



Nómadas (Col)

ISSN: 0121-7550

nomadas@ucentral.edu.co

Universidad Central

Colombia

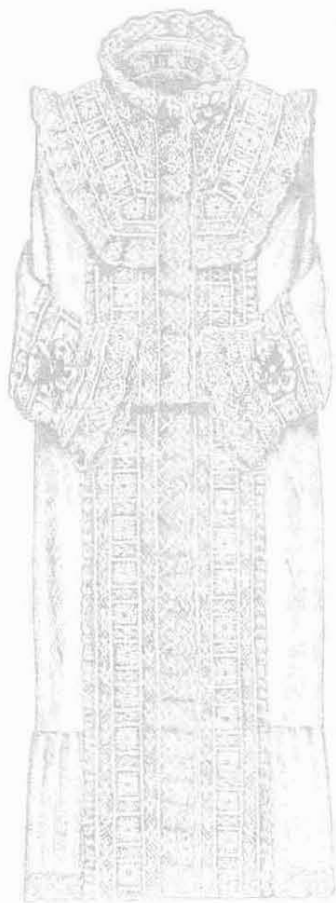
Sevilla Casas, Elías
MAL DE AMORES A LA VUELTA DE OCHO SIGLOS
Nómadas (Col), núm. 11, octubre, 1999, pp. 186-199
Universidad Central
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105114277018>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



MAL DE AMORES A LA VUELTA DE OCHO SIGLOS

Elías Sevilla Casas*

Se comparten con los lectores las reflexiones sobre un cuerpo de teoría sociológica que se está probando dentro de un proyecto de investigación en curso sobre las lógicas que rigen ciertos tipos de relaciones íntimas de afecto, erotismo y sexo narradas por una muestra de mujeres y hombres de la ciudad de Cali¹.

* Doctor (PhD) en Antropología y Profesor titular de la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Universidad del Valle, Cali. E-mail: esevilla@telesat.com.co; esevilla@chasqui.univalle.edu.co

Cierto, *Mal de Amores* es una novela de Ángeles Mastretta premiada a fines del siglo 20 con el premio "Rómulo Gallegos"; pero también es el nombre que desde fines del siglo doce dieron los juglares hebreos, moriscos y castellanos a un complejo mítico y ritual que nació en el sur de Europa. De Provence se extendió hacia el norte con los *Minnesingers* alemanes, hasta encontrar similares tendencias en la región céltica de donde volvería, ya elaborado en el poema de Tristán e Isolda, que se considera paradigmático del "amor" (*Amur*) en Occidente²; en Italia se exaltó la veta espiritual de esta atracción idealizada que llegó, con el *dolce stil nuovo*, a la figura ambigua, teológica y terrenal, de la relación amorosa del Dante con Beatrice en la *Vita Nuova* y *La Comedia*; en Francia dio origen al poema alegórico, mucho más mundano, del *Roman de la Rose*; y en España al delicioso Romancero. Dice un villancico temprano de la época:

No me firáis, madre,
yo os lo diré:
mal de amores he.

Madre, un caballero del rey
siendo yo muy niña
pidióme la fe;
dísela yo, madre,
no lo negaré.
mal de amores hé.

No me firáis, madre,
yo os lo diré:
mal de amores he.

Según Joseph Campbell (1968), quien ha seguido con detalle los avatares de esta nueva forma de mitología y ritual para lidiar con los amores, los juglares y poetas cantaban la vida directamente en la *experiencia de una fuerza mistagógica*, refinadora, sublimadora que ponía el corazón tras-pasado en contacto con la melodía



Cali, 1975. Dibujo de Oscar Muñoz

triste,
dulce, agridulce, picante,
del existir individual, a través de la propia angustia del *Amur* y de su gozo. Guiraut de Borneilh, muerto en el 1200 traza desde entonces la base material y sensual de la sintaxis del *Amur*, amor-

ojos-corazón, cuya interpretación simbólica hoy todavía repiten los boleros latinoamericanos:

De modo que a través de los ojos
amor llega al corazón:
porque los ojos son los
exploradores del corazón
y los ojos salen en reconocimiento
de lo que gustará al corazón
poseer.

Más aún, así de temprano ciertas versiones populares del mito destilan transgresión y donaire picaresco:

Que no me desnudéis,
amores de mi vida;
que no me desnudéis,
que yo me iré en camisa.

Entrásteis, mi señora,
en el huerto ajeno,
cogistéis tres pericas
del peral del medio,
dejaredes la prenda
de amor verdadero.

Que no me desnudéis,
que yo me iré en
camisa.

Campbell sostiene que con su canto al *Amur* los juglares del siglo doce pisan terreno nuevo pues originan una tercera versión de la mitología y ritual³ occidentales inventados para entenderse culturalmente con las experiencias primarias del sexo, del erotismo y del afecto, esta vez como vivencia y acción de seres humanos individuos que buscan afirmarse como tales en términos puramente profanos, y dando (¿de nuevo?) pa-

pel preeminente a *la voluntad* de la mujer⁴.

Para esa época Occidente ya tenía bien elaborados los complejos de Eros (procedente de la Grecia clásica) y de *Agape* (nombre cristiano de "la fiesta del amor", aplicado a una *Charitas* que no lograba siempre superar o cristianizar la fuerte tradición pagana, orgiástica, de los cultos dionisiacos). Se trata de tres complejos culturales bien diferentes, todos ellos de larga duración, amplia cobertura y honda raigambre, que los esfuerzos mitogénicos posteriores han tratado de confundir en más de una ocasión⁵. Nos detendremos aquí sobre el mito-rito del *Amur* para mirarlo en las tres modalidades que los historiadores y sociólogos le han detectado a lo largo de ocho siglos: las del *Amur* Cortés, el *Amur* Romántico, y *Amur* Confluente; y para elaborar un poco más sobre la transición entre las dos últimas y tratar de *pergeñar* una teoría sociológica al respecto.

El papel del mito y rito en la vida de los pueblos, como elementos centrales entre las instituciones proveedoras de sentido, ha sido bien definido por los especialistas⁶: se trata de formalizaciones simbólicas que expresan y modelan las situaciones de la vida ordinaria refiriéndolas a los principios mismos de la existencia humana desde donde derivan su capacidad motivacional para orientar la acción de acuerdo con una cosmovisión determinada. Esa capacidad es variable y puede decaer cuando las mitologías se vuelven como estrellas apagadas: otras

aparecerán en el cielo de su imaginación, pues el ser humano no puede vivir sin esas luminarias, aún en el mundo actual en que se ha llegado a un adelgazamiento extraordinario de las "reservas de sentido"⁷. Huizinga (1954), refiriéndose precisamente a los intentos de los trovadores por construir un tercer mito-rito modelo, esta vez de base secular, para las complejidades amorosas, nos dice que



Revista Cromos

sólo construyendo un sistema de formas y de reglas como las del *Amur* Cortés, podían estos hombres y mujeres *seguir escapando de la barbarie*.

