). *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: Instituto Pensar, pp.91-107.

CARO, Coral

2008 "Un amor a tu medida. Estereotipos y violencia en las relaciones amorosas". *Revista de Estudios de Juventud*. Barcelona, número 83, pp. 213-228. Consulta: 08 de enero de 2014.
<http://www.injuve.es/sites/default/files/RJ83-14.pdf>

CCOPA, Pedro Pablo

2011 *Amor y sexo en la ciudad. Imágenes mundanas*. Lima: Colegio de Sociólogos del Perú.

CENTRO DE LA MUJER PERUANA FLORA TRISTÁN

2005 *La violencia contra la mujer: feminicidio en el Perú*. Lima: Ymagina Publicidad S.A.C., pp. 1- 40. Consulta: 16 de diciembre de 2014.
<http://www.flora.org.pe/pdfs/Feminicidio.pdf>

sla *El feminicidio en el Perú, caminos recorridos y retos para su prevención y sanción*. Consulta: 16 de diciembre de 2014.

http://www.flora.org.pe/web2/index.php?option=com_content&view=article&id=564:el-feminicidio-en-el-peru-caminos-recorridos-y-retos-para-su-prevencion-y-sancion&catid=70:desde-flora-tristan&Itemid=100

CORREO

2016 “Municipalidad de Lima crea APP para incentivar la lectura”. *Correo*. Lima, 13 de setiembre. Consulta: 21 de marzo de 2017.
<http://diariocorreo.pe/cultura/municipalidad-de-lima-crea-app-para-incentivar-la-lectura-698025/>

DEBORD, Guy

1994 [1967] *La sociedad del espectáculo*. Santiago: Ediciones Naufragio.

DE BEAUVOIR, Simone

2011 [1949] *El segundo sexo*. Buenos Aires: Sudamericana.

DE LA PAVA, Arturo

2006 “¿Qué es una mujer...para el psicoanálisis? (Desde la sexualidad femenina en Freud hasta la posición femenina en Lacan)”. *Desde el jardín de Freud*, número 6, Bogotá, pp. 170-189. Consulta: 14 de septiembre de 2014.
<http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/view/8339/8983>

DUBY, George

1992 *El amor en la Edad Media y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial.

ECHEBURÚA, Enrique; AMOR, Pedro y Paz de CORRAL

2002 “Mujeres maltratadas en convivencia prolongada con el agresor: variables relevantes”. En *Acción psicológica*, N°2, Departamento de Personalidad, Evaluación y Tratamientos Psicológicos, Universidad del País Vasco, pp.135-150. Consulta: 3 de junio de 2015.
<http://revistas.uned.es/index.php/accionpsicologica/article/view/548/485>

ENGELS, Friedrich

1935 [1884] *El origen de la familia, de la propiedad y del Estado*. Buenos Aires: Editorial Claridad, S.A.

EL COMERCIO

2014 "Estos fueron los libros más vendidos en la FIL Lima". Sección *Luces*. Consulta: 11 de julio de 2015.
<http://elcomercio.pe/luces/libros/estos-son-libros-mas-vendidos-fil-lima-noticia-1747440/7>

ESTEBAN, Mari Luz y Ana TÁVORA

2008 "El amor romántico y la subordinación social de las mujeres: revisiones y propuestas". *Anuario de Psicología*. Barcelona, volumen 39, número 1, pp. 59-73. Consulta: 28 de agosto de 2015.
<http://www.raco.cat/index.php/AnuarioPsicologia/article/view/99354/159761>

EVANS, Dylan

2007 [1996] *Diccionario Introductorio de Psicoanálisis Lacaniano*. Buenos Aires, Barcelona, México: Paidós.

FAIRCLOUGH, Norman

1992 *Discourse and social change*. Cambridge: Polity Press.

FEDERICI, Silvia

2010 [2004] "El gran Calibán. La lucha contra el cuerpo rebelde". En *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 179 - 218. Consulta: 29 de noviembre de 2014.
<https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Caliban%20y%20la%20bruja-TdS.pdf>

FERRER, Victoria y Esperanza BOSCH

2013 "Del amor romántico a la violencia de género". *Revista de currículum y formación del profesorado*. Palma de Mallorca, volumen 7, número 1, pp.105-122. Consulta: 09 de febrero de 2015.
<http://digibug.ugr.es/bitstream/10481/24908/1/rev171ART7.pdf>

FISCHMAN, David

2016 [2010] *Inteligencia espiritual en la práctica. Cómo aplicarla en la vida y en la empresa.* Lima: Editorial Planeta Perú.