Con esto Huizinga introduce un elemento que es fundamental para cualquier teoría sociológica de los

amores que esté referida al mito-rito del *Amur*: Hay un nivel de realidad idealizado por el mito-rito, el cantado por los artistas, y hay otro, el de la basta vida cotidiana, en que las pasiones crudas —afecto-odio, sensualidad, sexo, egoísmo— siguen su indómito curso, tanto en los medios aristocráticos como en las masas populares; la literatura epitalámica de este período y ciertos relatos biográficos, paralelos a los poemas cortes, narraban ese lado zafio de la vida, con rasgos en veces de "extrema indecencia". Entonces como siempre, como los revela Kafka en los pasajes eróticos de sus escritos comentados por Kundera (1994), hay que tener presentes los aspectos existenciales y *cerriles* de la sexualidad —de la que por definición no se puede prescindir en el tema que tratamos:

La sexualidad oponiéndose al amor; la extrañeza del otro como condición, como exigencia de la sexualidad; la ambigüedad de la sexualidad: sus aspectos excitantes que al mismo tiempo repugnan; su terrible insignificancia que de ninguna manera disminuye su espantoso poder, etc. (énfasis provisto).

Ruptura del silencio sociológico

La tercería del mal de amores, o "el ritual y mito del *Amur*" del lenguaje plano sociológico, ha estado excluido de la franja honorable de las ciencias sociales: o se le ha preterido, o se se le ha equiparado,

por sinécdoque reductora, con el estudio de "la sexualidad". Por ello, hasta mediados de 1980 no había en las ciencias sociales una teoría respetable e integradora sobre la sexualidad, el erotismo o el amor⁸. Pese al lamento de Simmel en 1921 (1971), el tema del amor se consideró intratable, por irracional o resbaloso; la "razón abstracta" (Maffesoli 1996: 31-65) que dominó el pensamiento disciplinario durante muchas décadas fue incapaz de abordar el campo de los amores porque la abrumaron sus paradojas. En ellas se discernía una derivación incomprensible hacia el irracionalismo y la sociología había potenciado tanto su propio racionalismo que volvió hegemónica la "fuerza bruta del concepto", depuradora, reductora, clasificadora, esclerotizante, masculina. Sólo lo racional, o lo asimilable a ello, era susceptible de estudio científico; lo demás, dominio vago de la sensibilidad, fue dejado a las "habladurías" de los poetas, de sus aliados los otros artistas ...y de las mujeres.

En un máximo esfuerzo dentro del racionalismo sociológico Elster (1980), por ejemplo, clasifica las acciones humanas individuales en tres categorías según su racionalidad: la perfecta, la imperfecta, y la problemática; el autoengaño y la dupla del odio-amor quedan asignadas a una cuarta categoría intratable, la de actos que son irracionales (aunque paradójicamente *decisivos en su significación* para el trajinar cotidiano). Por tanto, el oximoron del *Amor*

como conjunción de opuestos —juego estratégico (*game*) de lo más racional (ejemplo, un esquema de seducción) y juego lúdico (*play*) de lo más irracional (ejemplo, lo que ocurre cuando triunfa la seducción)— escapó a la competencia de la sociología racionalista. Quedó en el limbo exterior de ese "círculo de tiza" de que habló con perspicacia Virginia Woolf (1938) en sus *Three*



Archivo personal

Guineas porque, estableciendo lo que está dentro del círculo como dominio de *lo serio* de la vida (el poder, el dinero, el trabajo, la palabra), los varones libraron con su palabra definidora al residual "afuera", dominio de mujeres, el *Amor* y todo el resto.

Pero no por ello el otro dominio, el residual y negativo, dejó de actuar, tanto en la socializadora "fiesta del amor" dionisíaca, dominada por la figura ambigua de Koré-Demeter-Perséfone (o sus equivalentes; ver Kerenyi 1968; Maffesoli 1990), como dentro del *círculo de la intimidad* en donde los varones, "despojados de sus plumas" (al decir de Woolf), quedan inermes ante el poder de la mujer, dueña silenciosa de los secretos del amor⁹. Por ello es tan refrescante que una mujer inteligente, de mucha sensibilidad y dominio de la palabra poética, Ángeles Mastretta, nos ilustre hoy tan bellamente sobre el "Mal de Amores"¹⁰.

Pero no estamos hoy, al fin del siglo veinte, tan desprotegidos teóricamente en las ciencias sociales para entendernos con el tema. Autores de primera talla, varones por cierto, como Niklas Luhmann y Anthony Giddens, han hecho propuestas directas y recientes sobre los amores desde el campo de la alta sociología teórica; otros, como Parsons, Bourdieu, Touraine o Elias, han aportado, por la vía indirecta, elementos —no pensados siempre para los amores— que ayudan a mejor pensarlos¹¹. Estos autores unen su esfuerzo al de investigadores de punta sobre la sexualidad como tema autónomo, tales como Jeffrey Weeks, Richard Parker, y John Gagnon, o los historiadores Ariès, Bégín, Flandrin, Stone o Lavrin¹²; otros iluminan, con nuevo foco, temas relacionados con intereses cognoscitivos y prácticos que están asociados a la "sexualidad", como los

que versan sobre el género, el feminismo, las minorías sexuales, o el control del sida, cuya bibliografía es muy conocida. Los estudios contemporáneos de la sexualidad parten de la crucial reorientación foucaultiana¹³ para trascender, aprovechando sus intuiciones o hallazgos, las limitaciones de los esquemas psicoanalíticos y sexológicos que los precedieron y el conductismo instrumental de los programas de control natal y salud pública.

La jerarquía analítica de un concepto complejo

Con los sociólogos teóricos de reciente llegada se observa una ruptura, un genuino avance sobre los estudios de "sexualidad", incluso los más avanzados, porque no temen introducir de frente, como categoría primaria del análisis, el concepto de "amor", al lado del de erotismo y sexo, aunque no son explícitos sobre la *tercería* mítico-ritual del Amur que inauguraron los juglares. Foucault es trascendido en diversos planteamientos, o ausencias, como aquella tan notoria de su silencio crónico sobre el ritual y el mito del Amur: Su "Sexualidad", como conjunto de saberes que implican una ética y un sujeto que la asuma, sigue muy prisionera del complejo griego del "uso de los placeres del cuerpo" (*afrodisia*), y por tanto de Eros (1984: 9-12).

El término "amor", en su sentido crítico y analítico de ciencia social¹⁴,

había quedado desprestigiado desde cuando Stendhal hizo el intento en 1820 de hacernos creer que las racionalizaciones sobre sus propios desengaños (¡Ah, la elusiva Matilde Viscontini!) podían hacerse pasar como un estudio científico del "amor-pasión". Hoy los amores, que tienen su idealización en el mito-rito del Amur, comienzan a tomarse en las ciencias sociales por sí mismos, como estrategia relacional, personal e íntima, entre dos seres humanos —un Ego y un

curso del mito-rito del Amur para perfeccionar su propia existencia e identidad como personas.

Por ser de mayor jerarquía analítica, el concepto sociológico que se elabora con referencia al mito-rito del Amur acoge bajo su dominio al sexo, al erotismo y al afecto que atrae a dos individuos, pues mantiene viva una marca que se le dio hace ocho siglos: la materialidad de la atracción del Alter que se instala en el corazón

a través de los ojos en un proceso de eminente causalidad simbólica. Sartre (1943:431-440) la elabora bajo la metáfora de la imposible conquista de la libertad del *Autre*: por ello la importancia de la "extrañeza" que, en medio de las trivialidades cómicas del sexo, resalta Kundera en los textos eróticos de Kafka. Extrañeza que los grandes poetas contemporáneos, como Borges, también han resaltado: *...me darás esa orilla de tu vida que tú misma no tienes*¹⁵.

"La sexualidad", como fenómeno de dimensiones colectivas (el *Agape dionisiaco*) o como vivencia-actuación personal de sexo y erotismo (*Eros*), es ubicada por esta sociología del Amur en un contexto conceptual más amplio —el de

intercambios simbólicos entroncados con soportes materiales, sensoriales y orgánicos— que permite descubrir dimensiones imposibles de captar desde las perspectivas tradicionales. Porque se invierte la dirección perceptiva y se descabezan las sinécdoques reductoras: antes la "locura" de los amores se miraba, con



Armenia (Quindío) 1977.
Cortesía El Tiempo

Alter— como genuino fenómeno comunicacional cargado de significación existencial, que tiene decisivas implicaciones para la constitución del yo individuo. El intercambio erótico y sexual queda implicado, aunque en veces de manera virtual, en un intercambio existencial a fondo entre dos individuos que aprovechan este re-

miopía, de soslayo, *desde abajo*, desde la biología del sexo genital y procreador, a tal punto que los fenómenos de erotismo o atracción afectiva —y la *extrañeza del Alter*— se trataban como ruidos molestos o desechables, o como transformaciones, *por sublimación*, de la pulsión sexual. Esta fue la estrategia hegemónica durante varias décadas de estudio psicológico y sexológico de la sexualidad: de abajo hacia arriba la asumió Freud en sus *Tres Ensayos* y la completó en *El Malestar de la Cultura*. Este enfoque impide hacer una propuesta convincente para pasar, por “sublimación”, de la cruda atracción sexual, que Freud define como el prototipo de la felicidad humana, hacia aquel Amor, *ch'al cor gentil ratto s'apprende* (Inferno, V, 103) que amarró para siempre a Francesca da Rímini con Paolo Malatesta. El mismo Weber (1983: 453-458), en los escasos tratamientos que otorga al erotismo lo concibe como una “sublimación”, como una esfera conscientemente cultivada y depurada, a partir de la burda sexualidad naturalista de los campesinos.

Ahora se mira el complejo oximorónico del mito y rito *Amur* desde arriba, desde la totalidad de ese arreglo personal *à deux* tan contagiante de toda la capacidad de sentir, de pensar, y de actuar que se convierte en crisol privilegiado para la constitución del propio *mí-mismo* cuando se entrega a la ambivalencia del *símbolo existencial de un dialogismo Yo-Tú en que esos polos mutuamente se significan y requieren y jamás se agotan*. Desde este punto de mira, el más elevado, la nueva sociología del amor provee

herramientas conceptuales para estudiar e integrar, cuando sea pertinente los substratos menos complejos. “Cuando sea pertinente”, pues el sexo o el erotismo *se pueden dar por sí solos* en situaciones no amorosas (recuérdese lo dicho antes sobre la crudeza bronca de la sexualidad). Estos dos substratos han sido asignados tradicionalmente a “la sexualidad” por los tratadistas más



“Caín”, película de Gustavo Nieto Roa, 1983. Biblioteca Cinemateca Distrital de Bogotá

socorridos (ej. Paz 1993; Bataille 1988): el primero (erotismo), fenómeno de la sensibilidad e imaginación, se apoya en la *caricia sensual*, que va desde la mirada fantasiosa hasta la compenetración *sensual* con el cuerpo del Otro; y el segundo, el del físico acoplamiento corporal (sexual) en el cual algunos miran, bien sea la respuesta fisiológica, bien el paroxismo neurofisiológico del orgasmo, bien los intercambios de flúidos infectados, o genésicos.

Las tres fases históricas del mito-rito del Amur

Y no hay necesidad de inventar *ab origine* el instrumental teórico de las ciencias sociales para conceptualizar y situar históricamente los amores. De Foucault derivamos la idea de que los complejos culturales del *Amur* —él lo decía de los “dispositivos” culturales llamados “Sexualidades”— son históricamente contingentes (Historia de la Sexualidad, *passim*). El afecto, el erotismo, el sexo como categorías antropológicas —como atracción en potencia y acto, simbólico-existencial, sensual, o sexual, de un ser humano por otro ser humano— puede predicarse, en abstracto, de contextos muy variados, tanto primitivos como de civilización compleja, porque en todos han sido observados. Pero este atributo antropológico es estudiable empíricamente sólo en sus arreglos locales, que están irremediablemente marcados por los rasgos cambiantes de las sociedades singulares, históricamente situadas.