FISHER, Helen

2004 *Por qué a amamos. Naturaleza y química del amor romántico.*
Traducción de Victoria E. Gordo del Rey. Madrid: Taurus Pensamiento.
<https://altersexual.files.wordpress.com/2015/02/por-que-amamos-helen-fisher.pdf>

FOUCAULT, Michael

1989 *Vigilar y castigar.* Buenos Aires: Siglo XXI.
1992 [1970] *El orden del discurso.* Buenos Aires: Tusquets Editores.
1998 [1976] *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber.* Madrid: Siglo XXI.

FREUD, Sigmund

2015 [1920] *Psicología de las masas y análisis del yo.* FV Editions (Ebook).

GÓMEZ, John; OREJUELA, Jhonny; LIBREROS, Carolina; ZÚÑIGA, Lina; BUENO, Johan; PIEDRAHITA, Jhon y Faysury RENZA

2010 *Sujeto, amor y goce en el estilo de vida swinger. Una aproximación psicoanalítica.* Cali: Editorial Bonaventuriana.

GUEZMES, Ana; PALOMINO, Nancy y RAMOS, Miguel

2002 *Violencia sexual y física contra las Mujeres en el Perú.* Organización Mundial de la Salud, Universidad Cayetano Heredia y CMP Flora Tristán.

HALL, Stuart

2010 *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales.* RESTREPO, Eduardo; WALSH, Catherine y Víctor VICH (eds.). Lima: Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Universidad

Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos y Universidad Andina Simón Bolívar.

HALLIDAY, M.A.K y Christian MATTHIESSEN

2004 *An Introduction to Functional Grammar*. 3^{ra} edición. London: Hodder Arnold.

HAN, Byung-chul

2014 [2012] "Melancolía". En *La Agonía del Eros*. Traducción de Raúl Gabás. Barcelona: Herder, pp. 5-10.

HARVEY, David

1998 [1990] *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.

HIBBETT, Alexandra

2016 "El innombrable goce de la violencia: el testimonio de 'Waldo', mando militar de Sendero Luminoso". En DENEGRI, Francesca y Alexandra Hibbett (eds.) *Dando cuenta: estudios sobre el testimonio de la violencia en el Perú (1980-2000)*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 155-184.

HORKHEIMER, Max

1987 [1937] *Teoría tradicional y teoría crítica*. Madrid: Paidós.

HUERTA, Elmer

2016 *100 preguntas sobre tu salud*. Lima: Planeta

ILLOUZ, Eva

2009 *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*. Buenos Aires: Katz Editores.

2012 *Por qué duele el amor: una explicación sociológica*. Trad. María Victoria Rodill. Madrid: Katz, Capital Intelectual.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA (INEI)

2014a “Denuncias registradas por la Policía Nacional sobre violencia familiar por problemas conyugales y familiares”. En *Estadísticas, Violencia de género*. Consulta: 15 de abril de 2014.

<https://www.inei.gob.pe/estadisticas/indice-tematico/violencia-de-genero-7921/>

2014b “Perú: Violencia física contra la mujer ejercida alguna vez por parte del esposo o compañero, según ámbito geográfico”. En *Estadísticas, Violencia de género*. Consulta: 15 de abril de 2014.

<https://www.inei.gob.pe/estadisticas/indice-tematico/violencia-de-genero-7921/>

JAMESON, Frederic

1991 [1984] *Ensayos sobre el posmodernismo*. Buenos Aires: Imago Murdi.

KOGAN, Liuba

1996 “Estudios sobre relaciones de género en los sectores medios y altos de Lima”. En RUIZ BRAVO, Patricia (ed.). *Detrás de la puerta. Hombres y mujeres en el Perú de hoy*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 27-37.

LACAN, Jacques

1975 [1972] *Seminario XX. Aún*. Buenos Aires: Paidós.