En el Occidente cristiano la construcción cultural del *Amur*, como complejo mítico y ritual que idealiza las acciones y vivencias del sexo, del erotismo y del afecto, tiene una historia de ocho siglos en la cual se pueden distinguir tres fases que se caracterizan por rasgos específicos de su organización interna de saberes y prácticas, y por el traslape paulatino que substituye, en el lento proceso propio de la evolución de las formas culturales, una por otra. Primero fue el *Amur Cortés*, el cantado por los ju-

glares, el escenificado por Wagner con su ópera de Tristán e Isolda, el caricaturizado por Cervantes con Don Quijote y Dulcinea. Su dominio como institución destinada a resolver las urgencias vitales del sexo, del erotismo y del afecto pudo ser restringido, debido precisamente al aristocratismo de los héroes y la naturaleza mítica de los relatos; lo que hace pensar en la importancia cotidiana y paralela de otros saberes y prácticas que, por triviales, no ofrecían condiciones para ser cantadas como épicas individuales por los *litterati* de turno y que precisamente tenían al Amur Cortés como su distante paradigma ético. El mismo Cervantes nos presenta el erotismo-sexo de una Maritornes grotesca que no está lejano de las figuras cómicas, repugnantes, excitantes y tiernas del erotismo contemporáneo de Kafka o Henry Miller.

Luego, con la revolución industrial, el modelo mítico-ritual del Amur Romántico que hunde sus raíces en el Renacimiento, adquirió una hegemonía que sí tuvo amplia cobertura demográfica y geográfica, a tal punto que se consideró como "normal" que los amores se vivieran así, en el seno de una familia "bien", constituida por una pareja matrimoniada, que tiene un hogar con hijos y ocasionalmente con otros allegados. Los historiadores europeos¹⁶ han resaltado la confluencia de tres novedades culturales que permitieron la

"domesticación" del mito-rito del Amur centrado en la mujer "buena", corazón de este universo romántico domesticado: uno, la aparición del hogar o espacio doméstico, de cuyo dominio esa mujer debía ser reina y señora; dos, la redefinición de las relaciones entre padres e hijos, por el "descubrimiento" de la importancia del niño, que como "rey", vendría a competir con la esposa-madre en el espacio del hogar; y tres, la invención de "la maternidad" como



"Azúcar". Foto: Alfredo Acero. Cortesía RCN

esencia "natural" de la feminidad de esa mujer domesticada y asexualada. Es muy importante resaltar la nueva condición de esta sexualidad femenina: debe ser asexualada, pura y virgen, como la Virgen-Madre, y abnegada hasta el olvido de sí misma.

Este arreglo cultural tuvo dos implicaciones importantes. *Primero*, la fragmentación de la figura de la mujer, que está a la base de la llamada "doble moral" para el varón y de la "esclavitud sexual" para la mujer (Pateman 1995), pervierte el sentido de la posición central que había

recuperado el mito del Amur Cortés: el erotismo-sexo del varón, a cuyo servicio se definió el nuevo mundo relacional de la vida íntima, se dividió entre las prácticas canónicas y castas de vida doméstica, que se tenían con las "mujeres buenas", y las totalmente desregladas, polimorfos, que se tenían con las mujeres *otras*: prostitutas, cortesanas, amantes, concubinas¹⁷. *Segundo*, este arreglo romántico fortalece y da nuevo sentido al antiguo complejo cultural mediterráneo del "honor familiar"

¹⁸ defendido a muerte por los varones de casa y centrado ahora en la protección de la sexualidad, asexualada, de las mujeres "buenas" ("las que van al cielo", según dice un grafito ecuatoriano); desde luego este código cultural del honor no se aplicaba a la sexualidad, muy sexual ella sí, de un sector de las mujeres "otras" ("las

que van a donde Usted las lleve", concluye el grafito). Estas mujeres, desde luego, dentro del arreglo cultural constituyen el eje de la "otra fase", la no mitificada, del erotismo y sexo desreglados, de las que quedan excluidas —al menos así lo dispone el mito y rito— las madres-esposas "buenas"¹⁹.

Finalmente, los sociólogos de última data comienzan a describir una tercera forma del mito-rito del Amur en Occidente, llamado por Giddens (1992) *Amor Confluyente*, que apunta en el horizonte de nuestro fin de siglo, y plantea nuevos

términos para los arreglos amorosos entre dos seres humanos. Los rasgos de este complejo emergente se deslindan por contraste con aquel con el cual se traslapa, el del *Amur Romántico*: 1) El amor confluente asume de parte de ambos *partners* una posición activa, a diferencia de la asimetría activo-pasivo del *Amur Romántico* (la mujer era y esperaba ser amada por el hombre). 2) El *Amur Romántico* como proyecto de vida era "por siempre", éste es *contingente*: se da

preferencia a la relación especial, no a la persona especial, que puede ser substituida. 3) Por lo mismo el *Amur Confluente* no es exclusivo ni longitudinalmente (un único amor en la vida) ni transversalmente (puede haber varios a la

vez); se admiten las experimentaciones paralelas en la medida en que no perjudiquen los arreglos contingentes y auto-delimitados que se tienen. 4) El *Amur Confluente*, a diferencia del *Romántico*, busca un delicado balance entre los géneros; hay por lo mismo una tendencia sutil hacia la androginia como resultado del balance. 5) Hay una franca tendencia al descubrimiento personal frente al otro, pero ocurre en forma controlada; esto contrasta con la distancia y opacidad (misterio) del otro, en la relación romántica. 6) Superando la dicotomía de dominios, erotismo casto y erotismo desreglado, propio del arreglo matrimonial-romántico,

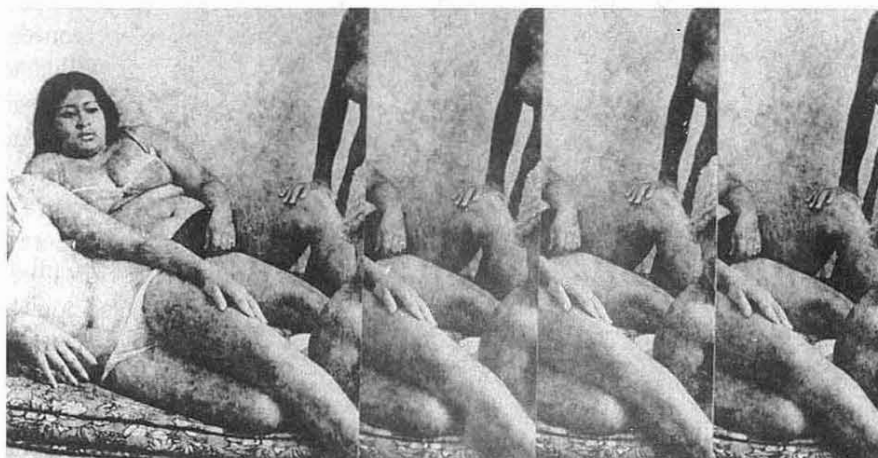
el *Amur Confluente* pone en el centro de la relación la completa batería de las artes eróticas, pues la búsqueda del placer mutuo adquiere un lugar central dentro de los fines de la relación. 7) No hay especificidad de género en el *Amur Confluente* a diferencia de la obligatoria heterosexualidad del *Amur Romántico*; esto refuerza la tendencia a la androginia. 8) El *Amur Confluente* como forma de *pure relationship* está inscrito dentro de un proyecto consciente de desarro-

lectivo hasta el paroxismo de la individuación del yo, que culmina en el *homo clausus*, narcisista, tan obvio en nuestros bares de solteros.

A diferencia de los poetas clásicos griegos y latinos cuyos héroes representaban linajes o pueblos enteros, los juglares comenzaron a narrar la experiencia de héroes con problemas "propios", de sus "yos" individuos, que emergían como entes autónomos frente al imperio del "nosotros" de las sociedades tra-

dicionales. Al principio los héroes de las gestas amorosas fueron nobles, habitaban en castillos señoriales y tenían como amadas bellas princesas de similar alcurnia; en el curso de los siguientes siglos a los "héroes" del *Amur* hubo que poner-

les comillas porque llegaron a ser cualquiera de nosotros, hombres o mujeres "sin atributos", como bien lo indica la última literatura-arte. El *mal d'Amurs* descendió de la altura épica del héroe para ser un mal de todos, de todos los que queremos ser seres humanos con identidad individual y nos enfrentamos a una existencia marcada por los complicados rasgos de la modernidad tardía. Esta hace énfasis en la trivial "épica" individual, hoy reducida a grises historias cotidianas, cuya ética es la de un individualismo del *self-fulfillment* (Taylor 1991; Giddens 1991), impuesto como tarea imposible a hombres y mujeres que están arrojados al anonimato de



Prostíbulo Cali. Foto: Fernell Franco

llo personal y búsqueda de la identidad del Yo²⁰.

Épica gris del individuo urbano

Hay un rasgo persistente en esta historia de ocho siglos: el ascenso lento y consolidación del individualismo occidental corre paralelo con las versiones del mito-rito de *Amur*²¹. En el conjunto del Occidente cristiano, y en sus enclaves arcaicos en la medida en que la influencia cultural hegemónica los ha afectado, descuellos, como circunstancia crucial, el tránsito, bien estudiado por Norbert Elias (1990), desde el "nosotros" co-

las calles. Porque la ciudad contemporánea, adonde casi todos nos vinimos a vivir, no hace sino acentuar los rigores del Mal de Amores, que paradójicamente se muestra como la única tabla de salvación, o al menos como una muy concreta fuente del sentido que ya no ofrecen las tradicionales "instituciones prestadoras de sentido" (Berger y Luckmann 1997). La única reminiscencia que de la gran ciudad visitada, de sus "shows, architecture, customs and traditions", tiene Whitman es:

*Recuerdo que vi a una mujer
que apasionadamente se me
colgó*

*Una y otra vez caminamos,
nos amamos, nos separamos,
De nuevo me toma de la
mano, yo no debo irme
La ví cercana a mi lado con
labios silenciosos, tristes y trémulos.*

Pero la breve dicha del Amur se ha vuelto aparentemente inaccesible; se han establecido duras reglas de trato interhumano para los propósitos de sexo, de erotismo o de afecto personal, que casi siempre deben partir del anonimato de quien pasa al lado y ocasionalmente nos mira sin saber ni importarle quiénes somos ni cómo nos llamamos. Para llegar a esa mísera dicha que canta Whitman hay que superar la alta improbabilidad de que dos seres que gravitan en órbitas disparatadas se encuentren, se sintonicen, y se acoplen. Mario Benedetti, por ejemplo, anuncia que para él

*la ciudad también puede empezar
con la primera muchacha que
viene*

*a nuestro encuentro pero pasa de
largo
y de todos modos deja una fruición
en el bochorno de las once y
media.*

A lo que Kafka ya había respondido con la narración de *El Rechazo* recibido de la joven, que también pasó de largo, y justificó su indiferencia diciendo que el "héroe" anónimo



El Tiempo

no tenía determinados atributos visibles, como los de un Indio Pielroja, que lo autorizaran a sonreír de vez en cuando "invitando un peligro mortal". El mito-rito del Amur en su última versión Confluente, o en la tradicional ya moribunda del Romántico, ayuda, sin embargo, a lidiar con el peligro mortal... y el éxito o fracaso del intento lo narra cada uno.

El discurso abstracto sociológico

El primer obstáculo a vencer en la construcción de cualquier arreglo de amores —como bien lo ha indicado Luhmann (1998a: 9-73) en la teoría, y lo sabe en la práctica cualquier hombre o mujer recién llegados a la ciudad— nace del juego abierto de probabilidades que impone, para su encuentro *relevante*, la gravitación disparatada de dos sistemas psíquico-corporales. Se necesita que dos procesos centrípetos y divergentes, como son los de la individuación y relevancia exclusiva y agotadora de cada ego en construcción permanente, que tiene su punto máximo en la clausura narcisista, converjan —por selección libre, y por aceptación libre por el Alter de esa selección del ego— en una *mutua relevancia* y que esta mutua relevancia *se mantenga*. Es como pretender que dos sistemas solares divergentes se sintonicen en su libre curso por el espacio abierto y, sintonizados, se interpenetren, sin perder por ello la dinámica propia de sus centros magnéticos. El término técnico, ampliamente trabajado por Luhmann, es de la "doble contingencia", que debe ser vencida para que ego obtenga que Alter se sintonice en una dirección deseada de interacción, y luego la prosiga sin que ningún evento de tantos que pueden ocurrir, rompa el curso de la acción y viceversa.

La idea de la "doble contingencia" como mecanismo motivacional, reductor de selectividades y simplificador de procesos lo toma Luhmann, depurándolo, del traba-

jo de Talcott Parsons (1951), sobre los medios generalizados de control, también llamados *medios simbólicos generalizados de comunicación*. El trabajo pionero lo hizo Parsons sobre el dinero como mecanismo simbólico que hace posible el intercambio dentro del ámbito de acción regido por intereses materiales, o subsistema económico. En analogía con el dinero Parsons pasó luego a pensar otros medios generalizados de control (o intercambio), tales como *el poder* para el ámbito político, *la influencia* para el subsistema de integración social, y el *compromiso valorativo* para el subsistema de mantenimiento de patrones estructurales. En esta línea de pensamiento, Luhmann da un paso más al proponer que *la institución social llamada "amor"* sea tratada como un *medio simbólico generalizado de comunicación* cuyo propósito es resolver el problema de la doble contingencia cuando está en juego la "interpenetración" de dos seres humanos.