LARA, Ma. Asunción; MONDRAGÓN, Liliana y Norma Angélica RUBÍ

1999 “Un estudio de factibilidad sobre la prevención de la depresión en las mujeres”. En *Revista Salud Mental*, Instituto Mexicano de Psiquiatría, n°4, vol. 22, México, pp. 41-48. Consulta: 14 de setiembre de 2014.

http://www.revistasaludmental.mx/index.php/salud_mental/article/view/756/755

MAFUD, Laura

2013 “Del mommy porn a las guía de autoayuda: ¿qué géneros lideran los rankings de ventas?”. *Clase Ejecutiva*, sección *Literatura*. Consulta: 11 de julio de 2015.

<http://www.apertura.com/clase/Del-mommy-porn-a-las-guias-de-autoayuda-que-generos-lideran-el-ranking-de-ventas-20130516-0005.html>

MARTÍNEZ, Jack

2005 “Piratas y pirateados”. *El Hablador*, junio, número 8. Consulta: 11 de julio de 2015.

<http://www.elhablador.com/pirata1.htm>

MARTÍNEZ, Patricia y Juan Carlos SIERRA

2005 “Efecto de la lectura de material de autoayuda sobre algunas variables psicológicas en una muestra no clínica”. En *Revista Universitas Psychologica*. Pontificia Universidad Javeriana, 4 (2), Bogotá, pp.197-203. Consulta: 20 de agosto de 2015.

https://sparta.javeriana.edu.co/psicologia/publicaciones/actualizarrevista/archivos/V4N206efecto_de_la_literatura.pdf

MEZA, Carmen

2002 “El divorcio en el Perú”. *Congreso de Unión Internacional de Abogados*, Sydney, Australia, pp. 73-79. Consulta: 12 de octubre de 2016.

<http://revistasinvestigacion.unmsm.edu.pe/index.php/derecho/article/view/10579/9695>

MOSELEY, Alexander

2016 “Philosophy of Love”. En *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Consulta: 24 de octubre de 2015.

<http://www.iep.utm.edu/love/#SH1b>

PAPALINI, Vanina A.

1999 *Anime. Mundos tecnológicos, animación japonesa e imaginario social*. Tucumán: La Crujía.

2006 "Literatura de autoayuda: una subjetividad del Sí-Mismo enajenado". En *La Trama de la Comunicación*. Volumen 11. Rosario: Editorial UNR, pp. 331 - 342. Consulta: 11 de julio de 2015.
<http://www.latrama.fcpolit.unr.edu.ar/index.php/trama/article/view/411/348>

PLATÓN

2004 [s/a] *El banquete*. Madrid: Alianza Editorial.

PERSON, Ethel S.

2008 [2007] *Sueños de amor y encuentros decisivos. El poder de la pasión romántica*. Lima: Biblioteca Peruana de Psicoanálisis y Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

PIZARRO, Javier

2016 *Todo están en la mente. El caso del discurso y la práctica en el Perú*. Tesis de maestría en Estudios Culturales. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Escuela de Posgrado.

PONCE, Tilsa

2007 "Los libros de «autoayuda» y la construcción de una narrativa del sujeto contemporáneo". En LÓPEZ MAGUIÑA, S., PORTOCARRERO, G., SILVA SANTISTEBAN, R., UBILLUZ, J.C., y V. VICH (eds.), *Industrias culturales. Máquinas de deseos en el mundo contemporáneo*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, pp. 35 - 49.

PORTOCARRERO, Gonzalo

2001 "Nuevos modelos de identidad en la sociedad peruana (Hacia una cartografía de los sentidos comunes emergentes)." En PORTOCARRERO, Gonzalo y Jorge KOMADINA (Editores). *Modelos de identidad y sentidos de pertenencia en Perú y Bolivia*. Lima: IEP, pp.11-88.

PRECIADO, Beatriz

- 2002 *Manifiesto contra-sexual. Prácticas subversivas de identidad sexual.* Madrid: Editorial Ópera Prima. Consulta: 17 de diciembre de 2016.
[https://www.sertao.ufg.br/up/16/o/Beatriz_Preciado_-_Manifiesto_contra-sexual_\(2002\).pdf?1373809656](https://www.sertao.ufg.br/up/16/o/Beatriz_Preciado_-_Manifiesto_contra-sexual_(2002).pdf?1373809656)

RADIO PROGRAMAS DEL PERÚ (RPP)

- 2015 “¿Tomás Angulo no está habilitado para ejercer la Psicología”? RPP Noticias. Lima, 9 de julio. Consulta: 11 de enero de 2017.
<http://rpp.pe/famosos/chollywood/tomas-angulo-no-esta-habilitado-para-ejercer-la-psicologia-noticia-815433>

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (RAE)

- 2014 *Diccionario de la lengua española.* Vigésimotercera edición. Madrid: Espasa.