Las sociedades a partir del momento en que surgió la necesidad de superar la doble contingencia, dice Luhmann, han hallado la solución en la *institución del amor*, concebido como código de comunicación. Un código, en teoría de la comunicación y significación, es un esquema de intercambio puesto en la materialidad sintáctica de una propuesta expresiva que es leída o interpretada por un destinatario

(Eco 1995: 81-92; Mandoki 1994). El mito-rito del *Amur* en sus diversas versiones funge entonces como un código, mejor, como un hiper-código cuyo aprendizaje se hace rutinario. Esta necesidad del código *Amur* para solucionar el problema de la doble contingencia sólo pudo darse en sociedades bien diferenciadas pues en las sociedades simples o arcaicas había otros mecanismos mítico-rituales que estaban orientados hacia la construcción de una realidad comunal, que daba a los



El Tiempo

significados compartidos el sentido de hechos obvios e inapelables. El individuo, poco diferenciado él mismo, no podía realmente hacer la selección de búsqueda de un *Alter* o hacer la otra selección de aceptación, en caso de ser seleccionado. El amor, en las sociedades diferenciadas llegó a ser una "constelación significativa de selectividad", un código comunicativo, que opera como "mecanismo motivacional" para reducir a términos viables y eficaces la enorme incertidumbre de un muy amplio rango de elecciones que tendría el individuo situado en una posición abierta y atomista.

Otro aporte decisivo a esta teoría emergente del amor, de tan fuerte raigambre sociológica, es la diferenciación propuesta por Luhmann entre el nivel propiamente *simbólico* y abstracto del intercambio (el dinero, el poder, la verdad, el amor...) y el nivel *simbiótico* o de soporte material del símbolo, que en cada caso tiene estrecha vinculación con el *cuerpo humano* como sistema orgánico: el símbolo del *dinero* sólo parece posible si determinado rango de *necesidades corporales* pueden ser satisfechas; el *poder* necesita del cuerpo como sujeto y objeto de *violencia física*; la *verdad* se articula al proceso orgánico de la *percepción*; y el *amor* se apoya en la *atracción erótica* por el cuerpo del *Alter* y en la satisfacción de los *impulsos sexuales*²². De esta manera, en una concepción integral de

los fenómenos amorosos, la atracción erótica y sexual aparecen como mecanismos de dar materialidad concreta a la motivación que se necesita para superar los obstáculos impuestos por la doble contingencia²³.

Como tercer aporte decisivo en la teoría de Luhmann aparece el concepto de "interpenetración" (1998b: 199-235): de sistemas psíquico-corporales (interpenetración interhumana) que al acoplarse constituyen un sistema social (interpenetración social) merced a la comunicación-significación que establecen. Se parte de la idea, ya muy generalizada hoy

en día, de organización y acoplamiento estructural de sistemas autopoieticos (H. Maturana 1996), de tal modo que el mismo ser humano individual se considera como en acoplamiento de dos subsistemas, el corporal centrado en el foco de la vida, y el psíquico centrado en la conciencia. Las relaciones íntimas amorosas se postulan como el acoplamiento que más facilita la autoconstrucción (en diálogo de dos existencias) de los sí-mismos individuales, y por tratarse de fenómenos comunicativos, de la sociedad como sistema. Mucho es lo que la sociología puede desarrollar al aprovechar este punto de partida teórico en que se da cuenta de la relación dialógica (y amorosa) entre dos seres humanos como elemento esencial para la construcción de cada sistema identitario individual. Por fortuna, la sociología tiene bastante camino recorrido en el tratamiento teórico del tema de la constitución del yo (*self*) a partir de la propuesta de G. H. Mead, por una parte y de Durkheim por la otra; este camino converge con la preocupación filosófica, ya con venerable tradición, sobre la importancia de la relación dialógica de un Yo con un *Alter* para la conformación de una existencia auténtica de ambos²⁴.

El magma de los amores cotidianos

No podemos llamarnos a engaño sobre la aplicabilidad inmediata de un modelo abstracto como el arriba bosquejado: los amores son reacios al

análisis. El camino recorrido por la investigación en Cali nos indica que los amores en una ciudad como ésta, que es punto de llegada en el tiempo y en el espacio de una variedad grande de tradiciones culturales y raciales (¡la materialidad del cuerpo cuenta como nunca en asuntos amorosos, y Spinoza decía que nadie sabe lo que puede el cuerpo!), no pueden ser abordados con recursos teóricos simplificados. El bosquejo de una teoría sociológica referida al *Amur* como

avaricia, *libido dominandi*...) que le hacen seguir éticas prácticas, —no discursivas, no idealizadas por mitos, o apenas sometidas a mitos en construcción— las cuales rigen la gran variedad de sus transacciones, entre ellas las íntimas. Segundo, por lo menos otras dos importantes tradiciones culturales, con sus mitos y ritos, sobre asuntos de sexo, erotismo y afecto confluyen en Cali y tienen —a no dudarlo— importantísimo efecto, *la africana* y *la amerindia*. Sobre la pri-

mera ya hay algún avance analítico en la literatura mundial, y hemos podido hacer alguna consideración empírica puntual teniendo como foco la diferencia racial²⁵; sobre la segunda el campo está a la espera de quien quiera roturarlo²⁶.



"Camiones del pueblo", película de Fernando Reyes. Foto: Cecilia Posada. Biblioteca Cinemateca Distrital de Bogotá

mito y ritual occidental representan sólo una tradición, *la europea*, que por muy potente que haya sido, debido al impacto de la cristianización de América, no anula dos hechos importantes que pesan grandemente en la ciudad. Primero, se trata de un mito y rito, de un código cultural, que se transmite y aprende, pero que se mantiene allá en la distancia alta de un acuerdo simplificador con el mundo. Ese código trata de domar la lubricidad desbocada "*del bruto libre / que goza donde quiere, donde puede*" (César Vallejo en *Trilce*, XIII) y que aparece aquí y allá en los relatos de entrevistas; bruto libre, sujeto además a otras pasiones varias (odio, afecto,

Citas

1 Proyecto "Razón y Sexualidad", Cidse – Colciencias, ID 1106-10-224-95, Fase 2, realizado por el Grupo de Investigación "Salud y Sexualidad", Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Universidad del Valle, bajo la dirección del autor. Por obvias limitaciones de espacio se dan sólo trazos gruesos y abstractos del bosquejo teórico; se agrega una bibliografía básica; las referencias empíricas a Cali, que sustentan la propuesta, se evocan en las notas, y pueden ser consultadas con mayor amplitud y en su forma preliminar en los Documentos de Trabajo Cidse Nos. 23, 32, 37 (cidse@chasqui.univalle.edu.co) y en varios artículos que se están preparando a partir de una amplia base de datos que se ha construido.

2 Ver el texto ya clásico de de Rougemont (1993); *Amur* es el nombre provenzal

de donde salieron "Amor", "Amore", "Amour" de las lenguas romances; se refiere típicamente al mito-rito construido para trabajar culturalmente la atracción sexual, sensual y afectiva, totalmente profana, entre un hombre singular y una mujer singular, y que es diferente de los mitos-ritos preexistentes *Eros* y *Agape*. Utilizaré el nombre de *Amur* para dar precisión semántica a la polisemia que el término "amor" tiene entre nosotros.

- 3 Entendido este conjunto cultural como una formalización simbólica, discursiva (habla) e icónica (secuencia de acciones) que "consigue abolir la complejidad de los actos humanos, les otorga la simplicidad de las esencias, suprime la dialéctica, cualquier superación que vaya más allá de lo visible inmediato, organiza un mundo sin contradicciones puesto que no tiene profundidad, un mundo desplegado en la evidencia, funda una claridad feliz: las cosas parecen significar por sí mismas." (Barthes 1980: 239). La mitología (y el ritual que la inserta habla del mito en el campo de la acción) busca acuerdos con el mundo, "pero no con el mundo tal como es, sino tal como quiere hacerse" (*Ibid.*: 253). Por ello generan *modelos para actuar*; y por ello es preciso distinguir entre la generación, uso y manipulación de los mitos-ritos (los comunicadores, los pedagogos, los guías espirituales, demagogos y gurús son profesionales en ello) y su *crítica*, de la que se encargan la semiología, la sociología y la historia. El presente estudio se puede tomar como inicio de crítica al mito-rito del amor que hoy consumimos.

- 4 "De nuevo", porque parece que en Europa antes de la hegemonía viril preconizada por el mito griego del *Eros* en que la mujer era casi siempre un objeto pasivo de pasión erótica que podía valer unos cuantos bueyes, hubo una importante tradición, suplantada en parte por la invasión helénica del segundo milenio A. C. a la región mediterránea central, en que la *voluntad* femenina era

hegemónica; las reliquias de este substrato cultural ginocéntrico podían verse en los ritos dionisiacos (*Orgé*) fuertemente ligados entre sí alrededor de la figura paradigmática de *Koré* y centrados en los misterios de Eleusis (Kerenyi 1968; Graves 1985). Con el *Amur* la voluntad de una mujer singular, individual, adquiere puesto central en la escena: revésese, p.e. la figura de Eloisa frente a Abelardo, o de Berenice frente a Titus y Antiochus, y contrástese con la de Briseida frente a Aquiles, o de la misma Helena frente a Menelao o Paris; en los clásicos griegos la *Philia* (amistad entre hombres), p.e. entre Aquiles y Patroclo,



"María". Foto: Alfredo Acero. RCN

está muy por encima del *Eros* que une a hombre y mujer.

- 5 Véanse, p.e. los intentos de Marcuse (1976) alrededor de un *Eros* reeditado, y de Imbasciati (1981) sobre la conjunción en términos cristianos de *Eros*, *Agape* y *Logos*. El arraigo y cobertura de estos mitos diseñados (artificiales) es muy poca.
- 6 Aparte de Barthes (1980), véanse Jung y Kerenyi (1968); Campbell (1968); Geertz (1966); Bohannan (1963:329-331); y el clásico de Radcliffe-Brown (1952).
- 7 Véase Berger y Luckmann (1968) para un tratamiento sociológico del problema de la provisión de sentido para los individuos "socializados" en una cultura y (1995) para la "pérdida de sentido" contemporánea. Barthes (1980) sostiene que el mundo actual es particularmente propicio para la generación, uso

y manipulación de mitologías, cuyo arraigo, cobertura, persistencia y fuerza es, desde luego, muy variable.

- 8 Estas disciplinas, sobre todo la etnografía y la historia han aportado importantes relatos de situaciones amorosas pero muy poco se ha hecho por la integración teórica de los fenómenos relatados; ver Okami y Pendleton 1994; Vance 1991; esta ausencia se volvió dramática cuando las ciencias sociales se quedaron cortas en su respuesta ante la llamada desesperada de quienes querían entender la lógica *humana* de la transmisión *sexual* del VIH para prevenirla (Parker, Herdt y Carballo 1991); Barthes en su famoso libro habla, con justeza, de "fragmentos de un discurso amoroso", que toma de la literatura-arte. Más datos sobre el estado del arte en Sevilla, Ed. 1996: 112, n. 10).

- 9 Uno de los temas recurrentes en las entrevistas de trabajadoras sexuales en Cali es el de la condición inerte ("idiotas", "bebés") de los "prepotentes varones" cuando se encuentran con ellas en la intimidad; la fanfarronería en público contrasta con la destitución frente a la mujer, a quien los

clientes quieren volver todo... y ante todo consejera. W. Benjamin (1993: 99-106), en un texto bastante hermético sobre la palabra, el varón, el genio y la mujer, dice que la prostituta (un prototipo de mujer en el arreglo romántico) es la oyente por excelencia, y que ante ella la virilidad desaparece. El tema da, ciertamente, para mucho.

- 10 Mastretta (1994), precisamente, nos dice que los amores no tienen más explicación que ellos mismos, que tiene razón Sabines al decir que "el amor es el silencio más fino", que es inútil tratar de entenderlos si lo que uno quiere es vivirlos. De acuerdo, pero es también posible ponerse detrás de los mitos-ritos de los amores para hacer su crítica, ayudados en todo caso de quienes más saben de ellos, las mujeres y los poetas (y novelistas). Véase mi ensayo Sevilla (1997a) para un tratamiento de los idiolectos amorosos y poéticos.