RISO, Walter

- 2012 *Ama y no sufras.* Lima: Editorial Planeta Perú S.A.
2016 *Maravillosamente imperfecto, escandalosamente feliz.* Lima: Planeta.

RUIZ BRAVO, Patricia

- 1996 “Un balance de los estudios de género en el Perú”. En RUIZ-BRAVO, Patricia (ed.). *Detrás de la puerta. Hombres y mujeres en el Perú de hoy.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 5-56.
- 1988 “Silencios y maltratos: mujer y violencia doméstica”. *Debates en Sociología.* Número 12 – 14. Lima: PUCP, pp. 29 – 46.
[file:///D:/Users/tutorcep/Downloads/7091-27684-1-PB%20\(2\).pdf](file:///D:/Users/tutorcep/Downloads/7091-27684-1-PB%20(2).pdf)

SANTA BIBLIA

- 2003 *Nueva versión internacional. Nuevo Testamento.* Madrid: Editorial Mundo Hispano.

SANTANDREU, Rafael

2014 “Deberíamos cambiar de pareja cada cinco años”. *La Vanguardia*. Madrid, 9 de mayo. Consulta: 07 de enero de 2017. <http://www.lavanguardia.com/vida/20140508/54406692773/deberiamos-cambiar-pareja-cinco-anos.html>

SCHOPENHAUER, Arthur

1956 *El amor, las mujeres y la muerte*. Traducción de A. López White. Buenos Aires: Ediciones Cénit.

SENNETT, Richard

1980 *Narcisismo y cultura moderna*. Barcelona: Karrós.

SLOTERDIJK, Peter

2003 [1983] *Crítica de la razón cínica*. Traducción de Miguel Ángel Vega. Madrid: Ediciones Siruela.

UBILLUZ, Juan Carlos

2010 [2006] *Nuevos súbditos. Cinismo y perversión en la sociedad contemporánea*. 2ª edición. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

2012 “La cruda ‘verdad’ del fantasma y la verdad excepcional del amor”. En: *La Pantalla detrás del mundo. Las ficciones fundamentales de Hollywood*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, Universidad del Pacífico e Instituto de Estudios Peruanos (IEP), pp. 96-112.

VALDÉS, Ángel; BASULTO, Gabriela y Elisa CHOZA

2009 “Percepciones de mujeres divorciadas acerca del divorcio”. En *Enseñanza e Investigación en Psicología*, Instituto Tecnológico de

Sonora, Centro de Estudios de las Américas, Vol. 14, N°1, enero-junio, pp. 23-35. Consulta: 05 de enero de 2015.

https://www.cneip.org/documentos/revista/CNEIP_14_1/Valdes_Cuervo.pdf

VALCÁRCEL, Gisela

2014 *El éxito está en tus manos*. Lima: Editorial Planeta.

VICH, Víctor y Talía CHLIMPER

2012 “La dimensión política de lo antipolítico”. En UBILLUZ, Juan Carlos (ed.). *La pantalla detrás del mundo. Las ficciones fundamentales de Hollywood*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, pp. 129-148.

ŽIŽEK, Slavoj

1994 “El amor cortés o la mujer como la Cosa”. En *La metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*. Buenos Aires, Barcelona, México: Paidós, pp.135-204.

2003 [1994] “*The Matrix*, o las dos caras de la perversión”. Traducción de Carolina Díaz. En *Desde el Jardín de Freud*. Núm. 3, Bogotá, pp. 292-307. Consulta: 20 de agosto de 2015.
<http://www.bdigital.unal.edu.co/14409/1/3-8293-PB.pdf>

2008 “El espectro de la ideología”. En *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp.7-42.

2010 “Los siete velos de la fantasía”. En *El acoso de las fantasías*. Madrid: Siglo XXI.