- 11 Luhmann (1985; 1997^a; 1997b), Giddens (1991; 1992); Bourdieu (1994; 1998). Las referencias a materiales de Parsons, Touraine y Elias pueden verse en nuestros documentos de trabajo y artículos aquí mencionados.
- 12 Weeks (1998), Parker y Gagnon (1995), Gagnon (1990), Ariès y Begin (1987), Flandrin (1984), Stone (1977), Lavrin (1989).
- 13 Que no se reduce a los tres tomos de su *Historia de la Sexualidad*; esa historia es parte de una propuesta más general, relacionada con los "juegos de verdad" y de problematización moral del individuo frente a la sociedad que lo controla y "disciplina" (Ver 1984: 13).
- 14 "Amor" es un término muy ambiguo que es usado generosamente, a más de los poetas y novelistas, por los generadores y usuarios de las modernas mitologías del amor (guías pastorales, psicológicas, pedagógicas, etc.) de que están llenas las librerías en los estantes de autosuperación.
- 15 Véase la nota 24 para referencias sociológicas y filosóficas sobre este tópico.
- 16 Ariès y Bégin (1987), Badinter (1981), Stone (1977), Laqueur (1990).
- 17 Esta fragmentación de la figura central de la mujer no es en rigor dicotómica, "buenas" y "otras": éstas conforman una gama de mujeres que cumplen diferentes funciones al servicio unificado del sexo-erotismo masculino. Aparte de las citadas figuras femeninas es conveniente mencionar las "*bonnes à tout faire*" (Karady 1994) o pobres mujeres desclasadas, casi siempre de origen campesino, que cumplen funciones bien precisas fuera de su hogar, es decir, en el hogar de las madres-esposas, entre otras servicios eróticos subsidiarios.
- 18 El complejo del honor, cuyo guardián y beneficiario es el varón, tiene orígenes remotos en la expansión aria sobre la Grecia pre-homérica y estaba centrado en las hazañas de la guerra, que repercutían en su linaje; luego se transformó en el "honor familiar" centrado en la sexualidad asexuada de las mujeres "buenas" del hogar. Ver Goddard 1987 para una revisión reciente del tema; para Colombia (y Latinoamérica) se pueden ver las aplicaciones de este modelo romántico en Lavrin (1991) y Velásquez (1995) en los aspectos históricos, y en Gutiérrez de Pineda (1963, 1968, 1988, y 1995) para los aspectos etnográficos.
- 19 Hemos encontrado en Cali, entre las trabajadoras sexuales (o prostitutas como otros las llaman), una fuerte tendencia a mantener un pie en la franja de las mujeres "buenas", la de las "señoras" que ellas intentan ser cuando no están de trabajo; su comportamiento como "señoras" es muy riguroso, de acuerdo con el mito. (Ver algunos datos en Sevilla, Ed. 1996: 78-96; y Sevilla, Ed. 1997a: 59-85).
- 20 Véanse algunas referencias empíricas preliminares a estas nuevas formas, como se observan en Cali en los casos heterosexuales y homosexuales en Sevilla, Ed. (1997a, y 1997b).
- 21 Sobre los aspectos históricos y antropológicos de individualismo occidental véase Dumont (1983); sobre la ética del individualismo actual, Lasch (1991), Taylor (1991) y Lipovetsky (1993).
- 22 Las investigaciones en Cali permiten confirmar las ideas teóricas de Giddens (1992) sobre la *experimentación* y la salida (falsa) de la adicción ("sexaholismo") en la búsqueda del amor a partir del erotismo y del sexo. La experimentación está muy, pero muy favorecida en Cali por el contexto de "rumba" y de "cheveridad" (descomplicación) que domina la cultura local y facilita la búsqueda erótica y sexual en un bucle de promesa autocumplida, por un mecanismo sociopsicológico de desinhibición. El papel de la danza -bella y sensual lúdica de cuerpos-, de la música (léase a Kierkegaard sobre erotismo y música...) y del licor son claves en el arreglo cultural de la rumba caleña que da concreción potenciada a la materialidad del soporte simbiótico de que estamos hablando.
- 23 Véase Sevilla (1997a) para un ensayo en que se desarrolla de modo sistemático, y con ayuda de una selección de textos de literatura-arte, el tema del amor como código de comunicación.
- 24 Un excelente resumen de esta teoría sociológica puede verse en Berger y Luckmann (1968) y en Habermas (1987: 7-64; 139-154); la tradición filosófica sobre la importancia del Alter (y el amor) en la constitución del Yo parte del joven Hegel (ver Habermas 1965), y pasando por Bathkin (dialogismo interno, 1981) y Buber (1949), desemboca en las contemporáneas discusiones de Lévinas (1974; 1998) y Ricoeur (1993). Véase Taylor (1989; 1991).
- 25 Ver la discusión suscitada por la propuesta de Caldwell y asociados sobre "El modelo africano de sexualidad" que no fue afectado por el complejo mítico "euroasiático" que hemos venido comentando (Caldwell, Caldwell y Quiggin 1989; y Sevilla (1998).
- 26 Se puede partir de estudios como los de Millones y Pratt (1989) sobre las culturas andinas y de McCallum (1987) y Gregor (1985) sobre las amazónicas; Palma (1991) ha hecho comentarios interesantes sobre la *mitología colombiana*, con fuertes referencias a la sexualidad y la condición de subordinación femenina. Sevilla (1997b) da una visión global de "la sexualidad" de los colombianos con base en dos variables de una encuesta nacional.

LA ILUSTRACIÓN DE ESTE TEMA MONOGRÁFICO FUE POSIBLE GRACIAS A LA CORTESÍA DE LOS SIGUIENTES

FOTÓGRAFOS, ILUSTRADORES Y ARCHIVOS FOTOGRÁFICOS



Fernell Franco



Nereo López L. Biblioteca Nacional



Olgalucía Jordán



Carlos Caicedo



Iván Velandia



Germán Téllez



José Luis López Laverde



Pablo N. Burgos y Santiago Mutis



Centro de Investigación y Educación Popular CINEP



Archivo fotográfico-Biblioteca-Cinemateca Distrital de Bogotá



Biblioteca Pública de Medellín. Fotos: Melitón Rodríguez



Instituto Colombiano de Bienestar Familiar.
Fotos: Jorge Patiño Cardozo



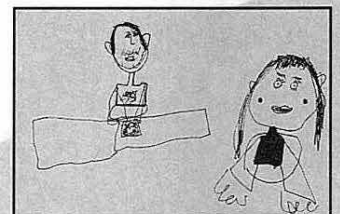
Revista Cromos



El Tiempo



RCN Fotos: Alfredo Acero



Dibujo Camila Navas Mutis

Foto: Paulina Lavista